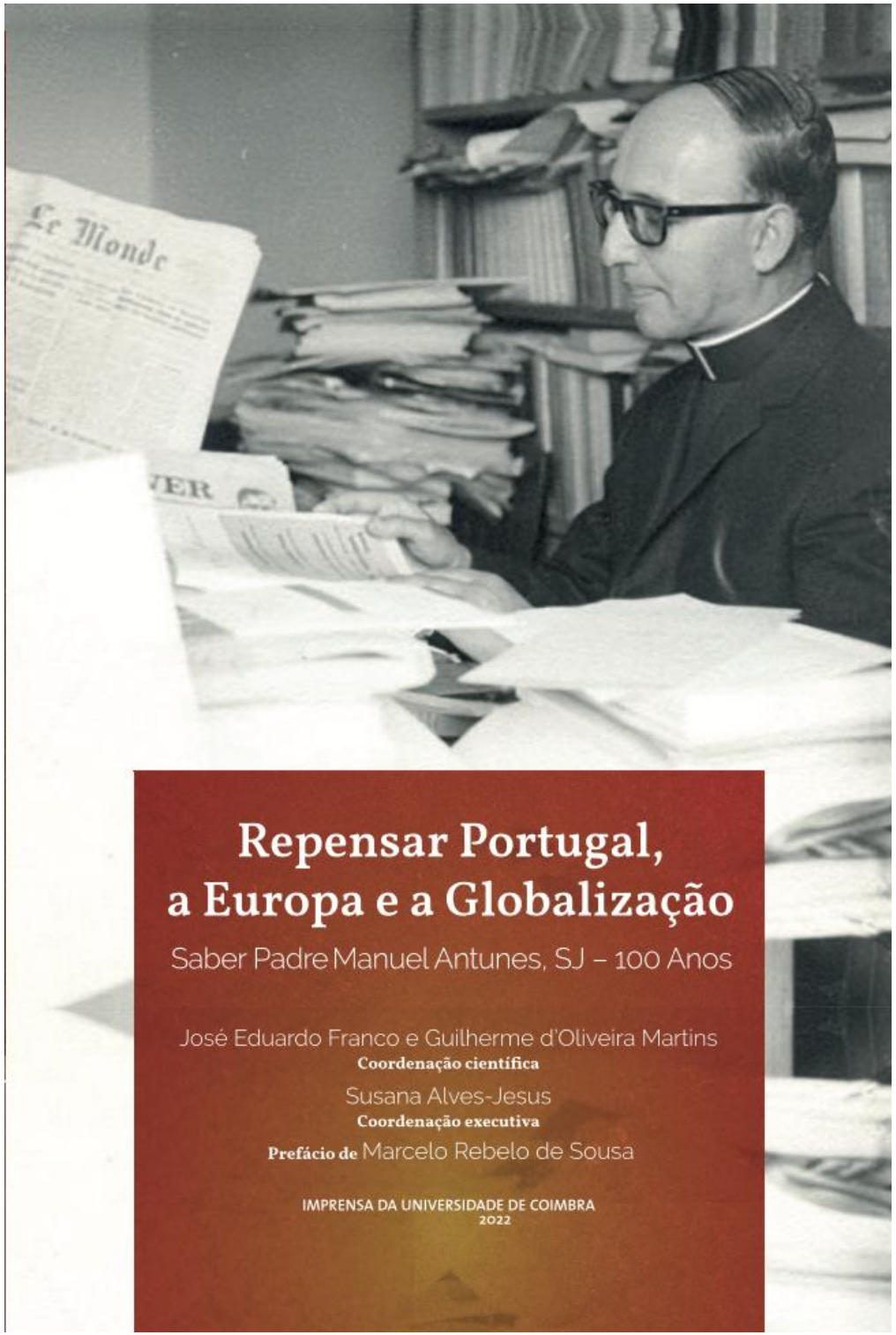


Repensar Portugal, a Europa e a Globalização

Saber Padre Manuel Antunes, SJ – 100 Anos

José Eduardo Franco e Guilherme d'Oliveira Martins
Coordenação científica

Susana Alves-Jesus
Coordenação executiva

Prefácio de Marcelo Rebelo de Sousa

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
2022

COLEÇÃO
DE ESTUDOS
GLOBAIS

Compreender a Globalização

COLEÇÃO
DE ESTUDOS
GLOBAIS

Compreender a Globalização

DIREÇÃO DE

Guilherme d'Oliveira Martins, João Relvão Caetano e José Eduardo Franco

COMISSÃO CIENTÍFICA CONSULTIVA INTERNACIONAL

Anabela Pereira (Universidade de Aveiro)
Annabela Rita (Universidade de Lisboa)
António Araújo (Universidade de Lisboa)
Arlindo Oliveira (Universidade de Lisboa)
Carlos Borrego (Universidade de Aveiro)
Carlos F. Clamote Carreto (Universidade Nova de Lisboa)
Carlos Fiolhais (Universidade de Coimbra)
Celso João Carminati (Universidade do Estado de Santa Catarina)
Christine Vogel (Universität Vechta)
Delfim Leão (Universidade de Coimbra)
Edgard Leite (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Fabrice d'Almeida (Université Paris II – Panthéon-Assas)
Fernando Alberto Torres Moreira (Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro)
Jacinto Jardim (Cátedra CIPSH de Estudos Globais da Universidade Aberta)
José António Porfírio (Universidade Aberta)
José Ignacio Ruiz Rodríguez (Universidad de Alcalá de Henares)
José Maria Silva Rosa (Universidade da Beira Interior)
Luís Machado de Abreu (Universidade de Aveiro)
Luísa Paolinelli (Universidade da Madeira)
Luiz Eduardo Oliveira (Universidade Federal de Sergipe)
Marco Daniel Duarte (Cátedra CIPSH de Estudos Globais da Universidade Aberta)
Maria Manuel Baptista (Universidade de Aveiro)
Mariagrazia Russo (Università degli Studi Internazionali di Roma)
Norberto Dallabrida (Universidade do Estado de Santa Catarina)
Onésimo Teotónio Almeida (Brown University)
Paulo Ferreira da Cunha (Supremo Tribunal de Justiça)
Paulo Mendes Pinto (Universidade Lusófona)
Pierre Antoine Fabre (École des Hautes Études en Sciences Sociales)
Rogério Luiz de Souza (Universidade Federal de Santa Catarina)
Stephen Croucher (University of New Zealand)
Tania Martuscelli (University of Colorado Boulder)
Teresa Pinheiro (Technische Universität Chemnitz)
Valérie Devillard (Université Paris II – Panthéon-Assas)
Viriato Soromenho-Marques (Universidade de Lisboa)

Repensar Portugal, a Europa e a Globalização

Saber Padre Manuel Antunes, SJ – 100 Anos

José Eduardo Franco e Guilherme d'Oliveira Martins
Coordenação científica

Susana Alves-Jesus
Coordenação executiva

Imprensa da Universidade de Coimbra
2022

EDIÇÃO Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensa@uc.pt | URL: http//www.uc.pt/imprensa_uc | Vendas online: http://livrariadaimprensa.uc.pt

COORDENAÇÃO CIENTÍFICA José Eduardo Franco e Guilherme d'Oliveira Martins

COORDENAÇÃO EXECUTIVA Susana Alves-Jesus

COORDENAÇÃO EDITORIAL Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEÇÃO E EXECUÇÃO GRÁFICA Carolina Grilo

REVISÃO Milene Alves (coord.), Ana Rita Araújo, Carlos Serra e João Diogo Loureiro

TRADUÇÃO Ana Rita Araújo, José Bernardino, Julia Bogado, Maria João Nobre e Porfírio Pinto

FOTOGRAFIA DA CAPA Arquivo da Revista *Brotéria*

ISBN 978-989-26-2224-8

ISBN DIGITAL 978-989-26-2225-5

DOI https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5

DEPÓSITO LEGAL 492329/21

APOIO EDITORIAL E DISTRIBUIÇÃO Theya Editores – CEG-CIPSH-UAb
Instituto Europeu de Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes – IECCPMA
Rua Ladislau Patrício, 8, 1.º A | 1750-136 Lisboa | (00351) 934 323 983 | 969 977 702
theyaeditores@gmail.com | http://theya-ed.org/
Centro de Estudos Globais / Cátedra CIPSH de Estudos Globais da Universidade Aberta – CEG-CIPSH-UAb
Palácio Ceia, Rua da Escola Politécnica, 147 | 1269-001 Lisboa

As imagens publicadas na presente obra foram cedidas pelos autores dos textos que a compõem, que se responsabilizam exclusivamente pelas mesmas.

Coleção promovida em parceria com o DEG – Programa de Doutoramento em Estudos Globais/CEG/UAb e com a Fundação Calouste Gulbenkian, e em associação com a Theya Editores do IECCPMA.

COLEÇÃO DE ESTUDOS GLOBAIS

DIREÇÃO DE Guilherme d'Oliveira Martins, João Relvão Caetano e José Eduardo Franco

© JANEIRO 2022, IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Repensar Portugal, a Europa e a Globalização: Saber Padre Manuel Antunes, SJ – 100 Anos / coordenação científica José Eduardo Franco e Guilherme d'Oliveira Martins

ISBN – 978-989-26-2224-8 (ed. impressa);
ISBN – 978-989-26-2225-5 (ed. eletrónica)

I – FRANCO, José Eduardo
II – MARTINS, Guilherme d'Oliveira

Sumário

Prefácio 13
Marcelo Rebelo de Sousa

Preâmbulo 17
José Nunes Farinha

Introdução: Em busca do tempo... 19
José Eduardo Franco e Guilherme d'Oliveira Martins

Abertura: Pensamento global 25
Edgar Morin

I. Política, Fé e Sociedade 27

Padre Manuel Antunes: Portugal e a globalização 29
Adriano Moreira

Ética, política & direito democrático: Tópicos para a atual crise 37
Paulo Ferreira da Cunha

Manuel Antunes, mestre da democracia 53
António Pedro Barbas Homem

Padre Manuel Antunes: A atualidade de um centenário 63
João Costa

Relações do Padre Manuel Antunes com a elite política portuguesa no período de transição para a democracia 69
João Relvão Caetano

II. Europa, Democracia e Desafios Globais 85

A promessa da Europa: Construção europeia e democracia transnacional 87
Mendo Castro Henriques

Repensar Portugal e a ideia de Europa: Pensamento contemporâneo 105
Isabel Baltazar

Descolonizar o pensamento, globalizar a inclusão 127
António Fernandes

Portugal, «rosto» da Europa 139
Annabela Rita

Portugal contemporâneo: Desafios da globalização 151
Kate Constantino Oliveira e Luiz Eduardo Oliveira

III. Intérpretes do Mundo Contemporâneo 167

Padre Manuel Antunes e George Steiner, intérpretes do mundo contemporâneo 169
Elísio Gala

Maurice Merleau-Ponty em Manuel Antunes 185
Manuel Sérgio

Dos antípodas ao poliedro: Globalização e teologia em Vieira e em Bergoglio 193
Porfírio Pinto

IV. Política, Moral e Revolução: Temas e Problemas 205

As prioridades de política para a diáspora portuguesa em tempos de globalização 207
José Luís Carneiro

O diverso e o uno: O Padre Manuel Antunes e o olhar para as minorias 225
Paulo Mendes Pinto

Poder, participação e corresponsabilidade «4.0» 231
Manuel Oliveira de Sousa

A (tão) serena (quão firme) demanda da justiça social em Manuel Antunes 241
Manuel Januário da Costa Gomes

Repensar Portugal, do Padre Manuel Antunes: A importância dos partidos na iniciação política 255
José Maria Silva Rosa

Manuel Antunes, o imperativo da «revolução moral» e o Brasil 277
Edgard Leite

V. Educação, Globalização e Futuros Possíveis 289

Manuel Antunes, filósofo da educação 291
Leonel Ribeiro dos Santos

Sem educação não há globalização: Para uma globalização plural e humanizada 319
Darlinda Moreira

Educação intercultural e globalização: Caminhos de abertura
e de inclusão nas escolas portuguesas 327
Alexandra Leandro

Wikipédia, um recurso... aberto? educacional? global? 339
Filomena Pestana e Teresa Cardoso

VI. Desafios e Oportunidades dos Novos Contextos do Humano 355

Padre Manuel Antunes, humanista e paladino das humanidades 357
Onésimo Teotónio Almeida

Inteligência artificial e utopia 363
Vitor Vaz da Silva

As cidades inclusivas, acolhedoras e inteligentes do futuro:
Desafios e tendências 377
Adelino Ribeiro e Paula Teles

Nem mesmo em nome do bem comum: Recuperando
o fundamento ético da abolição da pena de morte 385
José Carlos Lopes de Miranda

Que lugar para a esperança? A problemática
do desenvolvimento sustentável, entre o local e o global 405
Noémia Maria Simões

VII. Educação e Renovação Pedagógica em Chave Global 415

Pierre Faure no espaço ibero-americano: Anotações introdutórias 417
Norberto Dallabrida

Aprender com os outros: Escutas, diálogos e esperanças 429
Celso João Carminati

Manuel Antunes: O lugar das humanidades no futuro da educação 445
Artur Manso

A arte sempre incompleta de renovar:
Projetos de atualização pedagógica dos Jesuítas 463
José Eduardo Franco e Rita Balsa Pinho

VIII. Liberdade de Ensinar e de Aprender 477

Na expectativa do ensino livre, à luz do Padre Manuel Antunes 479
Jorge Cotovio

A liberdade impossível 487
João César das Neves

Conhecimento, opinião, democracia e educação 499
Luís Queirós e Paula Queirós

A liberdade de escolha e o paradigma da aprendizagem 505
Cristina Faustino Agreira e Paulo Simões Lopes

IX. Empreendedorismo, Educação e Globalização 515

Condições para a promoção do empreendedorismo nas indústrias culturais e criativas em Portugal 517
José António Porfírio

As *soft skills* dos políticos com impacto social: Quadro de referência das competências políticas criado com base na obra antuniana 547
Jacinto Jardim

As *soft skills* e os novos desafios da liderança espiritual *vs.* liderança autêntica na Indústria 4.0 571
Maria Elisete dos Reis Martins Ferreira

Novos modelos de negócio 583
João M. S. Carvalho

X. Globalização, Transdisciplinaridade e Educação Integral 591

Traços transdisciplinares na obra do Padre Manuel Antunes: Uma análise crítica à luz da Carta da Transdisciplinaridade/ UNESCO – 1994 593
Adérito Fernandes-Marcos e Marcos Luiz Mucheroni

Artes vivas, globalização e transdisciplinaridade 603
Júlio Martín da Fonseca

O universal concreto: Considerações teológicas sobre a globalização 609
João Manuel Duque

Os marcadores da educação do futuro 625
Anabela Pereira

XI. Conciliar Mundos: Entre Clássicos e Modernos 639

A filosofia que «faz questão» 641
Luís Machado de Abreu

Padre Manuel Antunes: A filosofia como «espaço do espírito» 653
Miguel Real

Reféns da filosofia antiga: Nótula de desengano contra os gregos 671
Manuel Curado

Um homem de Deus na cultura: Para uma releitura paulina
da vida e obra do Padre Manuel Antunes 689
José Brissos-Lino

Padre Manuel Antunes: Filosofia da cultura e cultura da filosofia 699
Maria Leonor L. O. Xavier

A cultura clássica, elo de união entre o Padre Manuel Antunes
e o infante D. Pedro de Avis 715
António Moniz

XII. Temas de História e de Cultura 727

Reflexões sobre a crise dos Estados-nação no marco
de um novo ciclo globalizador 729
José Ignacio Ruiz Rodríguez

Perceções jesuítas do governo de Pombal e do Século
das Luzes: A avaliação do Padre Manuel Antunes 741
José Eduardo Franco e Paula Carreira

Romper com a tradição, conservar na inovação: Notas
preliminares sobre os progressos e continuidades da reforma
dos Estatutos Pombalinos da Universidade de Coimbra 753
Cristiane Tavares Fonseca de Moraes Nunes,
Elaine Maria Santos e Luiz Eduardo Oliveira

Para a génese da interculturalidade: As cartas dos Jesuítas
e a construção da nova mundividência global na Época Moderna 783
Paulo de Assunção

Portugal pelo olhar de um filho da diáspora 797
Amadeu Prado de Lacerda

A retórica do padre Carlos Mugica, o Movimento de Sacerdotes
para o Terceiro Mundo e a vigilância da Direção de Inteligência
da Polícia da Província de Buenos Aires 811
María Alejandra Vitale

XIII. Intercâmbios Globais, Ecologia e Revolução das Mundividências 823

Cultura e globalização 825
Marília Pulquério Futre-Pinheiro

Espiritualidade, globalização e educação:
É possível uma verdadeira globalização? 843
Vasco Pinto de Magalhães

Mística da ação e da protoglobalização em Padre António Vieira: A (des)construção do humano, do tempo e do espaço na profecia dos tempos 849
Eugénia Abrantes

Ecologia e globalização: Implicações práticas da encíclica *Laudato Si'* 867
Maria Luísa Ribeiro Ferreira

Reconhecer Manuel Antunes para pensar a humanidade que ainda quer subsistir 877
Alexandre Honrado

XIV. Questões Atuais, Questões Globais 885

O Padre Manuel Antunes e a ciência 887
Carlos Fiolhais

Migrações em Portugal: Factos e representações 901
Maria Beatriz Rocha-Trindade

Portugal global: Um inovador e pacificador conceito de «Museu da Interculturalidade» e Língua, interculturalidade e Descobrimentos portugueses como Património Mundial 921
Matilde Sousa Franco

O *homem espuma* contra o *homem todo*: Apontamentos para uma leitura sobre direitos humanos na obra do Padre Manuel Antunes 937
Susana Mourato Alves-Jesus

XV. Crítica Literária 949

A paciência da metáfora e o infinito da leitura (teoria, hermenêutica e crítica da arte literária em Manuel Antunes) 951
José Carlos Seabra Pereira

Manuel Antunes: A crítica literária e o sentido humanista da literatura 963
Dionísio Vila Maior

Formação, literatura e empatia num mundo global em Manuel Antunes 977
Luísa M. Antunes Paolinelli

A condição (des)humana: Manuel Antunes e a literatura dos campos de extermínio 987
Sérgio Guimarães de Sousa

Do «prometeísmo surrealista», ou o surrealismo como modernidade absoluta, segundo o Padre Manuel Antunes 999
Rui Sousa

XVI. Diálogos com Autores Portugueses 1015

Manuel Antunes: Crítico de Pessoa, Pascoaes e Régio 1017
António José Borges

A filosofia como expressão da vida espiritual duma cultura:
Entre Manuel Antunes, Francisco da Gama Caeiro e José Marinho 1029
Renato Epifânio

Sophia e o Padre Antunes: O que podem a literatura e a poesia 1037
Isabel Nery

A problemática do romance português:
O Padre Manuel Antunes e Teixeira de Queiroz 1047
Ana Lúcia Curado

XVII. Fátima, Um Santuário Aberto ao Mundo 1063

Santuário de Fátima, lugar global num mundo globalizado 1065
Carlos Cabecinhas

Da micro à macroescala: Dizer Fátima cem anos depois 1077
Marco Daniel Duarte

Fátima, notícia para um mundo global 1093
Américo Pereira

A Virgem Peregrina de Fátima no contexto da globalização 1099
Sónia Vazão

Fátima e o Leste: Leituras mútuas em contexto de conflito
político-ideológico 1111
André Melícias

XVIII. Trajetos, Vivências e Causas 1123

O Padre Manuel Antunes e o serviço na Companhia de Jesus 1125
António Júlio Trigueiros

O que é ser escritor jesuíta no século XX? Manuel Antunes,
do *scriptor* ao *auctor* 1135
Pierre Antoine Fabre

O concelho da Sertã na vida e na pseudonímia do Padre Manuel Antunes ... 1147
Rui Pedro Lopes

A obra do Padre Manuel Antunes publicada na *Brotéria*:
Uma análise quantitativa 1155
António Barros

XIX. Memória e Testemunho 1169

Padre Manuel Antunes, pedagogo da liberdade 1171
Lídia Jorge

O que devo ao Padre Manuel Antunes 1177
† Manuel Ferreira Patrício

Padre Manuel Antunes e a Reforma das Faculdades de Letras 1185
Joaquim Cerqueira Gonçalves

Um sábio muito humano 1191
Maria Alzira Seixo

Epílogo: Manuel Antunes, SJ: História e cultura 1195
Luís Filipe Barreto

Prefácio[1]

Sua Excelência o Presidente da República
Professor Doutor Marcelo Rebelo de Sousa
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_0.1

Entrávamos, pé ante pé. Procurávamos um lugar vazio na última fila do Anfiteatro 1. Era difícil de encontrar. Na última como nas demais filas. Mas o facto de sermos intrusos – atravessada a alameda e transposto, quase à socapa, o infindável átrio – obrigava a que fôssemos ainda mais discretos, quase invisíveis.

Lá longe, em baixo, um vulto vestido de fato preto com cabeção, impecável no porte, de pé, falava. Lecionava. Por vezes mais virado para um lado, depois para o outro. Movimentando-se suavemente, sem nunca perder a postura, o tom, o fio à meada. Ensinava História da Cultura Clássica. Como quem conta uma história. Dir-se-ia apaixonado por dentro, embora racionalmente sereno por fora. E as aulas passavam a um ritmo alucinante. Apetecia ficar e querer mais. Mais tempo. Mais matéria. Mais discorrer sobre a matéria. Mais exposição ordenada, organizada, metódica, acessível, sem ceder a facilitismos de forma ou de substância. Era um clássico a cuidar de clássicos – eras, autores, visões da vida e do mundo. Daquela vida e daquele mundo. Não entendia eu, então, porquê tão interessante e importante para a nossa vida e o nosso mundo, no final dos anos 60, a virar para os anos 70, quando tudo parecia mudar radicalmente. Tudo menos o fascínio daquelas aulas sobre Cultura Clássica.

Foi assim que eu conheci, em pessoa, o homenageado de hoje. E de toda uma semana, e de toda uma memória indelével. A memória, sobretudo, dos seus alunos, os verdadeiros, os que não o ouviram só uma dúzia de vezes, como eu. O ouviram meses e semestres e anos. E jamais o esqueceram. Tal como os seus leitores. Os das obras e dos artigos na *Brotéria* ou na *Verbo*. Jamais esqueceram – todos eles – o humanista cristão, seu exemplo e seu legado. Cristão, evidentemente,

[1] Este prefácio constitui o texto da intervenção de Sua Excelência o Presidente da República por ocasião da sessão de encerramento do Congresso Internacional Repensar Portugal, a Europa e a Globalização: 100 Anos Padre Manuel Antunes, SJ, a 6 de novembro de 2018.

porque sacerdote católico, além do mais profundo conhecedor dos autores e dos debates do cristianismo. Humanista porque o seu magistério teve um alcance que extravasava as fronteiras dos crentes e que se constituiu como diálogo entre cidadãos esclarecidos, atentos e de boa vontade. E por isso o círculo, ou os círculos, concêntrico: o círculo dos escritores que estudava, que ensinava, com quem se relacionava, o círculo da Companha de Jesus e da sua tradição cultural, o círculo dos alunos e colegas e discípulos, e o círculo alargado de uma conversa em público sobre a sociedade em que vivemos.

Os 14 volumes da sua *Obra Completa*, editados pela Fundação Calouste Gulbenkian, dão a dimensão de uma figura renascentista, a fazer lembrar Vitorino Nemésio, que o convidou para o ensino. Textos sobre filologia clássica, literatura, filosofia, como a sua tese de doutoramento, de Kierkegaard a Heidegger, teologia, pedagogia, teoria da cultura, pensamento político e filosófico, António Sérgio e José Régio, Concílio e fenomenologia, Claudel e Gide, antigos e modernos, ligando o canónico e o contemporâneo, o sagrado e o profano, o estético e o político. *Do Espírito e do Tempo*, o título de um livro seu de 1960, assinalando bem um interesse pelo *zeitgeist*, pelo espírito do tempo, a que se associava um interesse pelas coisas do espírito. Tempo e espírito não se opunham: eram consubstanciais.

Todo um riquíssimo percurso. De antes e depois de 1974. Pensando e escrevendo, também, sobre Portugal. E, durante esta vida incessantemente vivida, nós, os seus leitores, fomos ainda mais numerosos do que os estudantes de Letras da Universidade de Lisboa. Sempre alunos. Sempre aprendendo. Sempre refletindo. Sempre questionando. Questionando. Porque isso mesmo fazia o Mestre, mesmo quando dizia verdades que se afiguravam incontroversas.

E porque questionar era e é seguir o seu exemplo, não resisto a transmitir-vos algumas das questões que me habituei a conjugar com o seu magistério.

Viveu o nosso Mestre boa parte da sua existência, cronológica e intelectual, antes de 1974. Então estudou, investigou, prestou provas universitárias, começou a exercer e exerceu longamente funções docentes. Conheceu por dentro o Portugal e a universidade dos anos 50 e 60 e começo de 70. Décadas aparentemente lentas no contexto autorreferencial de um regime fechado, de uma sociedade conservadora, de uma universidade classista, rígida, fortemente hierarquizada, doutrinariamente vigiada. Com excelência, certamente, em diversos casos. Com aberturas feitas de personalidades invulgares. Com procuras de rigor e de exigência, sem dúvida. Mas um Portugal que, mesmo quando era de qualidade, o era para uma minoria e, sobretudo, a partir de 60, era mais passado do que futuro, ou melhor, com o

futuro conservado em suspenso, adiado, congelado, à espera de que a chave de abóbada da ditadura partisse, pelo seu pé ou por força das circunstâncias.

O nosso Mestre viveu muito pouco da sua vida após 1974. E viveu, em especial, essa transição drástica que iria de 1974 a 1982. Viu, analisou e refletiu sobre o Portugal que, inevitavelmente, estava de partida e viu, analisou e refletiu – e disse-nos como – sobre o Portugal que estava de chegada. E preveniu. Preveniu acerca de lições do passado e acerca das expectativas, dos riscos, dos desafios do futuro.

A questão que, tantas vezes, me tenho colocado é, a um tempo, simples e complexa: como teria sido este homem, este pensador, este Mestre, se tivesse vivido mais tempo após 1974 ou, dito de outra forma, se tivesse chegado a esse novo tempo mais novo e cheio de saúde? Quando digo como teria sido, quero dizer que influência teria tido, sendo como foi e como era. Porque, no essencial, ele seria, obviamente, o mesmo. Nesta interrogação vai um lamento. Sabendo, embora, que cada qual desempenha as missões que entende dever cumprir no seu tempo e não em tempos hipotéticos. E as missões que cumpriu foram, como ora se recordou, únicas, singulares, inolvidáveis. Resta, porém, o lamento expresso. Que falta nos faz não ter podido estar entre nós mais tempo – nesse outro tempo.

A segunda questão que, frequentes vezes, me ocorre é mais singela: como foi possível termos deixado morrer o estudo da cultura clássica, desde logo nos *curricula* pré-universitários? Tanta ignorância, tanto erro, tanta distração se poderia ter poupado com um pouco mais de conhecimento dessa cultura e da sua história!

Uma terceira e última questão me assalta, de quando em vez, a propósito do Portugal em primícias democráticas, tal como ele foi visto pelo celebrado de hoje. Como pudemos chegar, cá dentro e lá fora, a vazios de debate intelectual, a omissões de racionalidade, a superficialidades de vivência coletiva, em troca de modismos formais, mediáticos, tecnocráticos, pragmáticos, conjunturalistas, como os que dominam o nosso quotidiano? E esta não é apenas a preocupação de quem perfez mais de duas décadas de *cursus honorum* universitário, repletos de provas e de avaliações da substância. A mesma funda apreensão é partilhada por aqueles que guardam os ensinamentos colhidos na aprendizagem da filosofia, da história da literatura, da geografia, da chamada cultura geral, apelando à razão, à ponderação, à visão de largo prazo e mais vasto fôlego.

E, por aqui, regressamos sem cessar à referência excecional tão justa e diversificadamente evocada. Um pesquisador muito inteligente, probo e devotado. Um enciclopedista insaciável na sua cultura. Um professor íntegro, profundo, envolvente, carismático, influente. Um académico com valores, princípios, mé-

todos e regras de vida. Um cidadão impoluto, empenhado, sábio e pedagogo. Um sacerdote fiel ao cruzamento da razão com a fé, da dogmática com a compreensão humana, do passado com o presente e o futuro. Um ser humano dir-se-ia que completo, na unidade do seu ser e na coerência com o seu existir. E, também nessa dimensão, um humanista. Evocá-lo é celebrar o seu contributo singular. E, renovadamente, reconhecê-lo com novo galardão – desta feita, a Grã-Cruz da Ordem do Infante D. Henrique.

Chamava-se, chama-se, Manuel Antunes. Um século depois, não é sequer preciso entrar, pé ante pé, no anfiteatro em que ensinou milhares para que o sintamos mais vivo do que nunca entre nós!

Preâmbulo

José Nunes Farinha
PRESIDENTE DA CÂMARA MUNICIPAL DA SERTÃ[1]
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_0.2

As comemorações do primeiro centenário do nascimento do Padre Manuel Antunes, em 2018, tiveram no Congresso Internacional Repensar Portugal, a Europa e a Globalização: 100 Anos Padre Manuel Antunes, SJ, um dos seus pontos altos. Este congresso representou um importante marco no estudo e divulgação da vida e obra do Padre Manuel Antunes, nascido na vila da Sertã em 1918. Durante cinco dias, os mais reputados homens da cultura, das letras e dos vários campos da ciência e do saber indicaram novos caminhos e novas linhas de abordagem ao pensamento e legado do Padre Manuel Antunes. E esse legado é demasiado relevante para permanecer escondido ou mesmo esquecido entre as páginas dos seus livros. É urgente ler ou reler as suas obras, escutar os que com ele aprenderam, compreender as reflexões e ensinamentos que nos deixou.

A poetisa Sophia de Mello Breyner disse um dia que o Padre Manuel Antunes «era um homem que estava no mundo sem ser do mundo». Esta frase lembra-nos que este ser franzino, de modos ascéticos e com um fio de voz sublime, foi capaz da transcendência, de se elevar a um nível de conhecimento só acessível a alguns. Mas isso não o tornava inalcançável. Pelo contrário, todos os que com ele privaram, amigos, alunos, discípulos, familiares, recordam um homem que não olhava de cima, mas de frente. Que preferia o diálogo franco e honesto à visão cristalizada dos sábios. Que fazia da vida e do mundo à sua volta um campo de descoberta e pesquisa. Estamos perante um homem que ousou pensar e refletir sobre o mundo numa época em que era quase proibido fazê-lo. Que manteve um espírito aberto e conciliador quando as mentes se fechavam. Que partilhou saber e humildade.

Falar do Padre Manuel Antunes é, ao mesmo tempo, fácil e difícil. É fácil porque a sua clareza de raciocínio nos mostra o mundo tal como ele é, sem rodeios

[1] Texto redigido no exercício das funções de presidente da Câmara Municipal da Sertã, mandato que terminou em 13 de outubro de 2021.

ou figuras de estilo. É difícil porque a sua visão desconcertante nos obriga a olhar fixamente para uma sociedade em que todos somos atores e onde, por vezes, se reflete a miséria humana. É espantoso que alguém, nas décadas de 1960 e 1970, tenha escrito de modo tão clarividente sobre temas que agora marcam a nossa sociedade: celebridade, intimidade, sexualidade ou ética. E fê-lo de forma quase profética, o que hoje torna os seus textos atuais e passíveis de novas leituras e interpretações. Foram essas novas leituras e interpretações que saíram do Congresso Internacional Repensar Portugal, a Europa e a Globalização: 100 Anos Padre Manuel Antunes, SJ.

Pela leitura dos textos que constituem esta obra, percebe-se a atualidade do pensamento e da obra do Padre Manuel Antunes. Ele não escrevia fechado dentro de uma concha, mas com o mundo na palma da mão. As suas palavras estavam impregnadas de conhecimento. Nada do que dizia era em vão. Tudo se encaixava na perfeição, como se ao Padre Manuel Antunes tivesse sido dado o supremo poder de conhecer os segredos da alquimia. Porque ele foi um verdadeiro alquimista do pensamento.

A presente obra, publicada com o apoio do Município da Sertã, foi elaborada na sequência das contribuições de mais de uma centena de estudiosos de diversos países que aceitaram o desafio de repensar Portugal e o mundo em que vivemos. A tarefa parecia ciclópica, mas creio que o dever foi cumprido.

Introdução
Em busca do tempo…

José Eduardo Franco
Guilherme d'Oliveira Martins
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_0.3

De uma curiosidade intelectual invulgar, de uma informação textual vertiginosa, Manuel Antunes, de formação jesuítica, é um conciliador nato, mas não eclético. A sua paixão pelas ideias e pelas doutrinas releva de uma espécie de «otimismo» da inteligibilidade, da ideia de que o mundo (obra de Deus) não é propriamente um caos, que a Luz, em todos os sentidos, precede a sombra, o Bem o Mal, e que, sobretudo, o espírito humano, mesmo na errância ou no erro, comporta uma centelha de verdade, é *logos* perene, mesmo se obscurecido, e merece ser salvo. Daí a sua profunda tolerância intelectual sem ser tolerantismo pastoso ou condescendente. Manuel Antunes respeitou os autores que leu, comentou e deu a ler. Respeitou neles a busca de verdade que cada qual, obscura ou luminosamente, transporta, S. Tomás como Marx. [...] Não é fácil tematizar o pensamento filosófico de Manuel Antunes, sempre atento às expressões históricas dele, ao mesmo tempo paixão do Absoluto que se define como Verdade e aceitação do relativo que impede a Verdade de se transformar numa realidade que ofusca, mas não salva. Creio que lhe convém como a poucos a frase de Pascal (a quem dedicou um dos seus mais luminosos e sentidos ensaios): «A Verdade sem caridade não é a Verdade». Entenda-se: em todas as Ordens. A sua escolha de vida e de pensamento foi essa, da ordem do coração.

Eduardo Lourenço

Quando falava ou escrevia, estava sempre a pensar nos dias de hoje. Não se refugiava na noite da História, como se fora um fantasma distante e etéreo. O mestre era de agora, com capacidade de olhar as estrelas. Cultura tem que ver com a sementeira e com o culto, com o lidar com a terra e com o respeito pela dignidade dos outros. No ensino e no convívio do Padre Manuel Antunes, *paideia*, *humanitas* e *agapé* encontravam-se, naturalmente. O saber, o aprender, o amar, o respeitar, o ouvir, o falar, o cuidar, tudo se tinha de ligar e articular. Com ele, a cultura clássica e a cultura moderna encontravam-se permanentemente.

O Padre Manuel Antunes estabelecia distâncias e clarificava fronteiras sobre o humanismo, a propósito de uma afirmação de T. S. Eliot: não podemos estar perante «puros filólogos apenas preocupados com os múltiplos aspetos da ciência da linguagem. Nem, também, puros estetas, a quem só interessasse saborear o prazer das belas formas». Se a forma, se a arte ligada à vida e à cultura são importantes, se a criação tem valor em si, para além do utilitarismo, a verdade é que o humanismo tem de assegurar uma ligação entre ideias e factos, entre pessoas e coisas. Por isso, Eliot acrescentava que o humanismo pede, «a par da ciência e do gosto, aos poetas, aos filósofos, aos oradores e aos artistas», o que poderemos designar como «razões e modos de viver». E aí nascia um apelo à memória sábia, com recusa da vingança e do ódio, por entre os escombros deixados pela barbárie do século xx. O «humanismo» confundia-se nele, assim, com compromisso e com força emancipadora. E ecoa a afirmação de Heidegger na *Carta sobre o Humanismo*: «o homem não é o dominador do Ser; o homem é o pastor do Ser».

Se falamos de humanismo, como compromisso (na aceção de empenhamento e de entrega, e não no sentido de arranjo), a verdade é que temos de lembrar a importância da ironia, sempre cultivada pelo Padre Manuel Antunes, que leva à compreensão das avessas do mundo, como em Chesterton ou em Evelyn Waugh. O humanismo exige, de facto, «a serenidade e o desprendimento suficientes para, troçando dos outros, troçar também de si próprio». E que significa aceitação da ironia? Temos de saber interrogar a estupidez e a desumanidade – e a cada passo encontramos essa capacidade crítica, com a subtileza e a inteligência necessárias. Só assim venceremos a indiferença. E essa ironia saudável encontrada na literatura nada tem que ver com a má-língua ou com a sórdida inveja, mas com a capacidade de não nos levarmos demasiado a sério, para melhor entendermos os outros e o seu lugar. Raul Brandão diria: «sejamos humildes, porque a gente chega ao fim da vida sem ter entendido nada deste mundo, quanto mais do outro». E o Padre Manuel Antunes foi também premonitório na compreensão dessa força

«humanista» de Brandão, autor pouco lembrado, dessa mensagem «fecunda e imortal», encarnada «num estilo poderoso e expressivo, embora com frequência caótico e violento, à semelhança do de Dostoievski».

O humanismo obriga à compreensão mútua. Manuel Antunes era claríssimo nesse entendimento e nessa preocupação. Como disse um dia sobre António Sérgio, «para além das diferenças caracteriológicas e das divergências ideológicas e para além dos desfasamentos das gerações, importa criar espaços de entendimento mútuo, zonas ao abrigo da controvérsia que tem no limite a demolição, domínios em que o respeito não funcione como palavra vã, templos serenos em que a razão que procura e a razão que responde possam encontrar-se para uma ulterior procura e para uma ulterior resposta». Por isso, o amigo de D. Luísa Sérgio admirava o cooperativista preocupado com a construção de uma justiça social efetiva. Afinal, era possível articular *logos* e *agapé*, a razão e o amor. Que seria, no fundo, a educação, como despertar de consciências, como construção e orientação racional, senão essa ligação entre ideias e a dignidade humana?

O humanismo do Professor Manuel Antunes foi, assim, um humanismo de gente, de pedras vivas, do espírito criador, da memória contra o esquecimento, do despertar e do construir, do crer e do verificar, das ideias e das pessoas, da razão e da fé. Sobre ele poderíamos muito bem dizer o que disse no momento em que assinalou a morte de Gabriel Marcel:

> Estou a vê-lo na expressão da sua fidelidade aos amigos... Estou a vê-lo na sua infinita curiosidade por tudo quanto é humano, nobremente humano, de preferência, e se revela através de uma superior forma de cultura: poema, quadro, drama, romance, música, pensamento filosófico e reflexão teológica, principalmente.

Mais do que o ensino, o que preocupava o Padre Manuel Antunes era o exemplo. Por isso mesmo, houve quem o acusasse do pecado da dispersão. Mas como poderia exercer a virtude do amor se não se desse generosa e empenhadamente a quem lho pedia? Hoje, com a publicação da sua obra, percebemos que há uma extraordinária coerência em tudo. As várias dezenas de pseudónimos que povoaram a *Brotéria* representam a procura de vários caminhos e a necessidade incessante de se pronunciar sobre os sinais dos tempos. E, se virmos bem, há muitas perplexidades, há hesitações e, sobretudo, há a recusa dos juízos definitivos. O mundo está cheio de contradições. A complexidade obriga a seguir vários métodos. A perspetiva humanista do pensador ligava, a um tempo, o mistério da encarnação

cristã, a luta emancipadora entre Jacob e o Anjo e a luta existencial do homem moderno (desde Kierkegaard a Nietzsche). Daí que a cultura clássica de que falava fosse apenas e essencialmente cultura, cultura das pessoas.

Quando escreveu *Repensar Portugal*, houve quem lesse as suas reflexões (escritas em vários momentos) como se se tratassem de um programa político para o curto prazo a pensar em fulano ou sicrano, na força A ou B. Quem o julgou enganou-se redondamente. Hoje, à distância, relendo serenamente a sua obra, percebemos que se mantém atual. Nada tinha que ver com a conjuntura. Pensava Portugal como realidade antiga, com desafios exigentes, a que continuamos a responder mal ou tardiamente. Assim como hoje ainda lemos a Carta do infante D. Pedro a D. Duarte, escrita em Bruges, continuará a ler-se *Repensar Portugal* como um apelo a pensar, a fazer e a mudar. Da varanda do tempo, o Padre Manuel Antunes interrogava a pessoa humana, como fazia a Esfinge à entrada de Tebas. E essa interrogação reclamava, no fundo, a liberdade e a responsabilidade, a dignidade e o respeito. O tema é atualíssimo. Como poderemos reformar o país com os recursos que temos e com capacidade para assumir responsabilidades perante as gerações futuras?

Estado e sociedade civil, pessoas e comunidades, todos são chamados à ideia de «mudança», como ato de consequências duráveis, e não apenas promessa populista... Na política, na economia, na sociedade e na cultura, o humanista aponta para a sabedoria das medidas graduais e sobretudo para o sentido da responsabilidade e da justiça. Eis a sua lição, ancorada solidamente na herança dos clássicos. A sua lição maior é, pois, a lição que advém da grandeza da cultura. Só quem conhece a fundo as raízes complexas e profundas das heranças culturais, na relação em *continuum* entre passados e presentes, quem a toma como pano de fundo, é que desenvolve instrumentos exercitados em longa e fundada reflexão e observação para compreender a humanidade no seu contexto de cada tempo.

É por esta reconhecida grandeza de espírito plasmada na grandeza da obra que nos legou que ainda faz sentido revisitar o exemplo e o legado do pensamento do Padre Manuel Antunes. Em 2005, um grupo de homens e mulheres de cultura ligados à Casa da Comarca da Sertã e à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa lançou um ano antunesiano no arranque da preparação e publicação da sua obra completa e organizou um imenso congresso na Fundação Calouste Gulbenkian e na Sertã, terra natal de Manuel Antunes. No final da década seguinte, realizou-se em 2018, para assinalar o centenário do seu nascimento, uma série de iniciativas evocativas e um segundo e não menor congresso científico internacional na Assembleia da República, na Fundação Gulbenkian e na Sertã. A atualidade

fecunda do seu pensamento e das chaves de leitura que oferece para compreender e nos guiar nos trilhos sinuosos do mundo contemporâneo em processo de globalização acelerada foi relevada, neste eventos interdisciplinares, por especialistas de várias áreas que se continuam a surpreender com a acuidade das suas análises, que, em muitas facetas, não sofreu a erosão do tempo.

A publicação desta obra que o leitor tem em mãos – com os textos desse esforço de compreensão de Portugal, da Europa e do mundo na Idade Global, tendo como pano de fundo o exercício intelectual realizado no século XX pelo Padre Manuel Antunes para compreender e fazer compreender as derivas da humanidade do passado e do presente – vem coroar um conjunto de projetos (obra completa, obras seletas, eventos científicos, documentários, programas de rádio e de televisão, exposições, edificação de lugares de memória...) promovidos nas primeiras duas décadas do século XXI. Estas iniciativas pretendem reavivar e disseminar a memória, o exemplo e o legado intelectual antunesianos, que propugnam a construção de um projeto de cultura e de educação assente num humanismo libertador do ser humano, que faça do *homem plenamente homem*, em harmonia com o meio natural.

Manuel Antunes defendeu, no século XX, que sofreu as consequências boas e más da exaltação superlativa da razão e da ciência, os «mínimos de utopia» essenciais para alimentar a esperança humana no seu percurso em ordem a uma perfetibilidade maior. Esses mínimos de utopia passavam pela sua fé inabalável na capacidade humana de superar as anquiloses individuais e coletivas e de se abrir à transcendência para criar um mundo mais justo e mais fraterno. Esses eram os mínimos de utopia que não poderiam ser garantidos apenas pela razão e pela ciência em vista de uma prosperidade material, mas acreditava no suplemento espiritual necessário para que a humanidade encontre o equilíbrio necessário e evite os excessos destruidores.

O Padre Manuel Antunes, na segunda metade do século XX, foi, como poucos, um conciliador de mundos, antigos e modernos, de legados civilizacionais, de correntes extremadas que propõem caminhos antagónicos para a solução dos problemas humanos; foi um construtor de pontes entre ideologia e religião, entre razão e fé. De algum modo, revelou-se um pensador e um artista exímio na arte do diálogo cultural, social e político, num tempo em que o caminho do meio, as estradas da moderação, era percorrido com dificuldade. Se hoje vivemos em democracia, em liberdade, procurando valorizar o respeito pela diferença e a pluralidade de perspetivas que enriquecem a vida social e cultural, devemo-lo

também ao seu pensamento e magistério valorizador dos contributos construtivos de todos, conciliado em torno dos valores maiores que fundam uma cidadania plena onde todas podem e devem ter lugar.

Esta obra que agora oferecemos aos leitores de hoje e do futuro é também uma homenagem a um homem de paz que acreditava na sempre renovada capacidade de os seres humanos se tornarem melhores, cujo profundo legado intelectual pode ainda inspirar, estamos certos, as novas gerações, presentes e futuras, para que possamos viver em liberdade e continuar a construir um mundo mais fraterno.

Abertura
Pensamento global

Edgar Morin
UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE – PARIS 3
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_0.4

Ao recordar o Padre Manuel Antunes, grande referência da cultura, devo lembrar também a geração de António Alçada Baptista, de João Bénard da Costa, de Helena e Alberto Vaz da Silva, que o grande professor acompanhou com a sua sabedoria e generosidade.

Descobri no decurso de 1969 e 1970 o esplendor de Lisboa, ao mesmo tempo que descobria o esplendor das minhas maravilhosas amizades. Fui então convidado por António Alçada Baptista, que dirigia a revista *O Tempo e o Modo*, rodeado por uma plêiade de jovens espíritos tomados pela liberdade e pela justiça, no coração da ditadura salazarista. A sua revista nasceu em 1963 e foi fortemente atingida pela censura, a ponto de muitos dos seus números apresentarem páginas em branco. Era próxima de *Esprit*, revista cristã de esquerda, então dirigida por Jean-Marie Domenach, que sucedeu a Emmanuel Mounier, com quem mantinha uma relação constante.

António convidou-me a realizar uma conferência para a sua revista. Tento lembrar-me do ano, entre 1963 e 1966, segundo creio, ele tinha 40 anos e eu entre 42 e 45. Tinha um rosto muito doce, com um leve sorriso nos seus lábios. A atração mútua foi imediata e a amizade instalou-se rapidamente entre nós. Conheci então o pequeno grupo de *O Tempo e o Modo*, João Bénard da Costa, Nuno Bragança, Alberto e Helena Vaz da Silva e um jovem sacerdote, o Padre Manuel Antunes, assim como outros amigos de cujo nome não me lembro. Tinham todos menos de 30 anos, eram muitas vezes de origem aristocrática e tinham-se tornado cristãos progressistas, talvez sob a influência de Manuel Antunes. Vindos de um mundo de tradição, tinham-se emancipado, fazendo em alguns anos o percurso de três gerações.

Por mim, fui regressando a Lisboa no decurso dos anos 70, com a sorte de ser testemunha da Revolução dos Cravos, momento de exaltação na história portuguesa, que como todos os grandes momentos de exaltação histórica nos marcam

para sempre pela sua poesia iluminante antes de caírem na normalidade da prosa. Regressei nos anos seguintes e depois consagrei-me à América Latina, em especial ao Brasil, filho de Portugal.

Nesta obra dedicada ao Padre Manuel Antunes, mestre do pensamento clássico, sábio que seguiu muito de perto a geração dos meus amigos fraternais, devo sublinhar que só uma inteligência superior poderia compreender as tendências do futuro que então se desenhavam, na *Brotéria*, em *O Tempo e o Modo* e na *Raiz e Utopia*. Pôr a dignidade humana e as virtualidades do pensamento complexo na ordem do dia era o seu horizonte.

PARTE I

Política, Fé e Sociedade

Padre Manuel Antunes
Portugal e a globalização

Father Manuel Antunes: Portugal and globalization

Adriano Moreira
ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA / *adriano.moreira@acad-ciencias.pt*
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_1

Resumo: São vários os acidentes que alteraram a circunstância da unidade portuguesa. O último foi a extinção do Império Euromundista. Muitos movimentos das sociedades civis abrangidas tiveram a participação e previsão de portugueses. Mas na universidade, com sentido pedagógico e de serviço cívico, a intervenção e a previsão de Manuel Antunes destacam-se como exemplares, embora hoje contrariadas pelos factos. Continua por definir o conceito estratégico da unidade europeia, está em risco a solidariedade atlântica, a situação mundial é de armistício, e Portugal ainda se encontra na posição de exógeno, exíguo, e a debater as solidariedades lusíadas. O seu pensamento continua a poder dinamizar uma redefinição viável da arena em que se transformou a ordem global.
Palavras-chave: poder; nação; império; globalismo; outono ocidental

Abstract: There are several accidents that have altered the scenario of the Portuguese unity. The last one was the extinction of the Euro-globalist Empire. Many of the civil society movements had the participation and were predicted by the Portuguese. But at the university, with a sense of pedagogy and civic service, both the intervention and prediction by Manuel Antunes stand out as exemplary, even if today they are contradicted by the facts. The strategic concept of European unity remains to be defined, Atlantic solidarity is at risk, the world situation is of armistice, and Portugal is still in an exogenous, small position, and still debating Portuguese solidarities. His thought continues to be able to stimulate a viable redefinition of the arena that the global order has become.
Keywords: power; nation; empire; globalism; western autumn

Uma perspetiva que manteve a adesão tradicional dos que, não sendo portugueses, procurando explicar o tão frequentemente chamado milagre de se ter formado a Nação Portuguesa, a qual, sendo uma das mais pequenas que se assumiu mais cedo como Estado na Europa, deu o primeiro passo para o que hoje chamam globalização, formando no caminho um dos maiores impérios coloniais, é a de que foi o mar que determinou a sua história, um tema que se tornou central no ensino organizado no Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas (ISCSP), com a colaboração de oficiais da Marinha (entre os quais se destacou o comandante Virgílio de Carvalho), entre outros que já professaram tais matérias relacionadas

com a problemática definidora do projeto científico dos institutos superiores dos ramos das Forças Armadas. Mas não foi apenas a intervenção científica da Marinha que tornou largamente adotada a tese da importância do mar na formação de Portugal, sempre serão de lembrar Jaime Cortesão, que não deixou de lhe atribuir essa origem derivada da situação geográfica logo considerada como vital no século XII, ou Hernâni Cidade, que chamou a tal efeito uma fatalidade geográfica. António Sérgio comungou em igual conclusão, e pelo mesmo caminho seguiram as contribuições de Jorge Braga de Macedo, Therezinha de Castro, ou Oliveira Martins, e, já neste século, o património legado e cultivado pelo Instituto Superior Naval de Guerra e pelo Instituto da Defesa Nacional, e finalmente assumido pela estrutura do ensino das «ciências militares», renovado em 2018 com a criação do Instituto Universitário Militar.[1] Julgo, todavia, que o problema implica uma prévia meditação sobre a relação Estado-Nação, que esperaria pelo século XIX para que Lord Acton concluísse que em regra é o Estado que forma a Nação e não a Nação que forma o Estado. De facto, os povos, etnias e religiões que, na sua complexa mistura, vieram a formar a Nação Portuguesa, julgo que devem isso ao poder político implantado a partir do Condado inicial, e talvez, com relevo merecido, à sabedoria do rei D. Dinis, que fundou a Universidade, finalmente fixada em Coimbra, e, governando a mais longa costa da Península Ibérica, organizou a Marinha, nomeando o primeiro almirante, há cerca de 700 anos, para defesa dessa costa, submissão das populações à unidade de governo, e, explorando o comércio, não previu certamente o resultado que se verificou na crise de 1385: um douto académico, Frei João das Regras, e um instruído estratega militar, o Santo Condestável, pelo poder da palavra e pela palavra do poder, negaram o imperativo da sucessão hereditária, e impuseram a *aclamação* do ilegítimo D. João I, Mestre de Avis. Ao mesmo tempo, tal mudança contava com a «inocência dos Templários» que D. Dinis decretara, repudiando a tragédia que viveram em França, deste modo deixando à nova dinastia, aclamada, uma Ordem que fazia da Cruz de Cristo a sua identificação, e com o seu património viria a apoiar o «Conceito Estratégico Nacional» redefinido pela ínclita geração de infantes doutos, educados pela ilustre mãe D. Filipa, entre os quais o Infante D. Henrique, chamado o Navegador sem nunca ter comandado uma esquadra,

[1] Esta matéria e reflexões enriqueceram o ensino universitário de Virgílio de Carvalho, cujo livro de síntese é talvez *O Mundo a caminho de Uma Ordem Multipolar Democrática* (2003), que tive a honra de prefaciar.

mas dando coesão ao grupo de sábios e líderes que mereceram o nome de Escola de Sagres. Esta Nação formou-se pela ação do poder governante, lidando com a «circunstância» europeia e certamente, em primeiro lugar, com os interesses da Coroa, mas sabendo que pertencíamos a um todo chamado Europa, ligado não pela geografia, nem pela língua, nem pela unidade política, mas pelo humanismo cristão que levou Camões a chamar a Portugal «cabeça da Europa toda». Com o decorrer dos tempos, esta unidade, que foi definida como imperial, sofreu ataques: o primeiro quando a hesitação de um rei, o cardeal D. Henrique, consentiu que Castela apoiasse a pretensão do seu rei para ser também rei de Portugal, sendo ali Filipe II, e aqui Filipe I, sem que os 60 anos de comunhão do soberano impedissem que em 1640 a unidade repetisse, aqui e além-mar, a aclamação pelo povo, contra a invocada união legitimada pelo invasor, que proclamara ter herdado, conquistado, e comprado este reino.

Este valor da unidade, adaptada à expansão marítima, com raiz no reino peninsular, teve uma nova quebra, causada por fatores exógenos, que foi a das invasões napoleónicas, que implicaram a partida da rainha louca e do filho que seria D. João VI para o Brasil. É de lembrar que, tendo começado nesta Ibéria a queda de Napoleão, este terá criticado severamente Massena, o filho querido da vitória, por erros cometidos no comando, e que este lhe terá respondido que as observações do imperador eram apropriadas para uma luta de exércitos, mas que aqui o combate era com o povo. D. João VI resolveu reformular o princípio da unidade pela convergência na unidade política do Reino de Portugal, Brasil e Algarves, que acabaria com a formação do Império do Brasil naquela margem do Atlântico, e era ameaçada aqui com a primeira tentativa de implantar a divisão com o projeto do ministro Godoy ao querer impor para Portugal o decreto de desmembramento que Napoleão decretara, ao ordenar em Fontainebleau a conquista frustrada (uma intenção que hoje vem à lembrança, quando surge a ideia de substituir ou somar à descentralização, a regionalização) (Chantal, 1960: 406ss.). E aqui chegamos ao início de um processo de total mudança da relação com o mundo que, pela intervenção portuguesa, caminhava para o globalismo em que nos encontramos. Tentaremos referir apenas as referências que nos parecem essenciais para compreender o valor, científico, doutrinário, e valorativo, de Manuel Antunes. Primeiro, o *Ultimatum* de 1890, devido à fiel aliada Grã-Bretanha, que assumiu o movimento de substituir o princípio do *direito histórico* em que apoiávamos o nosso império pelo princípio da *efetiva ocupação*. Não obstante o esforço levado a cabo, o ideal republicano fortaleceu-se com o ataque à incapacidade de

a monarquia defender o direito histórico. Não se conseguindo conservar a dimensão colonial ambicionada, a que ficou permitiria, no corporativismo, a afirmação nas escolas de que «Portugal não é um país pequeno». Mas houve entretanto uma série de suicídios, ligados com a crise de Portugal no mundo, que todos talvez possamos definir como causados pela humilhante ideia de um Portugalório no mundo, este em expansão científica, cultural, e política: o Santo Antero, depois de perder a fé, de passar brevemente pelo socialismo, de ser tocado pelo iberismo, suicidou-se em público na sua terra natal; Mouzinho, o herói da África, cavaleiro da rainha, suicidou-se sem deixar esclarecimento do motivo; o rei D. Carlos e o jovem príncipe herdeiro foram assassinados em nome da busca de um regime que implantasse um futuro nacional respeitável; o líder da revolta militar, Almirante Reis, supondo ter perdido a tentativa revolucionária, suicidou-se dizendo «já não há portugueses». Unamuno, o amigo de Junqueiro, concluiu que éramos um povo de suicidas, o único que, perante as dificuldades, sofria a inquietação dizendo «isto dá vontade de morrer». Mas a República assumiu-se na Guerra de 1914-1918 para estar na mesa das negociações com os vencedores, impedindo que dividissem entre si o império que possuíam. Fê-lo com o sacrifício brutal sofrido pelas nossas tropas em La Lys, onde o povo ficou para sempre devedor, na sua dignidade, ao Soldado Milhões, agraciado com a Torre Espada, e em Moçambique e Angola, com tropas mal equipadas, mal assistidas, mas bem comandadas e virtuosas na coragem. Continuámos assim donos de uma parcela do Império Euromundista, que tinha como titulares Portugal, Holanda, Bélgica, França e Reino Unido, todos da Frente Atlântica. Mas a Segunda Guerra Mundial, de 1939-1945, obrigou-nos a ceder ao *ultimatum* dos EUA, que a Inglaterra minorou invocando a Aliança e permitindo a chamada «neutralidade colaborante», que em todo o caso esqueceu o genocídio que os japoneses iam cometendo em Timor. Finalmente, na Carta da ONU foi adotada a descolonização, a que nenhum Estado do referido Império Euromundista obedeceu sem guerra severa, geralmente perdida, e implicações internas militares. Portugal sofreu a sua parte de sacrifício, agora do *princípio da ocupação* pelo *princípio da renúncia*. É nesta evolução consequente que se destaca a lúcida e esperançosa intervenção do grande professor que celebramos, Padre Manuel Antunes. Convém notar que se o governo português insistiu na validez, e imperativamente respeitável definição, da unidade portuguesa feita pelo seu próprio direito, não faltaram intervenções da sociedade civil, à margem, entre nós, das questões internas contra o regime, que as Forças Armadas tinham implantado, mas a que preocupadamente obedeceram na circunstância que destruía o império

Euromundista, embora declarando, pela voz dos chefes, incluindo o chefe de Estado-Maior, general Luís Câmara Pina, que «estas guerras não se ganham, ganha-se tempo para reformas que extingam as injustiças» e com isso poder negociar a paz e a futura cooperação. Não foi o que aconteceu, ficando célebre um despacho do chefe do Governo que, sobre o relatório das objeções relatadas pela delegação na ONU, chefiada pelo notável professor Paulo Cunha, decidiu: «invocaremos o artigo 2.º/7 da Carta, e mais nada será necessário». Todavia, o Centro Europeu de Informação (CEDI), fundado pelo Arquiduque de Habsburgo, que aqui foi acolhido criança quando desaparecido o Império Austro-Húngaro, com mais de uma dezena de centros em países europeus, procurou insistentemente mudar a relação entre Portugal e o novo mundo em gestação com a colaboração de entidades empenhadas, em que destaco o almirante Sarmento Rodrigues, o histórico Movimento Paneuropa de Coudenhove-Kalergi, a sua Fundação que iniciou a ação ainda no século XIX, movimentando o pensamento para uma Europa federal que impedisse a tragédia que previu, e na qual estiveram até hoje portugueses, o mesmo acontecendo com o Instituto de Estudos Políticos do Liechtenstein, que ainda existe, e a todos pertenci. Mas foi Manuel Antunes, na universidade portuguesa, quem mais lucidamente procurou os novos caminhos possíveis da Europa que perdera para continuar a ser «a luz do mundo», e a soberania do Império Euromundista. É por isso um serviço meritório o que José Eduardo Franco prestou ao reunir os estudos do mestre em *Portugal, a Europa e o Globalismo* (2017), publicação enriquecida com o prefácio de José Farinha Nunes, e pelo posfácio de António J. Trigueiros, empenhados em articular o pensamento do mestre sobre «a anatomia do presente e a política do futuro». Não pode ignorar-se que, tendo sido a publicação do livro em 2017, num ano de crise económica, financeira, e de segurança, o livro vem lembrar o pensamento que Manuel Antunes tornou público «nos anos 60 e 70 do século XX», não podendo já ele próprio, tendo morrido em 1985, avaliar em que medida a frustração se desenvolveu até ao ano ameaçador de 2018. É justamente recordada pelos beneméritos intervenientes na publicação a sua exemplaridade de pedagogo, que atravessou respeitado a revolta estudantil de Nanterre, que atingiu as universidades portuguesas, e a desregulada ação saneadora do 25 de Abril, dedicando-se logo ao conjunto de estudos reunidos em 1979, com o sugestivo título *Reformar Portugal*. Justamente porque era um *pedagogo exemplar*, não lhe escapou a necessidade de se debruçar sobre o *essencial*, a nova relação a construir entre Portugal e a sua nova circunstância. Na turbulência das fraturas partidárias, um turbilhão de in-

teresses tomados como imperativo da história, ou de ódios chamados de justiça, do atrevimento chamado saber, o jesuíta, obediente aos valores da sua crença, sabendo que a única oração que Jesus nos deixou começa por invocar o «Pai Nosso», isto é, de todos os seres vivos, e não o egoísmo em que a anarquia apelava ao «verbo eu», não se afastou do pluralismo democrático que correspondia à visão do Estado em gestação e do mundo interdependente, mas único, para a pluralidade de etnias, crenças, história, na terra «casa comum dos homens», ambos pressupostos da Carta da ONU, tudo definindo uma nova «circunstância» para o milagroso mais pequeno país da Ibéria. De todos os grandes pensadores da maneira portuguesa de estar no mundo, de circunstância frequentemente variável, permito-me destacar, a seu lado, Agostinho da Silva, agora também a ser revisitado. Não julgo que Manuel Antunes tenha acompanhado, e menos participado, nas instituições internacionais que mencionei. Mas é notável que, vencendo as dificuldades do regime em relação ao mundo em mudança, tenha descortinado, esclarecido, e proposto os mesmos caminhos que homens dotados de santidade, como o foram Jean Monnet e os estadistas governantes da França, da Alemanha e da Itália, que pretenderam regressar à paz sem vencidos. Ao mestre Manuel Antunes pareceu evidente que uma nova ordem mundial implicava a definição de uma nova relação de Portugal com a «nova circunstância», neste reconstruir da unidade da Europa, principal na embora nova circunstância nacional, e finalmente a globalização, que os factos anunciavam, com dramatismo nuclear e compreensão limitada. Começando pela nova circunstância portuguesa, não me parece atrevimento ligar as suas considerações à frustração de Camões, que viu Portugal como cabeça da Europa toda, do ponto de vista do tecido cultural, e que, tendo lido perante o rei os «versos mais vibrantes» dos seus *Lusíadas*, foi para morrer com a pátria em vista do desastre de D. Sebastião. Mas o mestre Manuel Antunes, que não tem ligação com o «país de suicidas», segue as contradições do processo revolucionário depois do 25 de Abril, advogando por um «projeto-esperança para Portugal», em que se distinguem objetivos fundamentais: realizar a democracia, harmonizar o bem comum nacional com o globalismo ainda mal sabido. Sobretudo que todos assumissem, para além das esquerdas e direitas, o «interesse nacional», aquilo que ainda hoje está fragilmente à espera de um «conceito estratégico nacional». Sobretudo, e nisso lhe encontro partilha de vistas com Agostinho, a pregação sobre aquilo que outros chamarão a sobrevivência da maneira portuguesa de estar no mundo, sendo a língua uma das maiores universais, de facto a mais falada hoje no hemisfério sul e uma das oito que constam do

site da ONU. Sendo, portanto, a «cultura portuguesa» a sua maior riqueza, Manuel Antunes não deixou de meditar sobre a nova relação que politicamente o fim do Império Euromundista implicaria, o que envolvia repensar a Europa, advogando uma nova «comunidade política», tecido político estruturante de interdependência da matriz cultural que inspirava Camões. Não lhe escapou a divisão entre a Europa Ocidental (ligada aos EUA pelo atlantismo) e a Europa submetida ao sovietismo russo, doutrinando, quanto à primeira, sobre a articulação de interesses e regimes sem diferenças incompatíveis, com o atlantismo fortalecido pelo então recente contributo do sangue americano derramado no combate da Segunda Guerra Mundial. Mas o mais surpreendente é a atenção, ao mesmo tempo informada e esperançosa, sobre o globalismo com o qual ainda hoje luta a nossa ignorância, e não lhe escapou que as diferenças ideológicas criavam muros onde era absolutamente necessário construir pontes, avaliando o futuro do sovietismo, da reformulação chinesa da mesma linha, do papel reservado ao largo espaço que deixara de ser o «terceiro mundo» do Império Euromundista, a intervenção, interrogante, do arabismo, e surpreendentemente a previsão do «Médio Oriente como gongo do mundo», naturalmente inquieto com a intervenção da Santa Sé em face do socialismo, o futuro do Ocidente, hoje num clima outonal, escrevendo sobre o «adeus a uma certa América», ao meditar sobre «o começo do ultimo vinténio do século vinte», mas com esperança de que «este mundo em movimento vai sendo transformado para melhor. Mais precisamente, graças à verdade, força da Paz». Faleceu no dia 18 de janeiro de 1985, depois do General Ramalho Eanes o ter condecorado na sede da *Brotéria*, que guarda grande parte do seu legado, não esquecendo os louvores pelo seu passado de professor, de interveniente ativo na mobilização da sociedade civil para enfrentar os novos tempos, pela defesa do «credo dos valores», convencido de que o poder da palavra pode vencer a palavra do poder. Em dezembro seguinte desse ano de 1985, foi adotado o Ato Único Europeu, e em 1 de janeiro do ano seguinte (1986) Portugal entrava na Europa dos Doze. Quando, na atualidade, a própria destruição do globo por uma cascata atómica está ao alcance de qualquer leviandade de governantes mal escolhidos, o legado de Manuel Antunes tem de ser assumido como uma parte do património imaterial da humanidade, formalmente entregue à guarda da UNESCO, capaz de ultrapassar a lamentação de alguns, como Heidegger (que morreu antes, em 1976), que parece um retrato atual da circunstância mundial diferente da que tanto ocupou esperançadamente Manuel Antunes:

> A decadência espiritual é tal que sobre os povos da Terra impende a ameaça de se perder a última força do espírito, aquele que permitiria ver e apreciar a decadência como tal (pensada em relação com o destino do Ser) [...]. Com efeito, o obscurecimento do mundo, a retirada dos deuses, a destruição da terra, a massificação do homem e a insidiosa suspeita contra aqueles que criam e são livres, alcançaram em todo o planeta tais dimensões que categorias tão pueris como as do pessimismo e otimismo já se tornaram ridículas há muito tempo.

O legado de Manuel Antunes é uma linha vermelha que obriga a alinhar na reparação dos estragos. Pela esperança do cristão que não desistiu de conseguir implantar a justiça neste mundo e época que nos aconteceu viver.

Bibliografia

Antunes, M. (2017). *Portugal, a Europa e a Globalização*. Lisboa: Bertrand.

Carvalho, V. (2003). *O Mundo a caminho de Uma Ordem Multipolar Democrática*. Loulé: INUAF.

Chantal, S. (1960). *História de Portugal*. Barcelona: Surco.

Moreira, A. (1999). *Estudos da Conjuntura Internacional*. Lisboa: D. Quixote.

Ética, política & direito democrático

Tópicos para a atual crise

Ethics, politics & democratic law: Topics for the current crisis

Paulo Ferreira da Cunha
SUPREMO TRIBUNAL DE JUSTIÇA / *lusofilias@gmail.com* / ORCID | 0000-0002-3602-8502
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_2

Resumo: A realidade jurídica não paira; repousa sobre comportamentos morais. Uma sociedade que despreze os valores e as virtudes poderá até ter boas leis, mas dificilmente encontrará uma aplicação sã e satisfatória. E, em algumas latitudes, já passou a haver más leis, antidemocráticas, e outras parece disso irem a caminho. Há uma ambiguidade da retórica ética na política que é preciso descodificar. Devem ser os democratas (e não hipocritamente os antidemocratas) a defender a ética na prática. O direito democrático não é uma quimera e, no contexto de um novo direito fraterno humanista, pode tornar-se uma realidade universal. Para isso pode contribuir a criação de um Tribunal Constitucional Internacional. E a fidelidade dos juristas democratas às constituições do Estado Constitucional.
Palavras-chave: direito democrático; direito fraterno humanista; crise das democracias; Tribunal Constitucional Internacional

Abstract: The juridical reality does not hang; it rests on moral behavior. A society that despises values and virtues may even have good laws, but it will hardly find a sound and satisfactory application. And in some latitudes there have already been bad and antidemocratic laws, and other societies seem to be on that way. There is an ambiguity of ethical rhetoric in politics that needs to be decoded. It should be the democrats (not hypocritically antidemocrats) who defend ethics in practice. Democratic law is not a chimera and, in the context of a new humanistic fraternal law, it can become a universal reality. The creation of an International Constitutional Court can contribute to this end, as well as the loyalty of the democratic jurists to the constitutions of the Constitutional State.
Keywords: democratic law; humanistic fraternal law; crisis of democracies; International Constitutional Court

Introdução

Se a História fosse uma grande escola (a tal «mestra da vida» de que fala Cícero), a pergunta seria: o que está o tempo de hoje a tentar fazer-nos aprender com a profusão de novidades, desafios, tantos deles de difícil decifração? E outros que parecem tão óbvios, que cegam ao entrarem pelos olhos dentro. «Tempo de vésperas», como se disse. Mas vésperas que se prolongam, numa antecâmara do

futuro que se não deixa divisar, salvo pela possibilidade de repetição de males profundos, nomeadamente no plano político, com influências inafastáveis no domínio jurídico, e nefastas, naturalmente. Não nos iludamos: togas e becas podem por momentos esbracejar e afirmar a sua fidelidade a *Témis*, *Iustitia* (ou a Xangô, orixá da Justiça), mas – perdoem-me o realismo os idealistas – é fácil calar essas gentes vestidas de negro, para mais tão divididas entre si. Se são sacerdotes da Justiça, como diz o Digesto, repetir-se-á o dito: «quantas divisões tem o Papa?».

Procuraremos de seguida apresentar alguns tópicos de males e de possíveis remédios para este tempo de limbo jurídico-político, em alguns casos a resvalar já para pior. Naturalmente, pela sua própria natureza, as fontes dispersar-se-iam muito, caso fossem ao pormenor dos casos, preferindo-se um nível de abordagem mais generalizado e, portanto, prescindindo da multiplicidade de *exempla*. Do mesmo modo, este estudo não é *ex professo* sobre o Padre Manuel Antunes, mas, sem dúvida, foi inspirado pelo sopro fecundo da sua obra, atualíssima, de grande pedagogo da democracia portuguesa.

Da ética e sua crise

Podemos entender a ética, como se sabe, como uma etiologia, estudo do modo de ser axiológico (de que as *Éticas a Nicómaco* – no plural, como queria Michel Villey – seriam exemplo), e como uma normatividade, dirigindo as nossas ações para o que se considera o bem (como as éticas espinosista – se bem que escrita à maneira dos geómetras – e kantiana, e muitas que se lhes seguiram). Mas todas as éticas realmente oscilam entre o descritivo e o prescritivo, e em seu torno ronda a falácia naturalista. Pior que ela é o uso antiético do argumento ético, muito na moda em tempos de crise das democracias. Já assim foi, e assim está sendo. Não que as democracias sejam impolutas e isentas de corrupções, mas que autoridade moral terão os antidemocratas, portanto os que querem um poder não sindicado e absoluto, opaco e opressor, para falar de corrupção, aproveitando-se da liberdade dada pela ordem que criticam?

O uso do argumento ético, com hipocrisia e arrogância, pseudoética, portanto, é um dos *nossos* presentes problemas. «Ortodoxy is my doxy, heterodoxy is another man's doxy» (William Warburton). Também a indignação ética é seletiva: os *nossos* são puros; condescende-se, no máximo, que os nossos amigos eventualmente possam ter (ou ter tido) pecadilhos, mas os nossos inimigos de estimação (aqueles sobre quem descarregamos todos os nossos ódios, os nossos bodes expiatórios) são o

ápice da corrupção. Enquanto, antieticamente, muitos tiverem dois pesos e duas medidas, essa pseudoética é um mal. Desde logo porque diabólica – *diabolos* é o que lança a confusão. Assim, o argumento ético funciona como arma poderosa de retórica, enquanto a alienação, as alienações (que o Padre Manuel Antunes tão bem dissecou, aliás), garante que a corrupção, a desonestidade, etc., é sempre dos outros. A comunicação social, agora na sua apoteose de redes sociais com um nevoeiro espesso de *fake news* (que só os óculos especiais do pensamento crítico muito apurado poderiam ir dissipando: mas isso é, infelizmente, tecnologia dada a poucos), é um ativo aliado e fautor desta alienação. E daí em muitos casos nos vemos como cegos conduzidos por cegos, como, no quadro de Bruegel, o Velho, traduzindo plasticamente a passagem bíblica «Deixai-os; cegos são e condutores de cegos; e se um cego guia a outro cego, ambos vêm a cair no barranco».[1] Guiar é função política. Para guiar é preciso ver; até para julgar: sabemos hoje (dando razão a uma intuição de Gustav Radbruch) que a venda na Justiça, contraponto e garantia frente a demais poderes, não terá passado, no início, de uma sátira, depois absorvida e engalanada de excelentes argumentos, nomeadamente o da não aceção de pessoas.

Manuel Antunes via – já em democracia – alguns sintomas de crise moral da nação, mas explicitamente afirmando não querer ser pessimista.[2] E começa por elencar o que considera ser o «descrédito – terrivelmente perigoso – de uma classe política, [*sic*] pouco preparada» (Antunes, 2008b: 57), na qual via incompetência, oportunismo, demagogia (fala em «demagogismo») e partidarização excessiva. Depois, assinala as promessas sociais não cumpridas. Poderíamos traduzir, cremos que sem traição, o *deficit* de Estado social, sendo que o autor expressamente usa um sintagma mais forte ainda: «Justiça social» (Abreu & Franco, 2008: 128). E continuará a elencar razões várias de crise moral...

Ora, sintetizando, parece não haver, entre nós, um *deficit* de conhecimento de valores, pois eles encontram-se plasmados na nossa Constituição e em muitas das nossas leis, e depois desenvolvidos em princípios e normas. Não tão explicitamente como, dois anos depois da promulgação da nossa lei fundamental, fariam os espanhóis (que logo no início da sua carta magna afirmam os valores superiores – mas, apesar de tudo, com um certo excesso de zelo) (cf. Cunha, 2003). Porém, com

---

[1] Mt 15, 14-16. Seguindo a versão do Padre António Pereira de Figueiredo.

[2] Note-se que o texto principal sobre esta matéria foi um dos selecionados por Abreu & Franco, 2008: 128.

muito claro recorte de uma ética objetiva, logo no preâmbulo nos são apontadas a democracia e o Estado de direito democrático como caracterização política da nossa sociedade política, querendo-se um Portugal pautado pelos valores da liberdade, da justiça e da fraternidade. E o texto subsequente será, com os aprimoramentos das revisões constitucionais, a magna glosa desses valores previamente anunciados.

Não é porque a nossa sociedade tenha falta de valores, de um programa coletivo, de um desígnio nacional. Ainda recentemente, Guilherme d'Oliveira Martins, na coluna que religiosamente leio n'*As Artes entre as Letras*, referindo-se ao clássico *Fatores Democráticos na Formação de Portugal*, de Jaime Cortesão, aludia a essa esperança que o grande republicano nos evoca: a de que a exigência de liberdade possa ser parte do nosso código genético. E se não for código genético, será herança cultural. O que, noutro registo, está nessa balada de resistência, «Trova do vento que passa», de Manuel Alegre, que todos sabíamos de cor: «Mesmo na noite mais triste/em tempo de servidão/há sempre alguém que resiste/há sempre alguém que diz não». Mesmo que não seja genético, que seja histórico, cultural. Pena que a Constituição seja vista por muitos como obstáculo à liberdade sem freio, para outros como um fetiche retórico, para outros ainda uma relíquia de museu. E mesmo quem a leva a sério não tem conseguido que ela seja um livro lido por todos. Nos lares franceses do século XVII havia mais compilações de costumes que bíblias. A Constituição, bíblia da democracia e da república, estará nas casas portuguesas? Naturalmente não, porque o Estado se inibiu de uma política de promoção da ética republicana, dos valores e das virtudes da democracia. Enquanto outros despudoradamente fazem a apologia do contrário dos valores constitucionais. É um posicionamento suicida, o do Estado democrático que não ensina o valor do que é.

A crise moral não é uma crise de valores, bem conhecidos e consagrados na lei das leis, mas é uma crise de virtudes. Como diz o hino farroupilha, «Povo que não tem virtude/Acaba por ser escravo». Gostamos, vezes de mais, de acusar políticos e as suas maquinações e maldades, vícios e «maquiavelismos», mas esquecemo-nos de dizer que o poder reside no povo: não é uma tese repetida e estafada. Realmente, afora venenos e punhais palacianos, a História mostra que, mais ainda nas nossas sociedades de massas, os líderes são em grande medida projeções dos povos ou de significativas frações deles. Não podemos deixar de olhar para nós, enquanto povo, para compreendermos as crises superestruturais e as singularidades dos nossos «heróis», «chefes» e afins. Mesmo da própria «classe política», que em muitos casos (embora impopular para muitos) é verdadeiramente uma elite, apesar de

tudo o que dela se vai dizendo: porque claramente muito melhor, mais contida, mais pensada, mais preparada que o vociferar maldoso, assustador, que se lê nos comentários das redes sociais contra gregos e contra troianos. É verdadeiramente um sinal que essa elite (não no sentido de oligarquia, como se usa noutras latitudes) tem de tomar em atenção. E se um dia um líder hipnotizador fizer saltar esses avatares que parecem irreais e quase anónimos para as ruas e para o desabar das instituições democráticas? Antes fossem simples *robots*, porque *robots* ainda não votam, nem fazem «autonomamente» atrocidades fora da sua programação, que se saiba, apesar da ameaça já de *2001, Odisseia no Espaço*.

No Congresso Internacional Padre Manuel Antunes – Interfaces da Cultura Portuguesa e Europeia, realizado em dezembro de 2005, Guy Coq, da revista *Esprit*, cremos que num fiel espírito antuniano, colocava o dedo na ferida sobre a crise da democracia, e mais ainda sobre a sua hodierna vulnerabilidade:

> Mencionarei em primeiro lugar o perigo das evidências. Filhos alimentados no seio da democracia, cremo-la evidente, natural, necessariamente adquirida, à escala da história. Desde a sua mais tenra idade, os cidadãos veem a democracia como um valor evidente.
>
> E, contudo, pode haver pequenos passos [e grandes, dizemos nós] a caminho da barbárie, porque, no tempo histórico de longa duração, os valores e princípios democráticos não aparecem como evidências. (Coq, 2007: 41)

Mas o que em 2005 era o perigo do *señorito satisfecho,* que acreditava brotarem democratas de geração espontânea, hoje está perigosamente diante dos nossos olhos, lançando um relance além-fronteiras (e não sabemos se também *intra muros*), que o problema, não deixando de ser esse, se tornou já outro: há muitos jovens, e até menos jovens, que não só declaram que a política nada lhes diz, como a desprezam até (numa pretensa superioridade ética, que é fruto, em grande medida, de preconceito alimentado mediaticamente: porque se as coisas estão mal deveriam mudar-se); e mais: esse alheamento, e depois desprezo, facilmente se torna em potencial ação antidemocrática, também ela pretensamente justificada por uma assumida e presunçosa superioridade moral. E aí, volvendo-se, podendo volver-se, a passividade por repulsa (ou pretensamente por isso) em atividade, ela poderá revestir-se de todas as cores da antidemocracia (a que podemos também dar vários nomes), que, *lato sensu*, estão enunciadas como as formas mais clássicas de discriminação no art. 13.º, n.º 2 da nossa Constituição. Para se ser um antide-

mocrata, basta querer instituições antidemocráticas e/ou discriminar os outros, ou mesmo persegui-los e, até, eliminá-los por motivo de um único destes traços vitais, identitários: «ascendência, sexo, raça, língua, território de origem, religião, convicções políticas ou ideológicas, instrução, situação económica, condição social ou orientação sexual». Pode, evidentemente, haver mais subtis pomos de discórdia, mas estes são hoje, ainda hoje, os mais comuns, e certamente os que reputamos mais graves, como atentados todos, desde logo, à nossa comum dignidade de pessoas.

Se olharmos à nossa volta, e por vezes até ao espelho, veremos que a democracia não está segura, porque a mina o preconceito, e em situações de crise maior abre-se a caixa de Pandora, ou mesmo as portas do Inferno, e sai o ódio irracional, a vontade de massacrar o bode expiatório, e o homem já não é (hobbesianamente) o lobo do homem, porque os lobos se poupam em combates cavalheirescos, mas torna-se pior. Inqualificável, inominável. Obras como a clássica de Palmiro Togliatti e mais modernos estudos de Rob Riemen e Umberto Eco não podem hoje ficar nas prateleiras. E o Padre Manuel Antunes, conhecedor dos homens, sabia do «ódio, da "revanche", da própria repressão do adversário, para tanto adrede convertido em inimigo». Di-lo no mesmo trecho em que fala do estado moral da nação (*apud* Abreu & Franco, 2008: 128). É uma maçada falar em coisas preocupantes. O apodo de alarmista está garantido, e de nada vale a consolação de se poder dizer depois que se foi um dos que já haviam avisado...

Males e remédios

Pelo crivo do direito é muito fácil ver pseudossoluções que fazem nascer muito mais males do que os que visam atacar. Talvez se tenha de incluir neste âmbito pelo menos os exageros do ativismo judicial, que, para além de um mínimo de bom senso, colocando muito poder nos togados, acaba, em alguns casos, não apenas com a separação dos poderes, critério e garante de liberdade, como com a própria distinção entre poderes.[3] Para boa parte do cidadão comum, o juiz pode já ser uma espécie de Zorro, dependendo de por que grupo ou interesses milite para ser execrado ou glorificado. Esta depreciação da figura de isenção da magistratura na opinião pública, em significativos e ativos sectores dela, em certos países, pode

[3] Cf., especialmente, Ramos, 2010. Ver ainda Barroso & Barcellos, 2003; Filho & Gonçalves, 2010; e Francisco, 2012.

levar não se sabe onde. Antes da Revolução Francesa, perante o subjetivismo das decisões dos magistrados, emergiu um dito que, durante muito tempo, descontextualizado, poderia surpreender, mas que volta a ser atual em algumas latitudes: «Dieu nous garde de l'équité des parlements».

O excesso de poder por parte de qualquer dos poderes do Estado é um atentado à repartição e ao equilíbrio entre eles, grande garantia de salubridade política e jurídica. O governo dos juízes (Troper, 2006) é, porém, muito frágil. Baseia-se num clima de respeito generalizado (acima e independentemente de partidos e ideologias, pelo menos até certo ponto) que facilmente se volatiliza numa situação crítica. E o mesmo se diga de todo o poder sem base de apoio: veja-se, por exemplo, o célebre fecho do Parlamento britânico por Cromwell, depois de haver insultado os deputados, ou a triste dissolução da Assembleia Legislativa portuguesa depois do 28 de maio de 1926. Dela Luís Salgado Matos publica uma foto eloquentíssima, num seu livro a tal respeito (Matos, 2010).

Menoridade

Temos a claríssima sensação de que as nossas preocupações nada dizem a milhões de pessoas. E, contudo, somos nós que nos preocupamos com elas, e por vezes elas nem em si mesmas pensam. Como dizia o padre Teilhard de Chardin, «muitos dos nossos contemporâneos ainda não são modernos». Não são sequer modernos. E nem se diga que são medievais, que seria insulto à Idade Média de catedrais e de sumas: são primitivos – permitimo-nos acrescentar. Primitivos de telemóvel em punho e sonhos de riqueza e ostentação, que jamais virão a ter. Não fica bem alguma soberba intelectual com isso. A grande pergunta é: como fazer com que as pessoas saiam da menoridade em que, apesar do Iluminismo, da Revolução Francesa, dos Direitos Humanos e de tudo o que se seguiu, ainda teimam em permanecer? (cf. Kant, 1784; AA.VV., 1978; e Todorov, 2006).

Para quem cresceu em democracia e sonhos de democracia avançada, há qualquer coisa de surreal num mundo em que tantos dependem de tão poucos, e em alguns lugares milhões e milhões dependem da palavra e do humor de um só. Não chamemos a isso nem democracia, nem sequer civilização. Nenhum povo pode endossar assim os seus direitos naturais, inalienáveis por essência, alienáveis pela força ou pela cobardia e nesciência.

Vulnerabilidade

Dir-se-ia que certas frases que bradam aos céus condenariam irremissivelmente algumas pessoas perante a opinião pública. O espantoso é que, numa situação a que poderíamos chamar «sociedade da ignorância», isso não acontece. Pelo contrário, são até aplaudidas como originais e salvadoras. Muito preocupante. E quem as profere é convidado com *fair play* por democratas, ou aparentemente democratas, que estendem a passadeira vermelha e abrem o microfone e o palco para que a barbárie se proclame com naturalidade. E certamente seja aplaudida... Como é possível ter falhado tão rotundamente a educação cívica, e mesmo a educação *tout court*? (cf. Lewis, s.d.; Bloom, 1990 e 1991; e Cunha, 2005). Recordemos, no nosso caso, o Padre Manuel Antunes, para vermos o que temos, do que partimos:

> Povo místico mas pouco metafísico; povo lírico mas pouco gregário; povo ativo mas pouco organizado; povo de surpresas mas que suporta mal as continuidades, principalmente quando duras; povo convivente mas facilmente segregável por artes de quem o conduz ou se propõe conduzi-lo [...]. (Antunes, 2006a: 39)

Um povo assim pode resistir, com a multiplicação das notícias de corrupção e com a persistência (apesar de melhorias recentes) de fatores de pauperismo, a vendedores de sonhos? Não é garantido que estes caracteres sejam escudo suficiente.

Liberdade, sonhos e seus inimigos

Uma banalidade que vale a pena recordar. É que atoardas de ignorantes e menos ignorantes são possíveis, em toda a sua profusão altissonante, graças à liberdade de expressão que recuperámos no 25 de Abril de 1974. E quando *vemos, ouvimos e lemos* essas coisas tresloucadas e perigosas, não podemos esquecer que, se os seus autores não nos querem tolerar a liberdade, já nós intrinsecamente convivemos com o seu ódio a ela. Porém, a nossa coexistência não deve ser laxista. E devemos fazer pedagogia cívica. Primeiro, para que não haja gerações futuras que, por pedantismo, raiva perante o vazio ou a falta de alternativas, venham a professar esses dislates, no limite criminosos.

Quanto aos que têm já hoje a razão no bolso, duvidamos cada vez mais se vale a pena polemizar. Pessoalmente, já não temos paciência, confessamo-lo. Mas se houver santos heroicos que acreditem na retórica, terão todo o apoio e admiração.

Porque somos dos que se encontram fartos de ouvir o lado de lá alto e rompante e o lado de cá muito titubeante, muito conciliador e pouco persuasivo. Assim, não temos dúvidas de que um dia se venha a repetir, muito mais generalizadamente ainda, uma História pouco agradável de que já estamos a ter sérios avisos. Será que os democratas estão cansados ou irremediavelmente velhos? Será que a democracia não se sabe defender nos momentos decisivos? E tal, certamente, principalmente, porque deixou de encarnar a ética na política (como aliás se disse já da República) (cf. Ribeiro, 2008)? Sem ética, a democracia, justamente chamada democracia técnica, é um simples procedimento, um mero ritual, que serve para tudo, inclusivamente para que a democracia se possa suicidar de acordo com as suas regras formalistas.

A Europa, a velha Europa que teria aprendido as lições das guerras, deixou de ser um continente seguro. Sopram de Leste ventos muito preocupantes de autoritarismo (é o mínimo, o mais suave, que se pode dizer) e de desagregação (esses também a Oeste, com o Brexit). O grande sonho europeu do Padre Manuel Antunes parece cada dia mais longínquo. Mas só se está a esboroar porque a Europa teve a tentação antieuropeia de se tornar num clube de ricos contra pobres, que massacrou a Grécia, nossa mãe comum, para com quem temos todos uma dívida impossível de saldar (e nós sabemos também o que com essa política sofremos). Ao afastar alguns do projeto, apontou-lhes a via de sempre, que é a mais errada – cujo nome real todos sabemos, mas que ainda não pronunciamos, pela mesma razão que nos livros de Harry Potter não se pronuncia o nome do mal. Ainda...

Coisa diferente via Manuel Antunes:

> Atuar por etapas. Ir da comunidade económica à comunidade monetária; da comunidade monetária à comunidade da política externa; da política externa à comunidade da defesa; da comunidade da defesa à comunidade judiciária; da comunidade judiciária a uma autêntica comunidade política com um Super-governo próprio e uma Super-assembleia legislativa própria. (Antunes, 2006b: 111)

Perante a arrogância de alguns grandes e a demissão, ou transigência, de tantos (desde logo, que se veja, muitos responsáveis europeus) em face dos autoritarismos, perguntamo-nos hoje não só se tais superinstituições seriam possíveis, mas, pior, se seriam (conhecendo a História recente) de facto desejáveis. E falamos imbuídos do espírito universalista, e não isolacionista, que é o português, como bem observou o nosso autor, aliás, considerando mesmo a universalidade um destino português a cumprir (Antunes, 2006a: 59ss.).

Revolução moral

O remédio sobre o qual todos os demais têm de assentar, e sem o qual todos os demais claudicam, é moral, é ético. Sendo o combate à vera corrupção um imperativo, sabemos que se tornou paradoxalmente um perigo agitar bandeiras da corrupção das democracias. Como Norberto Bobbio observou, os que a estas (democracias) são desafetos sempre as enlameiam com labéus verdadeiros e falsos de corrupção, desordem, anarquia, criminalidade, etc. Por isso, devem ser as próprias democracias a claramente dar sinal de que nelas há justiça e transparência. Contudo, a questão moral é muito mais vasta. Manuel Antunes fala numa revolução moral. Seria longo citá-lo. Propugna uma revolução moral com coatividade jurídica, na sensatez e no equilíbrio. Ou seja, a autoridade democrática, numa sociedade que não continue a ser de ódios, antagonismos, oportunismos e facciosismos, que se paute pelos «princípios e valores da justiça, da solidariedade, da liberdade e da honestidade». Com o «primado da produtividade sobre a propriedade – estatal ou outra –, da cultura sobre a economia, do ser sobre o ter, da comunidade sobre a sociedade» (Antunes, 2006a: 74).

Mudança de paradigma jurídico

Há uma revolução de pensamento e arte a fazer no direito, como há, nele também, uma revolução de paz, amizade, fraternidade. O novo paradigma da juridicidade, depois do direito objetivo romano e do direito subjetivo moderno, deverá ser, espera-se, e deverá trabalhar-se para isso, um direito fraterno humanista. Não do «aço frio das espadas», como dizia Pascoaes. Se nos perguntarem o que queremos para o direito e para a educação jurídica, responderemos: queremos um direito mais conhecedor do belo e mais fraterno. O oposto da agressividade fria da descrição do poeta do Marão. Tudo isto parece terríveis ópios, discussões bizantinas com *Hannibal ad portas*. Na verdade, o problema é que somos bizantinos, discutindo o sexo dos anjos enquanto o cerco se aperta. Cerco de todos os que nada querem com a democracia, a liberdade, os direitos. Temos necessariamente de viver muito de e por metáforas... O problema é que no momento em que não conseguirmos, na retaguarda dos combates que há que travar, fazer crescer o sorriso e a leveza do viver, já perdemos tudo, porque nos rendemos na alma. Isso não é ser bizantino, isso é sobreviver. Como Churchill, em plena guerra, se negava a cortar o orçamento da cultura.

Ao mesmo tempo, a grande bandeira que internacionalmente se ergue, num mundo em que os grandes se retiram dos compromissos internacionais firmados, é a da criação de um Tribunal Constitucional Internacional, ao qual, depois de esgotados os recursos atualmente previstos, se possam levar violações de direitos humanos e apreciação de validade de eleições, tendo também a Corte competência consultiva, preventiva. Grande sonho, sim. Mas «pelo sonho é que vamos!» (Sebastião da Gama). Como as Nações Unidas, a União Europeia, o Euro ou o Tribunal Penal Internacional foram um dia sonhos. «Eles não sabiam que era impossível, e por isso fizeram-no» (Jean Cocteau). Não são instituições à prova de crítica. Mas são a prova contra os céticos que, quantas vezes com um argumento hipócrita de um soberanismo de papelão, condenam os seus povos a um isolacionismo que, no limite, transforma as pátrias em presídios. A uma soberania que facilmente claudica ante interesses económicos internacionais preferimos uma interdependência *grosso modo* federalizada que respeite efetivamente o património (material e espiritual, da língua às riquezas naturais) e a dignidade de cada país (recusando o Estado mundial: é preciso haver para onde nos exilarmos) e permita que se apele não para o céu (como se resignavam Hume e Locke), mas para uma instância judicial independente, aqui e agora.

Ética republicana e direito democrático

É necessária uma intransigente adesão aos valores e virtudes de uma ética republicana. Os valores, não meramente proclamatórios, devem descer do céu dos conceitos à realidade das leis e dos atos administrativos e à vivência pelos cidadãos. E essa vivência será já a das virtudes, desde a necessária prudência à imprescindível coragem. Para não falar no escrúpulo na escolha das pessoas e no uso e afetação dos recursos. Preferir pessoas sem currículo, no público como no privado, e tocar no dinheiro coletivo com fins próprios são seguro caminho para o enterro das democracias, às mãos dos que farão o mesmo, e pior, mas afogarão em silêncio e sangue os que o denunciarem. Não dizemos nada de novo.

Em articulação com a ética republicana, e não podendo dela prescindir, vem a defesa e o aprofundamento da democracia, uma democracia também ela ética. Andam os teóricos às voltas com democracias formais e materiais, éticas e técnicas, burguesas e populares, deliberativas e muito mais. Criticam-se reciprocamente. Recebemos, por exemplo, uma crítica de Philippe Pettit aos pretensos «erros» de três teóricos da democracia: Isaiah Berlin, Joseph Schumpeter e William Riker

(Pettit, 2015). Haverá quem replique, certamente... Entramos num processo imparável, a que os *rankings* de produtividade universitária, totalmente formalistas e quantitativistas, irão ajudar. *Publish or perish,* os epígonos podem ficar tranquilos, que sempre se discutirá mais e mais.

Uma navalha de Ockham é muito necessária: *entia non sunt multiplicanda præter necessitatem*. Embora alguns se atormentem com velhas e novas teorias da democracia, e outros a proclamem (pior ainda) com a mais indiferente e sobranceira hipocrisia, sem a praticarem, ou mesmo afrontando-a, a verdade é que, sem prejuízo de académicas especulações, na prática, para o que interessa, as coisas são simples. Podemos fingir que não sabemos o que é o conceito normal de «democracia», mas intimamente reconhecemos bem quando ela existe e quando ela falta. A democracia mínima, básica, chamada liberal, parlamentar, representativa, até «burguesa», será mesmo, como disse Sartre, «uma armadilha para idiotas» (*un piège a cons)* (*apud* Dias, 2014: 36)? Teremos de dar razão a Jorge Luís Borges, para quem a democracia seria uma superstição ou erro estatístico, em que a maioria de imbecis decide? Na verdade, há, no primeiro caso, uma confusão das altas aspirações para além da simples democracia e a base mínima para por elas lutar em paz, e, no segundo caso, uma redução da democracia ao ritualismo da sua vertente técnica, eleitoral. A democracia tem conteúdo, não é apenas um formalismo. E por isso a tirania de qualquer maioria não é democracia. Do mesmo modo, a democracia não esgota o leque das possibilidades políticas. É um mínimo denominador, sobre o qual se pode discutir e projetar cidades ideais com sonhos mais altos. E muito diferentes entre si.

Enquanto vice-presidente do Comité dos Direitos do Homem da ONU, o antigo diretor da Faculdade de Direito de Tunes, Yadh Ben Achour, foi muito claro na determinação do que é direito democrático e da sua superioridade ética:

> La dictature, la théocratie, les regimes à idéologie fermée, les monarchies ou empires célestes, évacuent leurs adversaires, leurs opposants, leurs protestataires de la scène politique. Ils ne peuvent gouverner que par la violence établie ou la loi verticale imposée. (Ben Achour & Cunha, 2017: 20)

Sublinhando também, muito a propósito, que o direito democrático não é de uma só cultura, nem ocidental nem oriental, mas património de toda a humanidade, desprezando «a geografia enclausurante, os culturalismos tirânicos, e essas "identidades assassinas" de que falava Amin Maalouf» (Ben Achour &

Cunha, 2017: 21-22),[4] etc. Na verdade, no direito democrático presidem à ordem jurídica aquele círculo mínimo de direitos, liberdades e garantias e aquelas regras de transparência na formação e no funcionamento do poder que garantem não apenas que os governantes sejam eleitos de forma limpa, como possam ser criticados e apeados, e substituídos, e todos, incluindo as minorias (mesmo as mais repugnantes aos olhos de outras), possam viver em convivência e prosseguir os seus fins lícitos. Tempos complicados, estes, em que é preciso dizer o óbvio – teria dito alguém célebre. Não precisamos de discutir muito sobre a democracia: temos a lição de Santo Agostinho para o tempo.

Embora a ignorância e/ou o fanatismo de alguns identifiquem qualquer solicitude social (a começar pela do papa e da doutrina social da Igreja) como vermelha e diabólica, a verdade é que há um vastíssimo consenso em torno do facto de que os direitos sociais e a democracia social para que contribuem são incindíveis da democracia toda, e mesmo que certos aspetos da proteção material das pessoas fazem parte da sua própria dignidade. Portanto, a democracia tem todas as dimensões: política, social, cultural, económica e civilizacional, e de respeito pelas pessoas na sua multidimensionalidade. E em Portugal, como em muitos países, o padrão é a Constituição. O Padre Manuel Antunes, considerando-a «porventura a mais democrática do mundo», nela via «excelentes intenções», contudo pouco realismo e contradições (Antunes, 2006a: 79). Aqui entra o jurista: as contradições são mesmo para manter e resolver topicamente, com a noção da unidade da Constituição (numa *coincidentia oppositorum*) e pela concordância prática. Pelo menos. Mas Manuel Antunes tem razão quanto a algum idealismo constitucional, que precisa ser encarado: por exemplo, o art. 43, n.º 2, deveria ser repensado. Se o Estado não educa para a democracia, para a convivência, o civismo, os valores da humanidade, se não educa para os direitos humanos, para o cumprimento das leis, teremos excluídos da civilização, como ainda há pouco pudemos ver na TV nos que se deliciavam com um estilista (sim, estilista!) inventado por um entrevistador, enquanto outros ignoravam os autores d'*Os Maias*, do *Evangelho Segundo Jesus Cristo*, quem foi Manoel de Oliveira, a fórmula da água, e tantas coisas mais. Quem está privado de cultura geral, que se ensina, como não estará desprovido de esclarecimento para a política (para votar, desde logo), sem Estado que ensine o mais elementar: desde logo a Constituição? Essas massas incultas e sem noção da História e das suas lições (e há mesmo

[4] Tradução nossa.

professores noutras latitudes que ensinam aberrações históricas por preconceitos ideológicos) naturalmente tenderão a seguir a onda imitativa, tão bem teorizada por Gabriel de Tarde, e que Manuel Antunes viu já como sendo uma constante histórica entre nós, o que é perigosíssimo. Esperemos que se possa contrariar aqui a tendência. Como ele diz, «Em 1820, quisemos imitar a Espanha; em 1834, quisemos imitar a Inglaterra; em 1910, a França jacobina; em 1926, a Itália fascista e, porventura, a Turquia de Kemal Ataturk» (Antunes, 2006a: 39).

Ao demitir-se da educação política democrática, como ao prescindir de exercer a autoridade democrática contra os inimigos da sociedade aberta *lato sensu* (para retomar Popper), o Estado democrático de direito está a caminhar para o seu suicídio. Tanto mais que não tem na família o esteio sequer da educação no seu grau zero. Voltemos a Manuel Antunes, há já 50 anos (e como tudo piorou nesse aspeto desde então):

> Está a lavrar entre nós – quase se diria: como fogo no mato – a ideia de demissão dos pais na educação dos filhos. Sob o pretexto de não constranger, para evitar fazer recalcados, e sob o pretexto de não incorrer no pecado de paternalismo ou de abuso, autoritário, da posição de superioridade, alijam-se, de facto, todas as responsabilidades, paternas e maternas, no concernente ao futuro dos filhos, na zona que vá além da sua situação material. (Antunes, 2008a: 198)

Conclusão

Perante a propaganda, a arregimentação, a subversão de tantos valores e, ao mesmo tempo, a maravilhada descoberta de alguns desafios promissores, não é possível deixar de pensar. Não se pode fechar os olhos, os ouvidos e a boca perante o admirável (e terrível) mundo novo que aí está já. Não podem os juristas ir a reboque da demagogia de grupos ou do comando deste ou daquele poder. Seria humilhante para eles e fatal para a sociedade, que deles espera mais que «burocratas da coação» ou «notários» da política dos Estados.

A criação do direito implicou a assunção de uma devoção própria de sacerdotes da Justiça. É a Justiça que, no limite, está de novo em causa. Muitos baralham tudo e, ao mesmo tempo que proclamam direitos humanos, espezinham direitos individuais, fundamentais ou de grupos respeitáveis. Outros já abertamente se declaram contra os direitos humanos. Não devemos julgar as pessoas e os grupos

pelas proclamações mais ou menos hipócritas ou para *épater le bourgeois*, mas pelos frutos, pelas suas ações. E hoje há muitos atropelos até ao direito mais singelo e óbvio, à simples lei de cada ordem jurídica. A legalidade é o grau zero da Justiça. Deparamo-nos com grandes e pequenas tarefas de concretização do Direito e da Justiça. Cada um no seu posto, para a tarefa que a sorte *(fortuna*) ou a providência o houver chamado.

Permitam-nos glosar de novo Manuel Antunes, trocando apenas o nome final desta atualíssima análise, que é também uma invocação:

> Num tempo de grandes cegueiras e de grandes demissões, num tempo de vastos e compactos gregarismos, num tempo em que serpeia, não apenas insidiosa e larvar mas declarada e volumosa, a inveja, neste tempo, faz bem ouvir vozes como... *a do Padre Manuel Antunes* [originalmente Jaspers]. Uma voz modulada pela reflexão e pela vida, atenta ao passado e pesquisadora do futuro. (Antunes, 2008c: 415)

É do que precisamos. De vozes como essa e de ações por elas iluminadas.

Bibliografia

AA.VV. (1978). *Qu'Est-ce Que les Lumières*. Sep. de *Dix-Huitième Siècle*, 10. Paris: Garnier.

Abreu, L. M. de & Franco, J. E. (2008). *Padre Manuel Antunes, S.J. (1918-1985). Um Mestre do Pensamento Português e Europeu*. Porto: Estratégias Criativas.

Antunes, M. (2006a). *Repensar Portugal*. Pref. J. E. Franco (3.ª ed.). Lisboa: Multinova.

Antunes, M. (2006b). *Repensar a Europa e a Globalização*. Introd. J. E. Franco. Lisboa: Multinova.

Antunes, M. (2008a). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (2.ª ed.) (t. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2008b). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. III, vol. I). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2008c). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (2.ª ed.) (t. I, vol. III). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Barroso, L. R. & Barcellos, A. P. de (2003). Fundamentos teóricos e filosóficos do novo direito constitucional brasileiro (pós-Modernidade, teoria crítica e pós-positivismo). *Interesse Público*, 19.

Ben Achour, Y. & Cunha, P. F. da (2017). *Pour Une Cour Constitutionnelle Internationale*. Oeiras: A Causa das Regras.

Bloom, A. (1990). *A Cultura Inculta*. *Ensaio sobre o Declínio da Cultura Geral*: *De como a Educação Superior Vem Defraudando a Democracia e Empobrecendo os Espíritos dos Estudantes de Hoje.* Trad. F. Faia. Mem Martins: Europa-América.

Bloom, A. (1991). *Gigantes e Anões: Ensaios: 1960-1990*. Trad. Mário Matos. Mem Martins: Europa-América.

Coq, G. (2007). A barbárie em pequenos passos.... In J. E. Franco & H. Rico (Coords.). *Padre Manuel Antunes (1915-1985): Interfaces da Cultura Portuguesa e Europeia*. Pref. E. Lourenço. Porto: Campo das Letras.

Cunha, P. F. da (2005). *A Escola a Arder*. Lisboa: O Espírito das Leis.

Cunha, P. F. da (2013). *Direito Constitucional Geral* (2.ª ed.). Lisboa: Quid Juris.

Dias, S. (2014). *Zizek, Marx e Beckett e a Democracia por Vir*. Lisboa: Documenta.

Filho, F. & Gonçalves, M. (2010). Notas sobre o direito constitucional pós-moderno, em particular sobre certo neoconstitucionalismo à brasileira. *Systemas – Revista de Ciências Jurídicas e Econômicas*, 2 (1), 101-118.

Francisco, J. C. (Org.) (2012). *Neoconstitucionalismo e Atividade Jurisdicional – Do Passivismo ao Ativismo Judicial*. Belo Horizonte: Del Rey.

Kant, I. (1784). Beantwortung der frage: Was ist aufklärung? *Berlinische Monatsschrift*, H. 12, S., 481-494.

Lewis, C. S. (s.d.). *Aquela Força Medonha.* Trad. S. Horta (2 vols.). Mem Martins: Europa-América.

Matos, L. S. de (2010). *Tudo O Que sempre Quis Saber sobre a Primeira República em 37 Mil Palavras*. Lisboa: ICS.

Pettit, Ph. (2015). Three mistakes about democracy. *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2, 1-13. Acedido a 1 de novembro de 2018, em https://www.academia.edu/36794176/Three_Mistakes_about_Democracy?auto=download&campaign=weekly_digest.

Ramos, E. da S. (2010). *Ativismo Judicial: Parâmetros Dogmáticos*. São Paulo: Saraiva.

Ribeiro, R. J. (2008). *A República* (2.ª ed.). São Paulo: Publifolha.

Todorov, T. (2006). *L'Esprit des Lumières*. Paris: Laffont.

Troper, M. (2006). *Le Gouvernement des Juges*, *Mode d'Emploi*. Quebeque: PUL.

Nota: Este artigo retoma, adapta e corrige texto já publicado em *Revista Jurídica da FURB* (2020), 24 (54). Acedido a 10 de agosto de 2021, em https://proxy.furb.br/ojs/index.php/juridica/article/view/9656/4857.

Manuel Antunes, mestre da democracia

Manuel Antunes, master of democracy

António Pedro Barbas Homem
UNIVERSIDADE DE LISBOA / *pedrobarbashomem@gmail.com*
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_3

Resumo: A vasta obra de Manuel Antunes delimitou um conjunto de problemáticas de grande relevo para a filosofia social e política. Como noutros grandes pensadores, designadamente em Orlando Ribeiro, António José Saraiva, Jorge de Sena e Miguel Torga, a interrogação acerca do destino histórico de Portugal confronta-se, na obra de Manuel Antunes, com a complexa história de Portugal na segunda metade do século XX. As situações empíricas aparecem na sua obra como temas para ensaios, de grande porte filosófico, mesmo quando negligenciam estatísticas e outros elementos típicos da reflexão científica. Repensar Portugal, a Europa e a globalização é, assim, um tema visto à luz das circunstâncias históricas do país, da Guerra Colonial e da emigração à descolonização e à abertura europeia. Revisitar Manuel Antunes é uma fascinante oportunidade para penetrar no mundo do espírito e da cultura e reencontrar os caminhos da identidade portuguesa.
Palavras-chave: filosofia social e política; destino histórico de Portugal; identidade portuguesa

Abstract: The vast work of Manuel Antunes delimited a set of questions of great relevance for social and political philosophy. As in other great thinkers, namely in Orlando Ribeiro, António José Saraiva, Jorge de Sena and Miguel Torga, the question about the historical fate of Portugal is confronted, in the work of Manuel Antunes, with the complex history of Portugal in the second half of the twentieth century. Empirical situations appear in his work as topics for essays, of great philosophical importance, even when they neglect statistics and other characteristic elements of scientific reflexion. Thus, rethinking Portugal, Europe and globalization is a thought according to the historical circumstances of the country, from the Colonial War and emigration to the decolonization and European openness. Revisiting Manuel Antunes is a fascinating opportunity to penetrate the world of spirit and culture and rediscover the paths of Portuguese identity.
Keywords: social and political philosophy; historical fate of Portugal; Portuguese identity

1

A vasta obra do padre e professor Manuel Antunes delimitou um conjunto de problemáticas de grande relevo para a filosofia social e política. Como outros pensadores contemporâneos, designadamente Orlando Ribeiro, António José Saraiva, Jorge de Sena ou Miguel Torga, a interrogação acerca do destino histórico de Portugal confronta-se com a complexa história portuguesa da segunda metade

do século XX e, em especial, com as escolhas políticas definidas nos anos de 1974 a 1976. Não foram apenas as suas reflexões, mas também a sua intervenção política e o seu exemplo, que o elevaram à categoria de um dos mestres pensadores a quem devemos a liberdade e a democracia. Depois da ditadura, os excessos revolucionários e a intervenção dos militares nos anos de 1974 e 1975 ameaçaram tornar Portugal uma nova ditadura comunista. A sua voz e influência foram fundamentais para o impedir.

Revisitar Manuel Antunes é uma fascinante oportunidade para, a um tempo, penetrar no mundo do espírito e da cultura, através de um dos grandes pensadores do século XX, especialista na cultura clássica, na história e na literatura, na teologia e na filosofia. Pela sua mão, por outro lado, compreendemos os caminhos através dos quais se reconfigurou a identidade portuguesa nessa década de 1970, desfeito o império. Os seus escritos sobre política nacional e internacional acompanham o fim do Estado Novo e os primeiros anos após 1974, em especial nos estudos recolhidos em *Repensar Portugal*. A obra de Manuel Antunes tem muitas faces, do erudito da cultura grega ao filósofo da política portuguesa, que não recusam questionar as circunstâncias históricas do país, o fim da ditadura, a Guerra Colonial, a emigração, a descolonização, a abertura europeia ou a Guerra Fria.

Nesses anos, a hiperespecialização científica das ciências sociais e humanas ainda não tinha ocorrido nas universidades portuguesas e os ensaístas eram lidos, citados ou criticados sem fronteiras epistemológicas. Era também um tempo em que as estatísticas e outros elementos típicos da reflexão científica das ciências sociais e humanas podiam ser negligenciados nos ensaios filosóficos. Hoje, infelizmente, a ditadura do politicamente correto da literatura científica especializada está a retirar espaço aos grandes pensadores de cada época, aos homens de grandes sínteses intelectuais, como Manuel Antunes, àqueles que não conseguimos classificar nem arrumar nas fronteiras de cada disciplina científica, porque são maiores do que qualquer uma delas.

Que lições para a atualidade podemos reter da obra deste mestre pensador da política?

2

Interessou-me, em especial, a reflexão de Manuel Antunes em torno da identidade nacional e do destino histórico de Portugal.

Para usar um conceito dos nossos dias, as grandes narrativas acerca do papel de Portugal no mundo ficaram esgotadas com a independência, em 1975, das

antigas colónias portuguesas, em especial o sonho imperial da Primeira República e do Estado Novo.

Se Hegel sustentou que o motor da História é a luta pelo reconhecimento, sabemos que o ressentimento é o outro lado do reconhecimento, sejam os sujeitos os Estados, as comunidades ou as pessoas. Longe das discussões teóricas do Estado ideal ou do príncipe ideal, típicos dos livros de espelhos de reis e de príncipes da Idade Média e do Renascimento, dos tratados do governo do Barroco, da literatura da ciência política e da ciência da administração do século XX – que criaram o seu vocabulário e gramática próprios –, os textos de Manuel Antunes acerca da política enveredam intencionalmente por um registo ensaístico, procurando derrubar barreiras hermenêuticas e aproximar-se da essência da *polis*, no que podemos designar como filosofia política. O método de Manuel Antunes está longe da visão ideal de uma *Arte de Ser Português*, de Teixeira de Pascoaes, ou da *Arte de Continuar Português*, de António Quadros, e do esoterismo filosofante de outros grandes escritores da mesma geração, mas próximo, na tentativa de compreensão do país depois de Abril de 1974, de outros mestres, como Eduardo Lourenço do *Labirinto da Saudade* ou de Adriano Moreira de *O Novíssimo Príncipe*. De algum modo, é a experiência do concreto e o conhecimento dos protagonistas da História que enriquece a sua reflexão, mesmo quando estes conhecimentos e pessoas não são mencionados. Ao contrário do que é comum encontrar na literatura anglo-saxónica, os escritores portugueses são avessos a revelar conversas particulares e o modo como influenciaram pessoas ou acontecimentos ou, pelo contrário, como foram por eles marcados.

O contexto histórico particular no qual Manuel Antunes escreve e publica alguns dos seus textos mais políticos, 1974 a 1979 – mais tarde reunidos em *Repensar Portugal* (1979) –, tem indiscutível peso na sua obra, uma vez que é o momento em que o tempo longo da História subitamente se interrompe pela irrupção de tempos curtos, violentos e imprevisíveis. A proximidade às dinâmicas sociais e o conhecimento pessoal de muitos dos protagonistas desse tempo demonstram o enraizamento do autor na problemática desses anos, que nos são simultaneamente próximos, mas já distantes quatro décadas. Para quem, como eu, nasceu na década de 1960 e assistiu jovem a muitos destes eventos, é um tempo que simultaneamente nos fez e nos faz ainda – o tempo que então passava vertiginosamente e que agora, olhado pelas lentes da História, passa lento, evocando o dito do nosso maior poeta: «Mas, enquanto este tempo passa lento/

De regerdes os povos, que o desejam» (Camões, *Os Lusíadas*). Lembremos alguns desses tempos curtos políticos e o modo como Manuel Antunes os interpretou:

– O fim do Estado Novo («república oligárquica» e também «jacobina», na expressão do autor) e o advento de um novo regime político, que espera que seja um «Estado verdadeiramente ético e legal, [...] um Estado fundado sobre o consenso e o pacto, [...] um Estado que defina, à luz do dia, as regras do jogo político e as faça aplicar pelas instâncias normais da sua defesa» (Antunes, 2008a: 30);

– O fim da Guerra Colonial (com os seus 117 mil combatentes em média anual – com um número total estimado de 1.369.000 militares –, cerca de 9 mil mortos, 30 mil feridos evacuados e mais de 100 mil feridos, dos quais 14 mil deficientes):

> Fazem voltar do exílio membros de partidos há longos anos proscritos, oferecem a milhares e milhares de refratários e desertores a possibilidade de integração nas tarefas comuns, inauguram processos e modos no sentido de porem termo às guerras africanas que elas [as Forças Armadas] há mais de treze anos aguentam e nas quais, se não têm sido vencedoras, também, em rigor, não têm sido vencidas. (Antunes, 2008a: 27)

– A descolonização, com a vinda para Portugal de cerca de 500 mil portugueses residentes nas antigas colónias de África (chamados então «retornados»): «uma descolonização que pouco teve de "exemplar" e muito de irresponsável, quando não de criminoso» (Antunes, 2008a: 58).

Podemos ainda lembrar outros factos essenciais desses anos:

– As subsequentes guerras civis em Angola, Moçambique (cada uma com entre 700 mil a um milhão de mortos), Guiné-Bissau e Timor;

– O ambiente de quase guerra civil do processo revolucionário de 1974 e 1975, só terminado verdadeiramente com a Constituição de 1976 e as eleições subsequentes para o Parlamento e para o presidente da República;

– O fim da tutela militar do Conselho da Revolução, com a revisão constitucional de 1982;

– Os novos direitos políticos, entre os quais o direito à democracia.

Mas, ao lado destes tempos curtos, outros se exprimiam nos planos social e económico, frequentemente objeto de manifestações públicas e adivinhando a

reconfiguração da sociedade portuguesa. São exemplos disso a admissão do divórcio civil para os casados religiosamente, a abolição da distinção entre filhos legítimos e naturais e a igualdade entre homem e mulher, que viriam a ser reconhecidos na reforma do Código Civil, em 1977, e puseram em marcha dinâmicas de reconfiguração da família que depois se aceleraram e ainda não terminaram. Como advertiu Manuel Antunes, o resultado destas transformações implica criar uma nova sociedade civil, «conciliar a necessária unidade do Estado com a diversidade, não menos necessária, da sociedade civil» (Antunes, 2008a: 72), uma democracia do Estado e uma democracia da sociedade civil.

A reconstrução da sociedade não terminou – de algum modo, até se acelerou nos tempos mais próximos. Também neste plano tem sentido uma outra advertência ou conselho de Manuel Antunes: a necessidade de se seguir, depois das revoluções política, económica, social e cultural, uma revolução moral. Voltarei a este tema. Na verdade, não posso deixar de observar que a obra política de Manuel Antunes, como a de outros pensadores portugueses do mesmo tempo, depara-se com os interditos fundadores da nova república, fundamentais para uma filosofia do reconhecimento, mas também para dimensões críticas para evitar uma política do ressentimento. Utilizo deliberadamente estas expressões. Na verdade, o debate político e social tem, desde o 25 de Abril, dois interditos: a Guerra Colonial e a descolonização. Estes temas não são apenas incómodos. Sobre eles recaíram verdadeiros interditos, um consenso negativo, uma proibição velada de estudo. Para os pais fundadores, era certamente um tema incómodo. Porém, continuam a estar interditados à reflexão, e são poucos os escritores que se aventuram nesse passado recente, seja pela pena dos romancistas, seja pela investigação histórica.

George Orwell lembrava que aquele que tem o controlo do passado controla o futuro, mas aquele que controla o presente controla o passado. Ora, aqueles contra os quais Manuel Antunes ergueu a voz na luta pela democracia e pela liberdade pontificam hoje nas universidades, onde estão a reescrever não apenas a história do seu papel nesses anos de 1974 e 1975, como as narrativas dos passados longos e curtos, esquecendo este e outros mestres a quem devemos não apenas a democracia, mas também uma reflexão crítica acerca do modo como os mecanismos democráticos foram implementados na sociedade portuguesa até se tornarem a base do pacto social vigente.

3

O tema do fundador da cidade constitui um tópico antigo e frequente do pensamento político ocidental, sendo retomado por Maquiavel e, mais tarde, pelos *founding fathers* norte-americanos: fundar o Estado é dotá-lo dos instrumentos que permitam a sua conservação, de acordo com os critérios e princípios fundacionais. Isto foi feito em momentos diversos da História portuguesa: 1640, 1822 e 1976 foram alguns dos momentos em que a História foi decidida também no campo das letras e em que a fundação da cidade exigiu compromissos políticos duradouros – tratou-se de definir, portanto, uma identidade política. Esta fundação inicial, mostram os estudos históricos comparados, é dificilmente alterável sem uma refundação, através de uma nova constituição.

A construção da cidade é uma boa metáfora da democracia, porque é do bom traçado da arquitetura fundacional que depende a sobrevivência do regime. Ora, a democracia não é apenas um local de disputa de partidos representando programas distintos, mas é também, ou exige, uma ética e uma pedagogia específicas. A preparação para a democracia não é apenas assunto para os parlamentos e para os seus políticos, mas também para filósofos educadores, sobretudo quando muitos políticos, como se verificou a 26 de abril de 1976, não tinham nem preparação nem carácter para a função. A este propósito, vale a pena lembrar a opinião de Manuel Antunes: «o descrédito – terrivelmente perigoso – de uma classe política, pouco preparada, que rapidamente ascendeu e, não menos rapidamente, está a declinar a olhos vistos, devido à incompetência, ao oportunismo, ao demagogismo e à excessiva partidarização dos seus quadros» (Antunes, 2008a: 57).

Manuel Antunes deve, assim, ser lembrado nesta dimensão de pedagogo da democracia como alguém que inspirou as opções fundamentais tomadas em 1975 e em 1976 – e que são hoje, ainda, bases da vida política e social dos nossos dias. Neste sentido, na sua obra ecoa permanentemente a ideia de que a democracia depende de tradições, de consensos informais, de conversas entre as pessoas, de compromissos éticos no plano das relações de trabalho, económicas e políticas. A democracia não é apenas um regime político que permite periodicamente eleger novos políticos. Nos anos de 1974 a 1976, a democracia nasce em rutura tanto com o Estado Novo, como com o projeto antidemocrático de muitos militares de Abril. O compromisso possível é a Constituição de 1976, acerca da qual escreve:

> Tudo isto à sombra de uma Constituição que será, porventura, «a mais democrática do Mundo», mas que é também, sem grandes margens

> para dúvidas, incerta, contraditória, idealisticamente programática, mas escassamente realista, cheia de boas intenções – de excelentes intenções! –, mas também percorrida de lés-a-lés, de «ses» e de «mas», de alçapões e de fugas por onde se pode evaporar a essência do que ela possui de melhor. (Antunes, 2008a: 56-57)

4

A democracia funda-se, assim, sobre um pacto social novo, parcialmente renovado em diversos momentos históricos – com o fim definitivo do processo revolucionário, em 1982 (extinção do Conselho da Revolução, criação do Tribunal Constitucional, fim da irreversibilidade das nacionalizações de 1975), e especialmente com o compromisso europeu com as comunidades, hoje União Europeia: «[...] assentando a democracia nos dois pilares básicos que são o pacto social (conjunto de direitos) e o sistema de deveres (produto da vontade livre que livremente os assumiu)» (Antunes, 2008a: 64).

Dois compromissos adicionais propugnados por Manuel Antunes, assim como outros, ficaram por realizar. Falo, em primeiro lugar, da coesão territorial. Portugal continua a ser um país descontínuo, do ponto de vista social, assimétrico e desigual, com regiões que pertencem à Europa rica e outras que estão no limiar da pobreza. Hoje, a coesão encontra-se plasmada como grande ideal e simultaneamente como política concreta da Europa da União Europeia. O outro grande compromisso por realizar tem hoje o nome de confiança.

No passado, a discussão acerca da identidade nacional era sempre acompanhada de uma caracterização, frequentemente superficial, do carácter dos portugueses. Um conceito abstrato de povo português também se encontra paralelamente em grandes escritores brasileiros contemporâneos de Manuel Antunes, como Darcy Ribeiro, Buarque de Holanda ou Gilberto Freire, conceito operativo para explicar *o mundo que o português criou* – ou, já nos nossos dias, para justificar as dialéticas pós-coloniais. Portugal ainda não fez as pazes com o seu passado. Ainda hoje ressurgem os fantasmas do passado, como o falso dilema de ter de optar entre uma identidade europeia e uma identidade africana, num país sempre marcado pela emigração para todas as partes do mundo. Quanto a Manuel Antunes, diria que tem uma desconfiança tipicamente portuguesa quanto ao carácter do povo português:

> Tem-se falado, glosando o tema até à saciedade, do carácter individualista do Povo português. Tem-se olhado menos para a tónica fortemente

> «coletivista» que, em determinados momentos, tem procurado imprimir-se à sua existência. Tónica expressa, por exemplo, no centralismo estatal da ditadura pombalina, da ditadura de Mouzinho da Silveira, da ditadura do «Estado Novo». Tónica inteligível como corretivo da distorção individualista, mas que nem por isso é menos real.

Em termos críticos, insistirei antes na interpretação na primeira pessoa: não povo português, mas portugueses, uma identidade que sempre foi plural, uma identidade de identidades, um conjunto muito diversificado de camadas identitárias que se vão fazendo e desfazendo. Talvez seja mais exato referir que cada geração reinventa a anterior, nos vícios e nas virtudes, ou, como na linguagem jurídica sempre se diz, recebendo uma herança a benefício de inventário, mas que está impedida de repudiar.

A associação entre a consciência de si e o reconhecimento por terceiros constitui um percurso fundamental do que hoje designamos como dignidade. Mas a dignidade não é uma proclamação abstrata, mas antes uma exigência empírica do que o Concílio Vaticano II considerou exigências morais e jurídicas. O direito natural volta a identificar-se com os direitos naturais e as suas pretensões, não apenas de liberdade, mas igualmente de dignidade. Como sublinhou Paulo VI, o desenvolvimento é o novo sentido da paz. Sabemos como Manuel Antunes estava motivado pelos textos conciliares, especialmente porque neles a Igreja se reconcilia com a democracia, o desenvolvimento e a liberdade. O primado da ética, porém, espelha uma muito particular forma de interpretar o mundo. Vale a pena citar Manuel Antunes:

> E a revolução moral? Sem ela as outras revoluções correm o risco de não passarem de perversões. Sem ela uma corrupção sucede fatalmente a outra corrupção ou, talvez pior, a antiga perpetua-se. Sem ela a "exploração do homem pelo homem" muda apenas de campo. (Antunes, 2008a: 46)

Esta lição de Manuel Antunes continua por cumprir. Os elementos relevantes de uma revolução moral exigem um esforço comum: os deveres, a solidariedade, a procura da justiça, a liberdade, entre a licenciosidade e a aspiração à realização, a honestidade, a conciliação entre o individual e o coletivo, todas estas exigências morais só são almejáveis através da conciliação entre indivíduo e sociedade, através do conceito de «comunidade». Quarenta e cinco anos depois de 1974, ainda falta

realizar «Uma revolução moral que estabeleça o primado da produtividade sobre a propriedade – estatal ou outra –, da cultura sobre a economia, do ser sobre o ter, da comunidade sobre a sociedade» (Antunes, 2008a: 54).

Bibliografia

Antunes, M. (2008a). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. III, vol. I). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2008b). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. III, vol. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Franco, J. E. (Org.) (2017). *Padre Manuel Antunes: Portugal, a Europa e a Globalização*. Lisboa: Bertrand.

Padre Manuel Antunes
A atualidade de um centenário

Father Manuel Antunes: The contemporaneity of a centenary

João Costa
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO / *joao.costa@medu.gov.pt* / ORCID | 0000-0003-3058-2227
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_4

Resumo: Não há educação sem cultura. Não há educação sem ciência. Falar de cultura em contexto educativo é falar de património, de conhecimento acumulado. É trazer a ciência para o centro das decisões individuais e coletivas. É entendermos e discernirmos que não estaremos no exercício pleno da nossa cidadania sem a promoção de literacia científica, não impondo posições ou visões monolíticas, mas capacitando os jovens para a pesquisa de informação válida e credível, para o juízo com base na evidência, e não na mera opinião, para a responsabilidade individual e coletiva na ação cívica. Para o Padre Manuel Antunes, a cultura não é meta apenas. É também instrumento de descoberta de um caminho para lá chegar. É o que não nos permite perder o norte quando avançamos na construção do saber. A educação é projeto de cultura, mas também reflexo cultural.
Palavras-chave: educação; cultura; escola; pedagogia; projeto educativo

Abstract: There is no education without culture. There is no education without science. To speak of culture in an educational context means to speak of heritage, of accumulated knowledge. It means bringing science to the centre of individual and collective decisions. It means understanding and accepting that we will not be fully exercising our citizenship without promoting scientific literacy, and not imposing monolithic positions or views, empowering young people to search for valid and credible information for evidence-based judgment, rather than based on mere opinion, aiming at individual and collective responsibility in civic action. For Father Manuel Antunes, culture is not only a goal. It is also an instrument to achieve it. It guides us in the construction of knowledge. Education is both a cultural project and a cultural reflection.
Keywords: education; culture; school; pedagogy; educational project

> Educação é o reflexo e o projeto de uma cultura.
> **Manuel Antunes (2008: 153)**

Que bonita esta frase, e quão complexas e desafiantes as suas implicações. A obra do Padre Manuel Antunes não é um legado histórico que celebramos. É o tempo de voltar à palavra e de nos confrontarmos com a sua atualidade e urgência.

Não é incomum tropeçarmos em palavras antigas que se fazem novas ou se mantêm novas. Importa entender por que motivo tal acontece, para não se tornar no lugar-comum dito e escrito a propósito do autor que celebramos em cada momento.

Nem sempre é verdade que o antigo seja atual, apesar de ser inspirador. Proponho, pois, escamotear a frase que é epígrafe deste texto na substância, na validade e na perenidade.

A indissociabilidade entre educação e cultura

Não há educação sem cultura. Não há educação sem ciência. Há quem queira a construção de sistemas educativos apenas para a preservação de uma memória antiga só porque é antiga. Também há quem os queira numa lógica meramente utilitarista, desprezando a utilidade dos saberes inúteis, como os apelida Nuccio Ordine.

Tentar a separação entre educação e cultura é um projeto falhado. Há quem procure uma educação sem princípios culturais, eminentemente técnica, como se essa pretensão não fosse por si só um manifesto cultural – o da escola sem valores, sem cultura, sem debate. O que será aprender matemática asséptica ou história sem cultura? O que pode ser melhor do que encontrar matemática em tudo o que nos rodeia? É bom olhar para o que nos rodeia e entender. Ir para além do deslumbramento natural, usando essa capacidade de admirar como a porta para a curiosidade que nos faz colocar questões. Aquele que não se interroga é o que não está a aprender. E este é também um manifesto cultural, o da escola que promove o conhecimento para se ir mais longe e não se ficar acantonado num comportamento papagueante, sem crítica, sem debate, sem reflexão, mas sobretudo sem curiosidade.

A capacidade de admirar o velho e o novo é a porta para a curiosidade que faz querer saber mais e aplicar o conhecimento estabilizado. Falamos hoje de múltiplas literacias, da importância do ensino experimental, do papel crucial do desenvolvimento de competências sociais e emocionais. Não são novidades, quando voltamos aos pedagogos que escreveram acompanhando o Padre Manuel Antunes. Mas são cada vez mais evidência e necessidade, impelindo-nos a partir para a prática e para a ação.

Falar de cultura em contexto educativo é falar de património, de conhecimento acumulado. É trazer a ciência para o centro das decisões individuais e coletivas. É entendermos e discernirmos que não estaremos no exercício pleno da nossa cidadania sem a promoção de literacia científica, não impondo posições ou visões monolíticas, mas capacitando os jovens para a pesquisa de informação válida

e credível, para o juízo com base na evidência, e não na mera opinião, para a responsabilidade individual e coletiva na ação cívica.

Educação é cultura imbuída de ciência. Alimenta-se deste equilíbrio constante e pautado pela reciprocidade entre os saberes clássicos e os saberes por descobrir. Realiza-se quando permite que aqueles que dela beneficiam se sintam aptos a construir futuros, pela curiosidade permanente, pela construção de novos conhecimentos, pela promoção do bem-estar através do trabalho, através da ciência, através da arte, através da palavra. E por estes motivos, como afirma o Padre Manuel Antunes, a educação é cultura. É um projeto de cultura.

A educação como projeto cultural

Continuemos a analisar o conteúdo da citação em epígrafe. Afirma o Padre Manuel Antunes o carácter projetivo da educação. Quando a educação é afirmada como projeto cultural, há um compromisso com uma missão e um pacto que se estabelece com os mais novos. Este pacto é um pacto de confiança, assente no pressuposto basilar de que vale a pena aprender. São tantas as frases que evidenciam que a desconfiança sobre a capacidade das gerações mais jovens não é de hoje. Abundam os exemplos de manifestos sobre a inépcia dos jovens, sobre a sua boçalidade, sobre o seu desrespeito pelos mais velhos, pela sua preguiça. Algumas destas citações são atribuídas (por vezes erradamente) a filósofos da Antiguidade grega. A ideia da não educabilidade de uns sempre foi o caminho para o privilégio de outros.

Afirmar a educação como projeto é uma asserção corajosa, porque contraria o conformismo com este olhar deprimido e deprimente sobre os jovens. Só há projeto mediante a definição de objetivos claros e, sobretudo, se este projeto assentar na possibilidade e na firme convicção de que vale a pena nele investir. É concebível educar uma pessoa em quem não depositamos toda a nossa confiança e vontade transformadora? Não me parece. Tal como não me parece que seja imaginável que um projeto educativo seja algo sem rumo, onde o «sempre foi assim» ou o «antigamente é que era bom» levam à mera reprodução de conteúdos, métodos ou cartilhas sem questionamento e, sobretudo, sem procurar o brilho que o olhar dos que alcançam entendimento sobre as coisas revela. O brilho que é combustível para alimentar a corrida por saber mais.

O compromisso com os jovens é, por si só, um projeto para um país. Interessa sempre perguntar o que se espera da escola. O que pretendemos ter como produto

de 12 anos de escolaridade. Réplicas do que nós, os nossos pais e os nossos avós fomos? Depósitos de saber imóvel?

A proposta do Padre Manuel Antunes é clara e encerra em si uma visão da finalidade da escola. Há um projeto educativo assente em princípios pedagógicos robustos. A classificação e a sistematização como instrumentos de apropriação do conhecimento. A análise minuciosa de dados que permitam generalizações e o justo equilíbrio entre a teorização de tradição grega e a prática de tradição romana são alicerces para se aprender a aprender e para a construção de uma razão que é também *logos*. Esta proposta tem também uma finalidade inscrita: um projeto humanista e humanizador. Ao estarmos perante um projeto cultural, encontramo-nos com uma visão que transforma a informação em conhecimento e o conhecimento em sabedoria construída, de forma a nos tornarmos mais humanos, mais humanizados, porque a cultura antiga se cruza com novos referentes para uma cidadania mais esclarecida, em que o pragmatismo não é tudo.

É fácil ler em vários textos do Padre Manuel Antunes a cultura como projeto, porque se constitui como instrumento orientador. A cultura não é meta apenas. É também instrumento de descoberta de um caminho para lá chegar. É o que não nos permite perder o norte quando avançamos na construção do saber. Não me basta ter conhecimento científico, preciso deste projeto humanístico em que ciência e filosofia andam de mãos dadas.

Recordo o exemplo apresentado por John Broome, em conferência na Universidade Nova de Lisboa, sobre a importância da filosofia moral e política na tomada de decisão: a probabilidade de haver um incêndio em minha casa é baixa, pelo que posso fazer cálculos que me mostram que não vale a pena comprar um extintor. Mas, na baixíssima probabilidade de haver um incêndio, ter um extintor é melhor do que não ter, porque minimiza o seu impacto. Transportamos estes debates para questões essenciais para a nossa sustentabilidade, como os dilemas que se vivem relativamente ao controlo das alterações climáticas ou a outros temas, e percebemos que a cultura é realmente bússola, porque nos aponta caminhos, probabilidades de soluções, e requer método rigoroso e meticulosidade no seu manejo. Se a bússola nos orientar bem, podemos chegar a boas decisões. E a decisão assente no equilíbrio construído numa razão que se faz de experiência, conhecimento, cálculo e planeamento é certamente mais segura.

Assim interpreto a educação enquanto projeto cultural. Um compromisso com um saber esclarecido e orientado para a ação consciente, certo de que essa ação não se constrói com saberes utilitários apenas, visto que a maior parte do conhecimento que hoje temos é fruto de anos e anos de investigação fundamental que

apenas serviu o (bom) propósito de satisfazer a curiosidade de homens e mulheres da ciência, da arte e das humanidades. Este projeto contrasta com a construção de um sistema educativo pretensamente asséptico e sem missão definida, que se torna, por si só, um outro projeto, muitas vezes desprovido de humanização.

A educação como reflexo cultural

Diz o Padre Manuel Antunes que a educação é projeto de cultura, mas também reflexo cultural. Esta ambivalência pode ser equívoca e conflituante, pois uma insuficiência no projeto pode deixar o reflexo dominar e assim perder-se, por esta via, o sentido transformador da educação. Uma insuficiência de reflexo pode, igualmente, ser nociva, uma vez que o novo não se alimenta do legado do antigo e se deslumbra na ilusão de que apenas a novidade educa, como se a novidade não fosse sempre um processo de reanálise e questionamento do antigo, construído a partir de novas perguntas às quais não chegaríamos sem o conhecimento adquirido e consolidado.

Pensar a educação como reflexo cultural tem dois lados. Um mais evidente, que entende que a educação é também transmissão de um legado, a estafeta que vai passando de mão em mão, sempre engrandecida pelo saber que já detínhamos e pelo que é construído. Mas há um outro lado. Quando paramos, nos distanciamos e observamos que a cultura dominante pode comprometer o próprio projeto educativo. Penso agora na escola portuguesa, se bem que a reflexão que proponho seja aplicável a muitos outros sistemas educativos. Há uma cultura dominante nas sociedades ocidentais que valoriza a produção de riqueza como objetivo principal das políticas, que instala a competitividade selvagem em nome do lucro como fito das pessoas e das empresas. Em que tudo está transformado em números, escalas e métricas. Não somos atendidos, porque o «sistema está em baixo» e o número em que nos transformaram não está acessível, apesar de a pessoa por trás do número estar ali à frente.

A escola também se deixou levar nesta onda. A imprensa começou a produzir *rankings* em nome de uma transparência que, afinal, apenas reflete assimetrias na vida real das pessoas e das comunidades. Veicula-se e promove-se a meritocracia com todas as falácias que esta encerra. Esta sede de tudo transformar num número extravasa para uma competitividade em que o importante é ser o número um, estar no topo, acima de todos. Há quadros na escola que listam os alunos por resultados, sem questionar o caminho trilhado. Há décimas e centésimas que decidem percursos. A mensagem é clara: tens de ser o melhor, o teu objetivo é

estar à frente dos outros. E esta mensagem passa e torna-se evidente no interesse pelas disciplinas, quando a curiosidade intelectual é substituída pela triste pergunta: «Professor, isso sai no teste?». Sem darmos por isso, alimentamos um outro projeto cultural, porque deixamos que o reflexo passe a desígnio e que a cultura dominante dos números invada o projeto de cultura humanista e humanizadora.

O individualismo em nome de uma competitividade que passa de saudável a obsessiva promove a cultura da indiferença. A dificuldade do outro é um problema dele, e o apoio que lhe possa dar desacelera o meu sucesso pessoal. Esta indiferença é desresponsabilizadora, já que se torna fácil colocar o outro em grupos, espaços ou contextos onde não o veja, para que nem sequer a minha consciência seja acordada. E aqui está a atualidade do pensamento do Padre Manuel Antunes. Não porque o antigo é sempre novo, mas porque a humanidade faz-se desta cultura de nos assumirmos pessoas, porque só somos humanos em comunidade, porque só na relação ganhamos identidade e formamos, pelo respeito e pela cooperação, a humanidade dos que nos rodeiam. Cultura é isto tudo. É uma oportunidade para nos questionarmos e nos pensarmos enquanto atores de um sistema educativo, que enforma a cultura e bebe da cultura.

É interessante reler o Padre Manuel Antunes e ver que algumas propostas em vigor no nosso sistema educativo ainda são respostas aos desafios colocados. Construímos um *perfil dos alunos* de base humanista que concilia princípios e valores com bem-estar assegurado pelo conhecimento e pela relação. Temos um Plano Nacional das Artes que se apoia na construção de projetos culturais de escola, para que a arte e a cultura sejam experiência de crescimento. Implementamos um programa de mentorado para que todos os que crescem em conjunto na escola se sintam responsáveis por cada um.

Passos na construção de uma cultura na educação que seja benéfica para todos, sempre instados pela palavra inspiradora que nos convida à análise, à síntese e a uma constante recapitulação. Só assim não nos deslumbraremos com um passado que só chegava a alguns, nem com um novo que não responde a todos os desafios – os clássicos, os que nunca deixaram de ser e os que, sendo contemporâneos, nos levam a convocar o saber inspirador dos que nos precederam.

Bibliografia

Antunes, M. (2008). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (2.ª ed.) (t. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Relações do Padre Manuel Antunes com a elite política portuguesa no período de transição para a democracia

Father Manuel Antunes' relations with the Portuguese political elite in the period of transition to democracy

João Relvão Caetano
UNIVERSIDADE ABERTA / *relvaocaetano@gmail.com* / ORCID | 0000-0002-2833-5107
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_5

Resumo: Manuel Antunes, SJ, foi um homem do seu tempo. Como professor universitário e interessado pela coisa pública, relacionou-se, de forma intensa e deliberada, desde a década de 1950, com muitas pessoas, tanto colegas e estudantes como cidadãos, muitos deles ainda jovens, de vários quadrantes políticos, empenhados na mudança do regime político e na transformação da sociedade portuguesa. O seu pensamento inovador, bem como a sua rede de relacionamentos, permitiu-lhe influenciar, de modo claro, a política portuguesa depois da instauração do regime democrático, em 1974. Neste texto, partindo do pensamento político democrático de Manuel Antunes, forjado ainda nos tempos da ditadura, mas aprofundado nos primeiros anos de democracia, abordam-se as suas relações com membros da elite política portuguesa e o modo como logrou influenciar os resultados do processo democrático português. Paralelamente, faz-se uma análise do papel que Manuel Antunes atribuía à elite política tendo em vista a consolidação da democracia em Portugal.
Palavras-chave: Padre Manuel Antunes; Portugal; democracia; cultura política; elite política

Abstract: Manuel Antunes was a man of his times. As a university professor interested in public life, he established intense and deliberate relationships with many people since the 1950s, both colleagues, students and citizens, many of them young, from various political backgrounds, who were committed to change the political regime and transform the Portuguese society. His innovative thought, as well as his network of relationships, allowed him to clearly influence Portuguese politics after the establishment of the democratic regime, in 1974. In this paper, starting from the democratic political thought of Manuel Antunes – born during the dictatorship, but deepened in the first years of democracy –, his relations with members of the Portuguese political elite and the way he managed to influence the results of the Portuguese democratic process will be addressed. At the same time, an analysis is made of the role that Manuel Antunes attributed to the political elite in consolidating democracy in Portugal.
Keywords: Padre Manuel Antunes; Portugal; democracy; political culture; political elite

Um génio num país de leões

Bocage (1765-1805) escreveu uma fábula intitulada «O leão e o porco» (1910) cuja moral é a de que na vida política e social cada um deve exercer as funções que se adequam à sua natureza, e apenas essas, uma vez que não é possível mudar de natureza. A história conta-se em poucas palavras. Vá-se lá saber porquê, o rei leão engraçou com o porco. Sabendo da natural tendência deste para ser preguiçoso, facto aliás conhecido de todos os animais do reino, o leão atribuiu-lhe estatuto social, elevados rendimentos e poder para governar o país, assim como para administrar a justiça em seu nome. Por outras palavras, fê-lo rico e poderoso, transformando-o numa espécie de primeiro-ministro do reino. Não sabemos as razões que o levaram a atuar de tal modo. O leão terá porventura acreditado que seria capaz de vencer a natural preguiça do porco, o que, porém, não aconteceu, uma vez que este revelou ignorância, desmazelo e incúria em tudo o que fez. O mau comportamento reiterado do porco provocou a ira dos demais animais, que repetiam à boca cheia que «O que o berço dá, somente a cova o tira!». O próprio leão acabou por concluir que «o porco é bom só para assar» e que nunca fará mais do que dormir, comer e fossar, independentemente de qualquer intervenção que haja em seu favor. No fundo, deu razão ao povo. Mais: deixou uma exortação solene aos pais do seu reino com filhos pequenos que é não só uma reflexão sobre os limites da ação política, mas também (pelo menos aparentemente) uma severa autocrítica por ter ingenuamente crido que o porco poderia ter tido um comportamento diferente do que teve: «Atenção nisto, ó pais! / Dos filhos para o génio olhai com madureza / Não há poder algum que mude a natureza: / Um porco há de ser porco, inda que o rei dos bichos / O faça cortesão pelos seus vãos caprichos» (Bocage, 1910).

É relevante que o rei se tenha dirigido aos pais, como que sentindo necessidade de se justificar perante a célula fundamental da sociedade da gravidade do seu erro, para que não se incorresse no mesmo engano. Porém, é legítima a dúvida sobre se o rei estava a ser realmente sincero no reconhecimento do seu erro ou se, pelo contrário, criou deliberadamente a situação para reforçar o seu poder perante os demais animais. O leão pede aos pais sensatez (é esse o sentido contextual da palavra «madureza») na forma como devem olhar para os seus filhos e para o seu rei, não devendo nem podendo querer o impossível. A melhor forma de garantir a estabilidade da sociedade é, na perspetiva do leão, reconhecer que apenas o rei é sábio e que aos filhos dos animais comuns cabe em geral seguir o caminho dos pais.

As palavras do leão são um manifesto de descrença nas possibilidades de mobilidade social e na própria ideia de abertura política, sendo típicas de uma sociedade de ordens. Um rei (pensará o leão) pode até ser iluminado e querer alguma mudança na sociedade, mas deve ser cauteloso e garantir a ordem. A haver mudança, será sempre e só a sugerida pelo príncipe de Falconeri do filme *O Leopardo* (1963), de Visconti: «Tudo deve mudar para que tudo fique como está».

Em momento algum na fábula se fala da educação como fator de mobilidade social, o que é significativo. Podemos ter dúvidas sobre se o rei leão quis fazer um favor ao porco ou se apenas fazê-lo cair numa armadilha, mas o que é certo é que não desejou nem apostou na educação do súbdito.

Os versos citados estabelecem uma relação entre os súbditos e o génio do rei, que não pode deixar-se enganar pelas aparências, uma vez que, por definição, um rei é superior. O rei pode até errar, mas entre os seus atributos está o de ser responsável perante a comunidade política, que se deve sujeitar a ele. É interessante notar que, de acordo com a fábula, os súbditos se sujeitam ao génio do rei, não propriamente ao rei, o que é um mecanismo típico usado pelos líderes políticos nos regimes antidemocráticos para evitar, nas palavras de Isaiah Berlin, a desilusão de quem se vê obrigado a ter de obedecer para sobreviver (Berlin, 1998: 177).

Na obra *A Busca do Ideal*, que Berlin dedicou ao estudo dos regimes políticos na modernidade, o autor defende vigorosamente que não existe qualquer prova de que uma dada visão da vida é mais válida ou justificada do que outra. Berlin fala dos políticos que, em particular nos regimes autocráticos totalitários, mas também nos regimes democráticos, procuram afirmar-se acima de todos os membros da comunidade pelas suas supostas qualidades extraordinárias ou, não sendo essas qualidades notórias ou reais, por força de leis gerais detetáveis, uniformes e imutáveis. Segundo o autor britânico nascido na Letónia, essas posições são condicionadas pelo lugar que cada um ocupa no «padrão» ou na «escada rolante» (Berlin, 1998: 177[1]), outras formas de se referir à estrutura social. Nas suas palavras,

> [l]ouvamos e reprovamos, veneramos e condenamos, tudo o que se ajusta ou não se ajusta aos nossos interesses, às necessidades e aos ideais que procuramos satisfazer – os fins que (sendo nós como somos) não podemos deixar de prosseguir – de acordo com os nossos modelos, ou

[1] Ver, na mesma obra, o prefácio de Noel Annan (Berlin, 1998: 9).

> seja, a perceção que temos da nossa condição, do lugar que ocupamos na «Natureza». (Berlin, 1998: 177)

Ainda segundo o autor,

> [t]ais atitudes são consideradas «racionais» e «objetivas» na medida em que apreendemos esta condição com precisão, isto é, em que compreendemos onde estamos em termos do grande plano universal, do movimento cujas regularidades discernimos consoante o nosso sentido e conhecimento da história o permitam. (Berlin, 1998: 177)

As fábulas mais famosas da cultura ocidental, de Esopo a Bocage, passando por La Fontaine, Iriarte e outros, têm em comum com os estudos políticos o facto de se socorrerem de figuras de animais para definir os fundos psicológicos estruturais dos seres humanos, sejam eles elites ou massa, e a sua relação com a mudança. Aliás, vemos que não só as fábulas, mas também outras formas artísticas fazem uso deliberado de figuras de animais – veja-se o já referido filme *O Leopardo*, de Visconti, inspirado no romance homónimo de Giuseppe Tomasi di Lampedusa, de 1958 – com finalidades políticas e sociais. Vejamos o que se passa com os estudos políticos e sociais.

O italiano Vilfredo Pareto (1848-1923), expoente da sociologia política clássica que estabeleceu os fundamentos científicos do estudo das elites, falou abundantemente de «raposas» e de «leões» como pessoas que encarnam diferentes tipos de características psicológicas. No seu *Traité de Sociologie Générale* (Pareto, 1917: 241, § 400; 962, § 1301; 1549-1559, § 2152), Pareto criticou o valor das ideologias em si mesmas, uma vez que, em sua opinião, estas só valem o que as pessoas fazem delas. Na realidade, segundo o autor, o que existe são pessoas com diferentes inclinações psicológicas e, consequentemente, com diferentes ideologias (Berlin falaria de «interesses»): enquanto as pessoas do tipo raposa são versáteis, pouco sensíveis ao uso da força e favoráveis à realização de acordos, e, portanto, favoráveis à mudança, as pessoas do tipo leão, pelo contrário, têm convicções fortes, são patriotas e favoráveis ao uso da força e, por esse motivo, são adeptas da manutenção da situação existente.[2]

Estamos perante o problema da justificação da origem e do exercício do poder. A fábula de Bocage tem um elevado valor explicativo, decorrente da sua natureza satírica. Tipicamente, uma sátira ridiculariza uma situação (pessoas, organizações,

---

[2] Sobre este tema, ver, por todos, Bessa, 2002: 9ss.

atores políticos) num contexto de uma intervenção política ou outra, tendo como finalidade provocar ou evitar uma mudança. Ora, a fábula de Bocage conta a história de um rei com poderes absolutos que pretensamente procura fazer uma abertura política e social no seu país, mas que acaba por reconhecer que a mudança não é possível, uma vez que o porco não está à altura da oportunidade que lhe é dada. Dirão os mais benévolos que o leão terá desejado a mudança no seu reino, mas que arrepiou caminho quando percebeu (pelo menos, assim o afirmou) que faltava génio ao porco para poder agir diligentemente como um rei, ou seja, entre um leão e um porco (e, concretamente, entre este leão e este porco) há uma diferença de natureza abissal e intransponível, que a própria organização social atesta.

Estamos no coração da teoria das elites. O que são as elites? Para Pareto (1917: 1259-1260, § 1734; 1143, § 2026; 1444, § 2031; 1444-1445, § 2032), elite é a definição altimétrica de quem está no topo de uma determinada atividade, independentemente do modo como aí chegou. O autor italiano contribuiu para a definição do conceito de «elite» ao verificar que em todas as sociedades existem pessoas que desempenham os cargos de maior relevância política e social e que procuram, por todos os meios ao seu dispor, manter e reforçar essas posições. Para esse efeito, as pessoas provocam ou resistem à mudança, tanto dentro como fora dos quadros legais em vigor, visando condicionar o exercício do poder, não só do seu próprio poder, mas também, e sobretudo, do poder dos outros.

Podemos sintetizar do seguinte modo o pensamento inerente à teoria das elites: todos os regimes políticos necessitam de elites para existirem e em todos eles uma minoria governa a maioria. Nesta matéria, não há diferença entre uma democracia e uma ditadura. Onde os regimes políticos divergem é na forma como possibilitam o reconhecimento do génio individual e a possibilidade de renovação das elites, assim como a possibilidade da mobilidade social em geral. Por definição, as democracias tendem a favorecer a igualdade de oportunidades dos cidadãos no acesso aos bens essenciais, por via do estabelecimento de direitos políticos, económicos e sociais, mas sabemos que nem sempre isso acontece e que as democracias reais têm muitas limitações. E assim chegamos ao Padre Manuel Antunes (1918-1985), visto pelo lado das suas relações com a elite política portuguesa num período que inclui parte do Estado Novo (um regime autoritário) e os primeiros anos da democracia instaurada pela Constituição de 1976.

Existe um acervo muito significativo de trabalhos sobre o Padre Manuel Antunes que são a consequência do extraordinário número e qualidade de relações que o próprio estabeleceu com as elites portuguesas, mormente com a elite política.

Com o reconhecimento feito ao Padre Manuel Antunes passa-se algo de semelhante ao processo de atribuição de um prémio Nobel ou ao processo de beatificação ou canonização de uma pessoa. Para uma pessoa poder ser galardoada com o prémio Nobel, não basta destacar-se numa determinada área científica ou ter uma intervenção política ou social relevante, uma vez que há sempre uma pluralidade de pessoas com desempenhos excelentes. Ganha o prémio Nobel quem estabelece a melhor rede. Já a comparação com os processos canónicos de beatificação ou canonização justifica-se, porque, para se poder declarar alguém beato ou santo, são necessários muitos testemunhos que reconheçam as virtudes heroicas da pessoa. Também aqui é essencial a rede criada, que normalmente é iniciada pela própria pessoa objeto de reconhecimento canónico e prosseguida por quem de algum modo lhe foi próximo em vida. A rapidez de alguns processos de beatificação e canonização decorre necessariamente dos esforços dos seus seguidores.

Também o Padre Manuel Antunes estabeleceu uma rede de relações que lhe permitiu ter um conjunto amplo e diversificado de opiniões favoráveis. A diferença nestes três casos é que, enquanto o reconhecimento do Padre Manuel Antunes é até agora de base essencialmente nacional, os outros dois tipos de reconhecimento são, por definição, universais. Aliás, este ponto deve-nos servir de reflexão sempre que pretendamos promover o reconhecimento público da obra ou das qualidades de uma pessoa. Em suma: a rede importa, pelo que devemos procurar perceber o tipo de rede estabelecida pelo autor sertanense.

O Padre Manuel Antunes tornou-se conhecido de uma parte significativa das elites portuguesas como sacerdote católico e como intelectual durante o Estado Novo, quando eram presidentes do Conselho (leia-se: os homens mais poderosos do país, acompanhados por uma elite política dirigente) Salazar e Marcelo Caetano. Manuel Antunes destacou-se como membro da elite religiosa e, sobretudo, como membro da elite intelectual, ao estabelecer uma vasta rede de relações envolvendo outros tipos de elites. Destacou-se como um génio entre leões, o que tem o seu quê de contraditório e provocatório.

Com efeito, a fábula de Bocage seria uma explicação perfeita do Estado Novo – Marcelo Caetano escrevia em 1955, nas suas *Lições de Ciência Política e Direito Constitucional* (276-279), que a democracia não é necessariamente o melhor regime ou sequer um bom regime, por não assegurar eficientemente a liberdade das pessoas –, não fora o facto de se terem formado nesse período contraelites fortes que ameaçaram, de diversas formas, como então se dizia, «a situação», ou seja, o poder vigente. Sabemos que o regime controlou severa-

mente os seus opositores nos vários campos da sociedade, nomeadamente nas universidades, mas houve quem tivesse sido capaz, pelas suas qualidades pessoais, nomeadamente de inteligência e de ação, de influenciar a mudança do regime, como foi o caso do Padre Manuel Antunes. Curiosamente, este não beneficiou tanto, para o efeito, do facto de ser sacerdote católico – a Igreja Católica foi, na maior parte do tempo e das situações, uma aliada objetiva do Estado Novo –, mas de ter sido capaz de dar a volta, por exemplo, à censura instituída, o que o colocou no campo político. Ao contrário do seu contemporâneo D. António Ferreira Gomes, bispo do Porto (1906-1989), que enfrentou diretamente Salazar e foi obrigado a exilar-se em Espanha, o jesuíta Manuel Antunes usou da astúcia própria das raposas para divulgar o ideário democrático e escapar relativamente ileso à repressão do regime. É verdade que teve problemas com a censura, mas foi largamente eficaz em contornar a vigilância exercida sobre ele através, por exemplo, do recurso a um número significativo de pseudónimos. Prova da sua eficácia é que contribuiu significativamente, com a sua inteligência e capacidade de relacionamento pessoal, para a formação de uma contraelite plural pró-democrática ainda durante a ditadura, a qual, no período democrático, se tornou elite e contraelite, na medida em que se distribuiu por diversos partidos políticos. É verdade também que a sua intervenção neste campo não se limitou a potenciar a participação política de terceiros, designadamente dos que foram seus estudantes. Ele próprio expressou de forma clara e abundante as suas ideias políticas, tanto antes como depois da Revolução dos Cravos, que revelam uma visão empenhada e ideologicamente moderada em favor da democracia. Fê-lo de diversas maneiras, quer como académico e intelectual, quer como colaborador, formal ou informal, de relevantes decisores políticos e exercendo os seus direitos de cidadania. Para isso contribuiu, há que reconhecê-lo, a sua psicologia. Manuel Antunes era um homem fisicamente frágil, mas tinha uma voz poderosa que chamava a atenção. Era ouvido nas aulas pelos alunos e escutado por quem o procurava para pedir conselho em situações muito diversas. Entre os que o procuravam, estavam alunos com dúvidas de vida e projetos políticos ou científicos, assim como políticos no ativo ou até dignitários da Igreja que viam nele um espírito livre e de *aggiornamento* alinhado com os objetivos do Concílio Vaticano II. Para a história fica que Manuel Antunes foi um homem psicologicamente forte, que soube sempre muito bem o que queria e que não se furtou a intervir política e socialmente quando entendeu fazê-lo ou foi convidado para tal.

É importante notar que a maior parte das intervenções de Manuel Antunes sobre a Igreja nas décadas de 1960 e de 1970 teve uma chave de leitura predominantemente política e sociológica, como, por exemplo, quando analisou as dificuldades da hierarquia e dos fiéis católicos nos países comunistas do Leste europeu. É ainda de destacar neste contexto a atenção que deu ao papel, que considerava decisivo, da diplomacia católica no contexto da política internacional. Para além da política eclesial, deu grande atenção à política internacional, abordando a situação política de países de praticamente todo o mundo (da China à França, passando pelos Estados Unidos, a Itália, o Japão e tantos outros). Para conhecermos os seus interesses sobre a política enquanto sistema e realidade, é indispensável a leitura da sua obra *A Anatomia do Presente e a Política do Futuro: Portugal, a Europa e a Globalização*, publicada em 2017, com organização e introdução de José Eduardo Franco (Antunes, 2017). Esta obra reúne um vasto e diversificado conjunto de artigos do autor sertanense sobre teoria e análise política, para a elaboração dos quais convocou conhecimentos muito diversos dos campos das relações internacionais, da história, da economia, da psicologia, da sociologia, entre outros.

Sobre elites e massas refletiu Manuel Antunes quando, nomeadamente, analisou o significado e as consequências da revolução estudantil de maio de 1968 em França ou, como referiu, o que estava «no espírito dos revolucionários de maio e junho de 1968» (Antunes, 2017: 150), o que, em sua opinião, não era muito, por lhes faltar uma visão do mundo e um programa efetivo de transformação. Em defesa da sua tese, cita Claude Lefort, que fala dos «agitadores estudantis» nos seguintes termos:

> Punham a instituição [a universidade] fora do estado de funcionar, a autoridade fora do estado de se exercer. Instalavam-se na ilegalidade em plena praça pública, à vista de todos e segundo o conhecimento de todos, contando com o apoio da massa para porem em cheque a repressão. Assim a própria lei se tornava duvidosa. [...] À medida que o movimento se estendia, ia aparecendo a verdade da velha fórmula leninista: uma revolução estala quando os de cima já não podem e os de baixo já não querem. (Antunes, 2017: 150)

Evoca o insuspeito Alain Touraine, que defendeu que «a insurreição de maio foi mais um movimento social que uma ação política» (Antunes, 2017: 151), para, de seguida, defender a tese alternativa de Roger Caillois, autor de *L'Homme et le Sacré*, num artigo publicado em abril de 1969 no *L'Express*, segundo a qual o Maio de 68 não foi essencialmente uma crise política, embora tenha tido amplas

consequências políticas, mas «uma explosão emocional com referências exóticas sem grande relação com a realidade». Ao mesmo tempo que faz uma análise objetiva da realidade, com a recolha de todos os contributos produzidos no âmbito das ciências sociais e na comunicação social de referência na altura, conclui que os «revolucionários» não foram capazes, por falta de orientação superior, de participar numa «autêntica visão do mundo unitária e comum» (Antunes, 2017: 150).

É de referir que a teoria clássica das elites explica que os mesmos resíduos psicológicos existem nas elites e nas massas (Pareto, 1917). Assim como há elites progressistas e conservadoras, há massas progressistas e conservadoras. A importância determinante das elites, em particular das elites políticas, decorre da forma como se inserem nas massas e conseguem mobilizá-las para projetos políticos e sociais específicos – por exemplo, fazendo uma revolução. Ora, as passagens acabadas de referir do Padre Manuel Antunes integram-se perfeitamente nos debates dos teóricos das elites iniciados meio século antes, o que mostra a quantidade e a qualidade do saber do jesuíta.

Chamo a atenção ainda para outro ponto importante relacionado com as fontes utilizadas pelo Padre Manuel Antunes e que diz muito da sua personalidade e do seu pensamento. Já aqui referi que, sendo sacerdote católico e intelectual, Manuel Antunes se distinguiu particularmente como intelectual, mas não se pense que a sua condição de homem religioso (mais do que porventura de homem da Igreja, no sentido que a expressão então assumia) se eclipsou. Como vimos anteriormente, na análise política e sociológica que fez ao Maio de 68 em França, Manuel Antunes citou Roger Caillois, designadamente a obra *L'Homme et le Sacré*. Quem era Caillois? Caillois fora um ativista político de extrema-esquerda e antifascista que se manteve fiel aos seus ideais de esquerda, mas que era um defensor das liberdades. Ao regressar a França na segunda metade da década de 1940, depois do cumprimento de longos anos de exílio, Caillois combateu o que considerou serem os dois grandes imperialismos intelectuais do seu tempo: o marxismo e a psicanálise. Era então um intelectual e homem da cultura de grande prestígio, além de membro destacado da UNESCO, cujos escritos, de forte pendor humanista e fora de cartilhas ideológicas sectárias, eram convergentes com os de Manuel Antunes. Na receção ao pensamento de Caillois está seguramente a sua condição de sacerdote e intelectual humanista.

Manuel Antunes foi, assim, expressão de múltiplas vozes, o que está patente não apenas nos seus pseudónimos, mas também nos papéis sociais que desempenhou. Acabámos de ver que estudou as elites e as massas na sua relação com a revolução, mas ele próprio contribuiu para a mudança do regime político em Portugal em

1974, ao ter ajudado a preparar uma contraelite plural capaz de se relacionar com as massas, produzir uma revolução e assumir o poder. Mais: ele próprio foi ator político e social do Portugal do seu tempo, integrando movimentos e tendências. Para dar um exemplo, em 1976 participou ativamente na Fundação de Ciências Políticas, com Vítor da Cunha Rego, que era então um homem muito próximo de Mário Soares, com o socialista Bernardino Gomes, com os sociais-democratas Francisco Pinto Balsemão e Manuel Castelo Branco, que eram muito próximos de Francisco de Sá Carneiro, e ainda com Manuel de Lucena, que viu nesta iniciativa o primeiro esboço de um bloco central (PS/PSD) (Lucena, 2011: 337). É possível, assim, apresentar algumas notas descritivas do seu perfil psicológico e do seu comportamento político e social, incluindo o espaço eclesial:

– Não se submeteu aos poderes que o regiam, porque julgou que poderia ajudar a mudar a realidade envolvente;

– Acreditou que poderia contribuir para mudar o rumo da política em Portugal, tendo procurado ter uma voz própria sobre os problemas reais do país;

– O juramento com a sua consciência (estando alinhado com o Concílio Vaticano II) permitiu-lhe pensar com liberdade;

– Apesar da fragilidade da sua saúde e de ser membro de uma ordem religiosa, pensou o país e o mundo. A sua vida foi recolhida, mas não foi escondida;

– Não foi objetor de consciência num regime injusto, tendo lutado pela verdade e pela liberdade. Parafraseando Alberto Caeiro, podemos dizer que preferiu «a espantosa realidade das coisas» («Da janela da minha casa avisto o mundo») (Pessoa: 1946) à subversiva negação da realidade.

Manuel Antunes, um meteoro nos anos 60 e 70[3]

Em 2021, uma série televisiva emitida pela RTP chamada *Deus Cérebro* pôs em evidência a forma como o cérebro humano se adapta a novas circunstâncias e como

[3] Este título é inspirado no título homónimo do livro de José Freire Antunes *Sá Carneiro, Um Meteoro dos Anos Setenta* (Antunes, 1982). Tal como Sá Carneiro forjou a sua ação política e se distinguiu pelas relações que estabeleceu com as principais figuras políticas do seu tempo, em que emergiu como um rasgo luminoso, também o Padre Manuel Antunes se distinguiu pelo seu brilhantismo e pela forma como influenciou decisivamente figuras de um vasto espectro ideológico, contribuindo desse modo para o aparecimento e consolidação do regime democrático.

isso molda a inteligência, a memória e a criatividade humanas. Por exemplo, no século XXI, poucos são os estudantes com capacidade de se concentrarem durante mais de 15 minutos num único assunto e, por essa razão, prestarem atenção a uma aula magistral. A opção lógica parece ser o abandono das metodologias de ensino tradicionais e a sua substituição por novas abordagens em que se faça um uso intensivo de metodologias digitais ou híbridas, explorando um novo tipo de inteligência multitarefa, de acordo com o que aliás já está inscrito no cérebro humano, no qual, por exemplo, a parte relativa à habilidade para a utilização do polegar se desenvolveu muito nos últimos anos. O curioso é que na referida série se faz expressa referência ao que se perde com as mudanças tecnológicas em termos da relação nevrálgica entre inteligência, memória e criatividade. A capacidade de ouvir uma aula magistral, assim como de decorar um conjunto de figuras mitológicas, rios ou fórmulas, tem utilidade no momento em que se tem necessidade de apreender ou fixar matérias do mesmo tipo na vida profissional. Não se trata, em caso algum, de escamotear a relevância das tecnologias nos processos de ensino, mas de vê-las em perspetiva, em comparação com o que no passado mostrou ter validade para que se aprendesse.

Servem estas palavras para retomar a reflexão sobre a intervenção cultural e cívica do Padre Manuel Antunes como professor universitário que se notabilizou, nomeadamente pelas extraordinárias aulas magistrais que dava na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, que não só estavam na sua memória como passaram para a memória dos milhares de alunos de diferentes sensibilidades e orientações políticas e ideológicas que o ouviram com atenção e admiração durante muitos anos. Falamos de um tempo em que apenas uma minoria da população portuguesa tinha acesso ao ensino superior, sendo, por isso, uma elite, porque estava no topo da pirâmide social.[4] No caso dos estudantes do sacerdote jesuíta, há que dizer que muitos vieram a destacar-se na política portuguesa, fazendo tecnicamente parte da sua elite. Refiro-me a deputados, ministros, altos quadros do Estado e a outras pessoas que, exercendo atividades profissionais diversas, tiveram intervenção política e cívica. Uma amostra da vasta plêiade influenciada pelo autor, e que se tornou ela própria influenciadora no panorama político português, dá o seu testemunho no livro *Um Pedagogo da Democracia: Retratos e Memórias sobre o Padre Manuel Antunes SJ*, coordenado por José Eduardo Franco (2011).

[4] Sobre a definição de «elite», *vd.*, por todos, Bessa (2002), especialmente pp. 16ss.

O próprio Manuel Antunes, ao assumir a condição de conselheiro político do presidente da República Ramalho Eanes, a partir de 1976, integrou a elite política portuguesa, embora sempre num contexto de cruzamento de diferentes tipos de elites. É o general Ramalho Eanes, primeiro presidente da República eleito democraticamente após a Revolução de 25 de abril de 1974, quem refere a amplitude da marca que o sacerdote jesuíta deixou no país antes e depois da instauração da democracia. Vale a pena citá-lo:

> Como professor de filosofia, e tendo em consideração o seu humanismo, empatia e capacidade de comunicação, o Padre Manuel Antunes deixou em milhares de jovens, que depois vieram a constituir uma parte da elite política portuguesa, um traço simultaneamente de recordação e de presença. Recordação de uma relação gratificante e de presença, porque adquiriram determinados conhecimentos, consolidaram determinadas convicções e nesse aspeto este exímio pedagogo exerceu uma notória influência na sociedade civil portuguesa. (Franco, 2011: 350)

Este trecho do testemunho de Ramalho Eanes, que dá o nome ao volume referenciado, é relevante na forma como relaciona a área de formação e de ensino do jesuíta, os seus valores, características pessoais e de comunicação com a natureza e o impacto da sua influência na sociedade portuguesa, quer diretamente, através do seu magistério, quer indiretamente, através dos seus alunos que vieram a fazer parte da elite política portuguesa. Manuel Antunes foi um pedagogo da democracia tanto pelos conhecimentos como pelos valores que transmitiu aos seus alunos, que, de diversos modos, tiveram um papel na democratização da sociedade portuguesa.

Manuel Antunes contribuiu assim decisivamente para a circulação das elites após a instauração da democracia em Portugal, com a particularidade de o ter feito num vasto espectro político, atendendo às pessoas com quem se relacionou. É preciso referir que a circulação das elites é um conceito técnico que expressa a renovação das elites numa determinada sociedade e momento histórico, assumindo uma função favorecedora do equilíbrio social.[5] Nas palavras de António Marques Bessa, «[a] atitude de abertura das elites a novas vocações é não só excelente como penhor de estabilidade e paz. O contrário chamará a revolução» (Bessa, 2002: 19). Esta ideia é muito importante, uma vez que, tendo o Padre Manuel Antunes estabelecido relações de grande proximidade e influência com alunos de diversos

[5] Sobre o conceito de «renovação de elites», ver Bessa, 2002: 19ss.

quadrantes políticos e ideológicos – desde democratas-cristãos e sociais-democratas a marxistas revolucionários –, ele próprio condenou os excessos revolucionários e foi um fator de moderação política.

Na primeira homenagem que lhe foi prestada depois da sua morte, em 1985, participaram, entre muitos outros, José Barata-Moura, na altura reitor da Universidade de Lisboa e militante do Partido Comunista Português, e Maria do Céu Guerra, atriz desde sempre apoiante de forças políticas de esquerda. Mas, como vimos, as suas relações foram muito mais vastas, tendo-se ligado a pessoas que vieram a fazer parte de lados políticos opostos na vida democrática portuguesa. Um exemplo paradigmático é Ramalho Eanes e Francisco Pinto Balsemão, já amplamente referidos neste artigo, que, no início da década de 1980, respetivamente como presidente da República e primeiro-ministro de Portugal, tiveram uma relação política muito tensa, embora sempre num quadro de respeito do ideário democrático.

Voltando ao tema inicial deste ponto, é um facto que Manuel Antunes beneficiou de ter uma inteligência e uma memória enciclopédicas, que lhe permitiram assumir-se plenamente como homem do seu tempo. O facto de ser jesuíta não foi fator de estranheza, dado que, ao longo da História, muitas foram as figuras da Igreja Católica, e, em particular, da Companhia de Jesus, que tiveram grande influência política e social, como conselheiros de dignitários políticos e até como políticos. A afirmação de que Manuel Antunes foi um homem do seu tempo colhe plena justificativa nas suas ideias políticas e sociais avançadas, que o tornaram, tanto no plano dos princípios como da ação política, desde os tempos da ditadura, um defensor da democracia pluralista. Estavam, por isso, criadas as condições para que o Padre Manuel Antunes fosse reconhecido na nascente democracia como um seu insuspeito prócere e convidado pelo presidente da República Ramalho Eanes para seu conselheiro político e, posteriormente, para que este o tivesse condecorado com uma ordem da República (a Ordem de Sant'Iago de Espada).

Referi-me ao facto de Manuel Antunes se ter relacionado estreitamente com várias das elites portuguesas, em particular com a elite política, sendo necessário perceber de que modo ele próprio fazia parte das elites e que ideia tinha delas. É uma matéria sobre a qual já me pronunciei, mas que importa completar.

Nas palavras de Eduardo Lourenço, Manuel Antunes tinha

> um olhar erudito, de quem conhece efetivamente os textos e as obras, mas, ao mesmo tempo, um olhar crítico sobre esse conhecimento, problemati-

> zando o que sabe. Esta dupla faceta deve-se ao facto de o Padre Manuel Antunes ser, simultaneamente, um humanista, no sentido comum da palavra, e um filósofo, com uma boa formação filosófica. Esta simbiose não era comum naquela época. A capacidade reflexiva do Padre Manuel Antunes permitiu-lhe compreender qualquer que fosse o campo da sua escolha e proporcionou-lhe um horizonte hermenêutico muito mais lato. (Lourenço, 2011: 371)

Por outras palavras, o Padre Manuel Antunes destacou-se como um dos melhores portugueses do seu tempo.

Sobre Manuel Antunes pronunciou-se em 1960 o então patriarca de Lisboa, D. Manuel Gonçalves Cerejeira, numa carta de agradecimento a um livro que Manuel Antunes escrevera e lhe enviara. A carta é particularmente relevante por ser um lúcido e premonitório recorte da personalidade e missão do sacerdote jesuíta. Catalogada com o título «Doutrinador do campo do espírito», a carta foi recolhida no já citado volume *Um Pedagogo da Democracia: Retratos e Memórias sobre o Padre Manuel Antunes, SJ* (Franco, 2011). Dela retiro os seguintes trechos: «[...] em boa hora foram reunidos em volume estes ensaios, pelo que são e pelo que prometem [...]», pelo que o patriarca o saúda «com entusiasmo vendo surgir no mundo intelectual português uma grande promessa de doutrinador capaz de audiência larga e diversa». E acrescenta: «Sabe o P.e Antunes como o nosso campo nesse mundo do espírito está desguarnecido, e raros são os que lhe sabem falar na língua que ele entende ou gosta» (Franco, 2011: 307). Refere depois a importância de Manuel Antunes ter uma cátedra universitária, o que lhe garante autoridade e abre meios de outro modo dificilmente conquistáveis. Fala da sua confiança em que a providência reserva uma importante missão ao intelectual jesuíta e explica que «doutrinador» significa presença católica nos domínios da cultura portuguesa.

Este testemunho é muito importante, uma vez que vem de um extraordinário intelectual católico português da primeira metade do século XX, e o mais alto dignitário da Igreja Católica no país, com grande proximidade a Salazar, o homem forte do Estado Novo, que percebe que fala para um igual, mas cuja posição já é e será muito diferente do que foi a sua. É também relevante a referência feita à presença de Manuel Antunes na universidade, à qual Manuel Gonçalves Cerejeira fora obrigado a renunciar para poder exercer o seu múnus pastoral. De registar, por fim, o facto de o patriarca de Lisboa reconhecer que o seu interlocutor é uma

das raras pessoas que sabem falar a língua que o mundo do espírito do seu tempo entende e gosta. Ou ainda a referência à audiência «larga e diversa» que terá.

Em suma, estamos a falar de dois membros da elite intelectual portuguesa do século XX que também pertenceram à elite política, não apenas por terem tomado posições políticas, mas por se terem relacionado de forma estreita com os membros da elite política.

Conclusões (e projetos futuros)

Foi objetivo deste artigo investigar de que modo o Padre Manuel Antunes se relacionou com a elite política portuguesa do seu tempo, antes e depois da instauração da democracia, na sequência da Revolução de 25 de abril de 1974. Ora, a principal conclusão a que chegamos é a de que o sacerdote jesuíta não só se relacionou, como integrou a elite política portuguesa do seu tempo, assim como outras elites – por exemplo, a elite intelectual, a elite universitária e a elite religiosa. Mais: produziu conhecimento sobre as elites, enquanto cultor da teoria política e das relações internacionais.

Existe muita informação sobre Manuel Antunes, assim como muita obra publicada, mas ainda faltam estudos sobre o seu pensamento e a sua ação no campo da política e das políticas públicas, nomeadamente em programas de estudos universitários com uma forte componente política. Este artigo é o primeiro de quatro artigos que pretendo dedicar a investigar o legado político de Manuel Antunes. Desde logo, é preciso aprofundar o presente artigo com um novo artigo no qual seja possível utilizar mais informação, que existe e está disponível. A verdade é que o labor intelectual do Padre Manuel Antunes se estendeu a vários outros campos do conhecimento, designadamente ao campo das políticas públicas, em que importa investigar, por exemplo, o seu pensamento e ação no âmbito da reforma do ensino superior e da educação permanente em Portugal na segunda metade do século XX. Em relação a este último ponto, importa também perceber quem foram os agentes académicos e políticos com quem o jesuíta se relacionou e que trabalho foi produzido.

Finalmente, há que refletir sobre o que falta para que o pensamento do Padre Manuel Antunes se torne verdadeiramente património da humanidade. Na verdade, estamos perante um espírito universal, mas que ainda não é totalmente conhecido do mundo. Até agora, fez-se um trabalho extraordinário de recolha e divulgação da obra do autor sertanense, incluindo publicações em vários países,

mas a estranha impressão que fica a qualquer pessoa que faça uma leitura objetiva da obra antunesiana é que ela tem uma dimensão mundial que está ainda em boa medida por concretizar. O prometido trabalho terá como base a obra e o projeto de divulgação da obra do Padre Manuel Antunes, incluindo uma reflexão sobre o modo da criação de redes de âmbito global e a importância das pessoas e organizações nesse papel.

Bibliografia

Antunes, J. F. (1982). *Sá Carneiro, Um Meteoro dos Anos Setenta*. Lisboa: D. Quixote.

Antunes, M. (2017). *A Anatomia do Presente e a Política do Futuro: Portugal, a Europa e a Globalização*. Coord. J. E. Franco. Lisboa: Bertrand Editora.

Berlin, I (1998). *A Busca do Ideal.* Lisboa: Editorial Bizâncio.

Bessa, A. M. (2002). *Elites e Movimentos Sociais.* Lisboa: Universidade Aberta.

Bocage, M. (1910). O leão e o porco. In *Obras Poéticas de Bocage: Redondilhas (Anacreonticas), Cançonetas, Glosas, Fábulas, Epigrammas, Elogios Dramaticos, Dramas Allegoricos, Fragmentos, Versões Lyricas, Episódios Traduzidos, Fastos* (122-153) (vol. II) (2.ª ed.). Lisboa: Livraria Editora.

Caetano, M. (1955). *Ciência Política e Direito Constitucional*. Coimbra: Coimbra Editora.

Cerejeira, M. (2011). Doutrinador do campo do espírito. In J. E. Franco (Coord.). *Um Pedagogo da Democracia: Retratos e Memórias sobre o Padre Manuel Antunes, SJ*. Lisboa: Gradiva.

Eanes, A. R. (2011). Um pedagogo da democracia. In J. E. Franco (Coord.). *Um Pedagogo da Democracia: Retratos e Memórias sobre o Padre Manuel Antunes, SJ* (347-357). Lisboa: Gradiva.

Franco, J. E. (Coord.) (2011). *Um Pedagogo da Democracia: Retratos e Memórias sobre o Padre Manuel Antunes, SJ*. Lisboa: Gradiva.

Lampedusa, G. T. (2014). *O Leopardo.* Lisboa: D. Quixote.

Lourenço, E. (2011). Liberdade de espírito. In J. E. Franco (Coord.). *Um Pedagogo da Democracia: Retratos e Memórias sobre o Padre Manuel Antunes, SJ* (369-381). Lisboa: Gradiva.

Lucena, M. (2011). Sentido e responsabilidade política. In J. E. Franco (Coord.). *Um Pedagogo da Democracia: Retratos e Memórias sobre o Padre Manuel Antunes, SJ* (333-344). Lisboa: Gradiva.

Pareto, V. (1917). *Traité de Sociologie Générale.* Ed. francesa de P. Boven. Paris: Payot & Cie.

Pessoa, F. (1993). Poemas inconjuntos. In *Poemas de Alberto Caeiro: Fernando Pessoa.* (Nota explicativa e notas de João Gaspar Simões e Luiz de Montalvor) (10.ª ed.). Lisboa: Ática.

PARTE II

Europa, Democracia e Desafios Globais

A promessa da Europa

Construção europeia e democracia transnacional

Europe's promise: European construction and transnational democracy

Mendo Castro Henriques
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA / *netmendo@gmail.com* / ORCID | 0000-0001-9837-7743
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_6

Resumo: A noção de democracia transnacional tem sido debatida quanto aos elementos que a definem, à natureza das organizações que a integram, à adequação da sua estrutura e à sua necessidade ou contingência histórica. Numa fase em que os movimentos populistas dão voz política às correntes eurocéticas, segundo as quais a democracia não deve ultrapassar o nível dos Estados-nação devido à inexistência de um *demos* europeu, é urgente debater a Europa como comunidade de destino num mundo globalizado. Ultrapassando as teorias correntes da democracia que restringem o *demos* aos espaços nacionais, a prática da União Europeia já deu provas de ser uma esfera pública inovadora nos procedimentos da democracia deliberativa e escrutinadora, que agora urge aprofundar, passando da Europa dos Estados à Europa dos cidadãos.
Palavras-chave: Europa; democracia; populismo; *demos*; cidadãos

Abstract: The notion of transnational democracy has been debated in terms of the elements that define it, the nature of the organizations that comprise it, the adequacy of its structure and its historical necessity or contingency. At a time when populist movements give a political voice to Eurosceptic trends, according to which democracy must not exceed the level of nation-States due to the lack of a European *demos*, it is urgent to debate Europe as a destination community in a globalized world. Going beyond the theories of democracy that restrict the *demos* to national spaces, the European Union practice has already proved to be an innovative public sphere in the procedures of deliberative and scrutinizing democracy, which now needs to be deepened, moving from a Europe of the States to a Europe of citizens.
Keywords: Europe; democracy; populism; *demos*; citizens

Se fizesse tudo de novo, começaria pela cultura.
Jean Monnet

À memória do Padre Manuel Antunes, meu orientador da dissertação de Licenciatura na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

A promessa europeia

O liberalismo romântico europeu criou, no século XIX, as Constituições nacionais como instrumentos para a participação individual dos cidadãos na formação da vontade geral, em rotura com o ordenamento do Antigo Regime. Desde então, o legislador passou a ser o povo, e o Estado acolheu o princípio da autodeterminação nacional, reforçado na Europa após a Primeira Guerra Mundial. Na década de 1930, contudo, quando as grandes nações europeias tiveram de escolher entre continuar como soberanias assentes em impérios coloniais e cooperar contra as ameaças do crescimento do totalitarismo, ficaram do lado errado da História, e o resultado foi a Segunda Guerra Mundial.

As duas guerras mundiais do século XX poderiam ter lançado a Europa no caixote de lixo da História, com os Estados europeus cada vez menos capazes de concretizar o apelo nacional e de liberdade. Contudo, a promessa triunfou sobre as ruínas, e o desejo de paz foi mais forte. Na Universidade de Zurique, em 1946, Churchill declarou que existia um remédio que poderia tornar a Europa livre e feliz: «Devemos construir uma espécie de Estados Unidos da Europa». Esta ideia fez o seu caminho em mentes como a de Jean Monnet, o inspirador do Plano Schuman. Em discurso a 9 de maio de 1950 – futuro dia da Europa –, o ministro Robert Schuman propôs colocar a produção franco-alemã de carvão e aço numa organização comum e aberta a outros países. Esta cooperação deveria conduzir a uma integração política: «A Europa não será feita de uma só vez, nem segundo um plano único». Afirmando ainda que «estamos a trabalhar para a realização do mesmo sonho recorrente que preocupa os europeus há dez séculos: a garantia da paz perpétua». Era uma visão de proporções bíblicas: a comunidade europeia deveria ter sucesso onde a *Igreja Romana falhou*. Descreveu o projeto europeu como a nova utopia, referindo-se a Dante, More, Erasmo, Rousseau e Kant: uma Europa unida concretizaria o que sonharam *essas mentes audaciosas*.

A lucidez de outros governantes, como Adenauer e Gasperi, transformou a luta das nações europeias pela hegemonia em cooperação e rivalidade pacífica. *In varietate concordia*. E assim nasceu a União Europeia como entidade política cujos Estados-membros partilharam soberania, um caso inovador de democracia transnacional, capaz de se afirmar em quatro linhas: 1) cooperação governamental; 2) convergência económica; 3) integração das normas; e 4) partilha cultural.

Ouvimos as fórmulas dos *pais fundadores* da Europa, desde Churchill, em 1946, até, seguindo em linha reta, à criação da Comunidade Europeia do Carvão e do

Aço e ao Tratado de Roma, de 1957, que fundou o Mercado Comum. Contudo, não fazemos justiça aos *pais fundadores*, porque a Europa atual não se assemelha à estrutura pensada por Winston Churchill, Robert Schuman, Alcide De Gasperi e Paul-Henri Spaak, que tinham aspirações políticas de longo alcance. Quase se poderia dizer que tinham planos revolucionários para a Europa. Os fundadores esperavam uma Europa unida, sendo que o que hoje temos é uma confederação de Estados. Não por acaso, por ocasião do cinquentenário da morte de Schuman, o papa Francisco desejou que «a Europa, continuando a intuição de Robert Schuman, possa tornar-se cada vez mais consciente da sua verdadeira identidade e sua herança espiritual».

O Estado e a democracia transnacional

A primeira obrigação de Estado é criar a paz formal, evitar o conflito civil, a fim de realizar a paz substancial com a oferta de bens públicos. A democracia tem o direito de responder, inclusive através do recurso à força, nomeadamente contra o terrorismo, a quem ponha em causa este propósito de paz. Nesta problemática com muitas vertentes, existem forças radicais empenhadas em estratégias de sobrevivência política para as quais todos os meios são bons para fazer estremecer as democracias da Europa, e nenhuma nação europeia isolada lhes conseguiria resistir.

Sem *Estado*, não existiria democracia nem o melhor da modernidade política, ou seja, não existiria uma estrutura com os instrumentos necessários para defender os direitos humanos para todos. A reivindicação de direitos exige o reconhecimento por todas as partes de uma capacidade de impor legalmente a decisão: exige uma autoridade estatal pública que tenha a última palavra e aplique sanções a quem violar esses direitos. Sendo o Estado uma unidade de resolução de conflitos, através de decisão em que se articulam o domínio do legislador e a liberdade dos cidadãos, resta saber de que poderes dispõe e quem os exerce. Por um lado, o Estado exerce a soberania de modo a impor o respeito e a inclusão de todos no confronto entre indivíduos, grupos de cidadãos ou Estados federados, ou mesmo nações, que reclamam pelos seus direitos. Por outro, os cidadãos participam na ordem democrática através da formação da vontade política; participam no poder decisional do Estado através da formação do poder em eleições para cargos públicos; e, finalmente, participam no exercício do Estado através do escrutínio de governantes e representantes.

Na integração europeia, o estatuto do «Estado europeu» sempre atraiu atenções, dúvidas e críticas sobre a sua essência e destino. A dificuldade é que a maioria das interpretações da democracia transnacional ainda está amarrada a teorias e práticas no contexto dos Estados-nação. A posição convencional segue a do norte-americano Robert Dahl. Uma União Europeia muito integrada confrontar-se-ia com numerosos obstáculos (Dahl, 2005: 198-199). Escolheria um sistema parlamentar, um sistema presidencial, ou um novo? Quais as competências e a divisão de poderes entre o governo «federal» e os Estados federados, sabendo-se que quanto maior a escala da comunidade menor é a participação direta? Além disso, a diversidade de grupos nacionais, perdedores e vencedores, poderia desencadear a todo o momento a rotura do consenso (Dahl, 2005: 199-200). O que quero sublinhar é que o processo de integração europeia é uma experiência histórica sem precedentes. Esta inovadora partilha de soberania por Estados democráticos de direito, com base nacional, criou uma situação inédita. As instituições supranacionais europeias foram iniciadas como estruturas de governação e racionalidade burocrática, muito mais do que estruturas democráticas. Neste quadro inovador, ainda em desenho, a legitimidade democrática deve ser verificada, à entrada, no processo e no resultado, conforme a síntese de Viktor Bekkers (2007: 43).[1] As instituições da democracia têm as consagradas funções de: 1) ligar governos e eleitores através do contrato social – a democracia de génese; 2) deliberar sobre as políticas – democracia de processo; 3) eleger e demitir – democracia de resultados com eleições periódicas.

A atual distribuição de poderes entre o Parlamento Europeu, o Conselho Europeu e a Comissão Europeia ainda não preenche razoavelmente estas funções e cria o chamado *défice democrático*. A legitimidade democrática da União Europeia é construída com base no duplo consentimento resultante dos acordos entre os governos nacionais dos Estados-membros no Conselho Europeu e das votações na instituição representativa, o Parlamento Europeu, para depois haver a aplicação pela Comissão Europeia e pelos seus ministros-comissários (Von Bogdandy, 2012). A democracia de génese incide sobre os processos eleitorais e depende deste «duplo consentimento». A legitimidade democrática no resultado consiste na eficácia e eficiência das políticas adotadas pelas instituições da União Europeia. O poder dominante continua a ser o Conselho Europeu, com o apoio do Comité dos

[1] «Legitimacy has been generally divided into three parts, the input democracy, the throughput legitimacy, the output democracy».

Representantes Permanentes (COREPER). No entanto, o secretismo dos processos de tomada de decisão no Conselho agrava o problema da legitimidade democrática.

Quanto à legitimidade no processo, ou seja, a supervisão dos poderes, e dos processos de tomada de decisões, esta não tem atraído a mesma atenção. Existe muita literatura sobre o modo como são desenhadas, iniciadas e aprovadas as políticas na União Europeia, ou seja, o desempenho do poder executivo. Sabe-se igualmente bastante sobre as negociações entre os diferentes Estados e instituições europeias no processo de formulação das políticas. Contudo, os procedimentos de supervisão e controlo dos poderes europeus são muito mais opacos, nomeadamente os controlos nos parlamentos dos Estados-membros e no Parlamento Europeu, e é patente que não são adequados para responsabilizar o poder executivo europeu e manter o equilíbrio entre as competências das instituições.

Ganhar credibilidade

Para ultrapassar o défice democrático, a Europa precisa de credibilidade. A Europa tem de fazer mais e melhor, e de forma mais compreensível. Vivemos uma globalização dominada por superpotências económicas governadas por um presidente tirano ou por versões capitalistas do *despotismo esclarecido* e da *ditadura do proletariado*. Um tem o poder global, os outros desejam-no. Mais uma razão para a Europa agir com rapidez e firmeza.

Muitos dizem: «A minha nação está primeiro!». Como todos os grandes erros, esta afirmação esconde uma grande verdade. Quando jogamos em casa, as instituições e as pessoas estão mais próximas, mais acessíveis, e podem ser mais responsabilizadas. Aparecem com mais frequência, são mais visíveis. Falam a minha língua. Os problemas começam quando as forças populistas se apoderam desta meia-verdade.

Com as eleições para o Parlamento Europeu, em maio de 2019, os populistas-nacionalistas queriam soluções fáceis, decisões firmes, ações imediatas, sempre contra o *status quo*. Pareciam ativos e enérgicos, o que os torna atraentes. Mas perderam. Pelo contrário, o discurso de Bruxelas começa sempre por mais uma disputa, um acordo falhado, um modesto compromisso. No debate recente sobre o comércio de dados eletrónicos, o «imposto digital» acabou por taxar apenas 3% da renda de anúncios no Google, Facebook e outros gigantes digitais. Outro exemplo é o atraso no imposto sobre transações financeiras – a taxa Tobin –, que resolveria quase todos os problemas de financiamento das nações

europeias. Continua atrasado, e nada se decide. É escandaloso como a União hesita nesta questão de justiça social. Nenhum empregado e trabalhador escapa aos impostos, mas as grandes multinacionais e os especuladores escapam todos.

As discussões sobre refugiados e migrantes estão num impasse há anos, sendo que as decisões da Cimeira de Tampere têm mais de 20 anos. A política de refugiados é uma das questões eleitorais mais decisivas. Na ausência de medidas eficazes ao nível europeu, políticos da direita radical, como Orbán, Salvini, Kurz e Le Pen, marcam pontos.

A 24.ª Conferência das Partes da Convenção sobre Mudança do Clima (COP24), que decorreu em Katowice, na Polónia, em dezembro de 2018, foi uma deceção. Os que queriam medidas para salvaguardar o ambiente, bem como os que se preocupam com as «indústrias poluidoras», ficaram frustrados. Não se definiu uma política europeia abrangente para a COP24.

Aos problemas europeus de falta de política externa comum e de fragilidade dos valores sociais acresce a falta de vigor e união na economia. Temos uma baixa mobilidade de trabalho. Continuamos a ignorar o facto de termos uma moeda comum sem uma política monetária comum. Ainda não temos mercado único digital, de energia e de capitais. Enquanto não criarmos economias de escala nestes três sectores de futuro, continuaremos num cenário de crescimento pouco acima de zero (a integração económica da Europa na ausência de unificação política, a incapacidade de nos manter seguros, a incapacidade de sufocar os nacionalismos antigos, a incapacidade de fornecer ferramentas para resolver os problemas globais).

O sistema político da União Europeia está em mau estado. A União funciona de maneira opaca e muitas vezes incompreensível. No entanto, se alguma coisa é verdade, é que a União Europeia tende a ser fraca perante os desafios globais. Zinoviev, um autor russo delirante, identificou há anos a União Europeia com a União Soviética. Nada de mais errado. Contrariando as afirmações dos populistas sobre o alcance excessivo das instituições europeias, estas quase sempre fazem «muito pouco, muito tarde», o que tem de mudar. Temos de tornar a União Europeia muito mais democrática, transparente e eficaz – ou seja, mais soberana – do que é hoje. Não precisamos de reinventar a roda. Mas também não podemos ficar pelas ideias dos fundadores da Europa: Jean Monnet, Paul-Henri Spaak, Robert Schuman, Alcide de Gasperi e outros. Esses dirigentes tinham uma visão federal de uma União simples, forte, liderada por um governo com ministros. Eles queriam que os europeus votassem diretamente num parlamento com plena

competência e autoridade legislativa e sem o sistema de unanimidade que permite a alguns Estados-membros atar as mãos do bloco.

A unanimidade não parece ser uma solução, nem é uma ideia política interessante numa sociedade de redes. Temos de pensar muito mais em soluções de credibilização por rede. Os dirigentes políticos europeus deveriam tirar cursos sobre a tecnologia *blockchain.* Se a União Europeia tomasse decisões coletivas por maioria simples, os problemas poderiam ser enfrentados e a Europa seria capaz de se manter sozinha e tratar das preocupações dos seus cidadãos. Por exemplo, com eurocorpos militares servindo como pilar autónomo dentro da OTAN, a União Europeia dependeria muito menos dos Estados Unidos da América em decisões de segurança. Com um mercado digital único, poderiam surgir alternativas europeias à Google, Facebook, Amazon, Apple, Microsoft, Samsung e Huawei. E, com uma patrulha de fronteira e guarda costeira, os europeus ficariam muito menos dependentes da Turquia, da Rússia e de outros, quando se trata de gerir fluxos migratórios. Controlar as nossas fronteiras não significa isolarmo-nos do mundo exterior. A Europa deve dialogar, mas a partir de uma posição de força. Se queres a paz, prepara a guerra. Se a União Europeia promover os seus valores, a esquerda tradicional e a direita alternativa perderão motivos para atacar a cooperação internacional e o multilateralismo. Uma Europa mais democrática e mais humanista.

Os coletes amarelos e os defensores do Brexit começaram com uma preocupação genuína com a segurança económica. Mas será que foram ouvidos? A lição para todos os Estados-membros da União é a de que devemos fortalecer os sistemas nacionais de segurança social, enquanto avançamos nas reformas ao nível da União Europeia. Com uma união bancária, as poupanças dos cidadãos seriam asseguradas e os contribuintes não pagariam os desperdícios do sector privado, as falências dos bancos. E, com uma união monetária completa e um orçamento conjunto, a zona do euro seria muito mais resiliente em caso de crise financeira.

A decisão da Grã-Bretanha de sair da União Europeia; os ataques terroristas devastadores; os refugiados a chegar a nações incapazes – ou indispostas – de os abrigar; as questões do Euro a abalarem o mercado comum; os beligerantes, como a Rússia e o Estado Islâmico no Iraque e na Síria (ISIS): nunca a Europa esteve tão à beira do abismo. Muitos veem a crise presente como prova de que a União Europeia está acabada. Alguns podem julgar insensatos os votos da Grã-Bretanha, mas tratou-se de uma resposta a ameaças reais. E, no entanto, nenhum país pode abordar essas ameaças sozinho. Sem uma nova visão conjunta para o continente como um todo, a Europa estará perdida. A reviravolta de que a Europa necessita

não será resolvida nas ruas de Paris, Bruxelas ou Lisboa, mas dentro das instituições da União Europeia. Durante cinco décadas, o poder da Europa foi partido e repartido entre conservadores e socialistas. Quem parte e reparte fica com a melhor parte, mas a situação atual exige mudança. Para que não se verifiquem as palavras de Colin Crouch (2004): «Podes votar, mas não tens escolha».

Começar pela cultura

A ordem europeia moderna surgiu da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648). O sistema medieval que a precedeu, baseado numa igreja e império universais, pereceu durante a Reforma e as guerras religiosas. Os poderes territoriais foram substituídos pelos Estados soberanos, consagrados no Tratado de Vestefália, de 1648. Durante os séculos seguintes, a Europa governou o mundo e a Grã-Bretanha ascendeu a potência dominante. O sistema vestefaliano foi destruído pelas duas guerras mundiais – de facto, guerras europeias desencadeadas pela ambição alemã de dominação mundial. Quando as armas se calaram em 1945, todos os europeus tinham perdido soberania. Surgiu a ordem bipolar da Guerra Fria, em que a soberania dependia das duas potências nucleares não europeias: os Estados Unidos da América e a União Soviética.

A União Europeia reconquistou a soberania europeia, conjugando os interesses nacionais dos Estados-membros. O objetivo desse esforço sempre foi evitar o retorno ao antigo sistema de rivalidades de poder, alianças recíprocas e hegemónicas. E a chave para o sucesso tem sido um sistema baseado na integração económica, política, jurídica e cultural. A nova ordem mundial a surgir parece polarizada pelo Pacífico, e não pelo Atlântico. A Europa tem uma oportunidade de gerir essa transição. Os antigos Estados-nação europeus isolados pouco valem. E, mesmo assim, alcançar a soberania europeia exigirá um esforço maciço de vontade política. O anseio por um passado glorioso é a última coisa que ajudará portugueses, franceses ou alemães a enfrentar o desafio que enfrentam. O passado que interessa é só o que perdura. E são essas lições do passado que devemos escutar.

Muitos julgam que o termo «liberal» nasceu nos países anglo-saxónicos. Na realidade, nasceu em 1812, entre os indómitos espanhóis de Cádiz que resistiram ao tirano Napoleão e o venceram juntamente com ingleses e portugueses. Queriam a liberdade, e não a servidão. Eram *liberales*, e não *serviles*. E esses que a si próprios se chamaram «liberais» ressurgiram depois em Portugal e Espanha em 1820 e continuaram a luta em terras da América do Sul, com a era dos libertadores.

A chama da libertação nacional nascida na Península Ibérica chegou mesmo à Rússia, com a conspiração decembrista de 1825.

Os clamores românticos da liberdade continuaram a soar em toda a Europa do século XIX. O clamor nacional e interclassista juntou o rico e o pobre na mesma luta. Os que hoje chamaríamos de conservadores e progressistas arriscavam a vida pela causa romântica da liberdade. Garret e Herculano em Portugal. George Byron e Walter Scott em Inglaterra. Lamennais e Prouhdon em França. E assim por diante, em todos os países europeus, foi construída a narrativa das aspirações da liberdade, nos grandes romances históricos de Stendhal, Victor Hugo, Lampedusa, Tolstoi, Charles Dickens e tantos mais. Essa classe média europeia teve vozes ilustres, músicos ilustres, pintores e arquitetos ilustres, e está representada pelo seu amor à cultura em todas as literaturas e museus de arte da Europa. O sonho romântico da Europa por um mundo melhor expandiu os valores liberais, os direitos individuais e a reforma constitucional contra as estruturas autoritárias e o servilismo. Apoiou a generalização de instituições como o sufrágio universal, a educação para todos e os direitos de propriedade. A liberdade começou por ser a ausência de interferência do governo na vida privada e estendeu-se a todas as áreas da vida, para que todos desenvolvam as suas capacidades.

O desenvolvimento das liberdades trouxe a exigência da igualdade. Como foi poderosa a Europa da igualdade! Já havia sonhos de utopia de um mundo melhor desde que Thomas More escreveu um livro cujo título se tornou um género literário e que gerou, com Juan Vives, as primeiras leis para combater a pobreza. No século XIX, o movimento injustamente crismado por Engels de *socialismo utópico* lançou as cooperativas. O único socialismo que interessa é o utópico, precisamente porque coloca os instrumentos de produção nas mãos dos produtores, e não de uma entidade estatal, como será o Estado comunista. Os pioneiros de Rochdale criaram um ideal e mais uma das raízes da Europa. A Europa da igualdade foi também um movimento sindical com expressão poderosa que permitiu que os trabalhadores ganhassem emancipação e se libertassem da miséria descrita nas obras de Friedrich Engels, Charles Dickens, Émile Zola e Maxim Gorki. O sonho de um mundo melhor vinha já do cristianismo, mas a intolerância e o clericalismo das igrejas provocaram a apostasia das massas europeias durante o século XIX. O ponto mais infernal desse declínio foi o pontificado de papa Pio IX, eleito como liberal, mas que, tomado de pânico com as revoluções de 1848, se tornou num reacionário que fez retroceder a Igreja Católica. De 1848 resultou o sonho

da bandeira negra, dourada e vermelha da Assembleia de Frankfurt e a canção «Os pensamentos são livres».

A classe média europeia reagiu ao abandono dos ideais de justiça social pela Igreja com o anticlericalismo, patente nas obras dos grandes românticos, como Vítor Hugo, Balzac, Lermontov e Tolstoi, e dos realistas, como Flaubert e Eça de Queiroz. O mundo romântico entrou em crise interior, numa atmosfera de fim de século que Freud veio investigar e a que Sacher Masoch dava corpo. O sonho da igualdade foi transformado pelo marxismo através da luta de classes. A igualdade pela força teve o seu primeiro paroxismo na Comuna de Paris. «Pelo menos esses lutaram», sentenciou Lenine. Na Alemanha, Bismarck começou a solapar o chão aos comunistas através da criação do sistema de segurança social, que levou a social-democracia a afirmar-se como partido reformador, em vez de revolucionário. Mas a lição das barricadas de Paris sobrou para os sovietes a aplicarem na Rússia em 1917 e, posteriormente, em países, dentro e fora da Europa, onde conquistaram o poder.

A igualdade, afinal, chegou por outras formas. A igualdade das mulheres chegou pela mão das sufragistas e feministas, como Pankhurst. A igualdade cresceu também com o sofrimento dos irmanados nas trincheiras da Grande Guerra de 1914-1918 e na frente de produção. O liberalismo social mostrou que a liberdade individual exige circunstâncias sociais e económicas favoráveis. A pobreza e a ignorância impedem a liberdade e a individualidade de florescer. O Estado Social deve ser intervencionista. E assim surgiu o chamado Orçamento Popular de 1909, de David Lloyd George e Winston Churchill, que introduziu impostos sobre a riqueza e programas sociais de redistribuição da riqueza.

Após a Segunda Guerra Mundial, a classe média europeia ergueu o edifício do Estado Social. Na Grã-Bretanha, Lord Beaverbrook concebeu e criou os instrumentos da segurança social *desde o berço ao túmulo*. Em França, após várias hesitações, sucederam-se os 30 gloriosos anos de crescimento. Noutros países da Europa do Leste, o comunismo forneceu saúde e educação de massas. Em Portugal, tal como em Espanha, o edifício da segurança social só surgiu verdadeiramente após o 25 de Abril. Em vez do caldeirão étnico norte-americano, que só funcionou para os WASP até à década de 1960, a construção europeia seguiu um modelo respeitador das diferenças nacionais, línguas e tradições. A igualdade dos europeus nunca colocou em causa as diferenças, e isso é uma marca europeia que urge defender.

Nacionalismo e humanismo

Nós, europeus, pensávamos que o conflito ideológico que alastrou após a Revolução Francesa entre o nacionalismo e o humanismo fora resolvido com o liberalismo romântico a favor dos valores humanos, eternos e universais. Não foi. A Europa romântica tentou conciliar estas duas correntes: uma iluminista, revolucionária, a outra conservadora e tradicional. Ernest Renan considera que a consciência nacional se baseia em decisão independente e vontade soberana, e não em determinações de idioma, raça, religião, interesses, território, como alegam os seguidores do pensamento identitário. A nação é uma reflexão contínua de solidariedade consciente e manifestação de uma decisão de viver juntos, de acordo com leis e princípios partilhados. «Uma nação pressupõe um passado, mas existe como resultado de um facto tangível: consentimento, e desejo expresso de viver juntos. Um referendo diário que – como a existência do próprio indivíduo – é confirmação da vida» (Renan, 2020). É um *plebiscito quotidiano* em que os cidadãos não estão cativos de identidade, pois são eles que a constroem.

A União Europeia tem sentido económico, político e militar. Mas, do ponto de vista dos nacionalistas, nada disso importa, porque não tem sentido identitário. A população dos países europeus não se considera europeia em primeiro lugar, pensando, antes, em si mesma como portuguesa, francesa, inglesa, espanhola e assim por diante. Nenhuma identidade europeia emergiu do projeto da União. E, como não existe um povo europeu, há quem diga que a União Europeia fracassou. Talvez seja isso que está no centro das ânsias nacionalistas.

Um dos principais objetivos da União Europeia após a Segunda Guerra Mundial foi curar-se da praga nacionalista, porém, apesar dos bons resultados dos últimos 60 anos, a doença do nacionalismo voltou de forma extrema. Na Polónia, o governo do conservador Partido da Lei e da Justiça (PiS) invadiu a independência do poder judiciário, controla a televisão e rádio públicas e coloca os seus peões no comando da administração. Na Hungria, os paramilitares do partido Jobbik patrulham as ruas, como as SS nazis. O Jobbik já se destacou em três atos eleitorais, mas só representa 20% do eleitorado. Apresenta-se como partido cristão radical que protege os valores e interesses húngaros e rejeita o capitalismo global e o sionismo. Na Grécia, os paramilitares do Aurora Dourada vasculham as ruas, espancando imigrantes. Na Europa, crescem partidos nacionalistas e racistas: Partido dos Verdadeiros Finlandeses, na Finlândia; Partido pela Liberdade, de Geert Wilders, na Holanda; Partido da Liberdade, na Áustria; os Democratas suecos

e o Partido do Povo Dinamarquês; o Chega em Portugal e o Vox em Espanha. Na Alemanha, o movimento Pegida (Europeus Patriotas contra a Islamização do Ocidente) organiza marchas anti-islamitas. O partido de direita Alternativa para a Alemanha, que apoia o Pegida, declarou que o multiculturalismo, *multikulti* na gíria alemã, está morto.

Que autoridade moral temos enquanto defensores da democracia e dos direitos humanos, e da dignidade da vida humana, se formos incapazes de defender estes sagrados valores dentro das nossas fronteiras? Com os escândalos húngaros e polacos, renunciamos ao direito de criticar a Rússia, a China e a Turquia, porque nem sequer defendemos os princípios mais básicos do Estado de Direito nos nossos países. Como Alain Fienkelkraut argumenta, em *A Derrota do Espírito*, o filósofo alemão Herder é o pai do que hoje se chama *identitarismo*, ou seja, a proibição do estrangeiro e o retorno ao passado, em oposição ao Iluminismo, que teria cortado raízes e nos teria deixado sem orientação. Para o *identitarismo*, é a humanidade que deve adaptar-se à sociedade, quando é o contrário que se impõe. Na visão identitária, nem sequer existe humanidade. Há apenas compatriotas ligados uns aos outros pelo subconsciente coletivo. Tradição e conformismo manteriam a nação florescente, forte e saudável e seriam mais importantes do que a democracia e o pensamento racional, que apenas a enfraquecem.

A França foi, durante muito tempo, um exemplo de sociedade aberta sem nacionalismos e caracterizada por um patriotismo aberto, baseado nos valores partilhados de liberdade, igualdade e fraternidade. Mas quando, em 2010, o então presidente Nicolas Sarkozy anunciou um debate nacional com o objetivo de definir as características da *identidade nacional francesa*, o tiro saiu pela culatra. Em vez de reforçar a democracia e trazer votos aos conservadores, o debate fortaleceu a Frente Nacional, ao colocar a identidade no centro das atenções. Grupos étnicos foram descartados como lixo e muitos franceses mostraram opiniões direitistas e antissemitas.

É uma ilusão pensar que a identidade nos protege dos riscos atuais da globalização, que afasta o passado, perturba o equilíbrio do planeta e transforma o mundo num pião louco. Nestes tempos incertos, a identidade surge a muitos como ponto de referência, palavra mágica que parece oferecer estabilidade. Precisamos de âncoras, certamente, mas a identidade não a fornece. Em *Identidade e Violência: A Ilusão do Destino*, Amartya Sen indica que a identidade coletiva é uma ilusão perigosa resultante da compulsão quase irresistível de classificar o mundo em termos de generalidades de religião, cultura, idioma ou raça. Cada pessoa é uma

personalidade única que, além da sua cor de pele e da sua fé, vive numa cidade, numa região, num país, com família e amigos, preferências e desejos. Pode ser casada ou solteira, com família ou sem filhos; pode gostar de *rock*, música clássica ou *jazz*, Beatles ou Abba; pode ser viciada em desporto ou fumadora, ciclista ou atleta, caseira ou festeira. Em suma, as identidades são sempre construídas como um conjunto de pertenças no mundo. As identidades puras são uma invenção de ideólogos que extrapolam dados sociológicos e negam a liberdade humana. A abordagem identitária é sempre reducionista. Reduz cada pessoa a observador. Em certo sentido, a humanidade identitária mal se distingue do reino animal, cujos membros aceitam o ambiente de modo reflexo ou instintivo. A obra *Laranja Mecânica*, de Anthony Burgess, que Stanley Kubrick depois converteu em filme, mostra como a violência se espalha numa sociedade individualista e identitária.

Temos a crença na liberdade de escolha de cada pessoa. Mas essa liberdade não é ilimitada, nem é a mesma para todos: há limites, muitas vezes – lamentavelmente – determinados pelo nascimento. Contudo, as pessoas não herdam só peculiaridades e personalidades, também as criam e constroem. Temos todos dois nomes, como escreveu Franz Rosenzweig: o apelido, que é o nosso passado, e o nome próprio, que é o nosso futuro. A direita gosta mais de apelidos, e a esquerda de nomes próprios. O certo é que temos de respeitar e construir a nossa personalidade em função de dois nomes. Ao contrário do que os nacionalistas pretendem, as fronteiras da liberdade não residem na história da nação, no carácter das suas instituições e língua, mas nas capacidades e características de todos os indivíduos, na sua inteligência, carácter e emoções. Em suma, nas personalidades. Donde a importância da formação e da capacidade de criar futuro. Os portugueses revelaram-se grandiosos nas Descobertas, mas não imitaram nem repetiram nada, como escreveu Fernando Pessoa.

A identidade identitária cria exclusão étnica, cultural e religiosa. Cada compartimento social enfrenta o inimigo, gerando ódios e guerra. Amin Maalouf fala de «identidade mortal». As câmaras de gás de Auschwitz e os campos de concentração dos *goulag* são o resultado desse pensamento. Em 1933, o ministro da propaganda Goebbels descreveu a tomada de poder de Adolf Hitler como «o fim da Revolução Francesa». Usamos a identidade para atribuir características a um grupo de pessoas diferentes de nós. Todo um grupo de pessoas que se torna diferente desperta suspeitas. E o passo de diferente para inimigo é muito pequeno.

A radicalização da identidade leva ao desaparecimento do pensamento crítico. As pessoas obedecem cegamente às tradições, o que implica uma discriminação

contra alguém de origem étnica diferente ou de outro sexo. A consequência é a violência contra o outro. A humanidade é reduzida ao grupo, e os valores de justiça, respeito e solidariedade só valem dentro do grupo. Em suma, é impossível construir uma sociedade pacífica sobre o fundamento da identidade. A identidade é a incapacidade de aceitar o mundo tal como ele é, quando temos uma crise social e a sociedade se sente insegura.

O futuro da Europa não pode repousar na identidade nacional. A Europa de hoje, *l'Europe des Nations*, é uma relíquia do passado. Marine Le Pen tem nostalgia do passado. Os ultraconservadores britânicos do Brexit, o partido da *pequena Inglaterra,* têm nostalgias da Inglaterra imperial. É como se nenhum deles tivesse aprendido com o passado, nem se lembrasse das catástrofes provocadas pelo pensamento identitário. Por sorte, temos as gerações jovens, que acreditam na Europa e não ficam presas à identidade nacional ou bloqueadas por fronteiras. Elas sabem que o futuro da Europa está além do nacionalismo.

Caminhos da democracia transnacional, segundo Böckenförde

A afirmação de Jean Monnet, um dos fundadores da União Europeia, «se fizesse tudo de novo, começaria pela cultura» mostra que o processo de integração europeia de ordem económica tem de ser suplementado por iniciativas culturais, a fim de incrementar a coesão e as responsabilidades conjuntas entre os povos europeus. Também o grande jurista alemão Ernst Wolfgang Böckenförde escreveu profeticamente, em 1997, que, sem uma política cultural europeia, a «abordagem económica de mercado» que tem dominado o processo de integração «não levará a uma maior unidade, mas a uma maior separação». De facto, o sentimento de pertença europeia não aumenta em proporção direta à maior interdependência económica, nem com as eleições parlamentares europeias, que são espaços de competição entre partidos nacionais.

Carecemos de iniciativas e instituições culturais para promover o sentimento de pertença europeia, pelo que se torna necessário ultrapassar obstáculos. Um grande equívoco a desfazer é o de que a integração europeia visa substituir singularidades nacionais como a língua, o que Vilfredo Pareto chamava de *persistência dos agregados*, pretendendo sim complementá-las com uma outra pertença. Não há que temer que uma cultura europeia partilhada esmague perspetivas nacionais. Não temos de escolher entre ser europeu e ser português, francês, alemão ou romeno. O cidadão responsável é capaz de identidades múltiplas e de

múltiplas pertenças. Por outro lado, os públicos europeus continuam a informar-se quase exclusivamente através dos *media* nacionais, que, necessariamente, dão prioridade a temas nacionais, em detrimento dos europeus. Com exceção do muito bem-sucedido programa Erasmus, e das iniciativas anuais das capitais da cultura, outras atividades da União Europeia ao nível cultural têm tido pouco impacto para integrar os povos europeus. Uma proposta possível é a de criar comissões conjuntas internacionais para redigir livros didáticos de História, a fim de criar transversalidades nos currículos escolares dos Estados-membros, ainda exclusivamente focados na nação.

Para terem legitimidade em democracia, as decisões políticas devem emanar do povo, dos cidadãos. Os *elos de legitimidade* podem ser complexos e longos, mas têm de existir. Ora, as ligações entre o eleitorado europeu e o governo europeu são fracas, pois a União Europeia não proporciona eleições diretas para nenhum dos principais cargos executivos. Em vez disso, predominam as regras e regulamentos gerados por representantes dos governos dos Estados-membros, com participação limitada do Parlamento Europeu. Assim, existe um défice democrático na União Europeia que impede a criação de *um povo europeu* (*demos*) responsável pelo seu próprio destino. A arquitetura política da União privilegia a representação nacional, e o resultado é o isolamento entre as arenas políticas nacionais. Sem uma estrutura mais federal, que ligue os diferentes níveis de política, e sem a garantia de que o princípio da subsidiariedade orienta a redistribuição de competências, a União Europeia fica comprometida.

Com o Tratado de Maastricht, de 1992, os membros da então Comunidade Económica Europeia decidiram-se por aprofundar a integração económica e fiscal, tendo um grupo de Estados optado por caminhar em direção à moeda comum. Hoje é fácil afirmar que as implicações da união monetária foram pouco explicadas aos cidadãos da União Europeia. O resultado foi o de que, ao surgirem as crises financeiras, os públicos europeus mal informados foram relutantes quanto a serem onerados com as exigências dessas crises. A integração política atrasou-se em relação à integração económica, com consequências potencialmente desastrosas. Os Estados-membros tornaram-se cada vez menos capazes de regular os mercados internos – competência deslocada para o nível da União Europeia –, mas, aos olhos dos eleitores nacionais, continuaram responsáveis pela política laboral e pela política redistributiva. Tornou-se fatal o défice de legitimidade dos Estados, uma vez que ainda são vistos como responsáveis pelo bem comum dos cidadãos, embora os governos nacionais tenham perdido soberania para o mercado comum,

como revelaram as crises do Euro e as crises políticas, especialmente na Grécia, Portugal e Itália.

Böckenförde defendeu uma *Europa com vários objetivos*, uma visão à época altamente impopular nos círculos de Bruxelas. Alguns viam nela um insulto aos Estados-membros recém-chegados, outros suspeitavam do desejo oculto dos Estados economicamente mais fortes de apenas partilharem com os novos membros alguns privilégios da adesão à União Europeia, mas não todos, o *cherry picking*. O argumento de Böckenförde, contudo, era bem diferente. Os que advogavam uma *união cada vez mais profunda* – Alemanha e França – precisariam aceitar que outros Estados-membros talvez nunca desejassem o mesmo objetivo, principalmente a Grã-Bretanha. Böckenförde insistiu que não se tratava apenas de visar uma *Europa com várias velocidades*, mas sim de reconhecer a realidade de uma *Europa com vários objetivos*. As implicações práticas seriam criar diferentes mecanismos de tratados da União Europeia para diferentes povos e abandonar o objetivo de uma união cada vez mais íntima entre todos os Estados-membros. Por exemplo, Böckenförde propôs que a Turquia se juntasse ao Eurogrupo e à união monetária, mas ficaria de fora da união política da União Europeia. A Grã-Bretanha, por outro lado, poderia optar por dispensar a união política, mas manter a integração económica. Se o empenhamento numa *Europa com vários objetivos* tivesse sido maior, os eurocéticos teriam hoje menos sucesso.

O que implicaria um Estado europeu? Ao nível institucional, decerto que uma nova estrutura de tipo federal com respeito pela subsidiariedade. Uma União Europeia democrática e eficiente – com competências claramente definidas e instituições transparentes – não é um sonho se assentar numa Europa poliárquica, com vários objetivos. Com instituições mais eficazes e responsáveis. Com um governo europeu pequeno e eficiente, a defender os cidadãos, que, como em qualquer democracia, é responsável perante um parlamento eleito, capaz de gerar propostas e iniciativas. Um Estado europeu deveria, em todo o caso, poder funcionar com independência financeira, como qualquer outro Estado democrático. Idealmente, com impostos relacionados com o mercado interno, como é o caso dos direitos aduaneiros, das taxas sobre as emissões de dióxido de carbono e dos impostos indiretos, como o imposto sobre o valor acrescentado. Tais impostos teriam de ser definidos pela maioria política no Parlamento Europeu e, portanto, também pelo governo europeu. Este objetivo não será alcançado sobrepondo novas funções ao atual quadro institucional. É uma ilusão esquecer o espírito administrativo-burocrático predominante. Seria necessário implementar uma

consciência de união entre os países europeus com base nos sistemas educativos e na cultura na esfera pública. É uma ilusão pensar que o Estado formata a sociedade através do poder e da coerção. A integração social exige raízes como a religião e o património cultural comum, sobre as quais o Estado depois *cria unidade*. Essa base social relativamente homogénea é indispensável, mormente para um Estado transnacional europeu. Tal projeto é, inegavelmente, uma tarefa de proporções gigantes, e o diagnóstico da situação europeia atual torna-o tão exigente, que a própria viabilidade é questionável. Que forças estarão dispostas a desencadear uma federação europeia e, ao mesmo tempo, assegurar a sua implementação? Que instituições e elites nacionais a apoiam, considerando que perderiam poder e influência numa União reconfigurada? E mesmo assumindo um acordo sobre uma orientação federal para a Europa, como se traduziria esse acordo em apoio a um projeto institucional específico num continente marcado por profundas divisões políticas e com falta de imaginação institucional? Através de que mecanismos os cidadãos poderiam pressionar os seus representantes, dada a variedade nacional de esferas públicas europeias? Estas questões, contudo, não devem fazer esquecer que a Europa não vai entrar em processos de engenharia reversa de mais de meio século de integração na sua textura e cultura sociais. As iniciativas legislativas cidadãs são já uma prova de vitalidade de uma base social europeia. A Europa em que acredito é a da diversidade dos povos europeus, diversos em tradições culturais, sociais, políticas e institucionais, mas unidos pelo cenário futuro de um espaço compartilhado de liberdade, segurança e justiça com base no entendimento comum da dignidade humana e da responsabilidade social para regular as economias de mercado.

Bibliografia

Bekkers, V. J. (2007). *Governance and the Democratic Deficit: Assessing the Democratic Legitimacy of Governance Practices*. Hampshire/London: Ashgate Publishing.

Bekkers, V. J. & Fenger, M. (Eds.) (2012). *Beyond Fragmentation in Public Governance: Challenges and Contributions*. Amsterdam: IOS Press.

Böckenförde, E. W. (2017) *Constitutional and Political Theory: Selected Writings*. Ed. M. Künkler & T. Stein. Oxford: OUP.

Crouch, C. (2004). *Post-Democracy.* Oxford: Polity Press.

Dahl, R. A. (1989). *Democracy and Its Critics.* New Haven/London: Yale University Press.

Dahl, R. A. (2005). Is international democracy possible? A critical view. In S. Fabbrini (Ed.). *Democracy and Federalism in the European Union and the United States. Exploring post-National Governance*. London/New York: Routledge.

Renan, E. (2020). *Qu'Est-Ce Qu'Une Nation?* Paris: Honoré Champion.

Von Bogdandy, A. (2012). The European lesson for international democracy: The significance of articles 9 to 12 EU Treaty for International Organizations. *European Journal of International Law*, 23 (2), 315-334.

Repensar Portugal e a ideia de Europa
Pensamento contemporâneo

Rethinking Portugal and the idea of Europe: Contemporary thought

Isabel Baltazar
UNIVERSIDADE DE COIMBRA, CEIS20, III / *isabel.c.baltazar@gmail.com* /
ORCID | 0000-0002-2464-8886 / https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_7

Resumo: O presente texto pretende mostrar a presença da ideia de Europa no pensamento contemporâneo português. Esta ideia nunca deixou de estar presente em Portugal, quer servindo como paradigma ao modo de pensar Portugal, quer servindo de retaguarda quando se privilegia o Atlântico, ou, simplesmente, para pensar a Europa. *Portugal na Balança da Europa* tem a consciência de uma portugalidade que vai sendo construída a partir da visão da Europa, reconhecendo a europeização de Portugal e a posição de Portugal perante a Europa. Por outro lado, a própria Europa precisa de encontrar um futuro e resolver a evidente crise europeia, sendo de destacar o contributo do Padre Manuel Antunes. Portugal é fatalmente europeu, a «cabeça da Europa», mesmo para os não europeístas, os que mostram o outro olhar de Portugal, o olhar para o Atlântico. Portugal, tão pequeno e tão grande, com um «rosto europeu» e um corpo que se estende em todas as direções. Portugal é a Europa e o mundo. Uma vocação universalista que sempre se conjugou com a sua identidade europeia.
Palavras-chave: Europa; globalização; ideia de Europa; Portugal

Abstract: This paper aims to show the presence of the Idea of Europe in contemporary Portuguese thought. This idea never ceased to be present in Portugal, either as a paradigm for the Portuguese way of thinking, or as a rearguard when privileging the Atlantic, or simply for thinking about Europe. *Portugal in the Balance of Europe* is the awareness of a Portugality that is being built from the vision of Europe, recognizing the Europeanization of Portugal and the position of Portugal to Europe. On the other hand, Europe itself needs to find a future and resolve the evident European crisis, with the contribution of Father Manuel Antunes. Portugal is fatally European, the «head of Europe», even for the non-Europeans, who show the other look of Portugal, towards the Atlantic. Portugal, so small and so large, with a «European face» and a body that extends in all directions. Portugal is Europe and the World. A universalist vocation that has always been combined with its European identity.
Keywords: Europe; globalization; idea of Europe; Portugal

E cá mesmo no extremo Ocidental
Duma Europa em farrapos, eu
Quero ser europeu: quero ser europeu
Num canto qualquer de Portugal.

Como as ondas do mar sabem ao sal,
A ave amacia o ninho que teceu;
Mas não será do mar, e nem do céu,
Porque me quero assim tão natural.

E se a esperança ainda me consente
No sonho do futuro, ao mal presente
Se digo adeus, – é adeus até um dia...

Um presídio será, mas é meu berço!
Nem noutra língua escreveria um verso
Que me soubesse ao sal desta harmonia.

Afonso Duarte (1956)

A ideia de Europa nunca deixou de estar presente em Portugal. É uma ideia que atravessa todo o pensamento contemporâneo português, quer servindo como paradigma ao pensamento sobre Portugal, quer servindo de retaguarda quando se privilegia o Atlântico. As imagens da Europa servem para Portugal se ver a si próprio e são imagens captadas a partir de Portugal e da própria Europa: são dois ângulos de visão complementares que, conjugados, mostram a posição de *Portugal na Balança da Europa*. Os intelectuais portugueses, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX, preocupam-se em pensar e discutir o caminho para um Portugal civilizado de que o Portugal real parecia bastante afastado. O modelo comparativo de progresso era a Europa, uma Europa a que Portugal parecia pertencer apenas geograficamente.

Toda a história de Portugal foi uma história de expansão: o pequeno retângulo geográfico definido com a afirmação da nacionalidade não bastava para um povo se afirmar; a expansão era uma vocação, a expansão marítima uma opção. Estava definido o perfil de um povo, a idiossincrasia de uma nação. Mas Portugal, olhando para o mar, estava na Europa. Paralelamente à sua genuína vocação, o espaço europeu era uma evidência, uma realidade inultrapassável. Essa realidade afirmar-se-ia de modos distintos: como realidade física ou, também, anímica, como identidade geográfica ou identidade europeia. Se a primeira dimensão era inquestionável, a segunda foi muito discutida e continua no presente a ser tema de acesas discussões. Embora a alternativa do momento seja a Europa, Portugal não esquece a sua história, as suas amizades além-mar, as privilegiadas relações

espalhadas pelos quatro cantos do mundo. Hoje, como no tempo de Antero, a discussão «identidade portuguesa *versus* identidade europeia» continua a fazer sentido, todo o sentido. Se na época das Conferências do Casino Portugal sentia o desafio europeu e a vontade de «acertar o relógio pela hora europeia», hoje já aceitou o desafio e já vive pela hora europeia. Esta aparente vocação europeísta de Portugal não fez morrer a outra vocação, a atlântica e africana. E, pelo meio, há o iberismo, sempre a questão ibérica. Os desafios que se colocavam a Portugal eram três: o histórico desafio atlântico, o europeísta, que parecia fazer a diferença entre um Portugal atrasado e um Portugal dinâmico, e o iberista. Antero e muitos da sua geração eram também iberistas. Por isso se dividem as opções, no tempo de Antero como no nosso. Cada uma delas, no passado como no presente, tem distintos representantes, das várias áreas do saber, privilegiando-se aqui os intelectuais, os que vivem para pensar Portugal. A geração de Antero estava dividida: de um lado, Mouzinho de Albuquerque como o herói de África, da preservação dos símbolos nacionais; do outro, Antero e outros como aqueles que queriam despertar o país para a Europa, uma Europa cultural que chegava pelos caminhos de ferro, pelas ideias. A geração do século XXI continua dividida. Entre a Europa e o Atlântico.

Sobre a posição de Portugal na Europa, uma obra elucidativa é a de Sampaio Bruno, *Portugal e a Guerra das Nações*. Lembrando *Portugal na Balança da Europa*, de Almeida Garrett, Bruno considera que, em 1906, são apenas pertinentes as relações de Portugal com França e com Inglaterra. A partir de França sente-se o pulsar de Portugal na Europa e a necessidade de estabelecer um «projeto de paz perpétua». A aliança franco-russa e a reconstituição financeira de Witte levam à consciência do niilismo moscovita e à reflexão acerca da relação de Portugal com o Oriente. A partir de Inglaterra e da hegemonia britânica chegam até nós as questões de Cuba, a guerra hispano-americana, o carlismo espanhol e a conquista de Portugal pela Espanha. São equacionadas as relações de Portugal com o Japão, Estados Unidos e a Catalunha. Acerca da aliança entre Portugal e Inglaterra a conclusão de Sampaio Bruno é surpreendente: não existe qualquer aliança (Bruno, 1906: 508).[1]

Muitos autores, ao analisarem a situação de Portugal no mapa da Europa, acabam por questionar-se acerca de que Europa estão a falar. Esta é, aliás, uma

[1] Este «inesperado desfecho» tem a promessa de ser continuado na obra *O Problema Nacional*, do mesmo autor, obra aqui não selecionada.

questão presente na Europa em geral, uma espécie de psicanálise do destino europeu. Não será ainda hoje uma questão fundamental, a questão essencial?

«O que é a Europa?» seria o título de um estudo de Serras e Silva publicado na revista *Biblos* com a finalidade de divulgar a obra *Qu'Est-ce Que l'Europe?*, do escritor suíço Gonzague de Reynold. Tal como acontece com muitas outras obras sobre a Europa – como, por exemplo, *Europe ma Patrie*, de Gaston Rieu, divulgada entre nós por João de Barros –, desta vez será Serras e Silva a dar a conhecer, num estudo-comentário, a obra de Gonzague de Reynold. É de salientar que as divulgações, num como no outro caso, acontecem quase em simultâneo com a saída do original, o que demonstra o interesse dos intelectuais portugueses pela temática europeia. Estas divulgações ganham um especial relevo na primeira metade do século XX, quando parecia que Portugal tinha o olhar fixado no Atlântico. Se as prioridades políticas eram o império além-mar, os intelectuais não perdiam um único episódio europeu, o que mostra bem como Portugal não estava, afinal, de costas voltadas para a Europa. Mais uma vez, podemos perceber que existem opções políticas que se cruzam com a mundividência dos intelectuais portugueses, que conseguem pensar o Atlântico sem excluir a Europa. São eles os grandes protagonistas da alma portuguesa: uma alma que consegue abarcar o mundo sem excluir partes. São eles que revelam verdadeiramente a vocação universalista dos portugueses.

O que é a Europa?

Para pensar «O que é a Europa?», há, primeiro que tudo, que distinguir a «realidade» da «verdade», separação sem sentido nas ciências como a Química, a Física, a Astronomia ou a Biologia, mas que faz todo o sentido na História. Àquela interrogação só pode responder-se apreciando a realidade e fazendo o seu retrato. A Europa é determinada pela sua geografia. Reynold constatou essa evidência, partilhada por Serras e Silva:

> Geograficamente considerada, a Europa goza de certos atributos que o autor põe em destaque – é central, sai da Ásia, adere à África e projeta-se sobre a América. Só a Oceânia está fora da sua influência. É pequena, apenas um quarto da Ásia e um terço da África, mas tem grandes extensões de costas, numerosas penínsulas e ilhas, grande penetração dos mares, o que lhe dá carácter marítimo acentuado. [...] A Europa é uma península

> da Ásia. Que significa esta qualidade, no aspeto dos valores históricos? Não significa por certo grande coisa, mas predispõe-na para ser ocupada por povos vindos do Oriente e para compreender que o nome da Europa tivesse vindo da Ásia. (Serras e Silva, 1941: 523)

É fundamental ter em conta as contingências geográficas da Europa, muitas vezes esquecidas ou pouco valorizadas pelos historiadores. Geografia que determina a sua forma de ser e o seu modo de vida, como desenvolve Gonzague de Reynold num comentário de Serras e Silva. O clima determina o modo de ser europeu que, na Europa, se divide em dois: ocidental e oriental. Há, assim, dois Homens europeus: o Homem ocidental e o Homem oriental. Um elemento geográfico – os Alpes – deu à civilização europeia ocidental unidade e estabilidade: «são eles que unem e coordenam todas as partes vitais essenciais do Ocidente – ao norte, o mundo germânico, ao sul, o mundo latino, a oeste, o povo francês, a leste, o mundo eslavo e grego. Os Alpes ligam sem confundir» (Serras e Silva, 1941: 532). Foram os Alpes que preservaram a civilização europeia e, de certa forma, lhe deram uma identidade. Tanto o autor suíço como o português concordam na existência dessa identidade europeia. Há indiscutivelmente nos oito milhões de habitantes dos Alpes um «fundo comum», apesar da diversidade de raças e línguas.

E Portugal? Como poderá deixar de haver abertura à Europa se geograficamente fazemos parte dela? Desta vez, será Serras e Silva a responder a partir da leitura que faz de Gonzague de Reynold:

> De todas as partes do mundo, o continente europeu é o que tem mais força e carácter. A Europa Oriental é prolongamento da Ásia, a Ocidental é filha do mar, recebeu a civilização do Mediterrâneo que espalhou pelo mundo Atlântico... os outros continentes são pesados, imóveis, ao passo que a Europa, mesmo na carta, parece mexer-se. Estrabão comparou-a ao dragão e Camões comparou-a ao corpo humano de que a Península Ibérica seria a cabeça e Portugal seria a fronte. (Serras e Silva, 1941: 532)

Mas não foi só a geografia que determinou a civilização europeia de que Portugal faz parte integrante como «cabeça da Europa». Também a mitologia responde à pergunta «O que é a Europa?». A mitologia é explicada pela História e pela Arqueologia. Mas apesar das respostas da topologia e da etimologia, ainda não foi verdadeiramente compreendido o mito da Europa. Torna-se evidente que a Ásia é a mãe da Europa, mas muito fica por compreender. Os próprios gregos não

souberam filtrar os mitos de Zeus e do seu Olimpo. Qual o significado do mito do touro que rouba uma mulher que se chama Europa? Em suma, é impossível compreender, verdadeiramente, o significado de Europa, mas é evidente que a Europa veio da Ásia raptada por um deus e que foi a Grécia o berço da civilização europeia. Para compreender a Europa temos de compreender primeiro a Grécia. Os gregos fundaram a Europa em torno do mar, mas outro povo, o romano, dedicou-se à conquista da terra. Povo de origem agrícola e pastoril, a cultura da terra foi a essência da sua história. Menos dados a especulações filosóficas do que os gregos, o seu espírito prático conduziu os romanos à conquista de um império. Com o Império Romano a Europa estendeu a sua influência e abriu-se ao mundo. O conhecimento do continente europeu desenvolveu-se: os romanos trouxeram à Europa a visão atlântica do mundo, ao conhecido Mediterrâneo aliaram o desconhecido Atlântico. A civilização grega foi ampliada à esfera universal e cristã. Mas tudo em volta do Mediterrâneo, que confere unidade à Europa. Rogério Martins revela os dois polos do problema da integração europeia:

> Toda a história recente dos sucessos e retrocessos da integração europeia apenas, em nossa opinião, confirmou os dois polos em que o problema se debate; Robert Schuman definia o primeiro no seu discurso de St. Gallen em 9/1/53: «A Europa é uma maneira de ver as coisas»; e exprimia o segundo em maio do mesmo ano na *Civitas*, órgão da Sociedade Suíça de Estudantes: «Asseguro-vos de que não é o gosto da aventura que nos impulsiona, mas a convicção de que a Europa não poderá esperar e que joga a sua última possibilidade. Não há pior responsabilidade diante da história que a das ocasiões perdidas, porque é ao mesmo tempo a das catástrofes que não se soube evitar». (Martins, 1955: 3)

Inspirado num livro que leu durante o verão de 1941, da autoria de Paul Tabori, o seu título – *Epitáfio para a Europa* – desafiou-o a, pelo contrário, descobrir uma possibilidade para a Europa ou, pelo menos, discutir essa possibilidade. Aquele jornalista de nacionalidade húngara tinha vivido muito tempo na Alemanha e também se tinha naturalizado inglês. Tinha as qualidades para se considerar um verdadeiro espírito europeu, conhecedor da realidade da Europa por vivência própria. Mas esse conhecimento não o animara nem o levara a acreditar na Europa: «A Europa morreu, a Europa na qual nós, a presente geração dos que têm trinta e tantos anos, cresceu, amou, sonhou, falou. Não quero escrever um lamento ou uma acusação dos seus assassinos. Só um epitáfio» (Tabori, 1942: 16).

Para aquele autor húngaro, tinha existido uma Europa, até porque só podia morrer o que antes estava vivo. Mas a Europa atual era a Europa da nostalgia, aquela a que não era possível voltar, aquela que não existia. A Europa referida por Tabori era a Europa do período entreguerras, a Europa de 21 anos de paz, de entusiasmo, de criação artística e literária. A Europa que existia no exterior, onde viviam os europeus, e no interior, nas crenças e sonhos daqueles que acreditavam numa nova Europa. Era a Europa que já tinha vivido uma guerra e sabia o que valia a paz; era a Europa que apreciava a vida, a criação, a arte; era a Europa dos verdadeiramente europeus:

> Sabíamos que não viveríamos para ver os Estados Unidos da Europa – mas o espírito podia atravessar as fronteiras. A música de Debussy, a pintura de Picasso, os livros de Wassermann ou Ortega y Gasset, a arte mágica de Reinhard ou Stanislavsky pertenciam a todos nós. (Tabori, 1942: 13)

Não era esta a essência dos *Estados Unidos da Europa*? Sem existirem na realidade, já existiam dentro dos europeus que viviam sob um mesmo espírito, acreditavam na Europa unida e viviam sem rivalidades de nacionalidades. Acreditavam que um dia os Estados Unidos da Europa seriam uma verdadeira realidade. Agora viviam o sonho europeu. Afinal, eles próprios veriam morrer o sonho e presenciariam a morte da própria Europa: «A Europa tinha existido e morrera. *Porém não sabemos quando e como a ressurreição virá*». (Martins, 1955: 4)

A Europa continua em busca de si própria. É um trabalho de autorreflexão que não está terminado, e, embora a história tenha mostrado a necessidade da unidade europeia, nem todos se sentem mobilizados, nem todos acreditam:

> Este trabalho de autorreflexão, essa busca inquieta de si própria, está longe de ter atingido os seus fins ou de sentir esgotados os problemas; mais grave do que isso, está longe de ter interessado como devia neste ou naquele país certas camadas intelectuais, certos estratos da população, certos sectores responsáveis, a quem o neutralismo ou o alheamento parecem mais cómodos; no entanto, **esta é a questão vital da nossa época, da qual depende em maior ou menor escala o futuro de todos nós: o que é, o que deve ser a Europa?**[2] (Martins, 1955: 4)

[2] Sublinhados meus.

Palavras de ontem. Palavras de hoje. Palavras, quem sabe, do futuro. São a prova de que, em Portugal, muito antes da adesão, havia uma abertura à Europa e às questões sobre a Europa, a consciência de que Portugal tinha de pensar a Europa. Continuamos ainda em torno da reflexão sobre as razões da unidade europeia. Esta unidade continua a ser preponderantemente económica: os europeus não conhecem a Europa, não têm (quase) nenhuma ideia de Europa e, por isso, não se sentem verdadeiramente europeus.

Parece que nem todos os europeus sentem da mesma maneira a Europa. Para o autor, são aqueles que eram jovens quando viveram a guerra que mais perceção têm da realidade europeia e percebem o que está, de facto, em jogo quando se fala de unidade europeia; conhecem os erros passados e percebem a necessidade de preservar a paz.

Afinal, «O que é a Europa? O que deve ser a Europa?» (Martins, 1955: 5). Esta foi e continua a ser a pergunta fundamental. Para Rogério Martins, a resposta está longe de ser evidente e exige uma grande discussão. Não há uma única resposta: há coordenadas que identificam a realidade europeia, que a distinguem de outras partes do mundo. Aliás, é a partir de fora que melhor se identifica a Europa; em si mesma, ela é, em muitos aspetos, ambígua. Daí muitos afirmarem que a Europa não existe. Ou seja, não há unanimidade na sua definição, desde logo pela sua ambiguidade geográfica. No entanto, é evidente para quem está fora da Europa que esta existe. Tem características peculiares que a tornam num todo aparentemente homogéneo que, pelo menos visto de fora, parece coeso em face do resto dos outros continentes.

Rogério Martins adota o método interrogativo para tentar responder à pergunta «O que é a Europa?». A primeira interrogação é saber se esta «será a civilização cristã?». Eis a sua resposta:

> Para os nativos de outros continentes, «europeu» e «cristão» continuam a ser sinónimos; para o mouro de Marrocos ou o malaio de Java, o branco, o europeu, é sem distinção o que pertence à religião cristã, o que incidentalmente levanta muitas vezes problemas difíceis aos missionários quando o colono está longe de a praticar; esta simplificação de vistas é de resto partilhada por muitos europeus, que aliás procuram tirar dela conclusões divergentes conforme as filosofias pessoais. «Foi o cristianismo», dizem, «que fez a Europa, é ele a origem mais forte das suas forças de coesão; salvar a Europa é salvar o cristianismo, porque

> historicamente coincidem em muitos aspetos, e os seus destinos estão ligados». Argumentos deste estilo encontram-se com frequência, muitas vezes substituindo «cristianismo» por «civilização cristã», que é um tanto mais vago, por isso mais cómodo; contém uma parte de verdade, e uma parte de erro; e porque se está diante de um ponto crucial, convém determo-nos com atenção. (Martins, 1955: 5)

O autor lembra na história da Europa a fidelidade dos monarcas ao cristianismo, não permitindo qualquer tipo de heresias, dando os exemplos de Carlos V e Filipe II. Mas este último acabaria por não conseguir levar a cabo a unificação religiosa que desejara; a sua conceção de Europa conduziu-o a uma ação que se revelou, afinal, contraproducente. E se é inquestionável o papel da Igreja na construção europeia, deve, no entanto, admitir-se que cristianismo e civilização europeia são duas coisas diferentes. A Igreja teve um papel indiscutível na socialização dos bárbaros e na cristianização de um espaço que herdou o legado greco-romano; foi a conjunção daqueles com o cristianismo que veio a criar os fundamentos europeus, a ideia de Europa, a civilização exterior e interior, ou seja, o Homem europeu. Mas, embora contribuindo para a determinação da civilização europeia, o cristianismo distingue-se dela:

> A solução da antinomia está em que cristianismo e civilização europeia são coisas diferentes por essência. O cristianismo é uma religião; [...] o cristianismo foi um elemento formativo; mas foi-o *juntamente* com outros que dão à Europa um cunho específico; alguns destes podem subsistir, outros devem ser superados numa fase mais avançada de evolução cristã. Mas o cristianismo não foi um elemento como os outros; por essência é extrínseco à Europa, atuou-a mas não ficou incorporado e fechado nela; em rigor não é um elemento *constitutivo*, mas *formativo*, isto é, atuante, dinamizador, criador; algo de externo que atua e ajuda a criar; e neste sentido, a sua missão ainda não está acabada, isto é, a Europa ainda não está suficientemente acabada. (Martins, 1955: 10)

A Europa ainda não está acabada. Uma afirmação que continua válida no século XXI, quando se procuram novos rumos para a Europa. As afirmações de Rogério Martins levam-nos a concluir que a sua proposta vai num sentido de uma construção europeia com sólidos alicerces espirituais. Assim, não poderá haver Europa sem uma ideia para a Europa. Que ideia para a Europa? Uma Europa que

procurará cada vez mais «purificar-se», isto é, elevar-se a partir das suas profundas raízes espirituais. O cristianismo não é um património exclusivamente europeu: o que foi feito na Europa não é exclusivo dos europeus; o espírito universal do cristianismo levou a que este fosse proclamado noutros continentes e a outras civilizações; é esse o significado do espírito de missão. Por outro lado, a Europa não acabara ainda de ser cristianizada no tempo de Filipe II e, por isso mesmo, estava aberta a outras civilizações, culturas e religiões. De resto, essa tónica da diversidade marcaria a Europa nos séculos seguintes.

E hoje? Não será ainda a Europa um espaço de diversidade? É esta a tese do autor que conseguimos ler nas entrelinhas. Bem atual neste tempo que é o nosso, numa Europa cujo lema é «unidade na diversidade». A concretização ou existência dessa unidade é discutível; foi essa a finalidade de todos os projetos para a Europa; mas, por vezes, a unidade parece artificial, um exercício de reflexão teórica; na prática, é evidente a multiplicidade a todos os níveis. No entanto, a um nível mais profundo, por vezes difícil de percecionar, existem os tais fundamentos comuns nas nações europeias que os europeístas gostam de lembrar para incentivar um esforço de unidade prática a níveis cada vez mais alargados. Não será, então, a ideia de Europa que sustém toda e qualquer reflexão sobre o futuro da Europa?

Rogério Martins levanta algumas pistas que apontam para as problematizações enunciadas:

> A Europa estava pois destinada, pelo menos nos séculos mais próximos, a ser, como lhe chama E. Berl, «o continente da multiplicidade», mesmo em matéria religiosa. A unidade do catolicismo escapar-lhe-á enquanto não estiver madura para a conversão. Eis o primeiro dado que é necessário reconhecer. Que garantirá, então, a Europa? A unidade administrativa? «Mas à medida que a Europa se afirma, o seu horror da unidade torna-se mais violento» [...] O próprio facto dessas tentativas (de união) terem falhado revela a delicadeza do problema. A Europa é renitente à união; os últimos cento e quarenta anos têm visto o desmembrar dos impérios nas unidades distintas cuja justaposição os formava. E neste ponto, tal como no aspeto religioso, quem tentou fazer uma união pela força não respeitando a multiplicidade que parece essencial à Europa, acabou invariavelmente por falhar. (Martins, 1955: 12)

Será que podemos, no século XXI, falar da nação Europa ou da pátria europeia, mesmo que como sonho a realizar? A unidade política parece a mais intangível

e, embora sejam muitos os europeístas, parecem ser também cada vez mais os outros, os «nacionalistas» ou «patriotistas», que não desejam qualquer tipo de união. Mas são proféticas as palavras do autor, porque, independentemente dos resultados alcançados, elas não deixam de ter pertinência e de se manter em aberto quando se discute o futuro da Europa. Rogério Martins encontra nas tentativas de unidade europeia, do passado ao presente, a recuperação de um sonho: o sonho da unidade administrativa alcançada com o Império Romano:

> E, todavia, a Europa sonhara constantemente com a unidade administrativa. Desde a queda do Império Romano que o espectro de um império que lhe sucedesse e herdasse o seu prestígio não deixou de persistir nos espíritos europeus; e se isto se deve em grande parte à fama da glória que foi Roma e que uma tradição nunca interrompida transmitia de idade em idade, revela também por outro lado uma secreta nostalgia de união, ao menos em laços que aproximem as instituições, como se o que nelas houvesse de mais nobre fosse o que provinha da herança comum. (Martins, 1955: 13)

Se a unidade do Império Romano jamais voltou a ser alcançada, o que é certo é que ficou, de facto, nos povos europeus o sentimento de uma pertença comum, um sentimento que se arrastou ao longo da história e chegou até aos dias de hoje: um «sentimento de comunidade histórica». No entanto, este sentimento não foi suficiente para criar uma «comunidade política». O futuro da Europa está, exatamente, numa encruzilhada política. Que fazer? Para onde caminhar? Parece ser mais fácil harmonizar políticas do que a política em si mesma; essa união política faz tremer os Estados que hesitam entre o federalismo, confederalismo ou, simplesmente, nenhum compromisso político mais sério do que unir políticas. Mas também não conseguem admitir que está fora do horizonte qualquer realidade política e, assim, como lembrava Jacques Delors, a Europa permanece um OPNI (Objeto Político Não Identificado).

Rogério Martins serve-se da obra *Eastern Europe*, do escritor checoslovaco J. Hanc, para encontrar uma explicação para este estado de coisas:

> O nacionalismo começou com uma revivência cultural e tomou gradualmente a forma de luta social e política a favor de direitos e oportunidades iguais dentro dos impérios. O desejo primitivo de autonomia cresceu em exigências mais definidas de independência completa. Em certo sentido, os Estados foram criados nas mentes dos povos antes de poderem ser criados

> na realidade. Impelidos pelo dinamismo interno do nacionalismo, os povos concebiam o Estado como o único instrumento jurídico e político realmente efetivo para a autopreservação. (Hanc *apud* Martins, 1955: 14)

Esta é uma explicação para os nacionalismos que têm despontado a vários níveis e em várias épocas da história, por vezes de forma bem exacerbada, muito particularmente no caso dos povos que viveram alterações do seu mapa político. Também a proximidade e confluência de diferentes povos fizeram brotar sentimentos nacionalistas. Juntos ou muito próximos em territórios de fronteira, desenvolvem sentimentos nacionalistas, às vezes xenófobos, quando levados às últimas consequências. Foi o caso de polacos a viver lado a lado com ucranianos e alemães, ou os húngaros e romenos a viverem nos mesmos campos, alemães e checos nos vales da Boémia, ou austríacos e italianos nos montes do Tirol. É difícil (con)viver pacificamente. E assim se vai desenvolvendo uma espécie de ressentimento entre os povos europeus, um ressentimento que chegou até à atualidade, mais ou menos acentuado. Por isso é difícil definir a Europa pela unidade política. A multiplicidade é essencial.

A unidade europeia também não pode ser explicada pelas raízes gregas comuns. Se é certo que os gregos deram aos europeus um certo espírito comum, podendo falar-se de uma unidade em face de outras civilizações, o certo é que também este fator não garantiu a unidade europeia. A raiz comum do espírito grego, uma certa alma europeia, uma cultura europeia e uma filosofia própria não foram suficientes para gerar uma unidade europeia. E não estamos perante uma herança especificamente europeia: o helenismo acabou por gerar uma universalização e, paradoxalmente, as nações europeias tenderam a afirmar a sua própria cultura em vez da cultura comum europeia. Por isso, também não pode afirmar-se a unidade europeia pela cultura.

Será possível definir a Europa? A partir de que realidade? Quais, afinal, os fundamentos da sua unidade? A dificuldade ou impossibilidade da resposta seria bem entendida por Gonzague de Reynold, o autor de *L'Europe Tragique* (1935), quando procura a unidade geográfica, histórica, estrutural, psicológica, religiosa e económica da Europa. Com o mesmo fim se reuniria o *Convegno Volta* em Roma, em 1932, para apreciar a realidade europeia. Eis a conclusão: «Sob qualquer ponto de vista que se encarasse, a realidade europeia desvanecia-se. É impossível definir a Europa; ela é inapreensível, dissolve-se na análise» (Reynold *apud* Martins, 1955: 17). Após um estudo exaustivo, as respostas às interrogações formuladas acabaram na seguinte conclusão:

> Não há dúvida: *a história não nos lega um conceito de Europa como consciência de si mesma*. E isto torna-se muito mais significativo se pensarmos, por um momento, que em todo o nosso raciocínio não tocámos senão ocasionalmente, ou mesmo não tocámos de todo, em Bizâncio e na civilização que dela irradiou... E no entanto, todos os elementos que podemos reivindicar para o Ocidente, a cristandade do Oriente possui-os: cristianismo irradiante, unidade institucional, herança helénica e romana... Durante mil anos, até que os turcos a tomaram, Bizâncio teve mais estabilidade política do que o Ocidente, conheceu melhor os clássicos gregos, cultivou uma arte tão florescente como a nossa, teve verdadeira santidade e verdadeira piedade, evangelizou povos bárbaros, desenvolveu a cultura, estabeleceu uma civilização. Teremos coragem para não a considerarmos Europa? (Martins, 1955: 19)

Toynbee mostrou a evidência do problema e o ressentimento do Ocidente que pretende ignorar Constantinopla, incluindo tacitamente a cristandade ortodoxa na ocidental ou, simplesmente, caída em desuso. Por isso, Rogério Martins, perante tantas (in)definições da Europa, propõe uma saída:

> Porque não ter a coragem de admitir, então, que a Europa não é tanto uma coisa que existe e que é preciso salvar, como uma coisa que se cria, uma coisa que é preciso fazer para depois a continuar?
>
> Ter a coragem de admitir que o termo é vago, não engloba senão uma realidade geográfica e uma nebulosa poética, e que pertence a nós concretizá-lo, dar-lhe um sentido, um conteúdo, um espírito? Porque não admitir que a Europa – Europa, conceito com densidade, capaz de atrair as inteligências e de entusiasmar as vontades – talvez ainda não exista, talvez ainda seja necessário fazê-la? Porque se há de continuar a jogar com sons em vez de se lidar com conceitos – e porque não ter o senso de reconhecer que as civilizações, como as nações, que subsistem, são as que resultam da afirmação de uma vontade, não da mera inércia adquirida em formas anteriores esvaziadas já de espírito?
>
> É esta a vontade de *querer fazer a Europa*, esta decisão de criar um espírito da Europa que a nossa geração tem diante de si como problema e como desafio: tem de aceitá-lo; resta ver se saberá estar à altura dele. (Martins, 1955: 20)

A Europa é uma ideia em construção; não é uma realidade definida. A unidade europeia será o resultado da ideia que se tiver da Europa e para a Europa. O espírito europeu será a consciência dessa unidade interna, formada não a partir de soluções económicas, mas sobre a consciência de valores espirituais comuns que importa preservar. Trata-se de um sentimento que só o tempo pode, efetivamente, desenvolver. A Europa é uma realidade a fazer. Fazer a Europa continua a ser, na atualidade, um objetivo a prosseguir. A partir das realidades concretas do momento. A Europa não está feita de um momento para o outro. É necessária a coragem de a construir. Sem pessimismos nem otimismos excessivos. É necessário criar a «Europaologia».[3] Vale a pena criar a Europa. O problema é fazer a Europa. Eis a solução: «Fazer a Europa – aí está. Esse é o único caminho para que a Europa exista, não propriamente para que *continue*, mas para que *exista, tout court. Essa é a possibilidade da Europa*» (Martins, 1955: 20).

A posição de Portugal na Europa

Qual é, afinal, a posição de Portugal perante a crise europeia? Desta vez, a resposta é dada na língua da revolução que proclamou o lema «liberdade, igualdade e fraternidade» e em que, agora, perante a crise europeia, se procura uma nova solução. João Ameal marcaria a posição de Portugal na Europa numa interessante e profunda reflexão feita em Budapeste: «La position spirituelle du Portugal dans la crise européenne». A constatação da crise da Europa – e do mundo em geral – leva o autor a refletir sobre os acontecimentos que deram origem a essa situação, para encontrar caminhos para a sua solução. É neste contexto que se intitula europeu, demarcando-se da expressão «cidadão do mundo», com a qual não se identifica. Por isso, distingue a crise europeia da crise mundial, para situar, nesse espaço europeu, a Hungria, na parte oriental, e Portugal, na ocidental. É nessa condição de cidadão europeu, aberto, portanto, às questões europeias, que João Ameal salienta o papel do seu país na criação da civilização europeia que, para além de todas as descobertas civilizacionais, teve, sobretudo, uma missão espiritual. Trata-se da essência espiritual da Europa ou da ideia de Europa, que está muito para além dos acontecimentos históricos que vão sucedendo. Por isso, a própria crise europeia só pode ser entendida em sentido conjuntural; no seu

[3] Expressão usada pelo reitor do Colégio de Bruges num discurso aos estudantes na sessão de Pentecostes de 1952.

espírito, a Europa permanece a mesma. Portugal contribuiu para o enriquecimento da ideia de Europa sobretudo pela intensificação da sua vocação universalista: uma Europa que se abre ao mundo e o mundo que vai sendo descoberto pela Europa, descoberta na qual Portugal muito colaborou e que marcou com o seu espírito de missão e enquanto transmissor dos valores europeus ao mundo. O objetivo de construir um império no tempo de Salazar vem continuar a ideia de que Portugal é um país aberto ao mundo, levando consigo o espírito europeu. A Exposição do Mundo Português é um exemplo típico da vocação universalista dos portugueses que, sem pôr em causa a sua vocação ou natureza europeias, sentem uma atração por ultrapassar fronteiras.

João Ameal quer mostrar que as raízes profundamente espirituais da nação portuguesa levam-na a uma ação com fins muito mais nobres do que a mera conquista de espaços no mundo: os portugueses querem deixar lá marcas da sua identidade. Portugal é a «cabeça da Europa» e, por isso, deve levar consigo as suas bandeiras, a sua idiossincrasia, a sua alma. O nacionalismo está ao serviço dessa nobre causa; o sentimento patriótico está ao serviço da humanidade. Assim, não se trata de um isolacionismo, como muitas vezes se tem chamado aos tempos salazaristas; trata-se de um aprofundamento do sentimento nacional para melhor se abrir ao universal.

Em *A Europa e os Seus Fantasmas* – obra de curioso título que também ultrapassaria fronteiras muito rapidamente, aparecendo logo no ano seguinte ao da sua publicação em espanhol (*Europa y Sus Fantasmas*) –, Ameal apontaria os fantasmas que vivem na Europa. Não sendo ainda uma realidade, são, por isso mesmo, fantasmas, ou sombras, que habitam na Europa e põem em perigo a sua paz. A Europa vive entre «quimeras e ameaças». Estes perigos cresceram com o liberalismo, sendo a «heresia liberal» uma doença de perigo. Após reflexões profundas sobre o comunismo, o autor denuncia o que considera os erros de Marx e a construção do messianismo do proletariado, para concluir do perigo dos falsos deuses. Sucederam-se os «delírios e as angústias de Babbitt», perante o novo mundo construído, em que a ditadura da máquina e a demissão do Homem o acabaram por escravizar. Aqui se situa o «apelo à Europa» de João Ameal, no sentido de se voltar para si própria, não contra a América ou a Ásia, e voltar ao seu princípio original: uma unidade religiosa e ética. Uma Europa espiritual. A ameaça à Europa vem da própria Europa:

> Se, como bem recorda André Rousseaux, os americanos e os russos solucionaram tudo com moedas, notas de banco, barras de aço ou pirâmides de cauchu, no período que medeia entre as duas primeiras grandes guerras deste século, os europeus tentaram solucionar tudo com a retórica dos discursos, a ficção leviana dos pactos, a espuma efémera das palavras que o vento leva. Na perfeita fórmula do Conde de Saint-Aulaire, se a política dos países materialistas «é dominada pela mística da sobreprodução, a nossa tem sido dominada pela sobreprodução das místicas». Dum lado e do outro, a mesma impotência, a mesma ilusão, o mesmo divórcio do real concreto, a mesma adoração dos ídolos fugazes e anti-humanos... Escusamos pois de falar numa ameaça que vem apenas do Novo Mundo ou da velha Ásia contra a nossa civilização. Essa ameaça está em nós. (Ameal, 1945: 191)

A Europa e a alma de Portugal: o contributo de Manuel Antunes

Reinold Schneider, num artigo intitulado «Europa e a alma de Portugal» considera que Portugal é a mais europeia das nações. Se «falar da Europa é quase impossível», porque tudo parece já ter sido dito, falar de Portugal na Europa parece, a este alemão, bem mais original. A princesa fenícia que o deus raptou sob a figura de touro vive momentos de obscuridade após reunir o Oriente e o Ocidente:

> Europa – não é o nome de um programa político, militar ou económico. Tudo isso não bastaria para a sua afirmação; a Europa é um determinado olhar sobre o mundo, para Ocidente e para Oriente, é ocaso e retorno; é a adesão à cultura greco-latina e é contradição. A Europa é um determinado modo de ser, de aceitar contradições, vida contraditória em que contradição transborda.
>
> A Europa é uma comunidade de povos, cada qual com a sua personalidade, com a sua mensagem especial; e só enquanto estes se afirmem como unidade a Europa persiste. É certo que a consciência da unidade tem que ser superior, mas de um grau apenas, ao amor à individualidade... Somos unos na comunidade dos destinos, somos unos no pensar, inquirir e interrogar que nestes anos porventura atingiu os extremos limites; somos unos na obrigação que devemos à mesma ascendência espiritual, a Atenas e Roma. (Schneider, 1984: 5)

Qual o papel de Portugal nesta Europa? Para este autor, Portugal é um verdadeiro fenómeno europeu. Embora situado no extremo Ocidente, é aqui que se encontra a essência da Europa. É um ponto de fratura: «Portugal, extrema faixa costeira do Ocidente, é, de certo modo, a mais europeia das nações» (Schneider, 1984: 9). Toda a sua história mostra isso mesmo, assim como as suas grandes figuras, como Camões, o «poeta do mar». Portugal teve sempre um espírito de missão. Uma missão ao serviço de todos os povos, em sintonia com o seu espírito universalista. Diz Schneider que «Portugal, em certo sentido, sacrificou o coração ao cumprimento da missão, recuperando-o, todavia, no grande naufrágio fatídico para todos os povos, único ensejo dado ao homem para se aproximar de Deus» (Schneider, 1984: 13). A consciência europeia está bem presente em Portugal, desde Camões a Oliveira Martins, Alexandre Herculano ou Antero de Quental. Portugal levou a Europa ao mundo inteiro, «por mares nunca dantes navegados». E acrescenta este alemão: «Só agora compreendo o olhar que Portugal volve para Sudoeste, só agora pressinto uma latinidade exótica, extremamente frágil e vulnerável, que do outro lado do Atlântico sopra nesta direção» (Schneider, 1984: 17). Lembrando a histórica realização colonizadora de Portugal, salienta, sobretudo, os seus valores anímicos e o seu contributo para a Europa. O seu povo com personalidade única, os seus heróis, como Nun'Álvares, e a sua cor sobre o Atlântico fazem de Portugal uma nação singular: a sua lusofonia ligada ao europeísmo.

A Europa não pode ser Europa sem Portugal. E este inclui a Lusofonia. As caravelas que partiram nas descobertas para o mundo inteiro regressavam trazendo novas coisas e novas ideias, que não ficavam só em Portugal, influenciando a consciência europeia. A visão do mundo trazida pelos portugueses, Henrique, o Navegador, Camões ou Vasco da Gama, modificou a visão europeia. Portugal é um modelo europeu por excelência e um símbolo dos valores europeus. Não é um pequeno povo da Europa. É o depositário dos tesouros europeus que soube herdar e conservar. Portugal representa a Europa. A Europa deixará de existir se deixar de preservar a sua essência tão bem guardada por Portugal. A missão última de Portugal em relação à Europa, será a de

> manter a Europa para além dos mares, defender os pilares heráldicos adornados pela cruz – o padrão – nas praias que os seus mensageiros foram os primeiros a pisar. A outra missão de Portugal no mundo é a representação da latinidade luso-brasileira, em unida contraposição ao mundo anglo-americano. Só enquanto ambos vigorarem, vivemos na Europa. (Schneider, 1984: 33-35)

O essencial é espiritual: só a conservação dos valores europeus poderá levar à paz e a uma Europa unida. Essa será a sua imortalidade: «a Europa transcendendo a Europa» (Schneider, 1984: 35), tendo como paradigma Portugal.

Muitos outros intelectuais portugueses, durante todo o século XX, foram pensando a relação de Portugal com a Europa, motivada politicamente por razões económicas, mas razão insuficiente para os homens da cultura, por ser demasiado interesseira, e, por isso, muito frágil. A essa fragilidade da futura Comunidade Económica Europeia, a que Portugal viria a aderir, procuraram contrapor razões mais fundas, e, por isso, mais sólidas, para justificar a relação de Portugal com a Europa, a sua posição perante ela e, mais tarde, a sua plena adesão. Curiosamente, à exceção de vultos como Eduardo Lourenço, as suas palavras passaram despercebidas ou nem sequer foram ouvidas as posições dos homens da cultura portugueses sobre Portugal e a Europa. O autor do *Labirinto da Saudade*, sintetiza muito bem este modo de ser português: um povo que, de seguidor da Europa, consegue ser ao mesmo tempo modelo da própria Europa, numa identidade perfeitamente definida de Portugal. Este estado de alma, diz Lourenço, leva o povo português, «o povo mais dotado que ninguém para viver de imagens, mitos, sugestões, delirante curiosidade por tudo o que vem de fora» (Lourenço, 1992: 17), vivendo uns demasiado «dentro» e outros demasiado «fora» a mesma preocupação por Portugal: uns pretendem manter a todo o custo intacta a sua identidade, a sua imagem; outros projetam para dentro uma imagem de Portugal, uma imagem artificial, mas criadora.

Pensadores como Manuel Antunes e Miguel Torga, conscientes da sua missão civilizadora, não se cansaram de proclamar a necessidade de preservar a identidade nacional, apesar dos fortes ventos economicistas que se faziam sentir. O primeiro desceu à praça pública para cumprir uma missão: «Como cidadão, quero ser o homem comum que compartilha ativamente dos momentos atribulados da coletividade a que pertence... Desde que Portugal é Portugal que os seus homens de cultura desceram a terreiro nas grandes ocasiões» (Torga, 1979: 70). Este escritor cumpre, portanto, o seu papel anunciando em palestras várias que «cada nação tem um rosto inconfundível» (Torga, 1979: 81), que a «babel da Europa» (Torga, 1979: 82) não pode aglutinar.

Na mesma linha, as palavras de Manuel Antunes, a propósito da «Europa: Da comunidade económica à comunidade política» (Antunes, 2006), interrogando-se sobre a possibilidade de uma nação europeia e as suas virtualidades: «Será desejável a construção da Nação Europeia? Será possível construir a Nação

Europeia?» (Antunes, 2006: 101). As respostas são claras e elucidativas: a primeira, pela positiva, acreditando na virtualidade de uma unificação de Estados e de povos para o crescimento económico, político e cultural da grande Europa; a segunda tem uma resposta mais duvidosa, acreditando que, em teoria, é possível a construção de uma nação europeia, mas que, na prática, é muito difícil de concretizar. Apesar de ser uma espécie de retorno às origens, ao *Imperium Romanum* ou à *Christianitas Medievalis*, e animar muitos europeus, várias dificuldades espreitam dentro e fora da Europa: «De dentro, opõem-se-lhe, por motivos diversos e antagonistas, nacionalistas e comunistas, tradicionalistas e masoquistas» (Antunes, 2006: 107). Os primeiros são contrários à formação da «Nação Europeia» pensando que a supranacionalidade pode pôr em risco a própria nação; os segundos consideram-na o adiamento da sociedade ideal; os últimos, receiam a mudança para a federação ou confederação. E assim, os «Estados Unidos da Europa» continuam adiados aguardando a sua oportunidade. Mas, diz Manuel Antunes que «a lentidão é o preço a pagar pela solidez da construção» (Antunes, 2006: 111). A solução era atuar por etapas, como preconizaram, afinal, os fundadores europeus, Jean Monnet e Robert Schuman, propalando o método dos pequenos passos que iniciou o processo de construção europeia.

A crise e o futuro da Europa

A crise europeia só pode ser resolvida pela própria Europa. Não se pode nem deve esperar soluções vindas de outras partes do mundo, em especial da América. A Europa é responsável pelo seu futuro. Construir o futuro passa por regressar à sua própria unidade interior – unidade religiosa, unidade moral e unidade intelectual – e, na sociedade, a uma unidade social, económica e política. Assim, a Europa estará salva – e a América também. Diz João Ameal:

> Salva a Europa, a América – sua projeção além-atlântica – estará salva também. Porque, afinal, a sorte de Babbitt é a de todos os homens, na medida em que são homens – queimados pela *sede de absoluto* confessada por Goethe, ansiosos de estímulos e recompensas transcendentes, e que sucumbem e asfixiam nas vastas metrópoles tentaculares, desconformes e desumanas.
>
> Para não cairmos sob a hegemonia de Babbitt, libertemos, pois, Babbitt da hegemonia do racionalismo, do fordismo e do taylorismo – ídolos

> materialistas gerados pela abdicação do espírito ocidental. Isto significa, afinal, que na Europa está o nó do problema. E que só por nossas mãos poderemos desatá-lo. (Ameal, 1945: 193)

Como se vê, a crise europeia é sentida como uma crise própria e não exterior a Portugal. Mais do que se falar de abertura à Europa, deve falar-se, afinal, de uma integração plena na Europa, o que implica, evidentemente, sentir como própria a crise europeia e refletir sobre um futuro para a Europa que é, também, um futuro para Portugal. Para onde olhar? Para Oriente? Não. «A noite que vem do Oriente» (Ameal, 1945) não é o caminho. No Ocidente está a luz. É preciso encontrá-la. Assim, a «Idade Nova» só poderá ser encontrada pela restauração de valores e pela reconquista da verdade. Portugal e a Europa ou Portugal na Europa. Partindo do caso nacional, João Ameal encontra o futuro num patriotismo e nacionalismo verdadeiros. A pátria é o valor supremo na terra como Deus na eternidade. Mas convém ressalvar que amar a pátria não significa hostilizar as outras pátrias. Pelo contrário, o verdadeiro patriotismo leva à abertura às outras pátrias: é um patriotismo aberto à universalidade. Assim será construído o «Novo Estado».

Seria na sua *História da Europa* e na obra *Ideia da Europa* que João Ameal revelaria com mais clareza a preocupação pelo tema e a consciência da evidência da ligação de Portugal a essa Europa, mesmo que o seu olhar estivesse direcionado para outro espaço bem mais alargado, mas, também, bem mais incerto: o Atlântico, o além-mar. Nesta última perspetiva se situava, aparentemente, toda a política externa portuguesa desde os anos 30 (e até um pouco antes), no rumo escolhido por Salazar. João Ameal não era um dissidente, muito pelo contrário: a sua *História de Portugal* tinha um tom marcadamente nacionalista. Mas o que é certo é que Portugal não podia sair da Europa: uma fatalidade geográfica que não significava uma prisão. E se o país optava por não se confinar ao espaço que integrava, podia ultrapassá-lo. Ultrapassagem que pode significar alargamento espacial ou uma preferência pela aventura e pela novidade cultural extraeuropeia. Mas Portugal está na Europa. Mesmo que não esteja com a Europa. E, por isso, a ideia de Europa não é uma ideia abstrata: é uma ideia a que Portugal não pode escapar. É, por isso mesmo, uma ideia que tem de existir naqueles que pensam Portugal. Pensar Portugal leva à reflexão sobre a Europa; uma Europa pensada a partir de dentro, a partir de Portugal, pela constatação evidente de que só é possível evitar as guerras europeias, ou seja, os *Perigos* de que falava Andrade Corvo, promovendo a paz. É esse o objetivo, em última instância, dos Estados Unidos da Europa, ou da União Europeia com a declaração Schuman, como preconizavam

o seu autor e o próprio Jean Monnet. Portugal acompanhou sempre essa ideia, envolvendo-se e pronunciando-se sobre o seu futuro. Caso exemplar disso foi, entre nós, a divulgação por Sebastião de Magalhães Lima de um opúsculo de Charles Lemonnier precisamente intitulado *Estados Unidos da Europa*. Não se tratava de mera propaganda deste ideário francês, mas de uma apropriação portuguesa ou, pelo menos, de uma expressão de simpatia para com uma ideia que vai merecer uma «versão portuguesa», e não uma simples tradução para ser lida em português.

Aos intelectuais portugueses, a ideia de Estados Unidos da Europa agradava a tal ponto, que tudo faziam pela sua divulgação entre as elites culturais e mesmo junto do público, se considerarmos a sua forte divulgação na imprensa. No século XX, o ideal dos Estados Unidos da Europa seria retomado num contexto político mais apropriado ao seu sucesso por Coudenhove-Kalergi e Aristides Briand, que se esforçariam por mostrar as vantagens da sua realização. Em Portugal, essas ideias seriam difundidas entre os intelectuais, sobretudo pela revista *Seara Nova*, sendo de destacar a figura de Emílio Costa, que tinha perfeita consciência da dificuldade da sua realização. Mas o vulto português, entre os que sonharam com uma Europa unida, a conseguir maior protagonismo entre os europeus seria Adolfo Casais Monteiro. Também ele acreditava nos Estados Unidos da Europa. Também ele tinha consciência da dificuldade da sua realização. A Europa era um «sonho futuro», um «mundo a criar» (Monteiro, 1946).

É ainda de salientar que os intelectuais portugueses mantiveram uma saudável relação com os estrangeiros, não se podendo falar de seguidismo, mas de um sadio e profícuo debate em torno da ideia de Europa. Neste aspeto, é curiosa a participação no debate em português de figuras europeias de grande relevância, suscitando a reflexão sobre a Europa e aparecendo, normalmente, uma de cada vez como protagonistas do debate mais alargado entre as figuras portuguesas: Victor Hugo e o seu ideal europeu nas últimas décadas de Oitocentos, e, no século XX, na década de 20, Unamuno, com um certo antieuropeísmo, e Ortega y Gasset, com um europeísmo assumido, continuado nos anos 40 por Salvador de Madariaga. Para além destes, que se correspondem mesmo com os portugueses ou escreveram para a imprensa portuguesa, outros intelectuais estrangeiros são também citados como, por exemplo, Gaston de Rieu, Gonzague de Reynold ou Paul Valéry, figuras que advogam a recuperação de uma certa unidade essencial da civilização europeia.

A Europa encontra-se numa encruzilhada. Que caminho seguir? Uns pensam que há Europa a mais. Outros consideram que há Europa a menos. Todos procuram um futuro para a Europa. A construção europeia só poderá continuar se,

para além de todas as concretizações económicas ou jurídicas, tiver como fundamento uma ideia que lhe garanta um futuro. É preciso ter confiança no futuro. As coisas grandes chegam pouco a pouco. Como reconhecia Jean Monnet, as raízes da comunidade já eram fortes no seu tempo; acreditava, por isso, que um dia os Estados Unidos da Europa seriam uma realidade. Não queria antecipar o futuro considerando a mudança imprevisível. Vivia no presente: «Amanhã é outro dia... Bastam as dificuldades de cada dia» (Monnet, 1976: 616).

Bibliografia

Ameal, J. (1943). La position spirituelle du Portugal dans la crise européenne. *Nouvelle Revue de Hongrie*.

Ameal, J. (1945). *A Europa e os Seus Fantasmas*. Porto: Tavares Martins.

Ameal, J. (1949). *História de Portugal: Das Origens até 1940*. Porto: Tavares Martins.

Ameal, J. (1961). *História da Europa*. Porto: Tavares Martins.

Ameal, J. (1968). Ideia da Europa: Curso professado nos anos lectivos de 1965-1966 e 1965-1967. *Estudos Políticos e Sociais*, 5, 865-1035.

Antunes, M. (2006). Europa: Da comunidade económica à comunidade política. In M. Antunes. *Repensar a Europa e a Globalização* (101-111). Lisboa: Multinova.

Bruno, S. (1906). *Portugal e a Guerra das Nações*. Porto: Chardron.

Corvo, J. (1870). *Perigos*. Lisboa: Typografia Universal.

Duarte, A. (1956). Terra natal. In *Obra Poética*. Lisboa: Iniciativas Editoriais.

Hanc, J. (1943). *Eastern Europe*. London: Museum Press.

Lourenço, E. (1992). *O Labirinto da Saudade: Psicanálise Mítica do Destino Português*. Lisboa: Publicações D. Quixote.

Lourenço, E. (1994). *Nós e a Europa ou as Duas Razões*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Martins, R. (1955). Possibilidade da Europa. *Estudos*, 33.

Monnet, J. (1976). *Mémoires*. Paris: Fayard.

Monteiro, A. C. (1946). *Europa*. Lisboa: Confluência.

Reynold, G. (1941). *Qu'Est-ce Que l'Europe?.* Fribourg: Librairie de l'Université.

Schneider, R (1984). Europa und die Seele Portugals. In R. Schneider. *Portugal. Ein Reisetagebuch*. Frankfurt: Suhrkamp.

Serras e Silva, J. (1941?). O que é a Europa?. *Biblos*, XV (II), 515-543.

Tabori, P. (1942). *Epitaph for Europe*. London: Hodder and Stoughton.

Torga, M. (1979). *Fogo Preso*. Coimbra: Coimbra Editora.

Descolonizar o pensamento, globalizar a inclusão

Decolonizing thought, globalizing inclusion

António Fernandes
INSTITUTO EUROPEU DE CIÊNCIAS DA CULTURA PADRE MANUEL ANTUNES /
antmfernandes@gmail.com / https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_8

Resumo: Descolonizar o pensamento: permite a redescoberta do papel da mediação como um processo de confronto, debate e diálogo entre diferentes alteridades na procura de consensos e novos caminhos. Desburocratizar, desideologizar, desclientelizar, descentralizar, descolonizar... são ações que revelam negatividade. Globalizar a inclusão: remete-nos para a utopia, em contrapartida à ideologia, projeta-nos para uma dimensão futura. Podendo funcionar como grande ideia-força, solicita-nos as energias da fantasia, move as inteligências a encontrar soluções concretas, mobiliza as vontades a traduzi-las em atos e instituições. Identidade e diversidade: um povo com quase nove séculos de história, tão vária, possui, na sua multíplice experiência, virtualidades mais do que suficientes para extrair do seu tesouro coisas antigas e coisas novas, que será útil confrontar com experiências alheias, mas sem que haja necessidade de negar as próprias. Portugal, modelo e pedagogo de uma universalidade avançada, de uma unificação do mundo com base num ideal humanizante, capaz de intercambiar, misturar e de não segregar, não obstante algumas contradições e excessos... Papel de mediador: Portugal suficientemente grande, em centenária história e experiência com escala, e suficientemente pequeno para não ser visto como ameaça pelos grandes.
Palavras-chave: mediação; identidade; diversidade; inclusão; utopia

Abstract: Decolonizing thought: it allows the rediscovery of the role of mediation as a process of confrontation, debate, and dialogue between different alterities in search for consensus and new paths. To de-bureaucratize, de-ideologize, de-centralize, de-colonize... these are actions that reveal negativity. Globalizing inclusion: it sends us back to utopia, in contrast to ideology, it projects us into a future dimension. Being able to function as a great idea-force, it asks for the energies of fantasy, stimulates the intelligence to find concrete solutions, mobilizes the will to translate them into actions and institutions. Identity and diversity: a people with nearly nine centuries of history, so diverse, has, in its multiple experience, more than enough virtualities for extracting from its treasure old and new things, which will be useful to confront with other people's experiences, but without the need to deny their own. Portugal, model and pedagogue of an advanced universality, of a world unification based on a humanizing ideal, capable of exchanging, mixing, and not segregating, despite some contradictions and excesses... The mediator role: Portugal, sufficiently great, with century-old history and experience, and small enough not to be seen as a threat by the great ones.
Keywords: mediation; identity; diversity; inclusion; utopia

A escolha de um tema de comunicação nunca é aleatória. Nesse sentido, a figura do Padre Manuel Antunes, a sua vida, as suas aulas, o trabalho imensurável na coordenação e elaboração da revista *Brotéria* ao longo de vários anos, são por si só um motivo para a escolha do tema. Escolhi o diálogo com Manuel Antunes através dos seus escritos, já que não o conheci pessoalmente. O conhecimento e a aproximação à sua obra e ao seu pensamento são pois, naturalmente, póstumos à sua vida. Na altura da sua morte, iniciava eu os estudos no ensino secundário. A vida e o pensamento deste pedagogo permitiram-me fazer uma releitura da minha experiência de vida e, assim, dar corpo a esta reflexão.

A génesis da proposta de reflexão nasce, assim, do diálogo que o pensamento e a práxis do professor Manuel Antunes provocaram na minha memória e na releitura da minha experiência pessoal, principalmente dos anos em que tive a possibilidade de conviver com diversos povos indígenas da América Latina, mais especificamente na Amazónia brasileira, estado de Roraima, junto com os povos yanomami, makuxi e wapixana,[1] entre outros que desde tempos imemoráveis habitam esse território.

Quando, na década de 1990, percorria a pé os lavrados e florestas do estado de Roraima, juntamente com um grupo de índios que me acompanhavam nas visitas às comunidades, estabeleciam-se, entre silêncios e risadas, diálogos frequentes e interessantes ao longo dos sendeiros que percorríamos entre um *kraoiá*[2] e os índios, ora por ter medo de atravessar um *igarapé*[3], ora por não saber pegar na *cuia*[4] para beber o *kaxiri*[5]. É com imensa ternura e alegria que recordo um dos primeiros diálogos estabelecidos, no qual fui confrontado, por parte de um companheiro índio, com uma afirmação que me acompanhou ao longo dos 12 anos em que tive a felicidade de viver com aqueles povos indígenas. De forma fraterna, o índio fez a seguinte afirmação, para que eu, que começava então a dar os primeiros passos com as comunidades indígenas, pudesse compreender a nova realidade na qual me estava a inserir:

---

[1] Povos que habitam na Amazónia legal.

[2] Palavra makuxi para distinguir os índios de quem não é índio.

[3] Riacho.

[4] Recipiente oval ou redondo, geralmente usado para beber *kaxiri*.

[5] Bebida tradicional indígena feita à base de mandioca.

> António, estás a pisar terra indígena, vieste de outras terras, muito longe daqui, que o nosso pensamento não pode alcançar, nem conhecer. Mas agora que estás aqui connosco e queres caminhar e junto viver com nós, tens que descolonizar a tua mente; não podes continuar a pensar como muitos dos *kraoiás*, se queres conhecer a nossa história e compreender a nossa vida.[6]

O pedido era concreto e claro. Não se tratava de deixar de ser eu mesmo, de deixar a minha história, o meu passado, mas pedia-me atenção e cuidado para saber escutar, compreender novos códigos, linguagens e conceitos que até então eram longínquos à minha forma de ver, estar e viver. Não era um pedido para perder a minha identidade, mas um desejo intrínseco de ser compreendido, de ser ouvido, de dar espaço para que o verdadeiro encontro pudesse acontecer e, assim, se pudesse passar da coexistência à convivência.

A arte da corresponsabilidade, da construção individual e coletiva, a consciência de que faço parte do todo, mas não sou a totalidade, só é possível se houver disponibilidade para se dar esse passo de «descolonizar o pensamento». O tema do presente congresso, «Repensar Portugal, a Europa e a globalização», reforça em nós o desejo e as energias da fantasia para que o ato de pensar, repensar, seja um verdadeiro processo humanizador e libertador, no qual o Padre Manuel Antunes nos guia por trilhos iluminados e iluminadores para a perene e exigente reconstrução de Portugal, da Europa e da globalização.

Quem vê com o coração, como o Padre Manuel Antunes fez ao longo da sua vida, não pode ficar indiferente à realidade e às circunstâncias que o rodeiam. A capacidade ativa e proativa de criar relações, de ordenação e de sentido, de orientação e direção, de organização e significação (cf. Franco, 2017: 109), é a fonte da nossa práxis cidadã. Encontrar soluções concretas para que a inteligência não fique bloqueada.

Os bloqueios e medos inerentes ao ser humano só deixarão de o ser quando se consentir a presença do Outro a partir da sua alteridade. Só quando o próximo deixar de ser hostil (*hostis*), mas *socius*, *frater*, se levantará o bloqueio que caracteriza inúmeras vezes o ser humano na sua relação primordial com o Outro. Foi, é e será sempre tempo para mobilizar as vontades e transformá-las em atos. Não basta acreditar, não basta parecer: na realidade, é preciso ser, mas, fundamentalmente,

---

[6] Diálogo com um índio recolhido em diário próprio.

é essencial acreditar que o ato de transformar o pensamento e a nossa práxis só será concreto na medida em que o ser humano, no seu diário existir, se repensar como ser e, neste ato de se repensar, deixar espaço para que a própria existência se repense e «atualize».

Descolonizar o pensamento

A admirada postura de pedagogo, o seu «humanismo dialogal»,[7] a sua abertura ao diferente, fizeram de Manuel Antunes um construtor de pontes entre pessoas, culturas, povos e polos antagónicos.

Descolonizar é uma ação que pode revelar negatividade, mas que também poderá construir verdadeiros caminhos humanizadores quando, com espírito crítico e aberto, ajude a desmultiplicar a verdade, a criar vínculos comunitários e relações de proximidade, a reduzir os espaços que provocam unilateralidade, limitações e distorções a que a mente e a geografia humanas estão sujeitas (cf. Franco, 2017: 412-413).

Celebrar 100 anos do nascimento do Padre Manuel Antunes é um eterno convite para que revisitemos a nossa história, as suas memórias, o seu percurso e para que, agradecidos, saibamos recuperar o essencial do caminho percorrido. «Reencontrar o antigo... o mais antigo, para criar algo de novo» (Franco, 2017: 60). Celebrar a vida deste homem franzino é, fundamentalmente, olhar para o presente e descobrir a vocação de todo o ser humano. Viver com paixão e intensidade o presente, nas vicissitudes da história. «A hora lírica está a passar. Começou a suceder-lhe a hora da ação. Importa, é urgente mesmo, que ela seja acompanhada pela hora da reflexão» (Franco, 2017: 61). É preciso partir do que somos, vivemos e temos. Repensar Portugal, a Europa e a globalização é compromisso real e concreto com a alteridade, com o totalmente Outro. O ato de repensar é exigente, pro-voca, con-voca a optar sempre pela ótica do melhor.

Tempo de constantes mudanças, de experiências multifacetadas. Vivemos nesta pequena, grande, conhecida, desconhecida aldeia global. É tempo de realizar na verdade e unir na diversidade (cf. Franco, 2017: 399), de reaprender a lidar com

---

[7] Expressão do Padre Manuel Antunes utilizada para definir a busca do Universal e do Uno, o mesmo é dizer, ir ao encontro do Humano. Marcha constante e eterna à procura das raízes que pretendem compreender e respeitar, isto é, alcançar o segredo de «Ser Homem», essa «totalização de racional e irracional» (Barreto, 1995: 9).

povos e culturas diferentes. Desafios a serem encarados com audácia e prudência, para que o espírito continue vivo e não se empobreça a ética.

A civilização moderna, como um todo, tem evoluído no interior da «caixa fechada». Dentro dela, são banidas inúmeras vezes a sensibilidade, a compaixão, a dor do próximo, a devoção às coisas sublimes. Cabe-nos perguntar: será que esse «universalismo», preconizado pela civilização científico-tecnológica, tem mérito para ser considerado «universal»? Só num mundo de autossuficiência – abstraído e alienado de valores fundamentais da vida – haveria possibilidade e coerência para sua universalidade.

Descolonizar o pensamento permite a redescoberta do papel da mediação como processo de confronto, debate, diálogo entre diferentes alteridades na procura de consensos e novos caminhos. O diálogo é um verdadeiro processo de transformação quando os interlocutores se questionam e abrem espaço à procura comum, do bem comum. Caminhos inacabados, por construir no horizonte da totalidade. Apelo incessante que o ser humano não pode esquecer no seu devir histórico e para que não viva amarrado a ideologias e fanatismos nos campos social, económico e cultural. Pro-vocados a construir a nossa história a partir das nossas raízes (os pseudónimos utilizados por Manuel Antunes manifestavam precisamente a ligação às suas raízes, nunca esquecidas). «A autêntica tradição consiste em fazer, aqui e agora, aquilo que fariam os melhores dos nossos maiores se vivos fossem» (Franco, 2017: 59). Identidade a ser construída, sem imitações exteriores, a partir do que somos, sem receio da alteridade, sem a qual qualquer repensamento de Portugal, da Europa e da globalização não faz sentido.

A visão multidirecional que descobre as coisas, colocando-se sempre no lugar do outro, não a forma egocêntrica de pensamento de «caixa fechada», é a condição indispensável para repensar o processo de globalização. A visão unidirecional ou singular jamais conduzirá à conceção universal. As teorias e os conceitos universais em si, verdades abstratas, não possuem um significado concreto e afastam, criando barreiras muitas vezes intransponíveis. Só passam a ter valor quando são vividas por um ser humano real. Nesse sentido, Manuel Antunes é luz para os novos passos, trilho a percorrer. Um visionário à frente do seu tempo, um humanista completo, não somente detentor dos conhecimentos humanos, mas sensível e atento observador das minúcias e subtilezas da vida em toda a sua essência: «Se a igualdade social pela simples identidade de oportunidades está longe de ser um axioma, a manutenção do *status quo*, possibilitando a "reprodução dos herdeiros", pertence ao domínio da injustiça» (Antunes, 2005a: 264).

Globalizar a inclusão

A figura do pedagogo Manuel Antunes, semeador de interrogações, na procura incessante por uma visão global do homem, alicerçada na sua constante atitude dialogal, no frequente diálogo entre os saberes, entre o saber e o ser, o saber e o viver, entre as ciências humanas e as ciências da natureza. É um enorme *input* para a tomada de consciência da nossa vocação. Convite para a Utopia, que nos projeta para uma dimensão futura: «A primeira categoria da consciência histórica não é a memória ou a lembrança; é o anúncio, a expectativa, a promessa» (Franco, 2017: 59).

Homo misericors

Envolvente e profunda é a imagem que o Padre Manuel Antunes propõe sobre a visão do homem contemporâneo, com símbolos tão atuais: *homo mechanicus* e *homo misericors*. Ponto geodésico. Permitam-me utilizar esta metáfora do ponto geodésico, tão natural e tão próximo da terra natal do Padre Manuel Antunes, para repensar Portugal, a Europa e a globalização a partir do pensamento deste pedagogo. Centro que não exclui, que cria caminhos, medeia, propõe encontros. Incluir é atividade na qual todos se transformam. E sem que ninguém desapareça! Incluir é agir para que o outro exista, e não um movimento para tornar o outro semelhante a si ou negar-se para que só o outro exista:

> A atitude universalista e compreensiva, integrada em valores necessários, é a melhor medida da pessoa, com intenção e significado coletivo. Foi este o tópico da responsabilização de Manuel Antunes para com a comunidade que serviu. (Macedo, 1985: s.p)

Homem recriador de pontes, facilitador de diálogos entre diferentes saberes e cosmovisões, que na essência da vida possibilita a redescoberta da verdadeira vocação de todo o ser humano.

Cingir-me-ei à aproximação ao *homo misericors*, por acreditar que é a partir dele que poderemos dar sentido e forma ao desejo enraizado no coração, de todo e qualquer ser humano, o qual é constantemente esquecido, massacrado, violado, estabelecendo-se entre os seres humanos relações de poder que subjugam e ignoram. Excluir nunca poderá ser a opção para repensar e recriar o novo. A cultura do individualismo exacerbado, sobretudo no Ocidente, leva a perder o sentido da solidariedade e da responsabilidade para com os outros:

> O narcisismo, nova tecnologia de controlo flexível e autogerido, socializa dessocializando, põe os indivíduos de acordo com um social pulverizado, glorificando o reino da plena realização do Ego Puro. (Lipovetsky, 2014: 89)

Numa cultura frequentemente dominada pela tecnologia, multiplicam-se as formas de tristeza e solidão em que as pessoas caem (idosos, hospitais). O futuro parece estar refém da incerteza, que não permite ter estabilidade (jovens licenciados sem trabalho). É assim que muitas vezes surgem sentimentos de melancolia, tristeza e tédio, que podem, pouco a pouco, levar ao desespero. Ao contrário de grandes expectativas de sonhos de ouro, o «progresso» invoca nas pessoas insónias cheias de íncubos, ao serem deixadas para trás, ao perderem o comboio, ou ao caírem da janela de um veículo que acelera rapidamente (cf. Baumann, 2007: 10).

A cultura da igualdade arruína a sacralidade da arte e revaloriza o fortuito, os ruídos, os gritos, o quotidiano. A crise da sociedade hodierna é, antes de mais, cultural e espiritual. Refere o papa João Paulo II que

> A mentalidade contemporânea, talvez mais que a do homem do passado, parece opor-se ao Deus de misericórdia e, além disso, tende a separar da vida e a tirar do coração humano a própria ideia da misericórdia. A palavra e o conceito de misericórdia parecem causar mal-estar ao homem, o qual, graças ao enorme desenvolvimento da ciência e da técnica nunca antes verificado na história, se tornou senhor da terra, a subjugou e a dominou (cf. Gn 1, 28). Um tal domínio sobre a terra, entendido por vezes unilateral e superficialmente, parece não deixar espaço para a misericórdia (João Paulo II, 1980).

A misericórdia é, na sua essência, interiorização do outro na subjetividade afetiva e é exteriorização do sujeito, reveladora dessa presença afetiva na multiplicidade de manifestações (cf. Franco & Abreu, 2018: 83). *Misericordia matrix – misericordia liberatrix*. A partir destas duas expressões, podemos compreender todo o ser humano e propor uma visão do mundo, práxis política e solidária, individual e comunitária, construtora da História. A técnica faz a História, mas só a misericórdia confere sentido à História e às relações tecidas entre os seres humanos e diversas culturas (cf. Franco & Abreu, 2018: 90-91).

Vocação de mediação; identidade e diversidade

Um povo com quase nove séculos de história, tão rica, possui, na sua multíplice experiência, faculdades mais do que suficientes para extrair do seu tesouro coisas antigas e coisas novas que devem ser confrontadas com experiências alheias, sem que haja necessidade de negar as próprias e excluir os Outros.

Repensar Portugal como modelo e pedagogo de uma universalidade avançada, de uma unificação do mundo com base num ideal humanizante, capaz de intercambiar, misturar e de não segregar. Ser de uma certa maneira, que reúne e unifica, que irradia e que quer, que constrói e se constrói (cf. Franco, 2017: 109). Repensar Portugal a partir do papel de mediador. Cada um tem a sua vocação e missão específicas na vida para levar a cabo uma tarefa concreta que necessita de ser concretizada. Não pode ser substituído na realização dessa tarefa, nem a sua vida pode ser repetida por outro. A tarefa de cada pessoa é única, bem como a oportunidade específica que cada um de nós tem para a concretizar:

> É neste contexto mundial que a existência de povos mediadores, pequenos ou grandes – de preferência, mais os pequenos do que os grandes –, é altamente benéfica para o crescimento harmónico da Humanidade, para o seu ritmo menos atormentado e conflitual e para a criação de relações internacionais que não sejam só, nem principalmente, relações de poderio e de dominantes a dominados. (Franco, 2017: 77)

É importante e é tempo de redescobrir, de repensar, a nossa vocação mediadora e de dar sentido à nossa história. Mediador por excelência na Europa, no processo de globalização, construtor de fraternidade, de sentar-se à mesa para criar pontes que unam e não separem, que permitam relações e não criem vazios, Portugal é por excelência um mediador. Transformar do dia para noite não é o caminho. Paciência, sabedoria, autoridade moral, são requisitos e atitudes fundamentais para que possamos passar da «coexistência à convivência; da convivência à colaboração; da colaboração à participação; da participação à corresponsabilização» (Franco, 2017: 119).

A misericórdia (cuidar do outro)

O sentido da vida tem de ser descoberto no mundo, e não por processos pessoais, fechados em si mesmo, a «autotranscendência da existência humana» (Frankl,

2017). Quanto mais uma pessoa se esquece de si própria e se entrega a uma causa, ou ao amor de outra pessoa, mais humana, efetiva e atual se torna.

É tempo de olhar para além das nossas fronteiras, de abrir espaço ao outro. Só a solidariedade vivida em profundidade nos ajudará a redescobrir o nosso papel de mediadores e de promotores do homem *socius*, *frater*, que cria espaços de fraternidade e tempo para se sentar à mesa do diálogo. A mediação é precisamente o processo da misericórdia, do sentar-se para conversar, de encontrar espaços comuns, na diferença de opinião, da escuta de todos e de cada um, para a procura do bem comum. Nela encontramos o espaço da inclusão, da possibilidade de ser no diálogo fraterno e construtor, que não exclui por ser e pensar diferente.

A coragem em tempos difíceis

A riqueza da nossa história, a nossa vocação universal, construída ao longo dos séculos e que permitiu percorrer caminhos humanizantes (a ferida e o sofrimento fazem parte da História), não nos permitem ficar expectantes à espera da boa hora. Esta é verdadeiramente a hora de fortalecer a convivência, a colaboração, a participação e a corresponsabilização de todos e de cada um.

Desenvolver a inclusão a partir do privilégio de conviver com a diferença é o enorme desafio em tempos difíceis e que devemos abraçar com energia e coragem para descobrir a força motivadora e mediadora de Portugal a partir da inclusão. Incluir é disposição para o encontro, para a mudança, gesto concreto de inclusão de pessoas e das suas perspetivas. Incluir é movimento na direção do outro e abertura para que o outro se aproxime. Incluir é criar espaços e tempo para o encontro, o diálogo, a troca, o enriquecimento mútuo. Incluir supõe interação, disposição de todos. Inclusão é relação. Incluir é fonte de renovação, de vitalidade, antídoto contra a mesmice. Não se fica o mesmo quando se inclui. Interações são transformadoras. Transformam as pessoas e os ambientes. A inclusão surge na interação e fortalece-a, amplia as possibilidades de cooperação entre as pessoas, de resolver conflitos. A inclusão acontece na construção de ambientes promotores de justiça, de interações colaborativas, da criatividade e de soluções inovadoras para os desafios que afetam a sociedade.

Conclusão

Repensar Portugal, a Europa e a globalização com o Padre Manuel Antunes é ter a coragem de nos «sentarmos à mesa» permitindo que se criem condições para um verdadeiro «humanismo dialogal», na luta permanente, na procura do sentido da vida, entre o *homo mechanicus* e o *homo misericors*, essenciais para a compreensão do homem em si e como um todo, na construção do devir histórico. O presente será sempre novo e recriado, pensado e repensado, quando tivermos a capacidade de:

– *Recriar de forma significativa a nossa relação com o Outro*, sem muros e medos que separam e afastam, criando condições para um diálogo humanizador e humanizante;

– *Participar com propósito profundo*: fazer acontecer, participar na construção de uma existência plena. Não vivemos para sobreviver, por inércia, mas na procura do verdadeiro sentido;

– *Abraçar a vida com Atitude*: convidados a abrir o nosso horizonte ao mundo, mergulhado no sofrimento e na injustiça, somos interpelados a olhar cada homem com Amor, dedicação e compromisso. A cada um de nós, cabe a tarefa e o compromisso de seguir os trilhos da vida e obra do mestre e pedagogo Manuel Antunes. «Homens e estruturas devem ir transformando-se numa interação recíproca, persistente e lúcida, num processo que jamais vê o seu termo» (Antunes, 2005b: 98).

Saber-se a si mesmo implica toda a ciência; querer-se a si mesmo envolve toda a tensão da «vontade geral» que percorre o Universo. Desenvolver-se a si mesmo responsabiliza o desenvolvimento de «todo o homem e do homem todo» que deve animar a história (Franco & Abreu, 2018: 246). Com o coração agradecido, com paixão pelo presente e abertos ao futuro, vivamos o dia de hoje e preparemos o amanhã.

> O Padre Manuel Antunes morreu – e afirmar que a sua morte nos deixa mais pobres e desamparados neste século contraditório é o que apetece dizer. Mas talvez não seja o que, aqui, em sua memória, se deve escrever. Porque este homem de muitos saberes e rigorosos dizeres, que muito viu porque pensou e muito sentiu porque muito sofreu, ensinou um dia: «Contemporâneo nosso é aquele que, de tão fundo ter descido ao abismo do humano, continua a iluminar-nos com a sua descoberta, a

instruir-nos com o seu discurso, a acompanhar-nos com a sua irmandade. A obsolescência é incapaz de o atingir na raiz. Menos ainda a morte...» Viva então Manuel Antunes, contemporâneo nosso. O grande contemporâneo. (Belchior, 1985)

Bibliografia

Antunes, M. (2005a). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2005b). *Repensar Portugal*. Lisboa: Multinova.

Baumann, Z. (2007). *Modus Vivendi: Inferno e Utopia del Mondo Liquido*. Bari/Roma: Editori Laterza.

Barreto, L. F. (1995, 22-28 de janeiro). Manuel Antunes (1918-1985): Um humanismo dialogal. *Jornal de Letras*, 9.

Belchior, M. L. (1985, 26 de janeiro). Um perfil, um testemunho. *Semanário*.

Franco, J. E. (2017). *Portugal, a Europa e a Globalização*. Lisboa: Bertrand Editora.

Franco, J. E. & Abreu, L. M. (2018). *Compreender o Mundo e Atualizar a Igreja*. Lisboa: Gradiva.

Frankl, V. (2017). *O Homem em busca do Sentido da Vida*. Lisboa: Editora Lua de Papel.

João Paulo II (1980, novembro). *Dives in Misericordia*.

Lipovetsky, G. (2014). *A Era do Vazio: Ensaios sobre o Individualismo Contemporâneo*. Lisboa: Edições 70.

Macedo, J. B. de (1985, 24 de janeiro). In *A Tarde*.

Portugal, «rosto» da Europa

Portugal, the «face» of Europe

Annabela Rita
UNIVERSIDADE DE LISBOA / *annabela.rita@gmail.com* / ORDCID | 0000-0002-1541-3006
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_9

Resumo: Este texto pretende observar o modo de inscrição cultural de Portugal na Europa ao longo da sua história, com maior incidência na Modernidade. Assim, percorrer-se-ão alguns indicadores (estéticos e documentais) mais expressivos dessa inscrição, assinalando-se as metamorfoses desse «rosto» ao espelho da Europa, desde a sua plena integração na cristandade medieval até à sua caminhada no sentido dos valores da universalidade. Privilegiar-se-ão documentos literários (Camões, Guerra Junqueiro, Pessoa, etc.) e pictóricos (Nuno Gonçalves, Almada Negreiros).
Palavras-chave: Portugal; Europa; literatura; pintura

Abstract: This text aims to observe the cultural inscription of Portugal in Europe throughout its history, with a greater incidence on Modernity. Thus, some of the most expressive indicators of this inscription (aesthetic and documentary) will be covered, highlighting the metamorphoses of that «face» in the mirror of Europe, from its full integration in medieval Christianity to its journey towards the values of universality. Both literary (Camões, Guerra Junqueiro, Pessoa, etc.) and pictorial documents (Nuno Gonçalves, Almada Negreiros) will be privileged.
Keywords: Portugal; Europe; literature; painting

> Ideologia encarnada, a literatura foi-o, mais ou menos, sempre. *Expressão, através da palavra, de um temperamento e recriação do universo pelo homem, espírito encarnado nesse mesmo universo, eis como, em todos os tempos, implícita ou explicitamente, se considerou literatura, a grande, a autêntica literatura.*
>
> O que distingue a da nossa época, em contraste com a literatura formal e ideal de tantas outras épocas da história, é o ser aquela a expressão duma opção vital frente à misteriosa complexidade do destino humano, inserto no tempo e desenrolando-se no espaço – portanto, limitado – mas, por certos sinais, prometido à infinidade de duração para além do horizonte do mundo.
>
> **Manuel Antunes (2009: 19)**

> Que fará o escritor?
> Primeiro, auscultar o surdo rumor, depois, dar forma, vibração lírica e intensidade dramática à torrente impetuosa e larga desta humanidade absolutista que [...] quer tudo: o prazer e a dor, o bem e o mal, Deus e o Diabo.
> [...]
> Chegados a esta altura, podemos perguntar:
> Para onde vamos? Sim, pelo movimento dialético da história, a menos que uma catástrofe não venha pôr termo à aventura humana, caminhamos para algo diferente. Para quê? Não o sabemos.
>
> **Manuel Antunes (2009: 22 e 24)**

O autoconhecimento necessita do heteroconhecimento: é no confronto com a alteridade, nesse espelho que nos devolve a imagem, nos impõe a objetividade da distância e promove a comparação, que a consciência propriocetiva se desenvolve. A *imagem antropomórfica* é a principal figuração identitária, ponto de partida desse processo de conhecimento, porquanto é construída pelos sentidos, mediadores da relação com o real. No indivíduo, como no caso da comunidade. Daí que as expressões estéticas dessas identidades sejam um longo e fortíssimo filão do património comunitário, lugares onde o indivíduo e a comunidade se encontram e (re)conhecem.

Vejamos, então, como se exprime e textualiza literariamente a corporalidade *antropomórfica* no processo da construção nacional da identidade portuguesa, folheando alguns exemplos. Percorrerei seis momentos:

1. Equações iniciais
2. Da Europa
3. Da Europa a Portugal
4. Do belo
5. Figurações fusionais: ficção/realidade, personagem/país
6. Do nacional ao universal

Comecemos, pois, esta viagem reflexiva.

Equações iniciais

Todo o processo de conhecimento se desenvolve a partir de um lugar objetivo, óbvio, concreto: a (auto)representação parte, assim, do ensaio de objetivação e do que é mais familiar, ou seja, tende a recorrer à antropomorfização. Daí a importância estratégica da alegoria no discurso pedagógico da parenética, da política, etc. Daí a multiplicação de autorretratos na pintura, inscritos nas cenas de grupo (incluindo religiosas, como nas adorações dos Reis Magos), mas também dos autorretratos assumidos configurados a modelos do imaginário coletivo (*vd.* o crístico de Dürer). O fio de Ariadne na relação entre as imagens é o da (dis)semelhança, principal operador da antropogénese, do conhecimento de si e do outro.

Lewis Carroll oferece-nos um excelente e elaborado exemplo dos processos intelectivos da identidade com a sua Alice *no País das Maravilhas* e no *Outro Lado do Espelho*: no trânsito entre espaços e tempos que promove o estranhamento (logo, a atenção ao próprio e aos outros), o jogo da *relatividade* das *dimensões* e valores é uma constante na *comparação*.

D. Manuel I (1469-1521 [r. 1495-1521]), rei de Portugal, intitula-se, também, Senhor do Comércio, da Conquista e da Navegação da Arábia, Pérsia e Índia e faz-se representar com o cetro real (justiça) com o filactério *DEO IN CELO TIBI AVTEM IN MVNDO* («A Deus no céu e a ti na terra»), que sinaliza a ligação e a especularidade entre diversos termos: terreno/divino, corte terrena/rei e corte celestial/Cristo: messianismo e Quinto Império cristão, com os Descobrimentos. A caminhada identitária nacional será dessa centralidade geoestratégica marítima (atlântica) consagrada no Tratado de Tordesilhas para uma marginalidade europeia (continental), percurso em que, ao aumento exponencial do corpo-território (império colonial), sucederá a sua súbita diminuição através da independência política do Ultramar.

Na literatura, a relação e a distância (espacial, temporal e de natureza) entre as imagens (dis)semelhantes serão elaboradas através da efabulação, da narrativa inteligibilizadora, garantia de perspetiva de observação. E tudo converge para e deriva de um mapa em que a Europa se impõe como *rainha* e Portugal como a sua *cabeça* e o seu *rosto*, encimados por uma coroa em cujo topo uma cruz aponta os Açores, o *além* oceânico: refiro-me ao célebre mapa de Sebastian Münster *Europe as a Queen*, inserido na sua *Cosmographia* (1545).

Da Europa

A Europa, que nos inclui, começa por ser definida no espaço, com a localização:

> Na *Geographia*, Estrabão descreve o mundo então conhecido em perspetiva geográfico-cultural. Tem por base os três continentes que constituíam a mundividência clássica: Europa, Ásia, Líbia. A Europa é a primeira região mencionada. Esta escolha é justificada pelo autor pelo facto de a Europa ter uma certa predisposição natural para o desenvolvimento de homens e governos excelentes, e porque foi ela que mais contribuiu beneficamente para os outros continentes. Em pleno período augustano, a obra de Estrabão reflete uma clara ideia de eurocentrismo. (Carreira & Alves-Jesus, 2011: 6)

Nesta obra de 17 volumes, o espaço consagrado à Europa é de 8 livros, e Portugal inscreve-se no terceiro. Depois, serão os mapas políticos (romano, carolíngio, napoleónico...) a redesenhá-la. Progressivamente, a reflexão sobre a Europa vai-se tornando abstrata, privilegiando o plano das ideias, da cultura, conduzindo para abordagens como a de Rob Riemen, fundador e diretor do Nexus Institute:

> A Europa é uma ideia, uma bela ideia, um modelo de civilização. A Europa é uma cultura, um conjunto de valores espirituais e morais, que devem ser continuamente mantidos, cultivados e protegidos. Europa é uma história feita de lágrimas, mas também de grandes feitos e de um sonho imperecível. (Riemen, 2015)

Ou a de Zygmunt Bauman, segundo a qual «Procurar a Europa é construí-la!»: «A Europa existe mediante a sua busca pelo infinito – e é isso que chamo de aventura» (Bauman, 2006: 7). Em ambos os casos, abordagens nas quais, apesar disso, a efabulação antropomórfica continua a insinuar-se na revisitação dos mitos fundadores, como sinaliza o título de Rob Riemen *O Regresso da Princesa Europa*:

> Imagine: Europa, a bela princesa fenícia que de acordo com a tradição grega foi seduzida e raptada por Zeus disfarçado de touro e, meio afogada, deu à costa no litoral de Creta, onde se tornou orgulhosa mãe e a inspiração espiritual de uma civilização de enorme riqueza cultural. (Riemen, 2015)

Ou a sua efabulação segue o modelo temporal, o ciclo do dia, exprimindo teluricamente a perceção dos sentidos da sua história. Em *Assim Falou Zaratustra*

(1896), poema sinfónico de Richard Strauss, inspirado no tratado filosófico homónimo de Friedrich Nietzsche (1883-1885), observamos uma estrutura disso significativa, com nove secções, de acordo com capítulos do livro:

1. «Einleitung» (Introdução), ou nascer do Sol
2. «Von den Hinterweltlern» (Dos antigos homens)
3. «Von der großen Sehnsucht» (Da grande saudade)
4. «Von den Freuden und Leidenschaften» (Das alegrias e paixões)
5. «Das Grablied» (O túmulo-canção)
6. «Von der Wissenschaft» (Da ciência)
7. «Der genesende» (A convalescença)
8. «Das Tanzlied» (A dança-canção)
9. «Nachtwandlerlied» (Canção do sonâmbulo)

Um ciclo que termina com a noite: «A noite caiu: eis agora despertas todas as canções dos que amam. E também a minha alma é uma canção dos que amam. Assim cantou Zaratustra» (Nietzsche, 1986: s.p.). Ciclo que Richard Strauss representará como *Morte e Transfiguração* (1888-1889), poema sinfónico que convocará os sentimentos do artista que morre.

Já no século XXI, a reflexão retomará o tema, questionando-o de diversos pontos de vista, como faz Jorge Calado («Quem é? O que é? A Europa»):

> A Europa renasceu, unida, na América. Como Camões adivinhara, a posição geográfica da Europa apontava para a América. Pessoa confirmou-o num poema da *Mensagem* (1934): «A Europa jaz, posta nos cotovelos; / De Oriente a Ocidente jaz, fitando, / [...] / Fita, com olhar esfíngico e fatal, / O Ocidente, futuro do passado. / O rosto com que fita é Portugal». Observador e observado – Europa e América – configuram o Ocidente. Tal como Lisboa teve a sorte de sofrer um terramoto no século XVIII (e não noutra altura qualquer), também os Estados Unidos da América lucraram com uma independência em 1776, movida por Pais Fundadores de grande calibre intelectual, sábios a combinar o melhor pragmatismo (e liberalismo) britânico com o racionalismo francês. A América é uma projeção da imaginação europeia. (Calado, 2013: s.p.)

Remeto para a longa, profunda e estimulante reflexão sobre este tema desenvolvida por autores como Eduardo Lourenço, José Eduardo Franco, Miguel Real,

Pedro Calafate, Viriato Soromenho Marques e outros, a nossa mais habitual bibliografia crítica nessa área, porquanto os seus textos convidam à mais prolongada perscrutação.

Da Europa a Portugal

No início, era o caos e a história da sua descendência. Dentre as ninfas filhas de Oceano e de Tétis, Europa era uma das 40 *oceânides. A* Europa, princesa fenícia (antes insinuada como uma deusa cretense da Lua, depois incorporada à mitologia grega como uma princesa fenícia)... Belíssima, encantou Zeus, que a raptou e levou para Creta, o que levou Cadmo a procurá-la e, na jornada, a fundar a cidade de Tebas. Em Creta, Europa teve três filhos: Minos, Radamanto e Sarpedão. De raptada a rainha, justificará as representações adequadas em longa e metamórfica iconografia, incluindo a cartográfica: *Europa Deplorans* e *Europa Triumphans*. Na literatura, será o estímulo e a referência de toda a épica e tragédia que sinaliza a formação da Europa política. A sua beleza promoverá, no plano estético, a elaboração fusional com a deusa que a simboliza, Vénus, e poderemos identificar linhagens de representação, desde o seu nascimento, segundo as posições corporais ereta/vertical (Botticelli, *O Nascimento de Vénus*, 1486), deitada/horizontal (Henri Pierre Picou, *O Nascimento de Vénus*, 1871-1874), sentada/ângulo reto (François Boucher, *A Toilette de Vénus*, 1751).

Entretecendo e refletindo identidades, veremos Portugal a ser representado por (as)simetrias e (dis)semelhanças, numa replicação da história da Europa em que se inscreve. A parte pelo e como o todo... Como exemplo, bastaria recordar D. Manuel a montar um monstro marinho próximo do extremo sul da África num mapa de Olaus Magnus intitulado *Carta Marina et Descriptio Septemtrionalium Terrarum ac Mirabilium* (*Carta Náutica e Descrição das Terras do Norte e Suas Maravilhas*), de 1539: o seu triunfo decalca-se no europeu, contrastando com a tradição da *Europa deplorans* iconografada na *Nova et Accurata Totius Europæ Descriptio* (1700), carta de Fredericus de Wit.

No caso da localização, recordemos que Portugal é sempre europeu: a «cabeça» (Camões) e o «rosto» (Fernando Pessoa) da Europa, que ainda recentemente Fernando Vicente representou em antropomórfico mapa da Península Ibérica (cf. Croffi, 2015). «Cabo ou rosto do Ocidente assim lavado do Oceano» (Padre António Vieira), Portugal reclama-se como um país com vocação universal (o Quinto Império será disso a melhor expressão). Encarando o mar, vai também

atualizar os mitos que a configuram, como Prometeu, Édipo, Ulisses e Fausto: de diversas maneiras se irá concebendo como eles, novo *pensador* em finisterra europeia, colocando-se os enigmas da Esfinge: vida, morte, humanidade...

Da Europa e Portugal, e deste a Lisboa, a representação tenderá a combinar a replicação e a miniaturização com os outros processos de construção identitária. Por exemplo, a sua versão de *Menina e Moça* (Bernardim Ribeiro, séc. XVI) perpassará, dentre outros lugares, desde a épica camoniana (como «Princesa», no canto III d'*Os Lusíadas*) até às letras de mais de uma centena de fados populares (Carlos do Carmo, «Lisboa, menina e moça», etc.).

Do belo

Dos mapas aos retratos, a representação figurativa de Portugal (como a da Europa e a de Vénus), seja ela feminina ou masculina, assumirá sempre os modelos estéticos do *belo* epocal. O seu *antropomorfismo feminino* tenderá a assumir as medidas em que a medida áurea proporcionalizou a relação das partes com o todo e do micro com o macro simbolizada no homem vitruviano. Medidas reconhecíveis na obra de Sandro Botticelli (1445-1510), de Leonardo da Vinci (1452-1519), de Albrecht Dürer (1471-1528) e de tantos outros, numa caminhada até aos nossos dias, com Salvador Dalí (1904-1989) e muitos mais. Medidas que a arte portuguesa glosou e codificou, até no Modernismo, que tanto se reclamou inovador: Almada perseguiu-as na sua busca obsessiva do *cânone*, da *tradição*.

Lisboa *deitada*, na *Civitates Orbis Terrarum* (1572), de Georg Braun e Frans Hogenberg, e no desenho aguarelado de Simão de Miranda (de Távora), de 14 de maio de 1575, incluído no catálogo da exposição *Lisboa do Século XVII – «A Mais Deliciosa Terra do Mundo»* (2008),[1] oferece-se como corpo feminino voluptuosamente alongado na paisagem, sugerindo-se Vénus deitada. Não é, pois, por acaso que o imaginário da sua capital (nacional e imperial) vai replicando e elaborando a corporalidade/identidade feminina nacional. Sinal disso é o número imenso de fados que representam Lisboa como mulher: dos 183 fados que tratam de Lisboa, 165 (90%) tematizam essa personificação. A título de exemplo, recorde-se «Lisboa, princesa do Tejo», de Fernando Peres; «Menina Lisboa», de Amadeu Augusto dos Santos; «Maria Lisboa», de David Mourão-Ferreira; «Lisboa mulher», de Júlio Isidro; «Lisboa, eterna menina», de Carlos Conde;

[1] A expressão é de António Vieira, citado na epígrafe de Garcia, 2008.

«Lisboa, não sejas francesa», de José Galhardo; «Lisboa, dama das sete colinas», de Madalena Avellar; «Sempre que Lisboa canta», de Carlos Ramos; «Recado a Lisboa», de João Villaret; «Cá vai Lisboa», de Raul Dubini; «Lisboa, menina e moça» e «Senhora dona Lisboa», de Ary dos Santos.

Figurações fusionais: ficção/realidade, personagem/país

Na literatura, figurações identitárias nacionais conduzem à elaboração da saudade na distância pelos que ficam e pelos que partem. Na Idade Média, das donzelas da poesia trovadoresca, que interrogam as «ondas do mar» e as «flores do verde pinho», ou que, no interior, se reveem no espelho das águas (Bernardim Ribeiro), aos olhos masculinos «tão tristes, tão chorosos, tão doentes da partida» (João Roiz de Castel-Branco). Já no Romantismo, essa figuração dividir-se-á entre o masculino e o feminino, reelaborando a saudade, a interrogação e a distância, como nas garrettianas *Viagens na Minha Terra* (1846). E conjugar-se-á com outros modelos, dos quais o crístico será o mais relevante na segunda metade do século XIX: o ciclo de vida, paixão, loucura e morte de Joaninha será junqueirianamente transformado em crístico (*Pátria*, 1896, de Guerra Junqueiro), encenando a história do país da loucura (Doido) por amnésia à epifania identitária e subsequente crucificação, com insinuação joaquinita e arturiana de ressurreição/restauração futura. A caminhada vai sendo preparada pela construção genealógica, que Antero de Quental tão bem elabora no soneto «A um crucifixo»:

> Não se perdeu teu sangue generoso,
> Nem padeceste em vão, quem quer que foste,
> Plebeu antigo, que amarrado ao poste
> Morreste como vil e faccioso.
>
> **Desse sangue maldito e ignominioso**
> **Surgiu armada uma invencível hoste**...
> Paz aos homens, e guerra aos deuses! – pôs-te
> Em vão sobre um altar o vulgo ocioso...
>
> Do pobre que protesta foste a imagem:
> **Um povo em ti começa, um homem novo:**
> **De ti data essa trágica linhagem**.

Por isso nós, a Plebe, ao pensar nisto,
Lembraremos, **herdeiros desse povo,**
Que entre nossos avós se conta Cristo.[2] (Quental, 1981: s.p.)

Será essa linhagem espiritual que os *Painéis de São Vicente* simbolizarão, de modo que Almada Negreiros, Pessoa, o Saudosismo, a Nova Renascença e a Filosofia Portuguesa recuperarão e o Estado Novo funcionalizará na sua comunicação (cf. Rita, 2014 e 2018). Destaco, por expressivas de mais contemporânea formulação, as obras *Portugal, Razão e Mistério* (1986-1987), de António Quadros, e *História Secreta de Portugal* (1977) e *Horóscopo de Portugal* (1997), de António Telmo. A meio desse ciclo que vai de 1846 ao fim de século, outras figurações nacionais se desenvolvem à margem desta linhagem, particularmente as de uma identidade masculinamente efabulada. Com ela se conclui *A Ilustre Casa de Ramires* (1900), para apenas dar um exemplo:

> Então João Gouveia abandonou o recosto do banco de pedra e teso na estrada, com o coco à banda, reabotoando a sobrecasaca, como sempre que estabelecia um resumo:
> – Pois eu tenho estudado muito o nosso amigo Gonçalo Mendes. E sabem vocês, sabe o Sr. Padre Soeiro quem ele me lembra?
> – Quem?
> – Talvez se riam. Mas eu sustento a semelhança. Aquele todo de Gonçalo, a franqueza, a doçura, a bondade, a imensa bondade, que notou o Sr. Padre Soeiro... Os fogachos e entusiasmos, que acabam logo em fumo, e juntamente muita persistência, muito aferro quando se fila à sua ideia... A generosidade, o desleixo, a constante trapalhada nos negócios, e sentimentos de muita honra, uns escrúpulos, quase pueris, não é verdade?... A imaginação que o leva sempre a exagerar até à mentira, e ao mesmo tempo um espírito prático, sempre atento à realidade útil. A viveza, a facilidade em compreender, em apanhar... A esperança constante nalgum milagre, no velho milagre de Ourique, que sanará todas as dificuldades... A vaidade, o gosto de se arrebicar, de luzir, e uma simplicidade tão grande, que dá na rua o braço a um mendigo... Um fundo de melancolia, apesar de tão palrador, tão sociável. A desconfiança terrível de si mesmo, que

[2] Sublinhados meus.

> o acovarda, o encolhe, até que um dia se decide, e aparece um herói, que tudo arrasa... Até aquela antiguidade de raça, aqui pegada à sua velha Torre, há mil anos... Até agora aquele arranque para a África... **Assim todo completo, com o bem, com o mal, sabem vocês quem ele me lembra?**
>
> – Quem?...
>
> – **Portugal.**[3] (Queirós, 2016: s.p.)

Com ela se elabora a ficção dinisiana *Os Fidalgos da Casa Mourisca* (1871), de masculina linhagem aristocrática e advogando uma aliança interclasses.

Do nacional ao universal

Com a atual cedência das identidades nacionais às transnacionais e supranacionais e a «liquidez» (Zygmunt Bauman), as artes exprimirão um deslizamento progressivo da reflexão identitária comunitária da esfera do nacional para a do universal. No caso da literatura, bastaria lembrar o caso de Sophia de Mello Breyner Andresen, num dos seus contos («A casa do mar», 1970), casa-memória da sua tópica onde a europeia se funde, ou num dos seus belíssimos sonetos, antologia, também, dessa tópica ocidental à beira-mar do tempo e do espaço:

> Em todos os jardins hei de florir,
> Em todos beberei a lua cheia,
> Quando enfim no meu fim eu possuir
> Todas as praias onde o mar ondeia.
>
> Um dia serei eu o mar e a areia,
> A tudo quanto existe me hei de unir,
> E o meu sangue arrasta em cada veia
> Esse abraço que um dia se há de abrir.
> Então receberei no meu desejo
> Todo o fogo que habita na floresta
> Conhecido por mim como num beijo.

[3] Sublinhados meus.

> Então serei o ritmo das paisagens,
> A secreta abundância dessa festa
> Que eu via prometida nas imagens. (Andresen, 2013)

Enfim, neste folheio de algumas páginas da nossa memória identitária, o corpo feminino (efabulado, pictórico, escultórico...) surge como inequívoca forma de inteligir a identidade individual, epocal e nacional. No conjunto, verifica-se que Portugal se mantém, na longa metamorfose identitária de quase um milénio de existência, como figuração replicante dessa Europa de que é finisterra, como reconhece Eduardo Lourenço no catálogo *Nós e o Futuro* (1997), da Expo 98:

> Portugal tem essa espécie de passado, como o navio-Europa com que na aurora de um novo milénio abordamos as margens de um novo tempo onde nos reconhecemos os mesmos, e já outros, por outra ser a navegação. Mas, para isso, terá de revivê-lo como memória ativa, sempre em revisitação e mesmo invenção. O passado também se inventa. O nosso e o dos outros. É uma das funções do presente [...]. (Lourenço, 1997: 30)

Na finisterra da Europa, entre realidade(s) e utopia(s), Portugal *foi* e é *rosto* da Europa enfrentando a Esfinge.

Bibliografia

Andresen, S. de M. B. (2013). *Poesia*. Porto: Assírio & Alvim.

Antunes, M. (2009). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. v, vol. 1). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Bauman, Z. (2006). *Europa – Uma Aventura Inacabada*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Calado, J. (2013). Quem é? O que é? A Europa. *XXI: Ter Opinião*, 3, 2.º semestre. Acedido a 24 de maio de 2018, em https://www.ffms.pt/artigo/648/quem-e-o-que-e-a-europa.

Carreira, P. & Alves-Jesus, S. (2011). Ideias de Europa na Antiguidade Clássica: A *Geographia* de Estrabão na Roma de Augusto. *Debater a Europa*, 4, jan.-jun., 6-17.

Croffi, F. (2015, 14 de outubro). Artista cria pinturas em mapas antigos. In *Geekness.* Acedido a 24 de maio de 2018, em https://geekness.com.br/artista-cria-pinturas-em-mapas-antigos.

Garcia, J. M. (Coord.) (2008). *Lisboa do Século XVII – «A Mais Deliciosa Terra do Mundo»: Imagens e Textos nos Quatrocentos Anos do Nascimento do Padre António Vieira.* Lisboa: Gabinete de Estudos Olisiponenses – Direcção Municipal de Cultura da Câmara Municipal de Lisboa. Acedido a 24 de maio de 2018, em http://geo.cm-lisboa.pt/fileadmin/GEO/Imagens/GEO/Livro_do_mes/Padre_Antonio_Vieira/catalogo1b1.pdf?page=1.

Lourenço, E. (1997). *Nós como Futuro*. Lisboa: Expo 98/Assírio & Alvim.

Nietzsche, F. (1986). A canção nocturna. In *Cinco Canções de Zaratustra – Poemas em Prosa* (3.ª ed.). Coimbra: Centelha.

Queirós, E. de (2016). *A Ilustre Casa de Ramires*. Porto: Porto Editora.

Quental, A. de. (1981). A um crucifixo. In *Sonetos Completos*. Lisboa: Publicações Europa-América.

Riemen, R. (2015). *O Regresso da Princesa Europa*. Lisboa: Editorial Bizâncio.

Rita, A. (2014). *Luz & Sombras do Cânone Literário*. Lisboa: Esfera do Caos.

Rita, A. (2018). *Do Que não Existe – Repensando o Cânone Literário*. Lisboa: Manufactura.

Portugal contemporâneo
Desafios da globalização

Contemporary Portugal: Challenges of globalization

Kate Constantino Oliveira
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE / *k8oliveira@gmail.com* / ORCID | 0000-0003-4842-5959

Luiz Eduardo Oliveira
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE / *luizeduardo.dle@gmail.com* / ORCID | 0000-0002-1610-3835
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_10

Resumo: Se levarmos em conta as gerações de retornados ou os descendentes de imigrantes brasileiros, angolanos, moçambicanos ou cabo-verdianos em Portugal, a «cultura portuguesa» contemporânea tem de ser vista como uma cultura diaspórica, pois abrange discursos e manifestações políticas, artísticas e culturais de grupos sociais que têm uma espécie de híbrida pertença, embora tenham nascido e/ou crescido nos guetos e subúrbios de Lisboa. Este trabalho apresenta, de maneira breve e sistemática, os modos como a Europa foi representada e/ou pensada em Portugal, procurando identificar os problemas e desafios que se colocam para se pensar, contemporaneamente, o mito da Europa em Portugal.
Palavras-chave: diáspora; Europa; identidade; mito

Abstract: If we take into account the generations of returnees or the descendants of Brazilian, Angolan, Mozambican or Cape Verdean immigrants in Portugal, contemporary «Portuguese culture» must be seen as a diaspora culture, as it encompasses political speeches and manifestations, artistic and cultural backgrounds of social groups that have a hybrid belonging, although they were born and/or grew up in the ghettos and suburbs of Lisbon. This work presents, briefly and systematically, the ways in which Europe was represented and/or thought in Portugal, seeking to identify the problems and challenges that arise to think contemporarily the myth of Europe in Portugal.
Keywords: diaspora; Europe; identity; myth

Introdução

Se o século xx, na Europa, termina em 1991, com a dissolução da União Soviética, em Portugal ele dá os seus últimos suspiros quando rompe definitivamente com o seu passado autoritário e colonial, num processo que se inicia com a Revolução dos Cravos, em 1974, e se consolida com a entrada do país na CEE (Comunidade

Económica Europeia), em 1986, quando o seu encontro com a Europa mítica, *locus* de uma modernidade redentora e regeneradora, tal como era imaginada, pelo menos desde o século XVIII, se torna finalmente uma realidade. Mais do que um encontro, a adesão de Portugal à Comunidade e, depois, à União Europeia representa o início de uma nova era, sobretudo num momento em que o país já não mais se sonhava imperial nem se expandia pelo Ultramar, restringindo-se à sua condição economicamente modesta e geograficamente pequena. As mudanças foram rápidas e radicais, desde as reformas constitucionais de 1982 e 1989 até à sua adesão ao mercado e moeda únicos, em 1992 e 1999. Pela primeira vez, o número de imigrantes estrangeiros no país era superior ao de emigrados. Embora o rompimento total com o passado de atraso que o assombrava fizesse parte dos planos políticos, económicos e culturais desse novo Portugal, os seus velhos mitos continuavam ativos, refundindo-se e reconfigurando-se no seu processo de adaptação à «nova ordem mundial».

Com efeito, foi na sequência da descolonização das colónias africanas, em 1975, que Portugal começou a buscar esse ponto de fuga. Já em setembro de 1976, o país passou a integrar o Conselho da Europa. No início do ano seguinte, o então primeiro-ministro, Mário Soares, e o ministro dos Negócios Estrangeiros, Medeiros Ferreira, iniciaram contactos para a formalização da candidatura portuguesa à CEE, sendo o pedido formal apresentado por Mário Soares a 28 de março. O tratado de adesão só foi assinado em 1985, no Mosteiro dos Jerónimos, pelo mesmo Mário Soares, num ato público que ganhou grande destaque nos *media*, sobretudo no canal de televisão RTP, que na ocasião transmitiu um especial de 14 horas. Tudo parecia planeado para fazer do evento não uma mera assinatura de um tratado diplomático, mas um momento de refundação do país, que voltava a pensar-se grande, apesar de só começar a atrair turistas a partir da década de 1960 e de, em 1974, só ter uma celebridade portuguesa além de Salazar: o jogador Eusébio da Silva Ferreira (1942-2014), nascido em Moçambique durante a época colonial.

Segundo Rui Ramos (2009: 762-763), o processo de europeização de Portugal teve dois momentos fundamentais, os quais representaram também duas mudanças profundas na estrutura político-económica do país: a Revolução Liberal de 1834, que substituiu o Antigo Regime por um modelo de Estado mais próximo dos padrões modernos, e a Segunda Guerra Mundial, que fez emergir uma sociedade portuguesa assente em padrões muito diferentes dos que até então vigoravam. Assim, embora o desenvolvimento do país, na década

de 1960, tenha sido tardio, em comparação com outras nações europeias, ele deu-se de maneira mais acelerada, tornando o seu quotidiano, as suas leis e a sua sociedade, no início do século XXI, sujeitos aos mesmos regulamentos e adeptos dos mesmos comportamentos de outras sociedades europeias tidas como mais desenvolvidas. Conforme os dados do Banco Mundial sobre desenvolvimento mundial, em 2000, entre os 207 países do mundo, Portugal encontrava-se na 49.ª posição, o que ainda se demonstrava através de outros índices, como o da sua biocapacidade, do seu aumento da esperança de vida e da sua diminuída taxa de mortalidade infantil. Ademais, tais transformações afetaram também o aspeto físico dos seus habitantes, cuja estatura média, especialmente a dos homens, aumentou (Ramos, 2009: 766-767). Assim, 1986 pode ser visto como um ano que representa o estágio final da organização social do século XX português, pois assinala o início de um auspicioso período de estabilidade institucional e económica, bem como de uma revivificação do mito da Europa, que se inscreve na própria história de Portugal.

Já no momento da chamada «fundação da nacionalidade», em 1147, a ideia de Europa confunde-se com a de cristandade, pois identifica discursivamente um «nós» que se modela e constitui a partir da mitificação negativa do outro muçulmano. Assim, a vitória cristã e, por assim dizer, «europeia», no Cerco de Lisboa, depois apropriada pela literatura e pela historiografia como um marco fundador da nacionalidade portuguesa, é somente um dos episódios de uma grande narrativa europeia, a das Cruzadas. Com o Tratado de Windsor, de 1386, os «laços europeus», ou transpirenaicos, de Portugal restringiram-se quase exclusivamente à sua aliança com a Inglaterra, interrompida pela preponderância dos Habsburgo, que provocou a União Ibérica, entre 1580 e 1640. A renovação da aliança vai ser acompanhada do seu questionamento sistemático, alcançando a sua maior expressão nos escritos pombalinos, no século XVIII. Nesse momento, a modernidade representada pela inserção do reino de Portugal entre as «nações mais polidas da Europa» contrapõe-se à velha aliada, bem como aos jesuítas, que serão demonizados e mitificados negativamente como o mal a ser combatido ou o atraso a ser superado. O discurso pombalino sobre a Europa não difere muito do que vigora no século XIX, tanto no seu início, com Garrett e Herculano, quanto no final, com Eça e Oliveira Martins.

A ideia de Europa

Carlos Leone (2012a) faz um interessante mapeamento da ideia de Europa no Portugal do século XX, baseando-se nos escritos dos intelectuais mais representativos de cada época. No caso da oposição ao novo regime promovida pelo Integralismo Lusitano na Primeira República, embora não houvesse um discurso sobre a Europa, o movimento partilhava de ideais contrarrevolucionários que eram comuns no continente europeu. A aparente neutralidade política do Modernismo português, por seu turno, justificava-se pela sua ligação ao Futurismo europeu e pela sua visão da Europa com um «olhar europeu», sobretudo nas obras de Fernando Pessoa (1888-1935) e Mário de Sá Carneiro (1890-1916). A oposição aos valores decadentes e materialistas da Europa do Norte, em nome da tradição do passado português mitificado cultural e etnicamente, foi idealizada pelos membros da Renascença Portuguesa, um movimento que buscava «dar conteúdo renovador e fecundo à revolução republicana», segundo Jaime Cortesão (1884-1960), que, juntamente com Teixeira de Pascoais (1877-1952) – pseudónimo de Joaquim Pereira Teixeira de Vasconcelos, poeta e principal representante do Saudosismo – e Leonardo José Coimbra (1883-1936), foi um dos seus principais representantes. Jaime Cortesão, juntamente com António Sérgio (1883-1969), que passou depois a fazer parte do grupo da revista *Seara Nova*, fundada em 1921 por Raul Proença (1884-1941), classificado pelo referido autor como o mais «europeísta» dos grupos dessa época, uma vez que fazia propaganda da modernidade técnica e defendia a organização moderna do Estado, almejando a integração de Portugal no concerto das nações europeias. Mesmo as suas intervenções sociais, como o cooperativismo e o associativismo impulsionados por António Sérgio, eram emuladas de outras tradições europeias, especialmente a inglesa (Leone, 2012a: 145-150).

Com o Estado Novo, a condição europeia de Portugal manifesta-se em dois sentidos: um que o liga, a despeito de suas especificidades, à tradição dos regimes autoritários europeus, como os de Mussolini e Hitler, e outro que o vincula ao mito da «sociedade orgânica», de inspiração conservadora, também presente em Inglaterra desde o século XIX, que idealiza um passado histórico e transcendental da ancestralidade portuguesa. Contudo, entre as conceções de Europa que circularam durante a primeira metade do século XX, nenhuma parecia mais coerente,

além da comunista,[1] do que a do grupo da revista *Presença*, dirigida e editada por José Régio (1901-1969) – pseudónimo de José Maria dos Reis Pereira –, João Gaspar Simões (1903-1987) e António José Branquinho da Fonseca (1905-1974), publicada em Lisboa entre 1926 e 1940.[2] Procurando integrar a arte portuguesa nos padrões da arte europeia, os presencistas, mesmo na sua multiplicidade de estilos e perspetivas, valorizavam o Modernismo, não eram adeptos do Estado Novo e tinham um profundo interesse por tudo o que se fazia no Ocidente em termos de arte, tanto nas suas formas mais tradicionais, como a pintura e a literatura, quanto nas contemporâneas, como o cinema.[3] A ênfase na história e crítica literária demonstra que a própria ideia de literatura se confunde com a imagem de uma Europa não somente culta e civilizada, mas também moderna e cosmopolita, o que se verifica pelas referências e traduções de obras e/ou autores da literatura inglesa.

As reflexões sobre a Europa na segunda metade do século XX são marcadas pela influência de Eduardo Lourenço (1923-2020), que já em 1949 publicara *Heterodoxia*, obra na qual se insere o ensaio «Europa ou o diálogo que nos falta». Lourenço realizou também um inquérito sobre «o problema da cultura em Portugal», publicado na revista *Bicórnio* em 1952, com algumas das figuras mais representativas da cultura portuguesa à época, entre as quais António José Saraiva (1917-1993), Cabral de Moncada (1888-1974), João Gaspar Simões (1903-1987), Casais Monteiro (1908-1972), António Sérgio (1883-1969), Joel Serrão (1919--2008), José Régio (1901-1969) e Jorge de Sena (1919-1978). O tema da universalidade ou não universalidade das criações culturais, colocado pela terceira das quatro perguntas elaboradas por Lourenço, é o que provoca as respostas mais interessantes. Casais Monteiro, por exemplo, embora afirme que a cultura portuguesa «ainda não desabrochou», compartilha com António Sérgio uma conceção «universalista»,

---

[1] Na década de 1930, sob o influxo do Neorrealismo, ou Realismo Socialista, a *Seara Nova* converteu-se ao comunismo, como parte de um processo mais vasto de estalinização do Partido Comunista Português, fundado em 1921. Durante a Guerra Fria, o sonho de um Portugal inserido numa Europa comunista irá continuar no imaginário de uma parcela da população durante muito tempo, mas no meio intelectual teve o seu último eco na polémica interna do Neorrealismo, entre 1951 e 1952, nas páginas da revista *Vértice* (Leone, 2012a: 163).

[2] A partir do n.º 33, Adolfo Casais Monteiro (1908-1972) também passou a integrar a direção da revista.

[3] O cineasta português Manoel de Oliveira (1908-2015) foi descoberto nas páginas da revista.

no sentido iluminista e etnocêntrico do termo, de cultura, colocando-se ambos na condição de intelectuais «estrangeirados». Essa espécie de cosmopolitismo cultural também se apresenta no depoimento de Joel Serrão e mostra-se de modo mais complexo em Jorge de Sena, cuja ênfase na tensão interna e na fissura da «cultura nacional» faz com que o problema se coloque para si nos termos de popularização de uma «universalidade original» (*apud* Leone, 2012a: 173-174).

Como se vê, a ideia de Europa que prepondera entre os intelectuais portugueses do século XX é a que a equaciona com a modernidade, tal como no século XVIII, pois ela ainda se constituía como um dispositivo discursivo que tem como funcionalidade a contraposição do atraso de Portugal perante o avanço material e espiritual de uma certa «Europa polida», embora política e economicamente se colocasse como uma mera coadjuvante durante a Guerra Fria. Tal confronto torna-se cada vez mais explícito, sobretudo quando o rádio e a televisão passam a ser objetos de consumo acessíveis para uma parcela significativa da população. Mesmo a escola, que poderia constituir-se como uma realização do ideal republicano de democratização da educação elementar, dando acesso à modernidade, não realizava o seu fito, dados os altos índices de analfabetismo, sobretudo no «Portugal profundo». Assim, depois do 25 de Abril, e especialmente após a independência das colónias africanas, no ano seguinte, o país voltava-se para um outro ponto de fuga da sua pequenez geográfica e modéstia político-económica: a Comunidade Europeia, num processo de reconhecimento/estranhamento que se consolida em 1986. É curioso observar que o entusiasmo português causado pela sua condição europeia ocorre num momento em que o Ocidente há já algumas décadas não era um protagonista na conjuntura político-económica internacional. Como observa Eduardo Lourenço, num artigo originalmente publicado no *Expresso* a 22 de dezembro de 1979, se a década de 1960, especialmente o ano de 1968, revelou ao mundo não somente um mal-estar da civilização de consumo, mas também o carácter ideológico do mercado e da própria ciência, representando uma rutura com o projeto simbólico do Ocidente, nos anos de 1970, especialmente depois da alta do petróleo, em 1973, e da Revolução dos Cravos, em 1974, findava definitivamente a hegemonia da «civilização europeia» no mundo, juntamente com o próprio conceito de «história», tal como Hegel havia formulado, como um «olhar absoluto» do ponto de vista europeu (Lourenço, 2005: 34-35).

A modernidade representada pela Comunidade Europeia era entendida pelos portugueses como prosperidade económica e material. Entrar naquele seleto clube significava que Portugal se tinha finalmente alçado à condição de país desenvol-

vido. Assim, entre 1985 e 1995, o Estado investiu maciçamente na divulgação pública de um Portugal europeu, sobretudo na exploração da simbologia do euro. De acordo com Carlos Leone (2012b: 204-205), a criação do euro e a reforma institucional da União, concluída somente em 2007, com o Tratado de Lisboa, foram os temas centrais do processo de regularização emocional dos portugueses a respeito do sentimento de pertença europeia. Esse sentimento incluía uma maior consciência dos direitos humanos, bem como a garantia da representatividade política e social das mulheres, dos homossexuais e negros, o que demandava um exercício de tolerância para o qual o país não estava preparado, sobretudo com o influxo crescente de imigrantes da África e do Brasil, na década de 1990. Hermínio Martins (1934-), num ensaio originalmente escrito em 1971 e intitulado «Classe, *status* e poder em Portugal», havia já notado a capacidade do império português de evitar a miscigenação na metrópole, mantendo, na medida do possível, uma certa homogeneidade étnica e cultural que, no limite, era também de «classe», na medida em que sustentava uma estratificação social quase inalterável (*apud* Leone, 2012a: 185). Segundo o mesmo autor, os sistemas de ensino secundário e superior contribuíam somente para o imobilismo cultural, pois somente um «estatuto genérico de elite» tinha acesso a eles, o que causava a emigração em massa do país (Leone, 2012a: 189-190).

No começo, a CEE funcionou bem. Bruxelas distribuía o dinheiro que os países ricos lhe davam, e os «alunos aplicados», como Portugal, investiam a verba em símbolos externos de modernidade, especialmente autoestradas. Entre 1987 e 1995, o país parecia estar no bom caminho, experimentando o período de maior estabilidade económica depois de 1974 (Leone, 2012b: 204-205). A aproximação aos níveis de prosperidade europeus dava aos portugueses uma autoestima que se repercutia numa série de autocongratulações públicas e mediáticas, como a comemoração de eventos político-diplomáticos e desportivos. Assim aconteceu quando José Saramago ganhou o Prémio Nobel da Literatura, em 1998, ou quando o país, no mesmo ano, realizou uma grande exposição internacional. No ano seguinte, a libertação de Timor, que acabou encobrindo a transferência da administração de Macau para a China, deu motivo a novas comemorações na imprensa e a atos solenes do governo. Já no século XXI, o país realizou o importante Campeonato Europeu de Futebol, em 2004, e sediou a assinatura do Tratado de Lisboa, em 2007, que consolidou a reforma das instituições europeias (Ramos, 2009: 774).

Passada a euforia da primeira hora, e a despeito do papel secundário que lhe coube durante a Guerra Fria, a Europa novamente se «desencanta», usando as

palavras de Eduardo Lourenço, um dos mais atentos e talentosos narradores do processo de descentramento e decadência que torna periférico o «olhar ocidental», daí o aspeto redentor do seu discurso, que procura não somente reposicionar a Europa no concerto político-económico internacional, mas também, e sobretudo, enfatizar a importância da sua herança cultural, desde os gregos até, pelo menos, ao século XIX. O sinal mais evidente dessa segunda «morte da Europa», segundo Lourenço, manifestava-se entre 1989 e 1993 – época em que escreve os artigos que compõem a obra *A Europa Desencantada: Para Uma Mitologia Europeia* (1993) – no tom nostálgico do cinema europeu e, sobretudo, no silêncio e impotência política e militar dos seus governos diante da mediática Guerra do Golfo (1990-1991), algo já anunciado em 1954, com a expedição de Suez, quando os Estados Unidos e a União Soviética, ao partilharem o papel de «polícia do universo», determinaram a não-intervenção europeia. Para o autor, a crise inicia-se quando começa a ser questionada a pretensa universalidade do «olhar europeu», que foi encenado ironicamente nas *Cartas Persas* (1721), de Montesquieu (1689-1755), e convertido em «olhar absoluto da história sobre si mesma» nas *Lições sobre a História* de Hegel (1770-1831). Para o célebre filósofo alemão, a história do espírito é a história da consciência humana como consciência ocidental, ou da consciência ocidental como consciência humana, o que serviu de base e fundamento para que o olhar europeu – fosse ele francês, inglês, alemão ou ibérico – se colocasse como centro do mundo e modelo de civilização. Lourenço chega a ser profético, quando afirma que tal arrogância europeia, contaminando os Estados Unidos e submetendo a um plano inferior todos os outros povos e culturas que as suas narrativas literárias e científicas descreviam como adormecidas, selvagens ou imersas na natureza, acabaria por causar uma nova «tomada de Constantinopla-Nova Iorque» ou uma «batalha de Lepanto-Teerão» (Lourenço, 2005: 44-45), tal como aconteceu em 2001, com a queda das torres gémeas do World Trade Center, em Nova Iorque.

Paradoxalmente, a ocidentalização do mundo e a concomitante mundialização do capitalismo neoliberal, marcados pelos dois eventos mais paradigmáticos do final do século XX – a queda do Muro de Berlim, a 9 de novembro de 1989, e a dissolução da União Soviética, a 31 de dezembro de 1991 –, constituem-se como o golpe final desferido contra uma Europa que procurava retomar um papel ativo no jogo de forças internacional. Nesse sentido, a sua posição, no limiar do século XXI, torna-se vulnerável, sobretudo quando comparada com outros blocos mais orgânicos do que o europeu, como o mundo islâmico, a China e o Japão,

uma vez que os anos de 1980 assinalam uma rutura com as épocas cosmopolitas anteriores, que favoreciam a ideia de uma «aldeia planetária». Com efeito, o fim da Guerra Fria trouxe à tona outros conflitos menores, em várias partes do mundo, a maioria dos quais causada pelo novo surto de nacionalismo étnico desencadeado pela queda do Muro de Berlim e, principalmente, pela dissolução da União Soviética, o que leva Eduardo Lourenço a afirmar que a ideologia universalista do marxismo ocultou durante muitos anos a herança imperialista e colonialista da «Santa Rússia» (Lourenço, 2005: 149). Coincidentemente, nas vésperas do Tratado de Maastricht, assinado a 7 de fevereiro de 1992, pelo qual, dentre outras coisas, a denominação Comunidade Europeia foi substituída pela atual União Europeia, que passou a vigorar a partir de 1993, o tema do nacionalismo voltou a inquietar a intelectualidade e a classe política europeias. Assim, o fim da utopia comunista, simbolizado pelo desmoronamento do sistema soviético, deu lugar não somente a uma espécie de evaporação do que restava de qualquer conteúdo ideológico, mas também esvaziou o propósito da Comunidade Europeia. Numa época em que os média televisivos exploravam com sucesso as reportagens cinematográficas de miséria e fome das vítimas da Etiópia, do Sudão, de Moçambique, da Tailândia e do Nordeste brasileiro, a impotência da Europa perante as guerras do Golfo e da Iugoslávia, bem como o desastre humano da Somália, tornava-se ainda mais evidente.

Ao considerar a reconfiguração do mito da Europa no imaginário português depois de 1986, Lourenço considera que, até à década de 1970, não havia uma «autêntica interiorização» da Europa em Portugal, nem mesmo da parte dos estrangeirados, pois, de nação colonizadora, o país tinha passado à condição de «nação emigrante». Como tal, apesar de ter sido condicionada pelas «miragens da grande cultura francesa, inglesa ou alemã», tinha já iniciado um processo de «desencanto europeu». Ademais, toda a emigração, assim como o exílio, reforça a mitologia doméstica ou nacional e torna um possível retorno numa espécie de redenção. Assim, para o autor, a Europa nunca havia interessado aos portugueses, senão a partir de uma imagem negativa que acabou por modelar e mitificar a identidade nacional lusitana, desde, pelo menos, Fernão Lopes. O ponto de viragem teria sido a Revolução de 1974, que fez com que a imagem de uma Europa como espaço da democracia e do liberalismo económico preponderasse sobre a outra opção possível: o sistema soviético. Assim, o *slogan* «A Europa connosco», inicialmente, era apenas um modelo político-ideológico que protegeria Portugal de um futuro comunista. Contudo, aos poucos, a Europa configura-se como uma

espécie de terra da Promissão, sobretudo quando o processo de descolonização se completa e a consciência de pertencer ao clube dos países integrantes da União Europeia se torna parte do quotidiano das pessoas como algo positivo.

O caso de França, para o autor, é oposto ao de Inglaterra, na «dramaturgia do europeísmo», pois, embora a velha aliada dos portugueses tenha exportado modelos políticos, económicos, culturais e ideológicos, até mesmo para França, a Inglaterra nunca «se» havia exportado, isto é, nunca teve pretensões de universalidade ou universalismo, o que soa no mínimo estranho quando levamos em conta a política linguística e cultural do império vitoriano. No caso dos Estados Unidos, cujo «personagem-América» saiu das telas do cinema, que o inventou, e partiu para o protagonismo no filme da história do século XX, Lourenço afirma que o seu tipo de imperialismo, embora se assemelhe, em alguns aspetos, aos modelos clássicos, como o romano e o de Carlos Magno, e aos modernos, como os de Napoleão e Hitler, era de um tipo novo, pois agora tratava-se de um «imperialismo sem sujeito», uma vez que não se sabe ao certo se a hegemonia norte-americana é um produto do imperialismo norte-americano ou se é apenas a expressão passageira daquela hegemonia. De qualquer modo, a seu ver, a «cultura americana» de massa – «Andy Warhol, Madonna e Prince» –, que representa uma rutura sem precedentes com a tradição europeia, coloca-se como um «problema» para o mundo (Lourenço, 2005: 20-21, 25, 31, 174, 176, 179, 225, 237).

Algumas considerações

O novo milénio fez com que os velhos mitos milenaristas e apocalípticos voltassem à tona, ressuscitando profecias e provocando reflexões religiosas e filosóficas, algo sabiamente explorado pelos profissionais da comunicação e da publicidade, que inseriam na publicidade de vários produtos referências explícitas ou implícitas ao milénio. Da mesma forma, seria incontável a lista dos romances, poemas, contos, filmes e músicas sobre o tema, bem como das revisões do passado e previsões do futuro, na educação, na ciência, na política, na economia e na cultura. Para Portugal, se o início do novo século parecia promissor, passada uma década o sonho da União Europeia entrava em colapso, sobretudo com a «crise do euro», que já se manifestava em 2010, mas se agudizou em 2011, quando o desemprego e a recessão económica, seguidos dos planos de austeridade propostos pela cúpula de Bruxelas – a Troika –, que, por sua vez, seguia as regras e imposições do FMI (Fundo Monetário Internacional), provocaram greves gerais – inclusive

em Portugal – e confrontos da população revoltada contra a polícia, como os ocorridos na Grécia. Contudo, tais problemas, bem como as implicações políticas, económicas e culturais que deles advieram, foram previstos por vários observadores atentos já na década de 1990. A perceção portuguesa de Europa, que não se restringe aos seus direitos e obrigações relativos à União Europeia, repercute-se, por exemplo, na emigração de trabalhadores qualificados, artistas, atletas e intelectuais – embora a emigração de mão de obra não qualificada ainda persista –, não só para outros países da Europa, mas também para os Estados Unidos, Angola e Brasil.

Desse modo, para os portugueses nascidos depois de 1986, o ser europeu é algo indissociável da sua condição portuguesa. Ademais, Portugal já não se caracteriza somente como país de saída, mas também como país de entrada, dado o contingente imigratório das décadas de 1980 e 1990, o que o torna obrigatoriamente um país cosmopolita, por mais que não esteja, em muitos aspetos, ainda preparado para conviver com a diversidade e negociar novas formas de ser português, para além do «equívoco da portugalidade». Nesse sentido, se levarmos em conta as gerações de retornados, bem como os descendentes de imigrantes brasileiros, angolanos, moçambicanos, cabo-verdianos, etc., a «cultura portuguesa» contemporânea tem de ser vista como uma cultura diaspórica, usando as palavras de Hall (2006: 26, 43), uma vez que abrange discursos e manifestações políticas, artísticas e culturais de grupos sociais que têm uma espécie de dupla, ou híbrida, pertença, embora tenham nascido e/ou crescido nos guetos e subúrbios de Lisboa. A diáspora, como se sabe, tem o seu paradigma mítico, pelo menos no mundo ocidental, no Velho Testamento, que narra o sofrimento do «povo escolhido» sob o jugo da «Babilónia» e tem em Moisés o seu grande redentor. A estrutura encontra paralelo nos países do chamado «Terceiro Mundo», em que o subdesenvolvimento, a pobreza, a fome e a miséria provocam a migração e a dispersão de grandes parcelas da sua população. Como consequência direta dessa nova diáspora, as identidades, concebidas desde o Iluminismo como estabelecidas e estáveis, entram em colapso quando se confrontam com a diferenciação que se prolifera em todas as partes do mundo, através de migrações livres ou forçadas, pulverizando assim as identidades culturais de antigos Estados-nação dominantes e de velhas potências imperiais.

Nesse processo de adaptação à convivência com a diferença, o racismo formal e institucionalizado tornou-se comum na Europa, onde um número cada vez maior de comunidades «étnicas» se estabeleceram, provocando, não raro, sérias manifestações de intolerância, numa nova onda fundamentalista que é já uma característica

marcante do início do século XXI. Como se sabe, a palavra «raça», que ainda tem uso corrente tanto em Portugal quanto no Brasil, quando relacionada com seres humanos, não é uma categoria científica, mas política e social, funcionando discursivamente como um indicador de superioridade ou inferioridade, numa relação assimétrica de poder económico e cultural. Assim, os estigmatizados por razões étnicas, além de serem diferentes do ponto de vista cultural, são biologicamente caracterizados com estereótipos físicos e/ou sexuais. Num tal contexto, torna-se anacrónico qualquer discurso que insista na homogeneidade da cultura nacional. No caso do Reino Unido, a perda da hegemonia imperial e económica, bem como do «ser inglês» sobre o «ser britânico» – nos Jogos Olímpicos de 2012, por exemplo, a Irlanda, a Escócia e o País de Gales apresentaram-se conjuntamente como Grã-Bretanha –, acabou por provocar uma profunda crise de identidade nacional, pois não se trata mais da questão de ser negro, judeu, muçulmano, etc., ou britânico, mas de ser duplamente qualquer uma daquelas categorias e britânico. O mesmo pode ser dito a respeito de Portugal. Não há mais lugar para uma institucionalização tardia de qualquer tipo de assimilacionismo eurocêntrico, como o que houve durante o governo de Salazar. É preciso aceitar as diferenças, até porque as ideias e os ideais de identidade e de grandeza nacional – algo que é recorrentemente relembrado, entre os portugueses, pelo mito da Idade de Ouro da Expansão lusitana, numa incessante reverberação da épica camoniana – estão indissoluvelmente vinculados às políticas imperialistas dos séculos XIX e XX (Hall, 2006: 271).

Paralelamente a esse processo de diferenciação e até de pulverização cultural, causado não só pelos fluxos migratórios, ou pela nova diáspora, ocorrem formas dominantes de homogeneização cultural, que se constituem como o lado negativo da globalização, também alcunhada, nesse sentido específico, de «macdonaldização». Seja qual for o efeito causado por tal fenómeno, o certo é que, desde o final do século XX, houve uma crescente democratização do acesso a bens de consumo eletrónicos, que passaram a acompanhar, numa impressionante velocidade, o desenvolvimento das tecnologias de comunicação e informação, sobretudo através da Internet, a rede mundial de computadores. Essa dupla transformação teve profundas repercussões. Os novos modos de produção, circulação e receção dos produtos culturais, por exemplo, obrigam-nos a dar uma nova dimensão às tradicionais noções de «cultura popular» e de «cultura de massa», bem como a fugir de tal oposição, como se a primeira representasse a genuína produção do «povo» e a segunda resultasse da imposição de certas produções culturais sobre o povo. Embora o «público cultivado», na expressão de Eduardo Lourenço

(2005: 78), ainda constitua uma boa fatia de consumidores da considerada «boa literatura» – no caso português, Saramago, Lobo Antunes, Eugénio de Andrade, Lídia Jorge, Cardoso Pires, etc. –, do «cinema de arte» ou da «música experimental», a academia e outras instituições voltam-se cada vez mais para um tipo mais «popular» de cultura, para o bem e para o mal.

Hall (2006: 237-241) tenta subverter a conceção superficial de um certo marxismo sobre a indústria cultural e a cultura de massa, argumentando que, se tais formas e produtos são puramente manipuláveis e aviltantes, a ideia de «povo» como uma força nula, passiva, é profundamente antissocialista. Assim, embora as indústrias culturais[4] tenham o poder de impor e de transformar a realidade da vida das pessoas, ajustando-as ao padrão da cultura dominante, elas não têm o poder de tomar as nossas mentes como se estas fossem uma tela em branco, mas apenas abrem um espaço de reconhecimento nas pessoas que a elas respondem. Nesse sentido, diante da enorme quantidade e multiplicidade de produtos culturais à disposição no mercado, as formas bem-sucedidas são muito mais escolhidas pelo povo do que a ele impostas, pois, para além do seu carácter manipulador, há nelas elementos de identificação que provocam uma resposta ativa dos seus consumidores. Não se trata, pois, de conceber a cultura a partir do seu grau de autenticidade ou corrupção, mas de entendê-la como um processo dialético e dialógico, numa luta constante entre os grupos que procuram deter a hegemonia dos meios de produção cultural. Nessa nova lógica de produção, circulação e receção cultural, o mito da Europa só pode ser pensado a partir de uma perspetiva diaspórica, sobretudo se tomarmos como parâmetro as formas culturais e as manifestações artísticas contemporâneas, tanto em Portugal quanto em Inglaterra, ambas marcadas por uma espécie de dinâmica sincrética que se apropria dos códigos das culturas dominantes e os «crioulIza», por assim dizer. Nesse contexto, o domínio linguístico universal do «inglês», ou da língua inglesa, não pode ser entendido como a hegemonia de uma «língua-nação», mas como uma espécie de «língua geral», ou *patois*, que se torna uma moeda comum nas relações e trocas culturais (Mercer, 1994: 63-64).

Se o *dance hall*, definido por Hall como «uma das várias músicas negras que conquistam os corações dos garotos brancos "quero ser" de Londres (isto é, "quero ser negro"!), que falam uma mistura pobre de *patois* de Trench Town, *hip-hop* nova-iorquino e inglês do leste de Londres» (Hall, 2006: 37), pode ser tido como

[4] Para os conceitos de «indústria cultural» e «cultura de massa», consultar Adorno, 1985 e Benjamin, 1994.

uma forma musical diaspórica, em que o «estilo negro» emerge como símbolo de prestígio urbano, o *kuduro*, música eletrónica originalmente produzida em Angola, desempenha o mesmo papel cultural nas noites de Lisboa. Na sua versão «progressiva», como a imprensa musical portuguesa alcunhou, ou mais híbrida – isto é, acrescida de elementos do *garage* e da *house music* inglesa, bem como do *hip hop* norte-americano e do *funk* carioca –, o *kuduro*, no final da segunda década do século XXI, encontrava a sua maior expressão no grupo musical lisboeta Buraka Som Sistema – o nome era uma referência a um bairro suburbano da cidade –, que incluía membros portugueses do Brasil e de Angola. O seu primeiro grande *hit* internacional, «Yah!», do primeiro álbum, *From Buraka to the World*, de 2006, e que chegou a ser a música mais tocada em Inglaterra, funciona como uma excelente ilustração desse tipo de apropriação da língua inglesa, que submerge na letra diante do português, do *patois* angolano e de gírias brasileiras. O refrão da música, que repete inúmeras vezes a expressão «Yah!», que lhe serve de título, faz referência a uma gíria muito comum, tanto em Angola quanto em Portugal, sobretudo entre os mais jovens. A maior probabilidade é que ela venha da forma inglesa *yeah*, assim como o nome da banda, que segue a estrutura sintática de *sound system* [Buraka Som Sistema], mas em ambos os casos a referência é apropriada, seja pela sua grafia, seja pela tradução. Assim, o modo como a cultura inglesa ou norte-americana é traduzida pelos Buraka Som Sistema, com todos os seus cruzamentos linguísticos, rítmicos e melódicos, é necessariamente hibridizado, na medida em que, de modo subversivo, desconstrói o mito da língua-nação e (re)inventa, em termos contemporâneos, um novo modo de ser português.[5] Como disse um dos seus membros, Riot – hoje Zé Pité –, em entrevista de 2007 concedida à UOL News, programa veiculado pelo sítio eletrónico Universo OnLine,[6] embora ainda hoje as pessoas insistam em associar Portugal ao fado e a grupos musicais internacionalmente famosos, como os Madredeus, cujo primeiro álbum foi lançado em 1987, e que é composto por músicos de formação clássica, a música que mais se ouve nas rádios, casas noturnas e automóveis de Portugal é o *rock*, o *rap*, o *kuduro* e a *kizomba*, outro género musical e de dança que se popularizou em Angola. Nessa perspetiva, o *kuduro* também pode ser concebido

[5] A letra está disponível no sítio eletrónico http://letras.mus.br/buraka-som-sistema/1349404/ (acedido a 9 de agosto de 2017).

[6] A entrevista encontra-se disponível no sítio eletrónico http://www.youtube.com/watch?-v=Jpy6-g2mP5w (acedido a 10 de agosto de 2017).

como uma forma musical diaspórica. A rejeição desse tipo de música, seja em nome de uma música mais canónica, representativa de uma suposta identidade nacional portuguesa, seja em razão de preconceitos étnicos e culturais, é somente uma contraparte necessária do seu processo de massificação.

Bibliografia

Adorno, T. W. (1985). A indústria cultural: O esclarecimento como mistificação das massas. In T. W. Adorno & M. Horkheimer. *Dialética do Esclarecimento* (99-138). Trad. G. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Benjamin, W. (1994). *Magia e Técnica, Arte e Política*: *Ensaios sobre Literatura e História da Cultura*. Trad. S. P. Rouanet (7.ª ed.). São Paulo: Brasiliense.

Franco, J. E. (2012). Século XVI. In J. E. Franco & P. Calafate (Coords.). *A Europa segundo Portugal*: *Ideias de Europa na Cultura Portuguesa, Século a Século* (37-65). Lisboa: Gradiva.

Hall, S. (2006). *Da Diáspora*: *Identidades e Mediações Culturais*. Trad. A. La G. Resende *et al*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Leone, C. (2012a). Século XX. In J. E. Franco & P. Calafate (Coords.). *A Europa segundo Portugal*: *Ideias de Europa na Cultura Portuguesa, Século a Século* (155-211). Lisboa: Gradiva.

Leone, C. (2012b). Século XXI. In J. E. Franco & P. Calafate (Coords.). *A Europa segundo Portugal*: *Ideias de Europa na Cultura Portuguesa, Século a Século* (213-225). Lisboa: Gradiva.

Lourenço, E. (2005). *A Europa Desencantada*: *Para Uma Mitologia Europeia* (2.ª ed.). Lisboa: Gradiva.

Mercer, K. (1994). *Welcome to the Jungle*: *New Positions in Black Cultural Studies*. London: Routledge.

Ramos, R. (2009). Idade Contemporânea (séculos XIX-XXI). In R. Ramos (Coord.). *História de Portugal* (5.ª ed.) (437-777). Lisboa: A Esfera dos Livros.

PARTE III

Intérpretes do Mundo Contemporâneo

Padre Manuel Antunes e George Steiner, intérpretes do mundo contemporâneo

Father Manuel Antunes and George Steiner, interpreters of the contemporary world

Elísio Gala
UNIVERSIDADE DE LISBOA / *vazegala@gmail.com*
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_11

Resumo: Pretende-se com este texto fazer uma brevíssima leitura comparativa do lugar do Homem no mundo contemporâneo, mediada por algumas das reflexões de dois dos seus melhores hermeneutas. A identificação de zonas problemáticas de reflexão sobre o que seja o paradigma da civilização ocidental, as perplexidades em face da ausência de modelos culturais válidos, a importância de uma nova definição de cultura atender às modalidades do terror e ao carácter religioso da mesma, são tópicos essenciais. A atenção à história e aos seus movimentos detectados nas manifestações do *eros* e nas convulsões da *psique* abre-nos as portas para as modernas visões do Inferno, não perdendo de vista as avenidas de esperança.
Palavras-chave: cultura; Europa; globalização; humanidade

Abstract: This text aims to make a very brief comparative analysis of Man´s place in the contemporary world, mediated by some of the reflections of two of its best hermeneutists. The identification of problematic areas of reflection on the paradigm of western civilization, the perplexities before the absence of valid cultural models, the importance of a new definition of culture being subject to the modalities of terror and its religious character, are essential topics. The attention to history and its movements detected in the manifestations of the *eros* and the convulsions of the *psyche* open the doors to the modern visions of Hell, not losing sight of the avenues of hope nonetheless.
Keywords: culture; Europe; globalization; mankind

As avassaladoras transformações (porque mais globais e carregadas de consequências) do mundo contemporâneo estão ocorrendo nos modos de experienciar a comunicação e informação, de produzir saber, de gerar sentido e forma. Perante tais transformações, os modos de articulação da consciência, da conceptualização e representação da realidade, implicam o traçar de novos mapas, atingindo e afectando fundamentalmente os conceitos de «invenção» e de «criação», sob cujas placas tectónicas estão ocorrendo novas derivas no campo do *eros* e da *psique* humana.

Pretendemos com este breve texto não mais do que apresentar o esboço de uma leitura comparativa do lugar do Homem no mundo contemporâneo, mediada

por algumas das teses e dos argumentos de dois dos seus melhores hermeneutas: Manuel Antunes e George Steiner.[1] A admiração pelas obras dos dois autores nasce do reconhecimento do seu mútuo interesse, porquanto ajuda a construir – ou descontruir – uma ideia de Homem e de humanidade, sobretudo pelo feixe de interrogações que nos colocam e os horizontes de inquietação que nos lançam.

Nascidos com pouco mais de um decénio de diferença (o Padre Manuel Antunes nasce em 1918, e George Steiner em 1929), cada um dos pensadores assumiu como objecto de estudo – de entre os muitos dos seus interesses – a globalização e uma ideia da Europa. George Steiner, pela sua matriz familiar, local de nascimento (Paris), vivências históricas, sociais e formação cultural, é alguém que cresce como intelectual e se faz homem no convívio, harmonização, confronto e inquietação com as melhores e mais ricas fontes do saber judaico-cristão.

Cabe aqui a referência a um episódio que assinala o exílio de Thomas Mann nos Estados Unidos. Quando o aclamado escritor chega a Nova Iorque, em 1938, escapando das malhas cada vez mais apertadas do nazismo, profere a seguinte afirmação que gerou controvérsia: «Onde estou, está a cultura alemã». Muitos a entenderam como sinal de arrogância. Outro esclarecimento se tornava necessário na sua apreciação, o qual chegou pela voz do seu irmão. Não se tratava de uma manifestação de arrogância, mas tão-somente do assumir, isso sim, por cada alemão, dos valores e ideais da cultura alemã. Como que um apelo a que cada cidadão alemão – fora do solo pátrio, devastado por uma ideologia compressora – assumisse o dever de guardar o belo abraçado à bondade, dando corpo, por palavras e actos, à esperança necessária para iluminar os tempos de inumanidade que se avizinhavam.

Se referimos este episódio da vida de Thomas Mann, é porque dos nossos autores podemos dizer, sem ferir a verdade, que «Onde estão Manuel Antunes e George Steiner, está a cultura». Nesta afirmação está sobretudo, pela clarificação do conceito de «cultura», a sustentação de uma tese de George Steiner que gera

---

[1] Socorri-me para a elaboração desta comunicação, no que a George Steiner se refere, dos argumentos e teses apresentados em Steiner, 1992 e 2017a, referenciando também sem exaustividade outros textos do autor quando me pareceram apropriados. Quanto ao Padre Manuel Antunes, socorri-me sobretudo dos artigos constantes em Antunes, 2008, pela afinidade ao tema da cultura, em particular os constantes nos capítulos I («Traços e aspirações do Homem contemporâneo») e VI («Educação e cultura»). Também foram nossas fontes Antunes, 2005 e 2017. De tão pouco retirámos toda a riqueza que se segue, o que permite aferir, a quem menos familiarizado esteja com o pensamento dos dois autores, a riqueza imensa das suas obras.

a maior contestação: na cultura ocidental de matriz judaico-cristã reside o que de melhor foi dito e pensado, constituindo a auto-culpabilização a que a mesma se tem deixado sujeitar um dos mais claros sinais do processo de destruição das formas interiores de organização da vida espiritual europeia.

George Steiner tem uma visão do todo da cultura, fornecendo-nos um quadro interpretativo da globalização e da Europa. Como? Não só pelos muitos e variados estudos sobre as gramáticas da criação de autores, obras e temas (cf. Steiner, 2002a) (com particular destaque para a música, a poesia e a matemática, consideradas manifestações de excelência do espírito humano), não apenas pelos seus textos parabolares (onde mostra, de superior modo, a sua capacidade, não apenas como hermeneuta, mas também como escritor; cf. Steiner, 2007, 2008a e 2008b), mas sobretudo pelos ricos e densos estudos sobre a tradução e a linguagem (cf. Steiner, 2002b).

A variedade e profundidade dos interesses culturais e filosóficos de Manuel Antunes em nada ficam atrás dos de George Steiner, com a vantagem, para nós, de pensarem o mundo de acordo com a sua diferente situação espiritual. E por esta queremos dizer quanto de variado se afirma na sua obra por virtude da circunstância de ter nascido português, pensando e repensando o ser de Portugal, a Europa e a globalização (Antunes, 2017). Eis o próprio da obra de Manuel Antunes: pensar Portugal, com os pés na terra – o mesmo é dizer na Europa e no mundo – e os olhos no céu.

São, pois, dois olhares distintos os que tomamos para guia deste breve escrito. Dois pontos de partida diferentes, nos seus solos e paisagens, e um comum movimento espiritual de olhar sobre o passado, o presente e o futuro por meio de reflexão, «não de repetição, mais ou menos mecânica de quaisquer palavras de ordem» (Antunes, 2005: 27). E são sobretudo dois olhares de prospecção

> daquilo que pode ou deve ser sem pretensões de futurização, de uma sociedade e de um mundo que escapam a outros muito mais sagazes e melhor equipados do que o simples ensaísta a quem só assistem a consciência de estar atento e o hábito – profissional – da confrontação histórica particularmente no domínio das ideias. (Antunes, 2005: 27)

Estas também poderiam ser as palavras de Geoge Steiner.

A reflexão empreendida pelos dois pensadores, manifestando-se numa vastidão de referências culturais, históricas e áreas do saber, não se deixou aprisionar, porque de verdadeira reflexão se trata, em mero saber historicista e, por isso mesmo,

«repetitivo», «mecânico», repetidor de «palavras de ordem». Puseram, sim, em ordem as palavras. Partindo das suas situações e experiências, foram ao encontro da novidade e perplexidade que sempre se dá a quem busca de olhos abertos e caminha com passo firme o oceano da descoberta. E fizeram-no com a coragem de quem não tem medo de errar, porquanto o que mais importa na viagem é a errância e não o engano. Também aqui foram, são, modelares e inspiradores.

É na obra *No Castelo do Barba Azul* (Steiner, 1992), com o subtítulo *Algumas Notas para a Redefinição da Cultura*, que George Steiner assume a sua perplexidade perante uma «situação em que todos os modelos culturais anteriores de pouco nos servem» (Steiner, 1992: 142). Os indícios da perplexidade revelam-se no índice da obra: «1. O grande tédio; 2. Uma temporada no Inferno; 3. Numa pós-cultura; 4. Amanhã» (Steiner, 1992). Atente-se na dimensão prospectiva da obra e, sobremaneira, às teias do *tédio*, do *Inferno* e da *pós-cultura*, que criam a rede da perplexidade.

Quanto a nós, duas são as teses que constituem o eixo ou o núcleo da sua teoria da cultura, teses a partir das quais elabora o quadro referencial de análise das ideias motrizes de dois períodos relevantes da história da humanidade: seja o da chamada Idade de Ouro (que situa entre 1815 e 1915), que se traduz na disseminação dos ideais da Revolução Francesa, seja o do abandono de uma ordem humana racional (período situado entre 1936 e 1945), que tem no Holocausto a sua mais clara manifestação. Eis as teses: uma teoria da cultura tem de considerar no seu eixo as modalidades do terror; o núcleo de uma teoria da cultura é religioso.

É entre 1815 e 1915 que George Steiner situa o chamado «período de ouro» da cultura ocidental, equivalente a um momento paradisíaco patente, como já referimos, nos ideais da Revolução Francesa. A percepção da mudança na sociedade que tornava próxima das mentes e dos corações dos revolucionários a realização das promessas messiânicas, pelo espalhar da liberdade, igualdade e fraternidade, uma tal percepção, dizíamos, trouxe consigo, com novas formas de consciência e de valoração, uma aceleração do tempo. E com ela vieram também – por efeito das transformações económicas decorrentes da industrialização – os processos de produção em massa, cujos efeitos de alienação do ser humano se potenciaram e ganharam visibilidade no inferno das novas e cada vez maiores urbes industrializadas. Alguns tentaram um movimento contrapolar, um regresso a uma pureza paradisíaca, um regresso às origens. Se este primitivismo de feição romântica apresentava a vantagem de chamar a atenção do Homem para quanto ele se havia afastado de uma vida em proximidade da natureza e de seus ritmos, não

conseguiu contudo contrariar o crescente sentimento de *tédio* na *psique* dos que se lembravam da adequação do movimento revolucionário dos seus antepassados às formas interiores de realização das suas melhores ambições.

Também nos nossos dias, em muitos dos nossos contemporâneos, o movimento de regresso às origens[2] se coloca como programa de actuação. Sobretudo entre os mais jovens, os que mais se sentem asfixiados por quanto no mundo moderno – fragmentário, sem projecto colectivo, mecânico, de trabalho incessante e desestruturado –, é causa de afastamento ou claro obstáculo à sua evasão para

> um mundo de calma e de harmonia, de naturalidade e de silêncio, de simpatia humana e de expansão anímica. Para um mundo de «primeira mão» que se julga situado para além ou por debaixo do «aparato» cultural e civilizacional, para além ou por debaixo dos cúmulos de objectos técnicos, de significações acrescentadas e de resíduos convencionais que os milénios de fluxo histórico foram depositando sobre a realidade humana. (Antunes, 2008: 61)

Tanto a velocidade da produção industrial como o bucolismo do regresso à natureza e do bom selvagem não responderam, como parecem continuar a não responder, aos sonhados desejos de mudança social do mundo. A complicar, sobretudo no Ocidente, deu-se uma crise da autoridade, nos mais variados planos, da família ao Estado, na religião e na ciência, na arte e na ética.[3] Tal crise teve alguns momentos relevantes claramente definidos: a Renascença, a Reforma, a Revolução Francesa foram, de modo progressivo e cumulativo, minando os fundamentos da ideia de autoridade. Há, pois, uma crise da autoridade

> porque, nuns casos, houve clamorosos abusos da mesma autoridade e, noutros, a sua ausência constituiu delito flagrante. Há crise da autoridade porque o seu princípio «caiu na história» em termos de legitimação agonal, de extrinsecismo jurídico, de formalismo sem conteúdo, de paternalismo fim de si mesmo, de hierarquismo de puro prestígio e de puro adorno. Há crise da autoridade porque, dentro desta, se suprimiu a dimensão vertical de referência ao Absoluto. Há crise da autoridade porque não se soube esclarecer, na prática das acções humanas, o seu fundamento

[2] Cf. «Regresso às origens», in Antunes, 2008: 60-68.

[3] Cf. «Crise da autoridade», in Antunes, 2008: 30-38.

> de relação em ordem ao valor da pessoa. Há crise da autoridade porque esta, com frequência demasiada, se demitiu da função de serviço para assumir a função de poder. (Antunes, 2008: 37)

Materialmente impossível o regresso às origens, a tensão instalara-se então, como se instala hoje, sob a forma de tédio – dirá Steiner – ou sob a forma de ansiedade e seus múltiplos aspectos – no dizer de Manuel Antunes –, a ponto de, perante a alternativa – barbárie ou tédio –, a resposta pender claramente para a barbárie, sem claros efeitos de anulação da ansiedade.

Deve-se a Manuel Antunes uma ampla caracterização dos aspectos desta ansiedade contemporânea,[4] sentimento que, na sua opinião, constitui uma das componentes mais relevantes da *psique* actual e do qual só se pode retirar eventual proveito quanto mais consciencializado ele for. Só vencidos os reflexos condicionados e condicionantes poderá o Homem desenvolver em si o suplemento anímico que o retire das múltiplas ansiedades em que se pode enredar: a *ansiedade frente ao número* (com seus reflexos sobretudo nas explosões urbanas e demográficas); a *ansiedade frente à imensidão do universo*, particularmente geradora no Homem sem Transcendência das atitudes de isolamento, ressentimento perante a vida ou a ausência de sentido; a *ansiedade frente à mudança*, que tem na aceleração da história e da instabilidade da vida actual um dos mais decisivos factores; a *ansiedade frente à guerra*, com meios de realização e efeitos de dimensão verdadeiramente apocalíptica.

Aqui chegados, George Steiner deixa-nos com outra interrogação, outra perplexidade: o desejo de dissolução será constante a partir de um certo grau de complexidade? Estaremos condenados – tendo as sociedades atingido um certo grau de complexificação das relações económicas e políticas – ao surgir de movimentos que nos libertem da tensão gerada pelo imperativo de superação de si mesmo, de desegoização em nome de um bem comum? E, ainda mais radicalmente, interroga Steiner: será desejável, ou mesmo inevitável, a queda num certo grau de barbárie, exaltando os instintos agressivos e a vontade de poder?

Se no que atrás foi dito encontramos já elementos relevantes para argumentativamente validar a tese de Steiner segundo a qual «Uma teoria da cultura tem de considerar no seu eixo as modalidades do terror», é sobretudo com o Holocausto que ela ganha a sua perfeita sustentação. A originalidade de Steiner consistirá em

---

[4] Cf., em Antunes, 2008, «Aspectos da ansiedade contemporânea» (17-25); «Da alienação» (26-27); e «Alienação» (27-29).

situar o Holocausto no quadro de uma psicologia da religião. Muito resumidamente, a questão coloca-se do seguinte modo: há uma chantagem da transcendência que, de modo incessante, convoca a consciência humana ao cumprimento do preceito «supera-te a ti próprio». O esforço de superação implica uma total e exigentíssima desegoização. Assim ocorre no monoteísmo do Sinai, no cristianismo primitivo e até mesmo no socialismo messiânico. O problema reside em perceber se, em termos psicológicos, o ser humano está preparado para dar resposta satisfatória a tal imperativo. Segundo Steiner, a resposta visível na história da humanidade aponta para um claro não. O Homem não estaria preparado para responder ao pedido que lhe era feito. A acção consequente com essa incapacidade foi, primeiro, a rejeição por absurdas de todas as manifestações religiosas do imperativo. Depois, e seguindo uma lógica rigorosa, eliminada a mensagem, havia que eliminar o mensageiro, o judeu. E aí temos o Holocausto. Ao nivelar o desejo de superação a um mínimo exequível comum, o nazismo tentou um nivelamento do futuro e, apesar de vencido, nele deixou as sementes da habituação ao horror, de que são expressão todos os sistemas repressores, em particular os que mais activamente o fizeram, como o estalinista soviético e o comunista chinês.

Entroncam estas reflexões numa concepção de «homem» e numa concepção de «história». Sobre o conceito de «homem», desenvolve Manuel Antunes uma profunda e lúcida reflexão em redor de três conceitos, «*homo mechanicus*», «*homo misericors*» e «homem-espuma», que muito nos ajudam a perceber as linhas mestras da sua reflexão – e também as de Steiner – sobre o mundo a partir do único dos seus habitantes com capacidade de destruição total do mesmo.[5] Enquanto abstracções, os dois conceitos – «*homo mechanicus*» e «*homo misericors*» – funcionam como imagens funcionais e dinâmicas, sistemas focais de convergência de planos, pontos geodésicos de organização de distintas coordenadas, de cuja reconciliação depende para Manuel Antunes a sobrevivência da humanidade do Homem.

A rica e longa caracterização feita do *homo mechanicus*, resume-a Manuel Antunes na fórmula «o "homo mechanicus" é o "homo" modelado pela máquina no seu modo de pensar, de imaginar e de se comportar» (Antunes, 2008: 83). Sucedendo ao *homo faber* e ao *Homo sapiens*, este comandante do mundo, este demiurgo da solidariedade colectiva, é um conquistador e predador da natureza, manipulador do seu semelhante, coisificado segundo os mecanismos da massa e

[5] Cf., em Antunes, 2008, «Homo mechanicus e homo misericors» (72-83); «O homo misericors» (83-92); e «O homem-espuma» (69).

da energia. Possesso do duplo furor lúdico – sendo também por isso denominado de *homo ludicus* – do gozo e da destruição, tem no *homo eroticus* um dos seus sinónimos, cujas manifestações se tornam mais evidentes na automatização das relações de intimidade física, no esbater exibicionista das fronteiras entre o público e o privado, na trivialização do papel da família. Homem de rupturas várias, com a natureza, com o outro, consigo, tudo simplifica em processo de desvinculação até ao desenraizamento total, gerador e potenciador da agressividade. Múltiplas são as causas:

> Entre essas causas, porém, parece difícil não incluir a artificialização da vida, a transformação incessante dos quadros profissionais, técnicos e estruturais, a submissão ao instrumento e à máquina, a linearização ou o encurtamento do seu horizonte existencial, e a eliminação daquilo que, parafraseando Michel Foucault, «parle d'ailleurs et d'autres choses». Tudo isso é de molde a aumentar o número de desadaptados, a multiplicar os indicadores de marginalização, a potenciar o instinto de destruição e de morte, a ver no outro, sobretudo naquele que está mais perto de nós ou possa entrar mais fundo na nossa própria intimidade, não o *alter ego* mas o estranho, mas o rival, mas o inimigo. Com todas as consequências possíveis e, não raro, tão tragicamente reais de revolta, de insurreição, do abandono sem causa e da polarização a todo o preço. (Antunes, 2008: 78)

E acrescenta, numa caracterização iluminante, como o *homo mechanicus* é o *homo cyclopicus*:

> À semelhança dos Ciclopes, ele sofre de gigantismo; à semelhança dos Ciclopes, ele tem uma só vista na testa, muito grande, muito fixa e muito fundamente cavada que só lhe permite ver num sentido – de frente – cortando-lhe todas as restantes perspectivas; à semelhança dos Ciclopes, ele possui, no prolongamento, mediato ou imediato do próprio corpo, um poder, uma força e uma energia que excedem tudo aquilo que a fantasia mais fecunda e mais ousada pôde imaginar ao longo dos milénios da história humana: as muralhas por esses seres «mitológicos» edificadas nada são comparadas com as máquinas prodigiosas projectadas e construídas hoje. (Antunes, 2008: 79)

A concepção de «história» em que se sustentam as reflexões anteriores é a que rejeita a linearidade do progresso constante. Enquanto doutrina promotora de tal

expectativa, sustentada numa resposta que na ciência depositava a esperança de realização da paz, o positivismo viu-se positivamente negado pela Primeira Guerra Mundial. Nunca se havia assistido ao uso tão maciço de meios de destruição, fruto de uma razão totalmente confiante nas suas capacidades.

Com efeitos psicológicos relevantes no mundo ocidental, o afundamento do *Titanic*, em 1912, vinha chamar a atenção para o confronto razão/natureza e para a importância de não descurarmos o poder desta última. O titanismo pagara o preço da sua ousadia. Relembrando o mito, os Titãs, filhos da Terra, acabariam vencidos por Hércules, elevando-os e cortando-lhes o contacto com a sua fonte de protecção e força, com a sua razão de ser. Aqui reside a força do mito: afastados das razões que nos sustentam, destruímo-nos. A força hercúlea que se nos pede é a de mantermos o equilíbrio e a harmonia entre forças, o que implica atenção cuidada a cada uma e o apropriado uso das mesmas na adequação à particularidade das circunstâncias.

Dupla lição a retirar: primeira, que a momentos de ascensão e progresso seguem-se momentos de queda e retrocesso; segunda, que há algo de circular na História, algo de repetitivo, que, não sendo de todo igual ao que se passou, melhor se definiria pela imagem da espiral. O conhecimento da História é, pois, fundamental para evitar a repetição de erros. Aqui chegados, uma nova perplexidade se nos apresenta: o movimento da espiral não é necessariamente progressivo. Pode ser regressivo, isto é, pode traduzir-se no florescer das sementes da habituação ao horror. Mas a que fonte vão as suas raízes beber?

É na história das ideias que George Steiner busca os movimentos tectónicos do *eros* e suas manifestações visíveis na *psique* humana. No mito clássico, Eros (o desejo) foge de Psique por efeito de um «pecado», de uma quebra na natureza da relação, de um excesso. Um excesso de luz e um «contaminar» da Psique resultante de ter dado ouvidos a quem, pela intriga e pela inveja, lhe desperta o desejo de ver o que não devia ser visto. Lição que deve ser sabida de todos os amantes.[6] No amor, confluem problemas humanos, segredos naturais e mistérios divinos. Não guardar o segredo da relação e projectar demasiada luz sobre o que nasceu sob o signo do mistério é criar as condições para a matar, e com ela a imagem do

[6] Sobre o amor, uma dolorosa história, «O bolo», in Steiner, 2008b: 93-162, e a «chave» da mesma patente no tinteiro com Eros e Psique embrulhado em papel celofane.

Paraíso graciosamente recebida.[7] Reside aqui uma das pedras de toque na reflexão empreendida por Steiner: sem Paraíso, limitamo-nos a construir o Inferno na Terra.

A violência instalada nos espíritos manifesta-se de distintos modos, segundo Manuel Antunes: guerras, atentados a personalidades de destaque,

> greves, as lutas de classes, as lutas raciais e as insolências dos estudantes extremistas em clima pré-revolucionário. São as estruturas de injustiça e de desprezo pela dignidade dos homens, que se encontram na origem desse clima de violência e que, de dia para dia, tornam a vida mais irrespirável. (Antunes, 2008: 38)

Sem uma relação tempo/morte que apele à transcendência contra a mortalidade, chegamos à segunda tese que identificámos como relevante em Steiner: o núcleo de uma teoria da cultura terá de ser religioso, sob pena, primeiro, de dissolução da fé em convenção e, segundo, de dissolução de todas as ideias possibilitadoras da nobreza de espírito, as que advogam o valor do inútil e da dádiva sem interesse. Tais como as que habitam as obras clássicas e se manifestam nos modos da cortesia e do respeito, de harmonia e «santidade dos pequenos detalhes», da bondade do coração, da heroicidade da cultura, como a entende Manuel Antunes:

> Cultura que implica uma certa visão do passado humano e da diversidade das interpretações do mundo e da vida; uma certa simpatia profunda com a permuta de sentimentos, de ideias e de emoções que a literatura exprime e veicula; um certo contacto com as outras artes da duração e com as artes do espaço, umas e outras tão extensa e admiravelmente povoadas de símbolos, de mitos e de alegorias em que o homem foi pondo, em forma plástica ou sonora, a sua experiência milenária; uma certa compreensão das «ciências humanas», na identidade e diferença de funções com as «ciências da natureza»; uma certa percepção do fenómeno e da experiência fundamental que é o facto religioso. (Antunes, 2008: 306-307)

O ideal de uma vida examinada mostra-se nos axiomas definidores da Europa (cf. Steiner, 2017a). Steiner elenca-os: os cafés como lugares de debate e confronto de ideias; uma paisagem caminhável e de escala humana; ruas e praças com nomes de figuras maiores dos campos das letras, artes e ciências; a dupla herança de Atenas e de Jerusalém; a autoconsciência escatológica.

---

[7] Cf. «Celebridade e intimidade», in Antunes, 2008: 69-71.

Os tempos não são de feição ao cumprimento do ideal de uma vida examinada. O historicismo universitário, com a sua aversão ao livre pensamento, irmanado do populismo no ódio à reflexão; a planificação da amnésia na educação, pela desvalorização da memória, do saber de cor, saber cordial, no qual residem as «almofadas» que nos permitem, fazendo face à adversidade, encontrar no nosso íntimo as respostas; o recuo da palavra perante a imagem; a constante obstaculização ao silêncio e à solidão, condições por excelência da criação e do encontro do Homem consigo.[8] Eis, na espuma dos tempos, o *homem-espuma*:

> Ele aí vem. Ligeiro, agitado, caprichoso, vão. Sem densidade e sem espessura. Sem raízes e sem passado. Nasceu hoje.
>
> Produto de uma sociedade sem pai e sem mãe, de uma sociedade espantosamente tumultuária e espantosamente célere no seu discurso declivoso, o destino desse homem parece flutuar num momento e num momento sumir-se. [...]
>
> O homem-espuma sucede ao homem-máquina, ao *homo mechanicus*, de que fala Lewis Mumford. As características mais negativas deste poderiam ter sido evitadas, como podem ainda ser evitadas as características mais negativas daquele. O homem é um animal previsor e é um animal que se lembra.
>
> Quererá ele utilizar esta sua dupla faculdade ou preferirá entregar-se à fatalidade das forças que, pelo próprio desencadeadas sem cura de as dominar e de as orientar no sentido da sua melhor realização?
>
> A palavra foi-lhe dada para ele poder responder. (Antunes, 2008: 69)

Neste *homem-espuma* manifestam-se as múltiplas faces do que Steiner denomina «processo de americanização» em curso no planeta. Paradoxalmente, os mesmos americanos que nas mais excelentes das suas bibliotecas e universidades, e nos mais ricos dos seus museus, se constituem como guardiões de todo o saber clássico.

Apesar do sombrio fundamento em que, segundo Steiner, assenta toda a consciência e cognição (cf. Steiner, 2015), há focos de esperança em algumas das mais altas manifestações do espírito humano, como a música, a poesia, a matemática.

---

[8] Sobre o silêncio e a intimidade, a oralidade e a experiência da leitura, o poder e a utilidade da linguagem, a desumanização a que pode levar o culto e a prática das humanidades e a hipótese psicológica que a sustenta, ver Steiner & Crépu, 2012, e Steiner, 2013 e 2014.

O foco de esperança para Manuel Antunes reside no *homo misericors*, no Homem que realiza a misericórdia, como lugar geométrico de todos os pensamentos filosóficos e religiosos, como a grande via de acesso à transcendência:

> A misericórdia não é sinónimo nem de pietismo privatista, nem de sentimentalismo romântico, efusivo de mares de lágrimas sem sentido e sem motivo, nem de paternalismo e fraternalismo platónicos ou platonizantes. É uma força que desperta ante o espetáculo desolado da miséria alheia. É um olhar que vivifica e não mata, salva e não condena, ergue e não deprime. É um impulso para agir sem cumplicidade e para reunir sem massificar. É uma vontade de sair de si, da prisão do próprio «eu», para transformar o mundo e se transformar a si mesmo em permanente e incansável reciprocidade. (Antunes, 2008: 86-87)

Da reconciliação entre técnica, ciência e misericórdia tudo parece depender, para Manuel Antunes. A técnica e a ciência fazendo a história, mas recebendo as duas sentido pela misericórdia.

Múltiplos são os focos de alta tensão que hoje se apresentam ao conhecimento científico como elemento duplamente determinante da história das sociedades. De facto, a ciência é determinante: pelo número dos seus cultores, pelos meios de que dispõe e pelo grau de perfeição e compreensão alcançado; pelas suas consequências práticas em termos de definição de políticas científicas nacionais; e, por último, como elemento fundamental na aceleração da História, quer pela cada vez menor distância entre uma descoberta científica e a sua exploração industrial, quer pela cada vez maior valorização do papel demiúrgico do cientista, ocupando e influenciando territórios outrora pertença da filosofia, da literatura, da arte e da ética. Na filosofia, a ciência afirma-se como paradigma de correntes como o positivismo lógico, o neopositivismo, a filosofia analítica e da linguagem. Mas é sobretudo no campo da ética que se jogam os principais focos de alta tensão presentes actualmente na ciência: os da engenharia genética, do controlo químico ou electroquímico do comportamento, do processamento de dados e da inteligência artificial, das profundas alterações climáticas.[9]

O ideal da felicidade humana, do socrático *conhece-te a ti mesmo*, o ideal de uma vida examinada,[10] sofre o impacto da pretensa objectividade do conhecimento

---

[9] Cf. «Ciência e cultura, hoje», in Antunes, 2008: 287-300.

[10] Ver, a propósito deste ideal, Steiner, 2004.

resultante do confronto da lógica e da experiência, objectividade definidora de um imperialismo científico e de um crepúsculo das humanidades.[11]

Todo o caminho se fará pela educação. Uma educação que procure acertar a mentalidade, libertando-se dos excessos de intelectualismo e dos esquematismos em que se tem deixado aprisionar:[12] os *esquematismos fixistas*, alheios a adaptações e mudanças, próprios das pessoas cheias de «certezas», de «convicções seguras», de «razões inabaláveis»; os *esquematismos fluxistas*, não da evolução, mas da mutação e da relativização de tudo, a ponto de nos questionarmos para onde foi o carácter; os *esquematismos libertaristas* da exaltação de vontade, sem rei nem lei, natureza ou história, ciência ou humanidade; os *esquematismos igualitaristas* da sociedade, cultura e comunicação de massas; o *esquematismo dogmatista*, que apenas considera e impõe um modo de ver a realidade: o seu.

Todo o caminho se fará pelo espírito crítico, superando a estreiteza dos esquematismos, pela educação que atenda ao concreto, à consciência dos limites, comprometida de tal modo com o real e a existência, que lhes confira vero sentido e finalidade.

> Educar para a paz na justiça, na rectidão, na verdade e na liberdade torna-se hoje imperativo. Sobretudo, dado o clima de violência e fanatismo reinantes e dados os meios de destruição colectiva. (Antunes, 2008: 46)

Uma educação firmada nos primados: da formação sobre a informação; das ciências do Homem sobre as ciências da natureza; do permanente sobre o transitório; da imaginação sobre a razão; da socialização sobre a individualização; da personalização sobre a massificação. Primados redutíveis a três proposições fundamentais: «*fé na Ciência; confiança na Imaginação; abertura à Transcendência*» (Antunes, 2008: 132).

É evidente para os nossos dois autores, já o dissemos, que na valorização de uma vida examinada reside o primeiro e fundante foco do Homem. Dele irradiam os fios de luz que, movidos pelo desejo, hão-de tentar abraçar o mundo, unindo luz a luz em espiralada harmonia. Tal um ser em crescimento procurando encontrar a forma do corpo. Tal a fusão dos corpos dos amantes, metades vivas

---

[11] Sobre se as ditas humanidades se encontram de facto em crepúsculo, e apesar de este ser um tema fundamental na análise cultural de Steiner, patente em muitas das suas obras, ver «O crepúsculo das humanidades?», in Steiner, 2017b: 101-124.

[12] Cf. «Acertar a mentalidade», in Antunes, 2008: 92-102.

que se buscam e unidas se descobrem na mudança. Tal o viajante, o peregrino, descobrindo na dureza da caminhada a irmandade da sua respiração, ao bater do coração da Terra. É a alegria, mas há-de vir a dor. E a dor trabalhará os viajantes, os amantes, os homens.

Steiner permanecerá nesta viagem pensando e repensando a sua natureza de judeu, europeu, homem cosmopolita. Manuel Antunes, pensador cosmopolita e europeu, jamais deixará de desatender à necessidade de pensar, de repensar, Portugal. Aponta caminhos para a compreensão do que seja o Homem, a sociedade e o povo português e indica-lhe um projecto de esperança. Aí cabe o que deve ser rejeitado: a burocracia, as ideologias, os clientelismos, os centralismos. Indica o que deve ser buscado: a democracia, o bem comum, a universalidade nascida da diversidade e da unidade. Propõe as virtudes a trabalhar: a paciência para obedecer à História e a clarividência para a transformar. Mais do que reformar, do que se trata é de renascer (Cf. Antunes, 2005).

Aqui chegados, importa reflectir sem temor, mas certamente com tremor, sobre as radicais interrogações com que George Steiner nos inquieta, se é que não bebemos já da bebida do esquecimento ou nos ocupamos, mais do que em sair da caverna, em mobilá-la, em acolchoar a barbárie:[13]

Como se explica a traição dos intelectuais e a sua incapacidade de renunciar ao conformismo, aos aplausos, às facilidades?

Como pôde e pode a beleza conviver com a barbárie?

Como se justifica que a educação humanista não tenha gerado humanidade?

Devemos abrir todas as portas?

E eis, por fim, a mais terrível das interrogações: haverá ainda avenidas de esperança a explorar?

Lendo os textos de ambos os autores e tentando perceber-lhes a tonalidade, diria que a de Manuel Antunes é a esperança nascida na misericórdia. Em Steiner, vislumbramos muitas possíveis razões (certamente mais do que 10) para a assunção da tristeza do pensamento. Seria redutor afirmar – como aparentemente a junção dos distintos caminhos de abordagem poderá fazer pensar – que às fundas interrogações de Steiner soube a lúcida e crítica inteligência de Manuel Antunes dar resposta. Se quisermos ser absolutamente rigorosos, só para as questões há respostas.

---

[13] A propósito deste assunto, ver «A barbárie acolchoada, entrevista com François L'Yvonnet», in Steiner, 2006: 145-155.

As interrogações – por sua radical natureza – deixam o sujeito que interroga na inquietação e perplexidade do enigma que é o Homem para si mesmo.

Uma razão que esclarece lançando fundo as suas raízes; uma interrogação incessante olhando longe o firmamento. Eis ao que os dois autores nos desafiam: ao ideal de uma vida examinada.

Bibliografia

Antunes, M. (2005). *Repensar Portugal*. Lisboa: Multinova.

Antunes, M. (2008). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (2.ª ed.) (t. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2017). *Portugal, a Europa e a Globalização*. Lisboa: Bertrand Editora.

Steiner, G. (1992). *No Castelo do Barba Azul*. Lisboa: Relógio D'Água.

Steiner, G. (2002a). *Gramáticas da Criação*. Lisboa: Relógio D'Água.

Steiner, G. (2002b). *Depois de Babel*. Lisboa: Relógio D'Água.

Steiner, G. (2004). *As Lições dos Mestres*. Lisboa: Gradiva.

Steiner, G. (2006). *Os Logocratas*. Lisboa: Relógio D'Água.

Steiner, G. (2007). *O Transporte para San Cristóbal de A.H*. Lisboa: Gradiva.

Steiner, G. (2008a). *Provas e Três Parábolas*, Lisboa: Gradiva.

Steiner, G. (2008b). *Anno Domini*. Lisboa: Gradiva.

Steiner, G. (2013). *Sobre a Dificuldade e Outros Ensaios*. Lisboa: Gradiva.

Steiner, G. (2014). *Linguagem e Silêncio: Ensaios sobre a Literatura, a Linguagem e o Inumano*. Lisboa: Gradiva.

Steiner, G. (2015). *Dez Razões (Possíveis) para a Tristeza do Pensamento.* Lisboa: Relógio D'Água.

Steiner, G. (2017a). *A Ideia de Europa*. Lisboa: Relógio D'Água.

Steiner, G. (2017b). *As Artes do Sentido*. Lisboa: Gradiva.

Steiner, G. & Crépu, M. (2012). *O Silêncio do Livros, Seguido de Esse Vício ainda Impune, de Michel Crépu* (2.ª ed.). Lisboa: Gradiva.

Nota: Este texto segue o acordo ortográfico anterior ao Acordo de 1990.

Maurice Merleau-Ponty em Manuel Antunes

Maurice Merleau-Ponty in Manuel Antunes

Manuel Sérgio
UNIVERSIDADE DE LISBOA / *manuel.sergio.cunha@gmail.com*
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_12

Resumo: «Penso, logo existo», declarou Descartes. «Quero, logo existo», afirmou Maine de Biran. «Duro, logo existo», ensinou Bergson. Maurice Merleau-Ponty, que ressoou a filosofia de Maine de Biran nas suas aulas, na École Normale Supérieure, passa a entender o «regresso às coisas», imperativo da fenomenologia, como regresso à perceção, como possibilidade de adiantar-se: «Eu sou o meu corpo». Manuel Antunes, precisamente um ano depois da morte de Merleau-Ponty (revista *Brotéria*, maio de 1962), compôs uma síntese magistral do pensamento e da obra deste autor, podendo adiantar-se, sem quaisquer problemas, que é ele o primeiro intelectual português a entender, com admirável nitidez, o conceito de «perception» em Merleau-Ponty e a rejeitar, com firmeza, o dualismo antropológico racionalista, presente ainda, demasiadas vezes, na medicina, na educação física e no treino desportivo.
Palavras-chave: razão; corpo; perceção; motricidade; fenomenologia

Abstract: Descartes declared: «I think, therefore I am». Maine de Biran said: «I will, therefore I am». Bergson taught: «I last, therefore I am». Maurice Merleau-Ponty, who echoed Maine de Biran's philosophy in his classes at the École Normale Supérieure, understands the «return to things», an imperative of phenomenology, as a return to perception, as a possibility to advance: «I am my body». Precisely one year after the death of Merleau-Ponty, Manuel Antunes (*Brotéria* magazine, May 1962) composed a masterful synthesis of this author's thought and work, and it can be said, without any problems, that he is the first Portuguese intellectual to understand, with admirable clarity, the concept of «perception» in Merleau-Ponty and to firmly reject the rationalist anthropological dualism, still present, too often, in medicine, physical education and sports training.
Keywords: reason; body; perception; motor skills; phenomenology

Circunvagando a memória pelos meus 27 anos, vejo-me, como trabalhador-estudante, no primeiro ano da licenciatura em Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa e nas aulas do Padre Manuel Antunes, professor de História da Cultura Clássica. Trabalhava nos armazéns do Arsenal do Alfeite e, duas vezes por mês, tinha autorização do meu chefe, no Arsenal, para dar um salto até à Cidade Universitária. Por lá encontrei, entre os alunos, alguns autossuficientes, que sabiam os títulos (só os títulos) das principais obras de Marx, Mao e Marcuse, e outros, como o José Medeiros Ferreira, o Sottomaior Cardia ou o António Borges Coelho,

que podiam dizer, como os sábios da Renascença, «homo sum, nihil humani a me alienum puto». Eram espíritos brilhantes. Tão brilhantes, que o juízo censório do salazarismo os condenou como «relapsos comunistas». Naquele tempo, inícios da década de 60, quem estudasse mais do que a «sebenta» tombava fatalmente na leitura de autores com que a PIDE antipatizava, como Marx. Eu, de tanta leitura apressada, e porque tinha como colegas de profissão alguns operários, que não escondiam uma «religiosa» simpatia pelo PCP, guardei uma miscelânea teórico-política que me granjeou alguma simpatia, no Arsenal do Alfeite e na Faculdade de Letras, mas que me trouxe algum sofrimento, talvez bem próximo da depressão. Até que da segurança metodológica e da elegância expositiva do Padre Manuel Antunes emergiram nomes de cientistas e filósofos que eu passei a estudar, como Blaise Pascal, o padre Teilhard de Chardin, Emmanuel Mounier, António Sérgio, Merleau-Ponty, entre outros, que transmitiram ao meu denodo e aos meus incómodos polémicos sentido, luz, horizonte. E quando, em outubro de 1968, o Dr. Armando Rocha, diretor-geral da Educação Física, Desportos e Saúde Escolar, teve a bondade de me convidar para bibliotecário do Instituto Nacional de Educação Física, já eu ouvira falar de Merleau-Ponty, através de Manuel Antunes.

Embora como, usando a terminologia atual, «trabalhador-estudante», ou seja, assistindo a uma ou outra aula sempre que a compreensão do meu chefe de serviço mo permitia, frequentava eu o segundo ano da licenciatura em Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa quando eclodiu a Crise Académica de 1962, na qual os meus colegas de curso José Medeiros Ferreira e Mário Sottomayor Cardia, liderados pelo estudante de Direito Jorge Sampaio, assumiram papel relevante. Com o José Medeiros Ferreira fiz amizade rápida: ambos não escondíamos uma profunda antipatia pelo Estado Novo e, ele benfiquista, eu belenenses, ambos procurávamos não perder um jogo de futebol de grande interesse. Sem receio de ser taxado de passadista, vivi na Faculdade de Letras de Lisboa daqueles anos já distantes um período fervilhante de ideias, como outro a História não regista naquela universidade, onde a mudança, a transformação, eram a matriz da vida universitária, para a esmagadora maioria dos alunos e para alguns professores. Para uma síntese rigorosa daqueles anos de emocionante luta estudantil, aconselho a leitura do livro, de Manuel Poirier Braz, *O Dia do Estudante – A Crise Que Abalou o Regime de Salazar* (Braz, 2010), com prefácio do Dr. Jorge Sampaio.

O Padre Manuel Antunes era já um nome de marcado prestígio, nos cenáculos intelectuais e entre alguns autores nos quais assentava a sua mundividência, politicamente um democrata e, científica e filosoficamente, um verdadeiro «clerc»,

quero eu dizer, um estudioso de rara, cuidada e caudalosa (sem exagero) informação. Quem o escutasse nas suas aulas e tentasse descobrir a tábua ideal dos seus valores não estranharia que escrevesse, logo após a Revolução dos Cravos, que, «De um dia para o outro, tudo pareceu novo. Era o fim das palavras longamente proibidas, dos gestos apertadamente contrafeitos, de uma certa mentira institucionalizada, do terror invisível mas presente em toda a parte» (Antunes, 1979: 17).

Excecional figura de sacerdote católico, intelectual de forte originalidade e escritor no qual a finura da forma nunca se desliga da profundidade do conteúdo, faz do tomismo e do marxismo duas sínteses (aquela, do século XIII; esta, do século XIX) e dois humanismos: «Um substancialmente certo, embora acidentalmente caduco e incompleto; outro substancialmente errado, mas com largas manchas de verdade e acerto» (Antunes, 1960: 121). E, linhas adiante, é mais explícito:

> Se o marxismo continua a ser, ainda hoje, apesar da velhice do sistema e do endurecimento de formas e estruturas, um pesadelo sobre todos nós, devemos lembrar-nos de que ele foi também, até certo ponto, a heresia necessária. Pela justiça social que traímos, pela caridade que reduzimos às boas obras sem entranhas fraternas e sem amor, pela teologia da história que deixámos de apresentar, viva, pela filosofia do trabalho que não desenvolvemos, ele falou. (Antunes, 1960: 121)

Mas o seu «progressismo» não significa uma simples «fuga para a frente», desligada do esclarecimento filosófico e teológico. Nele, imaginação e razão, ciência e fé, teoria e prática, dão as mãos, ressaltando das suas aulas, das suas conferências, dos seus escritos, uma síntese harmoniosa, resultante de o homem ser um *pontifex*, um construtor de pontes, entre o compreensível e o inominável, entre a imanência e a transcendência. A cultura humana exige interpretação e reflexão, que não se esgota portanto no conhecimento científico, reclamando também a interrogação epistemológica, filosófica e teológica, que é o que faz o Padre Manuel Antunes. Dizia Unamuno que, diante da esfinge do destino humano, há quem se limite a contar-lhe as cerdas do rabo, sem ousar olhá-la nunca, nos olhos, cara a cara. Não assim em Manuel Antunes. Falar deste autor, seja qual for o sentido que se lhe atribua, é reconhecer, na sua obra, que, para ele, «a Igreja está destinada a ser a alma deste mundo sem alma» (Antunes, 1960). E, portanto, no seu entendimento, nada cabalmente se explica sem a presença de Cristo na História.

De irreprimível solidariedade relativamente a alguns dos principais críticos do «Estadonovismo», não surpreende que de António Sérgio tenha escrito, na

Brotéria, em 1969, ainda durante a Ditadura portanto, que a edição das suas *Obras Completas*, levada a cabo pela Livraria Sá da Costa, se tratava de um ato de justiça, «embora póstumo», como não raro entre nós acontece. E por dois motivos: «a inveja, em que não poucos, com o Padre António Vieira, veem o vício nacional, e a paixão política» (Antunes, 1980: 160). Por isso, pela inveja e por motivos políticos,

> o vermos tanta mediocridade coroada, publicitada e, como tal, revestida de magistério. Daí o assistirmos a verdadeiras campanhas de silêncio, quando não de denegrimento, em relação a homens que não alinham nos interesses criados, quaisquer que eles sejam. Por dignidade, por coerência, por idealismo não alinham. Embora isso lhes venha a custar fama, proveito, dificuldades, acaso a vida. (Antunes, 1980: 159-160)

Manuel Antunes era, de facto, um intelectual cristão que, em notas breves, em artigos precisos e incisivos, traçou a história científica, ideológica e política de uma época e fez o julgamento da sociedade portuguesa de então. E, ao traçar a história científica e filosófica do século xx, logo descortinou Maurice Merleau-Ponty (1908--1961) como um dos pontos mais altos e mais sublimes de união entre a vivência filosófica e a matéria científica. Discípulo de Husserl (1859-1938), o fundador da fenomenologia, e com a acuidade subtil de uma razão esclarecida, Merleau-Ponty foi de facto inovador: à questão «Existo porque penso, ou penso porque existo?» logo respondeu: «Penso porque existo, ou seja, penso porque sou um corpo-no--mundo». O corpo encontra-se no centro da «fenomenologia da perceção» que ele inaugura. O que nos é dado, à perceção o devemos. Pela perceção, eu («eu sou o meu corpo») e o mundo somos um. É evidente que não basta ter orelhas para apreciar a «Nona Sinfonia» de Beethoven. Para tanto, importa o contributo de uma relação iniludível natureza-consciência e do «mundo da vida».

Com o primado da perceção, pois que vivemos (porque somos um corpo) no mundo, e com o apodo «mundo da vida», entendido como um estoque de crenças, de valores e definições, compartilhados entre falantes (porque não lembrar, neste passo, o criador da Teoria da Ação Comunicativa, Jurgen Habermas?), a intersubjetividade transforma-se em intercorporeidade e a relação com o outro amplia e enriquece os limites do que sou. Manuel Antunes assim define a perceção em Merleau-Ponty:

> A forma do conhecimento, por excelência: a que me revela na minha realidade de corpo consciente, a que me situa na minha condição de ser

> orientado para o mundo e no mundo inserto (**être-au-monde**), a que me dá o espaço, que só ele é humano, de um **nós**. Resumindo em 1947, perante a Société Française de Philosophie, os resultados do vasto, subtil e complexo inquérito que é **Phénoménologie de la Perception**, eis como se exprime o seu autor: Percevoir c'est se rendre présent quelque chose à l'aide du corps, la chose ayant toujours sa place dans un horizon de monde et le déchiffrement consistant à replacer chaque détail dans les horizons perceptifs qui lui conviennent. (Antunes, 1973: 175-176)

Ainda o dualismo antropológico racionalista dominava a teorização do desporto (e a própria visão global do ser humano) no nosso país, e já Manuel Antunes escrevia, na «Apresentação» dos seus *Indicadores de Civilização,* que «Não é ser sensato agarrar num só aspeto do real e proceder como se os outros não existissem, desenvolvendo, numa implacável lógica de loucura linear, isto ou aquilo, tornado, arbitrariamente, principal ou único» (Antunes, 1972). E era isso, de facto, o que acontecia, no biologismo então reinante, na educação física, no desporto e na própria medicina. Desde Augusto Comte e Claude Bernard que era habitual afirmar-se «a identidade real dos fenómenos patológicos e dos fenómenos fisiológicos» (Canguilhem, 2009: 27). De Claude Bernard se dizia que, mais do que médico, era um fisiologista. E um seu colega, acordando o que em si morava de admiração impronunciada, acrescentou: «O Claude não é um fisiologista. Ele é a própria fisiologia». E um biologismo, provindo do racionalismo e do positivismo, continuou festejado pela medicina e pela educação física. Philipe Tissié (1852-1935), que ombreia com os nomes maiores da história da educação física, escreveu: «L'éducation physique est avant tout une science biologique» (Legrand & Ladegaillerie, 1970: 100). Agarrar o verdadeiro rosto da modernidade não é fácil. São muitas as versões que pretendem retratá-la. Sublinhemos esta: o nascimento do sujeito, observado mais pelo pensamento crítico da razão do que pela autoridade da tradição. Sobre o tema, podemos folhear a *Crítica da Modernidade*, de Alain Touraine: «O que entendemos por Sujeito? Antes de tudo, a criação de um mundo regido por leis racionais e inteligíveis para o pensamento do homem» (Touraine, 2008: 218). Todavia,

> aqueles que querem identificar a modernidade unicamente com a racionalização não falam do Sujeito a não ser para reduzi-lo à própria razão e para impor a despersonalização, o sacrifício de si e a identificação com a ordem impessoal da natureza ou da história. (Touraine, 2008: 219)

André Comte-Sponville e Luc Ferry dedilham outras notas para dizer o mesmo: «A modernidade, para nós, é tudo o que se ergue da convergência do mundo democrático e da sua separação com o religioso; é portanto tudo o que participa no fim do teológico-político ou, como diriam Max Weber e Marcel Gauchet, no desencantamento do mundo» (Comte-Sponville & Ferry, 1998: 11). Mas há mais do que razão no ato cognoscitivo:

> Excluir as paixões, durante o trabalho do pensamento, não significa que elas não desempenhem nenhum papel cognitivo. Na origem de todo o saber está a paixão de conhecer, o que levou Espinosa, num certo sentido, a transformar a própria razão em paixão: existem desejos emanados da própria razão, na medida em que ela é movida por uma **libido cognoscendi**. Além disso, sabemos que há processos cogitativos inconscientes, que podem ser comprovados, sempre que encontramos subitamente a solução para um problema que tínhamos procurado obter em vão na véspera, o que sugere atividades mentais que se processam à nossa revelia. (Rouanet, 1987: 459)

Só se conhece bem o que se vive, o que se cria, o que se inventa. Tem razão Paul Valéry: «Não compreendo senão o que invento» (Valéry, 1973: 161). Ora, de tudo o que é humano emerge a complexidade humana, que nos obriga também a repensar as hierarquias, as oposições, as disjunções que há em nós e para além de nós. Por isso, para Manuel Antunes, como antes o dissera já Merleau-Ponty,

> filosofia e fenomenologia equivalem-se. Fenomenologia genética, busca de um sentido originário, transcendência do extremo subjetivismo e do extremo objetivismo na interseção do racional e do experiencial, fundação do ser e do **logos**, dados com o facto inultrapassável do mundo. (Antunes, 1973: 177)

Por isso, ainda, o encontro de Merleau-Ponty e de Manuel Antunes («tudo o que sobe converge», na expressão feliz de Teilhard de Chardin) no «primado da perceção» sobre a razão e o entendimento, causa primeira de uma conceção da filosofia diferente da conceção tradicional. E o que significa este primado da perceção sobre a razão e o entendimento? Manuel Antunes releva o seguinte:

> Nem explicação pelas causas últimas, nem ciência rigorosa construída sobre o modelo de qualquer outra ciência, nem empirismo de associação,

> nem formalismo **a priori**; sim o conhecimento de um campo em que o fenomenal e o transcendental concretamente dialogam, sim a explicitação de um implícito vivido, sim a compreensão de que todos os problemas são concêntricos e de que todo o mundo e o homem são um nó de relações. (Antunes, 1973: 177)

Na *Phénoménologie de la Perception* (1945) escreve Merleau-Ponty: «Quer se trate do corpo do outro, ou do meu próprio corpo, eu não tenho outra forma de conhecer o corpo humano senão vivendo-o, ou seja, retomar à minha conta o drama que o atravessa e de confundir-me com ele» (Merleau-Ponty, 1945: 231). Viver é ser corpo, no movimento intencional e social da transcendência. Mas, no ser humano, a sua visibilidade surge como corpo, como estrutura orgânica, donde se divisa a totalidade do ser (o nosso povo, sereno e arguto, lança no ar, frequentemente, esta frase: «o mal e o bem ao rosto vem»). Mas porque o ser humano é um criador de cultura em movimento intencional, a sua unidade e complexidade divisa-se (agora no meu modesto entender) na *motricidade humana*, quero eu dizer, no ser que intencionalmente se movimenta para transcender e transcender-se. Retomo a *Phénoménologie de la Perception*: «o homem é uma ideia histórica e não uma espécie natural». Para mim, na sequência do pensamento do Padre Manuel Antunes, porque se transcende, porque simplesmente durar ainda não é viver. Durar é, já aqui, viver, é ter futuro também, e ter ainda a consciência de que é o homem, um ser uno, o seu criador ou o seu arquiteto (cf. Antunes, 1972: 209).

De facto, a nossa vida não é natureza tão-só. Assim o penso. O que desejamos não pode confundir-se com uma existência apenas material, que reduz a realidade ao sensível. Temos sede (como diria José Tolentino Mendonça, no seu maravilhoso *Elogio da Sede*) «ao serviço de uma sede maior», que é expectativa e promessa e aspiração profunda de um mundo outro, de uma vida outra, do próprio Deus, ou seja, do que, «unicamente, pode dar sentido ao aparente sem-sentido do curso do mundo» (Antunes, 1972: 259). Só que à inteligibilidade do real, através da ideia de Deus, a tanto não chega Merleau-Ponty, como chegou Teilhard de Chardin, como chegou Manuel Antunes. Pelo «primado da perceção», Merleau-Ponty constrói um pensamento que institui «um humanismo sem absoluto» (Antunes, 1973), no entender de Manuel Antunes. Se bem penso, Merleau-Ponty poderia definir-se como um «místico sem fé», como a si mesmo se classificou um dia Eduardo Lourenço. E, porque «místico sem fé», um racionalista fundamentalista, para uma sociedade pós-moderna e complexa e secular e dessacralizada. Uma sociedade

forjada em parte por Merleau-Ponty e Sartre e pelos «mestres da suspeita» e Wittgenstein: «A tais mestres importa não segui-los numa atitude de cegueira, indigna deles e de nós, mas analisá-los com espírito crítico, dando-lhes razão onde a têm e mostrando aos seus seguidores as carências, as reduções arbitrárias e as consequências aonde conduzem as suas posições radicais» (Antunes, 1972: 258). E Manuel Antunes, nítido, preciso, exato, afirma: «Pois bem: é neste mesmo e preciso momento que uma nova metafísica surge como possível. Menos ingénua e mais consciente que a antiga, menos abstrata e mais rica das imensas aportações das ciências (naturais e humanas) e mais plena e intencionalmente englobante» (Antunes, 1972: 267). Uma metafísica em que não se perca a saudade do passado nem a sede de futuro, quero eu dizer, a inteligência e o sentimento, a razão e a fé, a memória e a profecia, o rigor científico e o sentimento poético – donde nasça, como souberam fazer Teilhard de Chardin e Manuel Antunes, uma nova visão da realidade, «desde a Cosmogénese à Cristogénese, passando pela Biogénese e a Noogénese» (Antunes, 1973: 100).

Bibliografia

Antunes, M. (1960). *Do Espírito e do Tempo*. Lisboa: Ática Limitada.

Antunes, M. (1972). *Indicadores de Civilização*. Lisboa: Verbo.

Antunes, M. (1973). *Grandes Contemporâneos*. Lisboa: Verbo.

Antunes, M. (1979). *Repensar Portugal*. Lisboa: Multinova.

Antunes, M. (1980). *Occasionalia – Homens e Ideias de ontem e de hoje*. Lisboa: Multinova.

Braz, M. P. (2010). *O Dia do Estudante – A Crise Que Abalou o Regime de Salazar*. Pref. J. Sampaio. Lisboa: Livraria Petrony Editores.

Canguilhem, G. (2009). *O Normal e o Patológico* (6.ª ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Comte-Sponville, A. & Ferry, L. (1998). *La Sagesse des Modernes*. Paris: Robert Laffont.

Legrand, F. & Ladegaillerie, J. (1970). *L'Éducation Physique au XIX.e & au XX.e Siècle – En France* (vol. 1). Paris: Librairie Armand Collin.

Mendonça, J. T. (2018). *Elogio da Sede.* Pref. Papa Francisco. Lisboa: Quetzal Editores.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard.

Rouanet, S. P. (1987). Razão e paixão. In AA.VV. *Os Sentidos da Paixão*. São Paulo: Funarte – Companhia das Letras.

Touraine, A. (2008). *Crítica da Modernidade*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

Valéry, P. (1973). *Cahiers* (vol. 1). Paris: Pléiade.

Dos antípodas ao poliedro

Globalização e teologia em Vieira e em Bergoglio

From the antipodes to the polyhedron: Globalization and theology in Vieira and Bergoglio

Porfírio Pinto
UNIVERSIDADE DE LISBOA / *porpinto@gmail.com* / ORCID | 0000-0003-3127-1420
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_13

Resumo: Os portugueses, com a epopeia dos Descobrimentos, foram os grandes artífices da moderna globalização, dando «novos mundos» ao mundo. A prova da existência de «antípodas», à época, adquire uma importância teológica que não passa desapercebida ao espírito arguto de Vieira: o mundo é realmente um «globo», não é plano; as periferias ganham importância relativamente ao centro; a evangelização não é coisa do passado, mas uma necessidade do presente! Ela envolve anúncio, diálogo e justiça (e o mesmo é dizer paz entre os povos). O Reino de Cristo, que não é apenas a Igreja, envolve toda a humanidade, e urge que se cumpra plenamente! Curiosamente, a imagem bergogliana do poliedro, proposta recentemente para afrontar a tensão globalização *versus* localização, retoma muitas dessas inspirações vieirianas.
Palavras-chave: antípodas; evangelização; globalização; teologia

Abstract: The Portuguese, with the epic of the Discoveries, were the great architects of modern globalization, giving «new worlds» to the world. The proof of the existence of «antipodes» at the time acquires a theological importance that did not go unnoticed by Vieira's shrewd spirit: the world is really a «globe», it is not flat; the peripheries gain importance in relation to the center; evangelization is not a thing of the past, but a necessity of the present! It involves proclamation, dialogue and justice (and the same is saying peace between peoples). The Kingdom of Christ, which is not only the Church, involves all humanity, and urges that it be fully fulfilled! Interestingly, the Bergoglian image of the polyhedron, recently proposed to address the tension of globalization versus location, takes up many of these Vieira inspirations.
Keywords: antipodes; evangelization; globalization; theology

O tema que nos traz aqui hoje não é diretamente sobre o Padre Manuel Antunes, é sobre dois outros jesuítas – um do século XVII e outro ainda vivo –, mas inspira-se nele e na maneira como ele pensava Portugal.

Num texto de 1977, «Que projeto-esperança para Portugal?», o Padre Manuel Antunes refere o destino universalista de Portugal, que se revelou sobretudo nos Descobrimentos, nos seguintes termos:

> Foi a gesta dos descobrimentos com as suas páginas de glória e as suas sombras de destruição, própria e alheia, foi a unificação do Globo – que obra

de portugueses foi –, foi a adaptação aos mais diversos climas e aos mais diversos costumes, foi a assimilação – profunda ou apenas superficial – das culturas heterogéneas, foi a missionação como transmissão daquilo que julgávamos possuir de melhor – a mensagem de Cristo –, foi a ausência, senão total, pelo menos acentuada de preconceitos raciais, em contraste nítido com outros povos que nos seguiram no enlaço pelas rotas do Globo. (Antunes, 1977: 383)

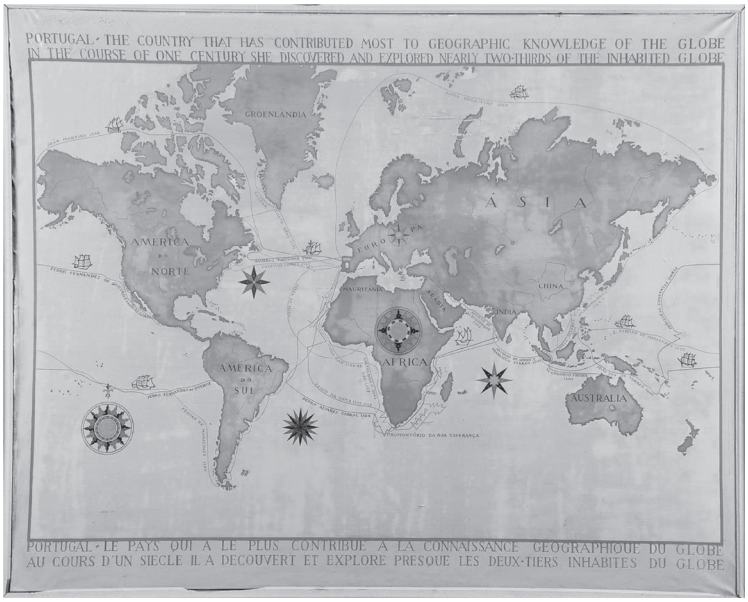


Fig. 1 – Mapa-múndi com os Descobrimentos portugueses. Óleo sobre tela. Inscrições em inglês e francês (década de 1940) (https://www.cml.pt/leiloes/2013/153-leilao/2-sessao/588/mapa-mundi-com-os-descobrimentos-portugueses, acedido a 12 de fevereiro de 2021).

Portugal foi, sem dúvida, o motor do processo de «unificação do Globo»; e foi não só pioneiro, como também «modelo e pedagogo de uma universalidade avançada, de uma unificação do mundo com base num ideal humanizante, capaz de intercambiar, misturar, e não de segregar» (Franco, 2007: 420). Por isso foi feliz a expressão do antigo presidente da República Mário Soares (1992: 15), tão em voga na década de 1990: os descobrimentos como «encontro de culturas».[1]

[1] Diz o estadista português que, «Quando Portugal, no século XV, iniciou a fabulosa aventura das navegações marítimas que haveriam de constituir um marco decisivo na história da humanidade, floresciam em algumas terras onde aportaram as naus portuguesas ricas civilizações e antigas culturas. O encontro dos portugueses com os povos destas regiões

Para percebermos o alcance destas transformações, nada melhor do que revisitar um autor do século XVII, também ele jesuíta, que fez uma leitura teológica destas mudanças: o Padre António Vieira.

Os antípodas de Vieira

Como Manuel Antunes, Vieira começa por sublinhar também a importância da gesta dos Descobrimentos para a unificação do globo. Numas notas que escreveu para o seu *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*, diz o inaciano: «De onde os outros tinham feito o cabo da navegação, fizeram os portugueses o princípio do descobrimento» (Vieira, 2014a: 406). Esse «cabo [fim, termo] da navegação» era o cabo Não, o termo do mar Oceano. Ora, Gil Eanes passou o cabo Não e venceu o Bojador, rompeu esse antiquíssimo encantamento e «mostrou que o não navegado era navegável» (Vieira, 2014b: 150).



Fig. 2 – Representação da esfera terrestre de Crates de Malos (1921) (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Crates_Terrestrial_Sphere.png, acedido a 12 de fevereiro de 2021).

---

tomou a forma de uma recíproca descoberta que até então uns e outros apenas suspeitavam da existência noutros pontos do globo de terras habitadas por seres humanos, a que lendas fantásticas atribuíam as mais variadas origens e formas. Esse encontro de gentes e de culturas abriu um caminho que levou séculos a percorrer, mas que conduziu ao reconhecimento, hoje universal, de que a terra é uma só e o homem, onde quer que se encontre e por mais estranhas que sejam as condições do seu viver quotidiano, tem a mesma dignidade e é titular dos mesmos direitos fundamentais. A importância da epopeia marítima portuguesa não está apenas no que ela teve de capacidade organizativa, rigor científico ou fervor religioso, a par de um indomável espírito de curiosidade e aventura dos navegadores portugueses. À luz dos valores que hoje todos partilhamos, os Descobrimentos valem sobretudo por terem constituído o primeiro passo no sentido da criação de um mundo único e para um melhor conhecimento entre todos os homens» (Soares, 1992: 15).

A Antiguidade acreditava na forma esférica da Terra. Já no século II a.C., Crates de Malos concebeu a Terra como uma esfera constituída por quatro continentes, separados por grandes rios ou oceanos, por isso inacessíveis (não só pelo imenso mar, como ainda por causa da zona tórrida). Crates e outros pensadores antigos acreditavam que nessas regiões podia também haver homens, os antípodas. Mas dois autores cristãos, Lucrécio e Agostinho, extremamente influentes na Idade Média, opuseram-se a essa ideia. Lucrécio não aceitava o próprio conceito de uma Terra esférica e achava absurda a ideia de antípodas caminhando de cabeça para baixo! Agostinho, tolerando a forma esférica do nosso planeta, opunha-se convictamente à existência de antípodas: se todos os homens provêm de um só casal, Adão e Eva, como é que puderam atravessar o imenso Oceano e sobreviver à zona tórrida (cf. Vieira, 2014b: 180-185)?

Ora, os portugueses vieram provar, com a experiência da navegação, que o mar Oceano era navegável e que era possível chegar a esses antípodas tão negados pelos Padres da Igreja (cf. Vieira, 2014c: 247). Por isso Vieira diz: «Ali onde chega o presente e começa o futuro, era até agora o Cabo de Não» (Vieira, 2014a: 150). Os Descobrimentos são o começo de um «novo mundo» (o futuro), ou de uma «nova criação»! Os portugueses, confirmando o que já diziam os profetas, levaram a luz (de Cristo) aos antípodas, contradizendo o próprio Doutor da Graça: «Grande glória, António, da vossa nação! Que chegassem os Portugueses a dar fundo com as âncoras, onde Santo Agostinho não achou fundo com o entendimento; que chegassem os Portugueses a fazer possível com o valor o que no maior entendimento era impossível» (Vieira, 2014d: 243).[2]

[2] Num outro sermão («Sermão da Terceira Dominga do Advento», de 1650), Vieira completa: «Nenhuma coisa houve mais assentada na antiguidade, que ser inabitável a Zona tórrida: e as razões, com que os Filósofos o provavam, eram ao parecer tão evidentes, que ninguém havia que o negasse. Descobriram finalmente os Pilotos, e marinheiros Portugueses as costas da África, e da América, e souberam mais, e filosofaram melhor sobre um só dia de vista, que todos os Sábios, e Filósofos do mundo em cinco mil anos de especulação. Os discursos de quem não viu são discursos: os ditames de quem viu são profecias» (Vieira, 2013: 262).



Fig. 3 – Planisfério de Domingos Teixeira (1573) (https://pt.wikipedia.org/wiki/Mapa-m%C3%BAndi_de_Domingos_Teixeira, acedido a 12 de fevereiro de 2021).

Os Descobrimentos portugueses, portanto, permitem a Vieira uma leitura teológica da «globalização», que aqui apenas nos é possível esboçar. Há, em primeiro lugar, «novos mundos» do mundo que é preciso evangelizar. Há um *desafio missionário* gigantesco que conduzirá a um «novo estado» da Igreja, que é o Reino de Cristo consumado nesta terra. Ao contrário do que pensava Agostinho, para quem toda a Ecumene, a «terra habitada», já ouvira falar do Evangelho, descobrem-se agora multidões imensas de «gentios» que é preciso evangelizar. Todavia, diz Vieira na sua *Clavis Prophetarum*, não basta que essa gente ouça falar do Evangelho, à maneira de um «rumor»! Não, é fundamental que haja uma evangelização em profundidade (hoje, depois da *Evangelii Nuntiandi*, diríamos um anúncio que tenha em conta o desenvolvimento integral do homem), e para isso é necessário aprender as línguas destes povos e cuidar que aprendam convenientemente a doutrina de Cristo (inculturação e zelo apostólico). Como refere T. Cohen, no «Sermão da Epifania», ao falar da evangelização como uma «nova criação» e do dinamismo das «novas Igrejas», Vieira parece querer insinuar que a eclesiologia deveria sofrer uma «descentralização», e realizar uma verdadeira opção pelas periferias (Cohen, 1990: 269)! Ele, aliás, nunca aceitou muito bem a criação da Propaganda Fide (centralizadora) e da sua interferência nos territórios do padroado português.

Há depois um *desafio ético*. Os povos novamente descobertos são os «senhores naturais» das suas terras que é preciso respeitar (cf. «Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo [...]» e *Xavier Dormindo* e *Xavier Acordado*). Vieira, na

mais pura linha das escolas de Direito de Salamanca, Coimbra e Évora,[3] é um defensor do direito das gentes (a reflexão precursora dos modernos direitos do homem)! Se a defesa dos negros se resume a alguns textos esparsos, a dos índios americanos ganha corpo num labor imenso: luta contra os colonos portugueses, correspondência para o rei de Portugal, viagem e propostas para uma legislação que defenda os índios, vontade de criar aldeamentos índios semelhantes às famosas reduções paraguaias, etc. E, relativamente aos judeus e cristãos-novos, o mesmo empenhamento nos pareceres enviados a D. João IV e sobretudo na dura carta que escreveu a D. Pedro II, na qual solicita o respeito pelo estatuto medieval dos judeus, declara a expulsão decretada como contrária ao direito divino e ao direito natural das gentes (direitos humanos), como também uma afronta à caridade evangélica (cujo maior exemplo é o trecho do bom samaritano) (cf. Vieira, 2014d: 92, 107).

Por último, o *desafio escatológico*. Como já dissemos, a urgência da evangelização prende-se com a expectativa em relação ao Reino de Cristo. Inicialmente, as descobertas ibéricas criaram nos espíritos uma certa «efervescência» escatológica: conhecia-se agora a totalidade do mundo, pelo que era expectável uma rápida missionação das gentes e, de acordo com a revelação paulina (cf. Rm 11, 25), a chegada iminente do «fim do mundo». No tempo de Vieira, essa efervescência já diminuíra bastante e começara a refletir-se no tema da realeza universal de Cristo. Vieira defende um «novo estado» da Igreja (o do Reino de Cristo consumado na Terra) em que desaparecerá toda a espécie de pecado e todos se tornarão justos (a justiça, de acordo com a revelação bíblica, é o pressuposto para a paz). Esse estado de justiça e santidade universal é o que caracteriza a chamada «idade santa» de que falam os textos sagrados (cf. Eclo 24, 3). Por isso, depois que todos acolham a fé cristã (o anúncio do Evangelho), deixará de haver inimigos e haverá condições para a paz universal de que falam os profetas (sem armas e atos belicosos).

O poliedro bergogliano

No documento programático do seu pontificado, a exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (Francisco, 2013), o papa Francisco refere quatro grandes tensões bipolares da realidade social e os quatro princípios que podem ajudar a vencer essas

[3] Estas escolas, que Pedro Calafate designa de «Escola Ibérica da Paz» (Calafate *et al*., 2015), representam a primeira sistematização moderna da moral social católica, os tratados *De Iustitia et Iure* – um desenvolvimento do tratado *De Iustitia* de S. Tomás –, de onde sobressai a problemática dos «cativeiros injustos» de negros e índios (cf. Vidal, 1979: 22-33).

tensões e permitir uma maior convivência social. Uma dessas tensões é a da globalização *versus* localização, e o princípio retido pelo papa é o seguinte: o todo é superior à parte. É aí que o papa refere o «modelo do poliedro», que, em seu entender, é o que também melhor define a nota da catolicidade da Igreja de Cristo, que manifesta a sua beleza precisamente num «rosto pluriforme» (Francisco, 2013: 116) e na sua capacidade de inculturação. Esta perspetiva aponta também para uma teologia da globalização que não é muito distinta da defendida pelo Padre António Vieira.

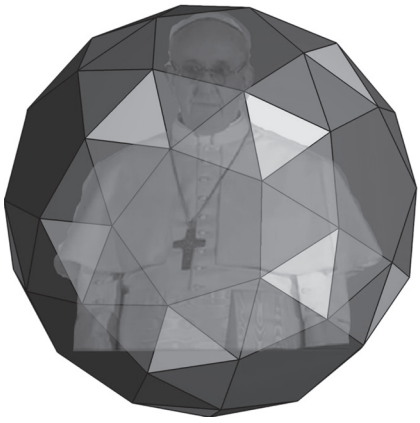


Fig. 4 – Poliedro com a imagem do papa Francisco em fundo (https://www.pngwing.com/en/free-png-yxsdu, acedido a 12 de fevereiro de 2021).

Em várias ocasiões, o papa Francisco tem insistido em que pode haver dois olhares sobre a globalização: o daqueles que a concebem como uma «esfera», em que tudo é uniformizado e em que todos os pontos são equidistantes do centro (e é no centro, precisamente, que nascem todas as ideologias); e o daqueles que a concebem como um «poliedro», com muitas faces, em que a unidade se alcança conservando também as identidades dos povos, das pessoas e das culturas. O papa insiste frequentemente em que se deve privilegiar o olhar desde as *periferias*:

> Só se compreende a realidade quando a olhamos a partir da periferia, e não quando o nosso olhar se posiciona num centro equidistante de tudo. [...] Estar na periferia ajuda a ver e a perceber melhor, a fazer uma análise correta da realidade, fugindo do centralismo e das abordagens ideológicas. (Francisco, 2014a)

Este apelo de Bergoglio, desde o início do seu pontificado, é deveras interessante: ele lança um desafio a que se faça *teologia* desde as periferias! É uma perspetiva completamente diferente do que acontecia há alguns anos, em que se proibiam as diversas teologias da libertação continentais, em nome de uma tradição centralizadora.

Do *ponto de vista ético*, o papa inspira-se no número 20 da encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI, na qual se afirma que o verdadeiro «desenvolvimento» se caracteriza como «humanismo novo».[4] Este *novo humanismo* é exigido por uma sociedade desprovida de esperança, na qual o modelo de desenvolvimento em curso «explora a criação, sacrifica as pessoas sobre o altar do lucro e cria novas formas de marginalização e de exclusão» (Francisco, 2014b). Em visita ao Parlamento Europeu, a 25 de novembro de 2014, o papa pediu um novo humanismo solidário e centrado no respeito pela dignidade da pessoa humana; e, quase dois anos depois, ao receber o Prémio Carlos Magno, a 6 de maio de 2016, afirmaria: «Sonho um novo humanismo europeu, "um caminho constante de humanização"». O primeiro humanismo, o humanismo renascentista, esteve muito centrado na liberdade (e autonomia) do homem e na defesa da sua dignidade, afirmando a igualdade fundamental da pessoa humana (afinal, o humanismo também defendido por Vieira). O século XX, com todas as suas tragédias, mostrou que o caminho humanista tem de chegar mais longe: àquele ideal da Revolução Francesa ainda por realizar, a fraternidade! É esse humanismo que o papa, e não só, pede hoje. Diz ele na *Evangelii Gaudium*:

> O Evangelho possui um critério de totalidade que lhe é intrínseco: não cessa de ser Boa Nova enquanto não for anunciado a todos, enquanto não fecundar e curar todas as dimensões do homem, enquanto não unir todos os homens à volta da mesa do Reino. (Francisco, 2013: 237)

---

[4] O Concílio Vaticano II, na constituição pastoral *Gaudium et Spes*, já havia falado de um «novo humanismo», caracterizado primeiro como «ateu» (n. 7) e, depois, como expressão do fenómeno da mundialização: «Somos assim testemunhas do nascer de um novo humanismo, no qual o homem se define antes de mais pela sua responsabilidade em relação aos seus irmãos e à história» (n. 55). Ou seja, este humanismo renovado já não está fundado unicamente no jusnaturalismo (como o de Quinhentos e Seiscentos), mas exige agora a plena realização do lema da Revolução Francesa: Liberdade, Igualdade e Fraternidade! Isso mesmo já insinuava também o predecessor de Francisco: «A sociedade cada vez mais globalizada torna-nos vizinhos, mas não nos faz irmãos!» (Bento XVI, 2009: 19).

Nos grandes fóruns internacionais (Parlamento Europeu, Congresso dos Estados Unidos e Assembleia Geral da ONU), o papa referiu o terceiro elemento desta teologia da globalização: o reconhecimento por todos da necessidade de alcançar o *bem comum* (cf. Francisco, 2013: 236). O bem comum não se confunde com o bem público (o bem ou bens [comuns] que pertencem a todos); o bem comum designa a preocupação comum do melhor bem para cada uma das pessoas que constituem uma sociedade, de maneira que nenhuma seja descartada e fique na margem do caminho (Lasida, 2014). Aqui, Bergoglio apoia-se novamente em Paulo VI (1967: 20) para falar do bem comum como sendo o «conjunto de condições da vida social» (cf. *Gaudium et Spes*, 22, *apud* Francisco, 2015: 156) que permitem um desenvolvimento humano integral (cf. Francisco, 2015: 157). A caracterização do «bem comum» na encíclica *Laudato Si'* é deveras impressionante, uma vez que:

> – pressupõe «o respeito pela pessoa humana enquanto tal, com direitos fundamentais e inalienáveis» (Francisco, 2015: 157), tendo por objetivo o desenvolvimento integral da pessoa;
>
> – exige também «os dispositivos de bem-estar e segurança social, e o desenvolvimento de vários grupos intermédios [família, associações, etc.]» (Francisco, 2015: 157), garantidos graças à aplicação do princípio de subsidiariedade;
>
> – requer «a paz social, isto é, a estabilidade e a segurança» (Francisco, 2015: 157), que só se alcançam se houver verdadeiramente justiça distributiva.

Num mundo global como o atual, a aplicação do princípio do bem comum apela, evidentemente, à solidariedade e a uma opção preferencial pelos pobres (Francisco, 2015: 158).

Conclusão

Quando se fala de globalização, há tendência para pensar de imediato nos seus efeitos nefastos sobre os povos e, até, para a associar ao neoliberalismo mundializante, que destrói a esperança das pessoas! O papa Francisco diz-nos que é possível uma outra leitura, a do poliedro, e que nela também cabe o cristianismo: este tem uma proposta universal, não para impor doutrinas, mas para dialogar com as culturas e cultivar diversidades.

O que vimos do Padre António Vieira e do papa Bergoglio mostra-nos que esta casa comum – o mundo globalizado – pode ter um futuro jubiloso. António Vieira, no século XVII, cansado das guerras entre nações e da mera busca de interesses

nacionais, sonha um mundo pacificado e justo (esse «novo estado» da Igreja, o Reino de Cristo consumado na terra). Jorge Bergoglio, hoje, mostra à exaustão que existe um cansaço geral acerca da corrupção institucionalizada e globalizada e sonha a instauração no mundo de um novo humanismo e a conscientização de que é preciso buscar o bem comum, acima dos interesses individuais.

Bibliografia

Antunes, M. (1977). Que projeto-esperança para Portugal?. *Brotéria*, 104 (4), abr., 375-386.

Bento XVI (2009). *Carta Encíclica Caritas in Veritate do Sumo Pontífice Bento XVI aos Bispos, aos Presbíteros e Diáconos, às Pessoas Consagradas, aos Fiéis Leigos e a Todos os Homens de Boa Vontade sobre o Desenvolvimento Humano Integral na Caridade e na Verdade*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 29 de jun. Acedido a 1 de julho de 2020, em http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.pdf.

Cohen, T. (1990). *The Fire of Tongues: Antonio Vieira and the Christian Mission in Brasil*. Ph.D. Thesis, Stanford University, California, United States of America.

Concílio Vaticano II (1965). Constituição pastoral *Gaudium et spes* sobre a Igreja no mundo atual, de 7 de dezembro de 1965. Acedido a 1 de julho de 2020, em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html.

Ferrone, V. (2013). *Lo Strano Illuminismo di Joseph Ratzinger: Chiesa, Modernità e Diritti dell'Uomo*. Roma/Bari: Editori Laterza.

Fiolhais, C. (2016). António Vieira e a ciência. *Café com Letras*, 3, 52-53.

Francisco (2013). *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium do Santo Padre Francisco ao Episcopado, ao Clero, às Pessoas Consagradas e aos Fiéis Leigos sobre o Anúncio do Evangelho no Mundo Actual*. Vaticano, Tipografia Vaticana, 24 de novembro. Acedido a 1 de julho de 2020, em http://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_po.pdf

Francisco (2014a). Despertem o mundo: Encontro com os superiores-gerais, 29 de novembro de 2013. Acedido a 1 de julho de 2020, em http://www.ihu.unisinos.br/170-noticias/noticias-2014/526970-qdespertem-o-mundoq-integra-do-dialogo-do-papa-francisco-sobre-a-vida-religiosa.

Francisco (2014b). Discurso na inauguração da 66.ª Assembleia Geral da Conferência Episcopal Italiana, 19 maio. Acedido em 1 de julho de 2020, em https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140519_conferenza-episcopale-italiana.pdf.

Francisco (2015). *Carta Encíclica Laudato Si' do Santo Padre Francisco sobre o Cuidado da Casa Comum*. Vaticano: Tipografia Vaticana, 24 de maio. Acedido a 1 de julho de 2020, em http://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_po.pdf.

Franco, J. E. (2007). Ideia de Europa e de globalização em Manuel Antunes. In J. E. Franco & H. Rico (Coords.). *Padre Manuel Antunes (1918-1985): Interfaces da Cultura Portuguesa e Europeia* (400-424). Porto: Campo das Letras.

Lasida, E. (2014). Des biens communs au bien commun: Une lecture économique de la pensée sociale de l'Église. *Transversalités*, 131 (3), 65-76.

Paulo VI (1967). *Carta Encíclica Populorum Progressio de Sua Santidade Papa Paulo VI aos Bispos, Sacerdotes, Religiosos, Fiéis e a Todos os Homens de Boa Vontade sobre o Desenvolvimento dos Povos*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana: 26 de março. Acedido a 1 de julho de 2020, em http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.pdf.

Paulo VI (1975). *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi do Papa Paulo VI ao Episcopado, ao Clero, aos Fiéis de Toda a Igreja sobre a Evangelização no Mundo Contemporâneo*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 8 de dezembro. Acedido a 1 de julho de 2020, em http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.pdf.

Soares, M. (1992). O encontro de culturas. In M. Myre (Dir). *Descobrimentos: A Era de Vasco da Gama* (15-16). Lisboa: *Diário de Notícias*.

Sosa, A. (2017). A educação da Companhia: Uma pedagogia ao serviço da formação de um ser humano reconciliado com seus semelhantes, com a criação e com Deus. Discurso do padre-geral proferido no JesEdu-Rio 2017, Rio de Janeiro, 20 de outubro de 2017. Acedido a 1 de julho de 2020, em http://www.colegioanchieta.g12.br/wp-content/uploads/2017/10/JESEDU-Dircurso-do-P.-Geral-2.pdf.

Stevenson, E. L. (1921). *Terrestrial and Celestial Globes: Their History and Construction* (vol. I). New Haven: Yale University Press.

Tirole, J. (2016). *Économie du Bien Commun*. Paris: PUF.

Vidal, M. (1979). *Moral de Actitudes – Moral Social* (t. 3). Madrid: PS-Editorial.

Vieira, P. A. (2013). Sermão da Terceira Dominga do Advento. In J. E. Franco & P. Calafate (Coords.). *Obra Completa Padre António Vieira – Sermões do Advento, do Natal e da Epifania* (t. II, vol. I) (246-267). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2014a). Apontamentos para o Livro Anteprimeiro. In J. E. Franco & P. Calafate (Coords.). *Obra Completa Padre António Vieira – História do Futuro* (t. III, vol. I) (405-432). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2014b). Livro Anteprimeiro da *História do Futuro*. Primeira parte. In J. E. Franco & P. Calafate (Coords.). *Obra Completa Padre António Vieira – História do Futuro* (t. III, vol. I) (63-227). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2014c). Questão 2.ª: Por que razão esta sentença não seja comum de todos os doutores, assim antigos como modernos?. In J. E. Franco & P. Calafate (Coords.). *Obra Completa Padre António Vieira – Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício* (t. III, vol. II) (245-251). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2014d). Sermão de Santo António. In J. E. Franco & P. Calafate (Coords.). *Obra Completa Padre António Vieira – Sermões Hagiográficos* (t. II, vol. X) (231-249). Lisboa: Círculo de Leitores.

PARTE IV

Política, Moral e Revolução

Temas e Problemas

As prioridades de política para a diáspora portuguesa em tempos de globalização

Policy priorities for the Portuguese diaspora in times of globalization

José Luís Carneiro
ASSEMBLEIA DA REPÚBLICA / *jlcbaiao@gmail.com*
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_14

Resumo: Em 1978, o historiador e professor Vitorino Magalhães Godinho qualificou a emigração como uma «constante estrutural» da demografia portuguesa. Ora, passados cerca de 40 anos sobre aquela afirmação de um dos nossos grandes cientistas sociais, penso que ninguém questionará que Portugal continua a ser um dos principais países de emigração do mundo, não obstante os fatores conjunturais que sempre determinarão as oscilações dos fluxos migratórios dos cidadãos portugueses à escala global. Em tempos tão incertos e atribulados, os portugueses e as suas comunidades no mundo são uma fonte de inspiração relativamente ao modo como, individual e coletivamente, poderemos fazer face aos desafios do futuro. E são, estou certo, um alicerce vivo e sólido da presença de Portugal na vida internacional. Saibamos todos, Governo, autarquias, universidades, sociedade civil em termos gerais, admirar, valorizar e impulsionar essa obra, material e imaterial, erigida, ao longo dos séculos, pelos portugueses de todas as origens e condições sociais nas diferentes regiões do mundo.
Palavras-chave: comunidades portuguesas; rede consular; emigração; modernização administrativa; língua portuguesa

Abstract: In 1978, the historian and professor Vitorino Magalhães Godinho described emigration as a «structural constant» of Portuguese demography. Today, about 40 years after that statement by one of our great social scientists, I believe that no one will question that Portugal continues to be one of the main countries of emigration in the world, despite the cyclical factors that will always determine oscillations of migration flows of Portuguese citizens on a global scale. In such uncertain and troubled times, Portuguese people and their communities around the world are a source of inspiration regarding how, both individually and collectively, we can face the challenges of the future. And they are, I am sure, a living and solid foundation for Portugal's presence in international life. Let us all, Government, municipalities, universities, civil society in general terms, admire, value and promote this material and immaterial work, erected, over the centuries, by the Portuguese of all origins and social conditions in different regions of the world.
Keywords: Portuguese communities; consular network; emigration; administrative modernization; Portuguese language

> Estado e sociedade civil, pessoas e comunidades, todos são chamados à ideia de «mudança», como ato de consequências duráveis, e não apenas promessa populista. Na política, na economia, na sociedade e na cultura, o humanista aponta para a sabedoria das medidas graduais e sobretudo para o sentido da responsabilidade e da justiça. Eis a sua lição, ancorada solidamente na herança dos clássicos.
>
> **Guilherme d'Oliveira Martins (2011: 209)**

A globalização e as redes globais de valor

A globalização social, cultural, técnica, económica e financeira é uma das principais marcas da vida contemporânea. Contrariamente ao que ocorria na vida económica internacional até aos primórdios do decénio de 1990, em que a cadeia de valor se constituía a partir das fronteiras de cada Estado-nação e a competição ideológico-política atuava como fator de regulação social, cultural, económica e comercial, as mudanças verificadas com o fim do conflito Leste-Oeste e o acelerar das mudanças tecnológicas, quer ao nível dos transportes e da mobilidade, quer em termos do acesso e do uso das novas ferramentas tecnológicas, que encurtaram o espaço e diminuíram o tempo, foram decisivas na criação e na dinamização das novas cadeias de valor e dos novos espaços de integração. Com efeito, após a queda do Muro de Berlim e a dissolução do bloco soviético, o mundo bipolar foi cedendo lugar a uma agenda multipolar em termos económicos e comerciais, presente nos diferentes espaços de integração regional.

No continente americano, a Associação de Comércio Livre do Norte da América (NAFTA) e o Mercosul; a ocidente de África, a Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental (CEDEAO); na África Austral, a Comunidade para o Desenvolvimento da África Austral (SADC); na Ásia, a Associação das Nações do Sudeste Asiático (ASEAN); e, na Europa, a União Europeia (EU). São apenas alguns exemplos de integração regional que tenderam a liberalizar o comércio no seu interior e a criar uma fronteira comum relativamente aos países terceiros. Acontece que a cadeia de valor deixou de ser desenvolvida no interior das fronteiras do Estado-nação, bem como no interior destes espaços de integração regional. Cada indivíduo, a partir de uma ligação à Internet, em qualquer localidade do mundo, seja em Pequim, Nova Deli, Sidney, Pretória, seja em São Francisco ou Nova Iorque, Berlim ou São Petersburgo, pode dar o seu contributo para a cadeia

de valor global. Este facto é ainda mais evidente se tivermos em consideração os efeitos da mobilidade humana entre e para cada um destes espaços de integração regionais. Hoje, e cada vez mais, por razões científicas e culturais, pelo turismo e pelo lazer, pela liberdade de circulação de pessoas, de mercadorias, de capitais e de investimento, verificamos que a inserção dos Estados-nação na vida global ocorre na convergência de todos estes fatores. Historicamente, a emigração e, na atualidade, as migrações e a mobilidade humana tecem um novo tecido social, cultural, económico e político à escala mundial. E se olharmos atentamente para os números da emigração, disponíveis no Observatório da Emigração e nos relatórios anuais da emigração portuguesa, publicados ao abrigo da Resolução da Assembleia da República n.º 84/2013, a redução do número de saídas, à razão de 10.000 em cada ano de 2015 e 2016 e de 20.000 de 2017 para 2018, é acompanhada por dois outros fenómenos: por um lado, a consolidação da tendência do regresso ao país em período inferior a um ano para 60% dos que saem. Por outro, e de acordo com os dados relativos a 2016, a consolidação de 10 países de destino: Reino Unido (30.543), França (18.700), Suíça (10.123), Alemanha (8810), Espanha (7646), Angola (3908), Bélgica (3442), Luxemburgo (3355), Holanda (1961) e Moçambique (1439) (Pires *et al.,* 2017: 49).

Pesem embora alguns sinais adversos às políticas de liberalização do comércio e da economia internacionais, patentes em discursos públicos contrários aos espaços de integração regionais e à liberdade de circulação de pessoas, numa deriva protecionista que ameaça romper com uma das mais importantes conquistas do pós-Guerra, o mundo atual continua a estar marcado pela mobilidade dos cidadãos. A mobilidade humana, tão antiga quanto o homem, tem a fundamentá-la uma grande multiplicidade de razões, de natureza social, cultural, económica, política. A facilitar essa mobilidade estão as inovações tecnológicas dos últimos cem anos no domínio dos transportes, que corresponderam a uma verdadeira revolução. Viver hoje o frenesim dos aeroportos nas principais capitais do mundo é mergulhar na universalização e democratização do transporte aéreo. Há 40 anos, fazer uma viagem de uma qualquer terra do interior de Portugal até à capital do país significava um dia inteiro de viagem. Hoje, em pouco mais de duas horas fazemos o percurso entre Lisboa e Londres ou Lisboa e Bruxelas. Com pouco mais de 24 horas atravessamos o mundo. Ora, esta marca de água do mundo de hoje tem muito que ver com a mobilidade dos fatores produtivos e, muito particularmente, com a mobilidade das pessoas e do trabalho.

A diáspora portuguesa

Desde o século xv que Portugal e os portugueses promoveram, pelas Descobertas, a «descompartimentação» do mundo, no dizer de Pierre Chaunu (1923-2009). Como se sabe, iniciaram-se em 2019 as celebrações dos 500 anos da primeira circum-navegação liderada pelo português Fernão de Magalhães. Os contributos recebidos pelos portugueses dos vários povos que tinham no mar Mediterrâneo um espaço de vizinhança civilizacional foram posteriormente ampliados pelo conhecimento feito na experiência dos portugueses no mar e nos oceanos abertos. Esse contributo para a vida social global continua hoje nos 192 países onde, após o recenseamento automático, temos registo de haver portugueses, não querendo entrar nos exemplos de vida extraordinários dos portugueses no mundo, que, no sector da construção civil e da manutenção do património, por exemplo, são reconhecidos como exemplares pelas autoridades políticas de todo o mundo, como ocorre com os sauditas, ao afirmarem que sem eles seria muito mais difícil conservar o seu património histórico e cultural, ou com os canadianos, que têm nos portugueses dos maiores construtores de infraestruturas de betão armado, ou ainda na Austrália, no sector das cofragens e obras públicas. Mas também na agricultura, que, em toda a Califórnia, tem nos portugueses dos mais empreendedores e dinâmicos, exemplo verificável ainda na Argentina, nomeadamente em Córdoba, ou no sector das pescas, que encontra na África do Sul exemplos de um saber secular hoje responsável pelo abastecimento de toda a África Austral.

Porém, e caso queiramos ilustrar o modo como os portugueses se integram e contribuem para a evolução dos centros de maior inovação e desenvolvimento, será importante lembrar as redes de investigadores criadas e dinamizadas por cidadãos nacionais e lusodescendentes nos EUA, Reino Unido, Alemanha, França, países do BENELUX e, muito recentemente, na Austrália e Nova Zelândia. Empreendedores sociais equiparáveis aos empreendedores económicos e empresariais que, por si próprios e cada vez mais no âmbito das câmaras de comércio, terão criado em todo o mundo mais de 100 mil unidades empresariais, de pequena, média e grande dimensão. O exemplo dos portugueses em França é sintomático: a Câmara de Comércio Franco-Portuguesa representa mais de 500 empresários, de todos os sectores de atividade, que, no seu conjunto, faturam mais de mil milhões de euros por ano. O mesmo é válido em todas as regiões do mundo, do sector agroalimentar ao sector das novas tecnologias da informação e da comunicação, como ocorre com o desenvolvimento de soluções tecnológicas por parte de diversos portugueses

na Califórnia, já adotadas pelo sector financeiro. A rede dos luso-eleitos nas diferentes estruturas do poder político em diferentes países e regiões do mundo é um outro bom exemplo, desde os mais de cinco mil eleitos nas estruturas do poder local francês ao ministro da Justiça no Luxemburgo, aos ministros das Finanças em dois importantes estados do Canadá, aos deputados e senadores democratas e republicanos nos Estados Unidos e aos representantes nos poderes estadual e nacional sul-africano, entre muitos outros exemplos.

Sendo a presença dos portugueses no mundo a maior e a melhor garantia da inserção de Portugal no mundo global, pelas suas vidas de exemplo, vale a pena atentar nos números dessa presença. De acordo com os dados mais recentes da Organização das Nações Unidas (ONU), Portugal terá perto de 2,3 milhões de emigrantes. Se considerarmos os lusodescendentes que adquiriram a cidadania portuguesa, estaremos a falar de 5,7 milhões. De acordo com a ONU, também esse número estaria disperso por 178 países. Ocorre que, como atrás referido, após os primeiros exercícios realizados nos testes relativos ao recenseamento automático, que considera a morada inscrita no cartão do cidadão, foi possível concluir a existência de portugueses em 192 países. Ainda de acordo com a ONU, e se considerarmos o universo dos países e territórios de expressão oficial portuguesa (Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe, Timor-Leste e Macau) e a força da sua diáspora, excetuando os seus descendentes, estaremos a falar de mais três milhões e meio de cidadãos com a mesma língua e com muitos elementos culturais comuns.[1] Ou seja, portugueses emigrantes e lusodescendentes, mais cidadãos lusófonos e seus descendentes, estaremos a falar de bem mais de 10 milhões de cidadãos dispersos por todo o mundo. Trata-se de um fator de poder potencial de primeira ordem nas relações internacionais contemporâneas.

[1] Angola (632.699); Brasil (1.612.869); Cabo Verde (226.786); Guiné-Bissau (97.890); Moçambique (653.251); São Tomé e Príncipe (82.358); Timor Leste (38.951) e Macau (144.341). Ver mais detalhadamente em United Nations (s.d.).

As prioridades de política tendo em vista a valorização deste potencial

> [Os portugueses têm] para nascer, pouca terra; para morrer toda a terra. Para nascer, Portugal; para morrer, o mundo.
>
> **Padre António Vieira (2014: 239)**

O REFORÇO DE MEIOS, OS FATORES MOTIVACIONAIS, E A MODERNIZAÇÃO DA REDE CONSULAR

Os meios humanos e materiais

A rede consular e diplomática portuguesa não esteve imune a tudo quanto aconteceu na administração pública portuguesa nos últimos 20 anos, muito particularmente no que concerne à adoção da denominada «nova vaga da gestão pública», muito mais intensa e crítica durante os anos da crise financeira e da assistência internacional ao Estado português. Os efeitos desta última crise levaram à saída de perto de um terço do pessoal dos Serviços Periféricos Externos (SPE), à desmotivação por força do congelamento das progressões na carreira, à degradação das condições salariais e ao envelhecimento da estrutura humana nos serviços. Esta é a razão pela qual o primeiro esforço tenha estado concentrado no reforço de meios humanos e no estabelecimento de um diálogo com os sindicatos tendo em vista atacar estes pontos críticos. E deve ser assinalado que os primeiros esforços no recrutamento de pessoal não foram capazes de vencer os pedidos de aposentação. Somente no decurso do segundo semestre de 2018 fomos capazes de garantir ganhos na capacidade humana de responder a uma procura crescente dos postos consulares. Foram abertos concursos para 31 lugares em 2016, para 64 em 2017 e para 76 em 2018.[2] De referir ainda a colocação em posto de 167 estagiários do Programa de Estágios Profissionais na Administração Pública Central (PEPAC) nos anos de 2016/2017 e 2017/2018. Esforço idêntico foi realizado nos dois concursos para a admissão de adidos, que, como se sabe, contribuem para o rejuvenescimento do corpo diplomático.

Três outras medidas podem ser adicionadas e entendidas como reforço da capacidade de resposta dos postos à crescente procura e à qualidade no atendimento.

---

[2] Entre estes, destacam-se as categorias de assistente técnico, técnico superior e chanceler.

Uma primeira medida teve a ver com a construção e requalificação dos postos consulares. Entre outros, gostaria de sublinhar os exemplos das novas instalações no Rio de Janeiro, em Joanesburgo e em Pretória, esforço que foi acompanhado por um grande investimento no reforço e na renovação do parque informático dos serviços.

Outra dessas medidas passou por dotar alguns dos postos de maior movimento com diplomatas de carreira, como aconteceu com a colocação de cônsules adjuntos em Paris, São Paulo, Londres e Luanda e com a designação de um número dois na embaixada em Bruxelas.

A terceira medida está relacionada com a adoção de uma nova abordagem para os cônsules honorários. Neste âmbito, foram criados cinco novos consulados honorários,[3] providos mais 14[4] e atribuídos poderes alargados a 17,[5] além da realização do I Encontro dos Cônsules Honorários em Lisboa, em abril de 2018. Foram igualmente transmitidas as orientações gerais de política externa e, ainda, as orientações estabelecidas para a representação e a proteção consulares, assim como foi assumido o compromisso de incluir os honorários no esforço de formação e capacitação realizado anualmente por parte do Instituto Diplomático.

Os fatores motivacionais

Além do reforço e requalificação de equipamentos e infraestruturas, bem como da reposição de meios humanos, há um trabalho em curso relativo aos fatores motivacionais. Entre um vasto conjunto de medidas, destacaria o diálogo e a

---

[3] San Diego (EUA), 2016; Poznan (Polónia), 2016; Novosibirsk (Rússia), 2016; Gent (Bélgica), 2017; Meknès (Marrocos), 2017.

[4] Munique (Alemanha); Jeddah (Arábia Saudita); Bagdad (Iraque); Vientiane (Laos); Bamako (Mali); Meknès (Marrocos); Punto Fijo (Venezuela); Guadalajara (México); Quelimane (Moçambique); Poznan (Polónia); Santo Domingo (República Dominicana); Novosibirsk (Rússia); Colónia do Sacramento (Uruguai); Mérida (Venezuela).

[5] Campo Grande (Brasil), 2017; Ilha do Sal (Cabo Verde), 2017; Montpellier (França), 2017; Nampula (Moçambique), 2017; Saint Hellier (Reino Unido), 2017; Barcelona (Venezuela), 2017; Barquisemeto (Venezuela), 2017; Los Tecques (Venezuela), 2017; Maracay (Venezuela), 2017; Por La Mar (ilha Marguerita/Venezuela), 2017; San Cristóbal (Venezuela), 2017; Munique (Alemanha), 2018; São Luís do Maranhão (Brasil), 2018; San José (Costa Rica), 2018; Quelimane (Moçambique), 2018; Santo Domingo (República Dominicana), 2018; Mérida (Venezuela), 2018.

concertação com os sindicatos, que permitiu alcançar vários acordos, dos quais destaco o **mecanismo definitivo de correção cambial**;[6] o **acordo extrajudicial** relativo à extinção de uma ação judicial interposta pelo Sindicato dos Trabalhadores Consulares e das Missões Diplomáticas no Estrangeiro (STCDE) com vista a promover a atualização salarial legalmente prevista para os trabalhadores do Quadro Único de Contratação dos Serviços Externos do Ministério dos Negócios Estrangeiros (MNE), por referência ao ano de 2001; o acordo que permite isentar uma percentagem do salário para efeitos de tributação em sede de IRS, isenção essa aplicada aos trabalhadores que se encontrem em países cujo índice de poder de compra está acima da média do seu país de origem;[7] e a revisão do regime jurídico aplicável aos docentes do Ensino Português no Estrangeiro (EPE).[8] Estes acordos tiveram em vista atenuar a litigância contra o Estado, dignificar as condições laborais e motivar os trabalhadores para a produtividade em posto que tem permitido crescer a uma média de 100.000 atos consulares por ano.[9]

A modernização da rede consular

Os esforços relacionados com a **modernização** têm sido consistentes e sistémicos: o **ato único de inscrição consular**, que permitirá realizar a migração de dados dos postos consulares para uma base centralizada no MNE e, futuramente, proceder à digitalização de muitos dos serviços hoje prestados presencialmente; o **espaço do cidadão**, que abriu as portas de 60 serviços de 10 departamentos da administração pública portuguesa aos portugueses no estrangeiro; a *app* **Registo Viajante**, que permite garantir um apoio e proteção consular mais eficaz em caso de emergência consular; a *app* **Português Mais Perto**, que disponibiliza os conteúdos didático-pedagógicos do ensino da língua portuguesa à distância, permitindo ativar um tutor à distância; o **centro de atendimento consular (CAC)**, que permite preparar e agendar o atendimento consular à distância, com uma base de apoio centralizada em Portugal; a **validade do cartão do cidadão**, que, para os cidadãos com mais de 25 anos, passou de 5 para 10 anos; e o novo modelo de **passaporte passageiro frequente**, que passará a ter mais 16 páginas

---

[6] Dec.-lei n.º 35-B/2016, de 30 de junho e com entrada em vigor a 1 de julho de 2016.

[7] Despacho n.º 4943/2018.

[8] Dec.-lei n.º 65-A/2016, de 25 de outubro.

[9] 2013: 1.654.730; 2014: 1.760.459; 2015: 1.862.005; 2016: 1.960.472; 2017: 2.107.392.

do que o modelo normal. Foi, aliás, a fórmula encontrada para continuar a garantir segurança na sua emissão e, concomitantemente, desburocratizar o processo.

A CIDADANIA DOS PORTUGUESES NO ESTRANGEIRO

Um primeiro esforço esteve concentrado na regulamentação da nova Lei da Nacionalidade. A lei tinha sido aprovada em julho de 2015 e, após a tomada de posse do novo Governo, constituía um objetivo de relevo no reconhecimento da cidadania portuguesa aos netos de portugueses, aos descendentes de judeus sefarditas e aos descendentes de portugueses em Goa.

A outra dimensão concernente à cidadania dos portugueses no estrangeiro e que teve da parte do Governo uma atenção especial diz respeito à Lei do Recenseamento e às leis eleitorais. Neste domínio, a adoção do recenseamento automático para os portugueses no estrangeiro permitindo a sua inscrição automática, embora não obrigatória, nos cadernos de recenseamento a partir da morada inscrita no cartão do cidadão possibilitou passar de pouco mais de 300.000 cidadãos inscritos presencialmente nos serviços consulares e diplomáticos, a 31 de dezembro de 2017, para mais de um 1.450.000 cidadãos potencialmente inscritos nos cadernos em condições de poderem exercer os seus direitos eleitorais. Após a aprovação da lei, a Administração Eleitoral tem 90 dias para notificar os interessados, e estes 30 dias para se pronunciarem. Não se pronunciando, ficarão inscritos nos cadernos de recenseamento. Se assim o quiserem, poderão comunicar à Administração Eleitoral a sua vontade de sair dos cadernos, sendo que em qualquer momento poderão reentrar. Esta mudança tem um significado muito especial: mais de 1.140.000 portugueses que até hoje não podiam votar, por não estarem recenseados, podem hoje, se essa for a sua vontade, exercer os seus direitos eleitorais.

No que respeita às leis eleitorais, algumas outras mudanças ocorreram e são igualmente muito relevantes. Nas eleições para o Parlamento Europeu, os portugueses votarão por defeito nos candidatos do seu país de origem. Somente por indicação expressa junto dos postos consulares e diplomáticos poderão votar nos candidatos do país de acolhimento. Até esta alteração, a eleição para a Assembleia da República ocorria com o voto por correspondência. Agora, há a opção de poder votar também presencialmente, mudança especialmente importante em países cujos serviços postais funcionam deficientemente. Por outro lado, é agora permitido que cidadãos com dupla nacionalidade possam ser candidatos ao Parlamento nacional. Por último, na eleição para a Presidência da República

mantém-se o voto presencial, no respeito pelo artigo 121.º, n.º 2, da Constituição da República Portuguesa, mas passa a ser possível proceder à abertura de mesas de voto nos consulados honorários que, à data da publicação das novas leis, tinham poderes de recenseamento eleitoral. Do nosso ponto de vista, e considerando o contributo conjugado do Governo, da Assembleia da República e da Presidência da República, trata-se de uma das mais importantes mudanças das últimas décadas, no que à cidadania dos portugueses no estrangeiro diz respeito.

O ENSINO DA LÍNGUA PORTUGUESA

A língua portuguesa é hoje falada por 261 milhões de pessoas no mundo, sendo a terceira mais falada fora da União Europeia e a mais falada do hemisfério sul. Estimativas da ONU apontam para que, até meados da centúria, venha a ser falada por mais de 380 milhões e, até ao seu fim, por perto de 500 milhões. Por força do crescimento demográfico estimado para todo o continente africano, muito particularmente em Angola e Moçambique, admite-se que será neste continente que a língua será mais falada, por razões económicas, científicas, culturais e políticas. Não esquecer que a língua portuguesa sempre assumiu uma função de diálogo e cooperação, contribuindo para que as novas gerações a concebam como língua de paz e de desenvolvimento.

O ensino da língua portuguesa no estrangeiro, do básico ao secundário, tem duas variáveis complementares: por um lado, o ensino da língua como língua de herança, destinada às comunidades portuguesas e aos seus descendentes, e, por outro, a modalidade de ensino integrado nas estruturas curriculares dos sistemas de ensino dos países de acolhimento. Por força da diversidade dos respetivos sistemas e subsistemas escolares, temos vindo a desenvolver com carácter experimental, para já no Luxemburgo e no futuro imediato na África do Sul, uma nova modalidade, denominada «ensino complementar». Trata-se de uma modalidade de ensino integrada no universo escolar e com a inscrição da nota na caderneta do aluno. No ano de 2018/2019, a oferta de ensino da língua portuguesa nestas três modalidades estava garantida em 1450 escolas, contemplava um universo de mil professores e alcançava 70 mil alunos. Se considerarmos os leitores de língua portuguesa (50) e os acordos ao nível do ensino superior, integrando os alunos do básico ao ensino superior, estaremos a falar de mais de 200 mil alunos que diariamente aprendem a língua de Camões.

O MOVIMENTO ASSOCIATIVO

Esta é uma das redes mais diversas e ricas em todo o universo da diáspora portuguesa. Imbuída de um espírito de autonomia e fraternidade, foi capaz de edificar uma obra material e imaterial de extraordinária envergadura. São mais de 2000 entidades com funções de natureza social, cultural, recreativa, desportiva e humanitária. O Ministério dos Negócios Estrangeiros, por intermédio da Direção Geral dos Assuntos Consulares e das Comunidades Portuguesas (DGACCP), apoia financeiramente estas estruturas anualmente. Em 2017, foi aprovado um novo instrumento legislativo que estabeleceu um conjunto de prioridades, como, por exemplo, a identificação e o apoio aos movimentos de jovens e o estímulo à sua inserção na vida associativa tradicional, visando o rejuvenescimento das estruturas mais tradicionais; a valorização da igualdade de género e as iniciativas que valorizem a cidadania e as ações de cariz humanitário; e a promoção da língua e da cultura, entre outras.[10]

OS GABINETES DE APOIO AO EMIGRANTE (GAE'S) EM PORTUGAL E NO ESTRANGEIRO

Trata-se de estruturas criadas por protocolo entre o Ministério dos Negócios Estrangeiros (DGACC) e os municípios portugueses ou no estrangeiro. Estas têm competências para esclarecer, apoiar e informar quem deixa o país para desenvolver uma experiência de emigração, bem como para apoiar o seu regresso. As questões da segurança social, bem como as questões fiscais e de equivalências escolares, têm sido as principais preocupações manifestadas nestes gabinetes. No estrangeiro, o

[10] Dec.-Lei n.º 124/2017 de 27 de setembro. Estabelece e regula as condições de atribuição de apoios por parte do MNE às ações e projetos de movimentos associativos das comunidades portuguesas no estrangeiro que contribuam para promover a integração social; reforçar a ligação dos portugueses às comunidades onde estão inseridos; promover e divulgar a língua e cultura portuguesas no estrangeiro; consolidar os laços de solidariedade entre os membros de uma comunidade, sobretudo em relação aos mais idosos e carenciados; estimular os vínculos de pertença à cultura portuguesa; promover a formação dos dirigentes associativos; e promover a igualdade, designadamente de género, e a cidadania nas comunidades. Como áreas prioritárias da ação do movimento associativo, assumem-se: a promoção da língua e cultura portuguesas, os jovens, a inclusão social, a capacitação e a valorização profissional, a participação cívica e política, o combate à xenofobia e o diálogo com as micro e pequenas empresas dos portugueses que queiram investir em Portugal.

objetivo é garantir a boa integração dos portugueses nas estruturas institucionais dos países de acolhimento.

O GABINETE DE APOIO AO INVESTIMENTO DA DIÁSPORA (GAID)

De entre as principais linhas estratégicas que têm orientado a ação da Secretaria de Estado das Comunidades Portuguesas, assumem particular importância a promoção do empreendedorismo das comunidades portuguesas e a valorização da importância estratégica da diáspora no seu duplo potencial, enquanto origem e destino de negócios e investimento.

Além das sucessivas vagas de emigração ao longo de todo o século XX, a conjugação de diversos fatores e conjunturas de ordem económica e social determinou, nos últimos anos, a partida para o estrangeiro de uma nova geração de portugueses, com qualificações superiores. Estes partiram à procura de mercados de trabalho alternativos e de novas possibilidades de realização e de aplicação dos seus conhecimentos em áreas de formação diversas, mas com particular incidência nas áreas da engenharia, saúde, investigação, novas tecnologias e inovação.[11]

Portugal é hoje um país diferente, por via do bom desempenho da sua economia e da evolução financeira, dos bons índices de competitividade (sobretudo em sectores de atividade como o turismo, serviços, inovação tecnológica e conhecimento, mas também na indústria e no comércio/exportações) e das condições crescentemente propícias ao empreendedorismo. Trata-se de um quadro globalmente favorável à criação de um «espírito» de regresso, nomeadamente junto da geração mais jovem e mais qualificada. É muito importante essa identificação das intenções de regresso – e também de reinvestimento –, bem como a procura de modalidades de apoio à sua concretização, num enquadramento social, cultural e económico que propicie a (re)integração no mercado de trabalho e o lançamento no mundo do empreendedorismo. Neste contexto, há que dar uma atenção especial aos sectores mais jovens desses grupos de retorno. E temos participado em várias iniciativas que visam o apoio a esse grupo específico – por exemplo, a iniciativa Empreender 2020 – Regresso de Uma Geração Preparada, da Fundação AEP (cofinanciada pelo

[11] Da mesma forma, numa lógica preponderante de globalização e de espaços de integração e livre circulação de pessoas, também muitos jovens estrangeiros têm vindo para Portugal trabalhar ou estudar. Os movimentos e fluxos de mobilidade existem em ambos os sentidos.

Compete 2020 e que contou com o apoio do Governo de Portugal), assim como outros projetos desenvolvidos pela mesma Fundação nesta área.

Os portugueses têm a globalização no seu ADN e são, por natureza e onde quer que estejam, influenciadores. Levam Portugal ao mundo e trazem o mundo para Portugal. Além do apoio aos que tencionam regressar a Portugal e aos projetos que trazem consigo, há que apoiar os que optam pela mobilidade entre Portugal e um outro país. E, na verdade, cada vez mais temos de usar o termo «mobilidade» para definir as tendências migratórias atuais, sobretudo dos portugueses mais jovens. Há igualmente que apoiar e valorizar o enorme ativo estratégico que constituem aqueles que estão e permanecem fora, razão pela qual acompanhamos com muita atenção o próximo projeto da Fundação AEP a desenvolver no terreno e relacionado com o modo como, após a identificação dessa geração que deseja permanecer no estrangeiro, poderemos trabalhar com ela e em rede, tendo em vista ampliar e consolidar os esforços de internacionalização do país. Não falo apenas do apoio óbvio, consubstanciado no reforço da sua ligação a Portugal, na prestação de serviços consulares ágeis e modernos e no apoio às suas iniciativas de congregação em redes identitárias, desde logo o associativismo, nos seus diversos formatos. Falo na valorização do papel fulcral que têm estes portugueses que estão no exterior, enquanto plataforma de promoção de Portugal, de divulgação e apoio à internacionalização de empresas portuguesas e de promoção dos produtos e serviços provenientes do nosso país junto dos mercados locais dos países onde residem.

Os portugueses mais qualificados da nossa diáspora têm contribuído com a sua inteligência, sensibilidade, conhecimento e espírito de inovação para a internacionalização do país e, ao mesmo tempo, para a ligação do mundo global às suas terras de origem. A partir de 2010, têm sido muitos os jovens de qualificação superior que partem em busca de mercados de trabalho alternativos e de novas possibilidades de realização e de aplicação dos seus conhecimentos e que adquirem, com a experiência em mercados de trabalho estrangeiros de elevada exigência, ampla mundivisão e elevado grau de incorporação de conhecimento. Em vários países, muitos destes jovens qualificados têm formado e participam ativamente nas chamadas associações de pós-graduados e investigadores portugueses no estrangeiro.

No mundo académico e da investigação científica, pura e aplicada, no mundo da renovação de ideias e da inovação tecnológica, das *startups* e das indústrias e serviços com elevado grau de integração nas cadeias de valor global, já não se fala em «fuga de cérebros», mas sim em «circulação de cérebros». Nesse sentido, deve cada vez mais falar-se em globalização da ciência, inovação e conhecimento

com origem em Portugal e na imensa projeção que têm merecido múltiplos projetos da autoria de jovens portugueses altamente qualificados a trabalhar e a investigar quer em Portugal, quer no exterior. Quem são esses empreendedores portugueses? Onde estão? O que fazem? Tenho-os conhecido por todo o mundo, nas deslocações que tenho feito aos países com comunidades portuguesas, e em todas as áreas de atividade. Não apenas naquelas de elevado grau de incorporação tecnológica: também os há a trabalhar em áreas económicas ditas mais tradicionais ou na cultura. Vejamos alguns exemplos:

– Na Argentina, encontrei Eduardo Grüneisen, proprietário de uma das mais antigas, belas e tradicionais livrarias do mundo, El Ateneo, em Buenos Aires; encontrei igualmente o empresário Sérgio Sérvio, em Córdoba, na área do agroalimentar, proprietário da maior empresa produtora de manteiga da Argentina e uma das maiores produtoras de vinho e carne (Sérgio Sérvio é também o cônsul honorário de Portugal em Córdoba).

– Na Austrália, conheci a empresária Graciete Ferreira, proprietária de uma das maiores empresas de cofragens do país, situada junto a Camberra, que começou como operária fabril na área tradicionalmente masculina da metalomecânica e hoje não apenas é uma das nossas maiores mulheres empreendedoras no mundo, como é também a presidente da Masters Builders Association do país.

– Inevitavelmente, temos de falar em Silicon Valley e nos numerosos portugueses que ali inventam, pesquisam e criam nas áreas mais sofisticadas da inovação tecnológica. Alguns são conhecidos e mediáticos, como Nuno Sebastião, CEO da Feedzai (prevenção da fraude bancária nos cartões de débito e crédito), e Tiago Paiva, CEO da Talkdesk (ativação de *call centers* em poucos minutos), sendo ambas as empresas os nossos «unicórnios», para além da Farfetch (venda de moda e alta costura *online*). Temos também Pedro Vieira, CEO da West to West, que faz a ligação entre empresários portugueses e os ecossistemas de *startups* locais, e Hélder Antunes, diretor de inovação estratégica da CISCO. E muitos outros.

– Não longe, e também na Califórnia, temos o famoso «Rei da Batata Doce», Manuel Eduardo Vieira.

– Na costa leste dos Estados Unidos, não esquecer um português veterano do empreendedorismo da diáspora, o «Rei do Cimento», António Frias, proprietário da S&F Concrete Contractors, a maior empresa de

cimento da Nova Inglaterra. E perto de Washington, DC a empresária Cidália Luís Akbar, proprietária da empresa M Luis Construction, que foi distinguida pelo presidente Obama como empreendedora e como promotora de causas sociais.

– Em pleno Texas, em Houston, o Professor Doutor Ronald de Pinho presidiu durante vários anos ao renomado MD Anderson Cancer Center da Universidade do Texas, onde é professor e investigador na área da oncologia.

– Na Europa, particularmente em França, como não falar de Júlio Sousa, presidente do grupo aeronáutico Mecachrome, de grande dimensão e que conta com unidades de produção em Portugal (Setúbal e Évora)?

– Ainda em França, no Instituto Pasteur, em Paris, têm-se distinguido, na área da bacteriologia, o investigador Ivo Boneca e a recém-doutorada na área da oncologia Eliana Tavares, entre muitos e muitos outros.

– Na medicina e na área da investigação médica, temos inúmeros portugueses a alcançar feitos e descobertas extraordinários. Na Alemanha, por exemplo, de referir o Dr. Tiago Fleming Outeiro, professor catedrático e diretor do Departamento de Neurodegeneração da Universidade de Göttingen, uma das melhores da Europa na área da medicina.

- No Reino Unido, encontra-se Hugo Ferreira, CEO e fundador da Neuro-PsyAI, uma *startup* de Braga especializada em técnicas de aceleração do diagnóstico de doenças neurodegenerativas, especialmente o Alzheimer, que ganhou uma bolsa para participar no programa internacional de crescimento empresarial Ignite Fast Track da Universidade de Cambridge.

– Ainda em terras britânicas, de referir o trabalho de Joana Moscoso, cofundadora e diretora da Native Scientist, empresa sem fins lucrativos sediada em Londres que junta cientistas e crianças portuguesas a fim de combater a desigualdade educacional e promover a ciência. É também investigadora no i3S (Porto), na área da bacteriologia, e estudou e trabalhou seis anos no Imperial College London.

– Nas ciências ainda mais «duras», olhamos para a Suíça e para o CERN (Organização Europeia para a Pesquisa Nuclear), o maior laboratório de física de partículas do mundo. Números: 2500 funcionários, dos quais 60 são portugueses; 2500 estudantes/bolseiros/associados, dos quais 70 são portugueses; 12.000 colaboradores externos, dos quais 105 são portugueses. Ou seja, um total de 235 portugueses num universo de 17.000. Exemplos:

Paulo Gomes, responsável pelo sistema de controlo do vácuo; Ana Godinho, responsável pela educação, comunicação e *outreach* do CERN; Ana Henriques, responsável pelos medidores de energia de partículas; ou Miguel Bastos, responsável pelas medidas de precisão em conversores de potência.

Tantos e tantos mais haveria a referir, mas as enumerações são sempre injustas e incompletas. Estes são apenas alguns exemplos dos feitos dos portugueses no mundo, nas mais variadas áreas de atividade económica e da inovação tecnológica e científica, cujo trabalho resulta no bem para a humanidade e para a sociedade, e que constituem um contributo significativo – e cada vez maior – para as cadeias globais de valor. Estes contributos refletem-se naturalmente em Portugal, na medida em que potenciam um capital de qualificação e de conhecimento de valor inestimável para o desenvolvimento do tecido económico e empresarial do nosso país; mobilizam os nossos agentes económicos e instituições para a procura de soluções de acolhimento e oportunidades; fomentam a criação de redes internacionais de informação, conhecimento e suporte e o reforço do relacionamento empresarial da diáspora; e contribuem para o desenvolvimento das políticas que enquadram a ligação, cada vez mais fulcral, entre investigação, inovação e empreendedorismo qualificado.

Estas têm sido as razões de suporte à decisão política de dinamizar o Gabinete de Apoio ao Investimento da Diáspora (GAID) e de realizar o encontro anual e os encontros intercalares destes investidores no nosso país.

O DIÁLOGO COM AS COMUNIDADES

Trata-se de uma metodologia de diálogo com as diferentes comunidades, em função de um conjunto de temáticas definidas pelo chefe da missão diplomática ou consular após auscultação e concertação com o Conselho Consultivo da Embaixada e/ou consulado e com os atores mais representativos da mesma. Em função das temáticas consideradas prioritárias, o secretário de Estado das Comunidades faz-se acompanhar por vários membros do Governo responsáveis pelas áreas de trabalho tendo em vista encontrar respostas legislativas ou ao nível da operacionalização dos serviços da administração, agilizando ou encontrando novas respostas para as dificuldades identificadas.

Trata-se de um órgão de natureza consultiva do membro do Governo com a tutela das comunidades que reúne em plenário, em sede de Comissões Especializadas e Temáticas, e, ainda, de acordo com uma representação de caráter regional.

Em suma, o nosso conceito de «diáspora» é dinâmico, sistémico e multinível. Entendemos a diáspora portuguesa como um fator decisivo na internacionalização do país e na sua inserção nas cadeias de valor globais. Como se ilustrou, as prioridades políticas assumidas pelo Governo procuram valorizar e potenciar a diáspora na vida internacional e, concomitantemente, aproveitar a sua capacidade de empreendimento para desenvolver os recursos territoriais endógenos no nosso país.

Bibliografia

Franco, J. E. (Coord.) (2011). *Um Pedagogo da Democracia: Retratos e Memórias sobre o Padre Manuel Antunes*, *SJ*. Lisboa: Gradiva.

Martins, G. d'O. (2011). Uma memória fascinante. In J. E. Franco (Coord.). *Um Pedagogo da Democracia: Retratos e Memórias sobre o Padre Manuel Antunes*, *SJ* (205-209). Lisboa: Gradiva.

Pires, R. P. *et al.* (2017). *Emigração Portuguesa. Relatório Estatístico 2017*. Lisboa: Observatório da Emigração e Rede Migra. Acedido a 17 de fevereiro de 2021, em https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/14830/1/OEm_EmigracaoPortuguesa_RelatorioEstatis%20%281%29.pdf.

United Nations (s.d.). International migrant stock: The 2017 revision. *United Nations. Department of Economic and Social Affairs.* Acedido a 17 de fevereiro de 2021, em https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/data/estimates2/estimates17.asp.

Vieira, A. (2014). *Obra Completa Padre António Vieira.* Dir. J. E. Franco & P. Calafate (t. II, vol. X). Lisboa: Círculo de Leitores.

O diverso e o uno

O Padre Manuel Antunes e o olhar para as minorias

The diverse and the one: Father Manuel Antunes and the gaze on minorities

Paulo Mendes Pinto
UNIVERSIDADE LUSÓFONA / *p971@ulusofona.pt* / ORCID | 0000-0003-4706-1161
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_15

Resumo: No dealbar da década de 60 do século XX, Portugal é um país onde quase não se encontram minorias religiosas. É ao longo dessa década que, paulatinamente, surgem algumas estruturas associativas e religiosas que obrigam ao confronto do olhar com o «outro». Lisboa terá, em 1968, uma comunidade islâmica. No pós-25 de Abril, a diversidade cultural e religiosa cresce fruto das migrações resultantes das independências. Com esta reflexão, pretende-se perceber o pensamento e a ação do Padre Manuel Antunes como construtor de uma conceção inclusiva, de uma cultura de respeito e de convívio no espaço público e político. Seja no contacto com a realidade islâmica ou evangélica, no advento das correntes cristãs de matriz oriunda dos EUA ou simplesmente na afirmação mais forte de linhas agnósticas ou ateias, Manuel Antunes afirma-se como uma sólida referência no desenvolvimento de um quadro de respeito pelo «outro», pelo diferente.
Palavras-chave: diálogo inter-religioso; Comunidade Islâmica de Lisboa; igrejas evangélicas; respeito; minorias

Abstract: At the dawn of the 60s of the twentieth century, Portugal is a country where there are almost no religious minorities. It is over this decade that, gradually, some associative and religious structures emerge forcing the confrontation of the gaze with the «other». In 1968, Lisbon will have an Islamic community. After April 25, cultural and religious diversity grows as a consequence of migrations resulting from African independences. With this reflexion, we intend to understand Father Manuel Antunes' thought and practice as a builder of an inclusive conception, a culture of respect and conviviality in the public and political space. Whether it is through the contact with the Islamic or evangelical reality, through the advent of Christian movements from the USA or simply through the stronger affirmation of agnostic or atheistic lines, Manuel Antunes asserts himself as a solid reference in the development of a framework of respect for the «other», for difference.
Keywords: interreligious dialogue; Islamic Community of Lisbon; evangelical churches; respect; minorities

A atualidade do Padre Manuel Antunes

Quando nos debruçamos sobre grandes figuras como o Padre Manuel Antunes, todos temos a tentação de o fazer através das memórias que temos, do percurso vivido e construído em conjunto. Sim, fui aluno da Faculdade de Letras da Universidade

de Lisboa, mas fui-o já nos anos 90 do século XX, não tendo portanto assistido às tão afamadas aulas do Padre Manuel Antunes, mas ouvi falar muito dele. Muitos dos meus professores de então falavam constantemente nessa figura que marcara tanto a instituição como a eles. De facto, o Padre Manuel Antunes era das pessoas mais omnipresentes naqueles corredores, naquelas salas de aula, nas figuras docentes que eu venerava. Como já disse, não tive esse prazer de ser seu aluno e de estar no quase tão famoso Auditório 1 repleto de alunos para o ouvir, mas, de forma indireta, percebi, senti, a marca que deixara. E era uma dimensão que teria de ser significativa e no campo do que é mais importante, porque quando o pensamento perdura no tempo, quando ele perdura para lá das modas, para lá das urgências de cada momento, é porque conseguiu chegar aos aspetos fundamentais, que não se sustêm apenas no momentâneo e quotidiano.

A maior riqueza do trabalho e obra do Padre Manuel Antunes encontra-se, obviamente, muito ligada ao seu momento presente, ao seu momento de vida, mas, fundamentalmente, não se esgota nesse momento e transporta-nos, através da reflexão que fez há dezenas de anos, para o nosso momento presente. E aí eu creio que é fundamental, pelo menos para mim, perceber os textos em que o Padre Manuel Antunes se debruça em torno do equilíbrio, da tensão, entre o uno e entre o universo, onde a sociedade é vista como uma realidade que tende, ou deve tender ou tenderá, para uma unidade. É a própria sociedade tida como diversidade. É nesta tensão criadora e complementar que encontramos um interessante grupo de textos do Padre Manuel Antunes, escritos entre 1967 e 1978 (Antunes, 2008).

Poderíamos dizer agora, sábios historiadores que somos *a posteriori*, olhando para trás, que é o óbvio, é o natural. É natural que o Padre Manuel Antunes, como pensador atento ao seu momento, refletisse em torno dessas questões da unidade e da diversidade, do mundo social e do mundo político, exatamente numa altura em que toda a sociedade estava em grande ebulição. O Padre Manuel Antunes está a viver, a produzir, durante o Concílio do Vaticano II; traz para os seus textos, sentimo-lo, mesmo que não o refira, o Maio de 68 e toda a ebulição que a Europa vive nesse momento. Vive todas as alterações, todas as implicações políticas que existem no Portugal da sua época: primeiro, com a Guerra Colonial, depois com a Revolução, com toda a evolução política subsequente. Ele é fruto do seu tempo, e a sua reflexão está marcada por estas várias dimensões de mudança da época. Mas, acima de tudo, e eu gostava de reforçar este ponto, quando lemos estes seus textos, percebemos a forma não imediatista, mas profunda, da sua reflexão, porque grande parte das questões que ele levanta poderia ser levantada exatamente hoje.

Teríamos apenas de mudar uma ou outra palavra – já não falaríamos em União Soviética, mas em Rússia, por exemplo –, contudo, as questões levantadas são perfeitamente atuais, e quase que choca: afinal isto já tinha sido pensado, afinal já alguém anda atrás destas questões há tanto tempo e, afinal, continuamos a cair nos mesmos erros.

«Mundialismo» e «etnocentrismo»

Pego num pequeno trecho do Padre Manuel Antunes, um texto de 1970, em torno daquilo que ele designa como «o mundialismo e o etnocentrismo», e passo a citar:

> Raras vezes nos milénios que a história humana conta o problema do uno e do múltiplo ao nível das nações e dos estados terá sido mais agudo. Raras vezes a sua harmonização terá sido mais complexa e mais difícil. Raras vezes o jogo da simples coexistência terá sido mais precário. Duas forças antagónicas, centrípeta e centrífuga, solicitaram os povos na década que agora finda: o mundialismo e o etnocentrismo. Entre as duas se foi conservando um certo equilíbrio trazido pelo seu próprio antagonismo e por outros fatores, como adiante se verá. (Antunes, 2008: 121)

Esta reflexão poderia perfeitamente ter lugar hoje em dia, caso a conseguíssemos fazer. Esta reflexão em torno do mundialismo e do etnocentrismo, em torno do uno e do múltiplo, é o ponto fundamental na reflexão do Padre Manuel Antunes nestas décadas de 1960 e 1970, num olhar que se debruça sobre a construção europeia, a Guerra Fria, o equilíbrio entre os EUA e o bloco soviético e, naturalmente, o próprio Portugal.

A Europa e os riscos dos «particularismos»

Nestes textos, está patente o seu lado, podemos dizê-lo, verdadeiramente utópico, mas há também um matizar muito grande de um pragmatismo de análise, quase, numa epistemologia à época ainda inexistente em Portugal, de ciência política. E começo pelo caso do olhar para a construção europeia (e não sabia o Padre Manuel Antunes, que escreveu em inícios da década de 1970, quando o Reino Unido entrou na então CEE, que vivemos recentemente um Brexit). Ele questiona o projeto europeu exatamente neste equilíbrio entre o uno, isto é, a necessidade, e a vontade, o devir quase filosófico que pode existir, ou deve existir, na construção

de uma (chega a questionar) nação europeia. Fará sentido um caminhar no sentido de uma nação europeia, fazendo sempre, obviamente, o paralelo com os EUA? Por outro lado, quais são os inimigos ou os entraves para a construção de um projeto europeu (mesmo que não seja objetivo final uma nação europeia) em que exista cada vez mais uma delegação de poderes numa entidade central? Quais são os inimigos para que essa construção europeia possa ter lugar? E já aí o Padre Manuel Antunes refere os nacionalismos. Para si, o grande inimigo de uma construção europeia, nos seus textos das décadas de 1960 e 1970, são os nacionalismos e, acima de tudo, aquilo que ele designa por uma palavra que eu acho extremamente interessante e extremamente rica, porque não reduz à questão do nacionalismo, que são os «particularismos». Diz o autor que o grande inimigo, o grande entrave a um avanço de um projeto europeu, serão os particularismos. A tendência que a Europa tem para se colocar centrada nos seus diversos múltiplos, diria eu, umbigos. Chega mesmo a referir que, além dos traumas de guerra, na Europa só conseguirá vingar um projeto europeu através de processos financeiros muito eficazes ou muito atrativos, isto é, se cada particularismo for anulado e subalternizado por um egoísmo que se consiga materializar em mais-valias financeiras retiradas desse projeto. Temos estado exatamente a viver desta forma. Fora desta metodologia, a única força que foi capaz de levar adiante, até à data, o projeto, diz o Padre Manuel Antunes, foi a paciência dos teóricos e políticos que encarnam o projeto europeu. No limite, este quase se poderá esvair, pressente-se nas suas palavras, se os líderes carismáticos que têm o projeto europeu no seu coração desaparecerem e, no fundo, não houver esse jogo de paciência.

A incapacidade dos EUA na relação com os Estados

A análise que o Padre Manuel Antunes faz não se reduz apenas, ou não só, ao jogo, à Guerra Fria, entre este bloco ocidental liderado pelos EUA e o bloco soviético, mas especificamente à capacidade que os EUA têm de liderar o mundo ocidental. Num texto de 1972, o autor equaciona o que teria sido possível após a Segunda Guerra Mundial, em que os EUA venceram em toda a frente. A possível hegemonia dos EUA não veio a ter lugar e, a pouco e pouco, na década seguinte, o bloco soviético afirmou-se como um contrapeso eficaz. É extremamente interessante a forma como o Padre Manuel Antunes vai buscar a capacidade para lidar através do que não está no caminho de uma unidade, de um uno. Os EUA não conseguiram criar uma hegemonia total porque, refere, «Faltava-lhes, sobretudo, uma longa

e paciente experiência no lidar com os outros povos» (Antunes, 2008: 236). E esta é a base da impossibilidade de uma hegemonia que ainda hoje é válida – seja a inexistência dessa hegemonia, seja a incapacidade norte-americana de lidar com a diferença. E isto impossibilitou a sua liderança mais eficaz.

Num outro texto, o Padre Manuel Antunes vai mais longe, usando um paralelo interessantíssimo, especialmente tendo em conta que lecionava a cadeira de Cultura Clássica:

> O globalismo americano nasceu à raiz da última guerra. De repente, como de um salto, os Estados Unidos viram-se [...] a nação piloto do globo. Sem aquele vagaroso caminhar por entre dificuldades que deu ao Senado da República Romana a prudência e a sabedoria indispensáveis à administração de um vasto império, diverso pelas raças, as religiões, os níveis económicos e culturais, e sem aquele lento relacionar-se e inter-relacionar-se com outros povos que deu ao Parlamento inglês, durante mais de dois séculos e meio, a plasticidade, a energia e a consciência do possível que os politólogos e historiadores lhe reconhecem. Suprir a experiência histórica pela ciência incipiente que é a sociologia das relações internacionais é, certamente, na conjuntura, alguma coisa. Mas não basta. (Antunes, 2008: 366)

É extremamente interessante este paralelo com o mundo clássico que ele na universidade estudava e lecionava, aplicado no fundo a esta incapacidade de os EUA liderarem de facto o globo terrestre, não por não disporem dos meios necessários, mas por não saberem utilizar ou aplicar os meios que têm no diálogo com as realidades mais pequenas.

Portugal como povo mediador

Depois de fazer referência à construção europeia e ao bloco americano, e terminando agora em Portugal, é extremamente interessante, exatamente em contraponto com a forma como caracteriza os EUA na sua incapacidade de se relacionar com o outro, o papel que o Padre Manuel Antunes atribui a Portugal no seu pensamento, muito na linha de outros pensadores portugueses, em especial de início do século XX: o de povo mediador. O autor refere que, para as situações de mediação, mais vale ser pequeno que ser grande. O ser pequeno tem a vantagem de atender e de compreender as dimensões possíveis do diálogo e, por isso, o lugar que falta,

escreve-o Manuel Antunes em 1978, com a descolonização já feita. O lugar que está guardado para Portugal, a função que Portugal pode ter na História, é o de, no fundo, ser esse «pequeno» sem poder, que, exatamente por isso, pode ser mediador.

Terminando, poder-se-á perguntar – e eu ao ler os textos do Padre Manuel Antunes pergunto-me – onde recai afinal a opção do Padre Manuel Antunes entre a busca que a História parece fazer de uma unidade e a constante tensão que essa unidade encontra na multiplicidade. Eu diria, na minha leitura, que o Padre Manuel Antunes não faz uma escolha. A sua escolha é exatamente a unidade na diversidade. Exatamente a forma como ele atribui um papel a Portugal – mais vale pequeno que grande –, sendo essa a ferramenta para conseguir ser mediador. Há um sentido utópico do devir histórico, uma dialética inevitável no jogo de tensões constantes entre tentativas de unificação, de globalização, diríamos nós hoje, e forças de bloqueio ou, pelo menos, forças que se alimentam dos particularismos, usando a sua linguagem. No fundo, se quisermos tomar como exemplo um equilíbrio de forças físicas, tal como o autor refere no texto inicial citado, se um movimento de unidade corresponde a forças centrípetas, o movimento de diversidade corresponde a forças centrífugas. E é precisamente a existência, num mesmo sistema fechado, de forças simultaneamente centrípetas e centrífugas que permite que a realidade se mantenha num equilíbrio. Isto é, a utopia do Padre Manuel Antunes nem é uma utopia de mundialização, criando uma unidade que destrua os particularismos, nem é uma utopia da afirmação dos particularismos, muito menos pelos nacionalismos, que destrua aquilo a que hoje chamamos uma globalização.

Bibliografia

Antunes, M. (2008). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. III, vol. I). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Poder, participação e corresponsabilidade «4.0»

Power, participation and co-responsibility «4.0»

Manuel Oliveira de Sousa
UNIVERSIDADE DE AVEIRO / *moliveiradesousa@gmail.com* / ORCID | 0000-0002-2911-1383
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_16

Resumo: Os poderes clássicos de conceção iluminista do Estado evoluíram no e para o imediatismo na mutação da cor e opinião/orientação política do «executivo», que corresponde invariavelmente a alterações profundas nas políticas públicas; geraram um padrão de excesso de «reformismo», traduzido em fraca estabilização das opções, pouca cooperação entre atores na fase de implementação, escassa monitorização de impactos e grave desperdício nos investimentos de médio e longo prazo. O resultado são políticas erráticas, pouco negociadas, com horizontes de curto prazo, que não exploram as complementaridades entre diferentes domínios sectoriais – independentemente da sua marca ideológica. A mudança estrutural na esfera pública incrementa a participação. A raiz histórica do espaço público liberal, e as questões inerentes, conduziu à recente (re)conceptualização da esfera pública política, que se encontra intrinsecamente ligada à proposta de que a legitimidade dos processos políticos de tomada de decisão (formação da vontade) depende de uma esfera pública política influente (formação da opinião). E esta, numa nova era social, em rede (indústria 4.0), obriga à revisão da legitimação dos próprios poderes constitucionalmente providos. A política como conjunto de ideias, de ações e de instituições é constante criação, constante relativização de teorias, de estruturas e de grupos que devem ter o centro da sua motivação em gerir e orientar a *Res publicae* para o bem comum (em risco?!).
Palavras-chave: políticas públicas; esfera pública; participação, *digital media*

Abstract: The classical powers of the Enlightenment conception of the State evolved into immediacy in the mutation of color and political opinion/orientation of the «executive power», which invariably corresponds to deep changes in public policies, generates a pattern of excess of «reformism», translated into weak stabilization of options, poor co-operation among actors in the implementation phase, poor monitoring of impacts, and severe waste in medium- and long-term investments. The result is erratic, barely negotiated policies with short-term horizons that do not explore complementarities between different sectorial domains – regardless of their ideology. Structural change in the public sphere increases participation. The historical roots of the liberal public space, and the inherent issues, have led to the recent (re)conceptualization of the political public sphere which is intrinsically linked to the proposal that the legitimacy of the political decision-making processes depends on an influential public sphere (opinion formation). And this, in a new social era, in network (industry 4.0), requires the revision of the legitimation of the constitutionally provided powers themselves. Politics as a set of ideas, actions and institutions is constant creation, constant relativization of theories, structures and groups that must have the center of their motivation in managing and directing the *Res publicae* for the public welfare (at risk?!).
Keywords: public policies; public sphere; participation; digital media

Numa sociedade global (e globalizadora), que tem poderes tão diversos e díspares na gestão das políticas, em que todas convergem para o domínio público – deixando aberto o debate sobre o que é público e o que é privado –, «não parecerá descabido meditar sobre o poder: a sua essência, as suas ambiguidades, as suas funções, as suas formas de legitimação, as suas motivações» (Antunes, 2017: 105). As políticas públicas, pela própria natureza das mesmas, foram escrutinadas conforme cada tempo, com desenvolvimento apropriado às estruturas e fontes de poder (em cada era). Na segunda metade do século XX da Europa, algumas das razões apontadas para este desenvolvimento, sobretudo nos países europeus, situam-se em duas dimensões. Por um lado, a responsabilidade fiscal-financeira do Estado, que requer uma maior capacidade de alocar recursos de forma otimizada, e a pressão da União Europeia para a avaliação dos recursos comunitários destinados a áreas importantes de atividade, tais como trabalho, formação profissional, desenvolvimento local, políticas agrícolas, etc. Por outro lado, um outro conjunto de razões obriga a observar a progressiva erosão das bases tradicionais de legitimação dos poderes públicos e a gradual complexidade social, que torna sempre mais difícil dominar os fatores relevantes para o sucesso de uma intervenção e para a previsão de resultados positivos, associada à esfera pública informada que eleva a crescente exigência, por parte dos cidadãos, de transparência e participação na definição e apreciação da qualidade dos serviços prestados. Podendo entender a primeira dimensão das razões apontadas como as que observam, analisam, ponderam e quantificam os graus de eficiência, eficácia e resultados nas áreas de desenvolvimento/investimento das políticas públicas, é no segundo grupo, sobre a legitimação das decisões e a perceção dos resultados, que se centra o conteúdo da abordagem desta intervenção no centenário do Padre Manuel Antunes.

O poder globalizante

A filosofia positiva, o estado moderno, o vintismo, o cartismo, para dar um reduzidíssimo acento de circunstância histórica, tiveram um contributo determinante para a mudança da conceção sobre a origem do poder e a participação no mesmo, nomeadamente na legitimação do poder representativo.

Assumindo que a origem divina do poder prevaleceu em «César» até finais da Idade Média, a legitimação do poder encontra uma notável configuração histórica em duas obras, clássicos da filosofia política – de Kantorowicz e Montesquieu –,

que marcam a transição entre o *Ancien Régime* e os regimes liberais pós-Revolução Francesa e implantação das repúblicas.

Os Dois Corpos do Rei, de Kantorowicz, revolucionou os estudos políticos medievais e mesmo os modernos. A Idade Média era estudada com o intuito de se identificar o advento do espírito leigo, em detrimento do religioso. Ou para mostrar como as realezas nacionais se expandiram em prejuízo do poder imperial. Ou, ainda, para expor os conflitos entre o papa e o imperador. Em suma, o progresso era avaliado segundo o avanço do espírito leigo sobre a teologia, do poder civil e – quase poder-se-ia dizer – «nacional», em detrimento dos universais imperial e pontifício. Os reis medievais tinham um corpo físico, visível, carnal, e um corpo jurídico, invisível, simbólico. Um era o homem em concreto, o outro, a função. Este último nunca morria. A *polis*, tal como o rei medieval, segundo as teses de Ernst Kantorowicz, tem sempre dois corpos: por um lado, um corpo natural (*politicum*), sujeito à paixão e à morte, e, por outro, um corpo político (*mysticum*), que nunca morre.

A teoria da separação ou tripartição dos três poderes, desenvolvida por Charles de Montesquieu na obra *O Espírito das Leis* (1748), foi criada a partir de influências da filosofia antiga, como a *Política* de Aristóteles, e, posteriormente, de John Locke, cem anos antes da obra de Montesquieu. Porém, nenhuma obra anterior explica de forma mais coerente e detalhada a estruturação de um estado regido sob os três poderes (executivo, legislativo e judiciário). Montesquieu sintetiza um longo percurso para encontrar uma forma de governo que não favoreça tiranias nem absolutismos, para obter uma igualdade de direitos entre todos e um Estado justo e democrático, como meio para se obter uma sociedade mais justa.

Em Portugal, com a Constituição de 1822, aprovada na sequência da Revolução Liberal de 1820, surge o movimento que materializa a mudança para a Idade Moderna.[1] A ideia de Assembleia Parlamentar enquanto órgão de representação nacional – por oposição à conceção de Cortes tradicionais, representando as três ordens do reino: clero, nobreza e povo – chega a Portugal no início do século XIX, com as Invasões Francesas. Neste projeto constitucional de um grupo de afrancesados (simpatizantes das ideias da Revolução Francesa) estavam já claramente expressos princípios tão caros ao Liberalismo como o da igualdade perante a lei, a salvaguarda da liberdade individual de culto, a justiça fiscal «sem exceção alguma de pessoa ou classe» (Villalta, 2016: 128),

[1] Para um estudo mais aprofundado dessa transição, cf. Castro, 1990.

a liberdade de imprensa e a instrução pública. Preconizava-se, assim, o princípio da divisão tripartida dos poderes, em que o poder judicial deveria ser independente e o poder executivo assistido por um Conselho de Estado, não podendo «obrar senão por meio de ministros responsáveis» (*Súplica de Constituição*, 1808). Relativamente ao poder legislativo, pedia-se a instituição de um parlamento bicameral, sendo os representantes da nação eleitos pelas câmaras municipais, de acordo com «os nossos antigos usos», legislando as duas câmaras em concorrência com o executivo.

É importante salientar, apenas para mencionar a «refundação» – depois da Antiguidade greco-romana – do movimento partidário, que a mudança de regime protagoniza igual mudança na conceção de «poder». Se na monarquia o poder era outorgado num princípio divinista, a igualdade de direitos e a liberdade individual atribuem a cada pessoa/cidadão – pese o moroso percurso conceptual e funcional de o materializar – o poder de decidir e a estrutura representativa de o concretizar: o partidarismo. Importa, a este propósito, recordar que, para garantir a representatividade, neste período constituíram-se apenas dois partidos autónomos significativos: o Partido Progressista Histórico e o Partido Regenerador. Eram ambos partidos de quadros, com uma orgânica partidária muito centralizada, que asseguraram, rotativamente, o poder através de acordos políticos depois confirmados por sufrágio, sobretudo durante o período de relativa acalmia que correspondeu aos reinados de D. Pedro V e de D. Luís. O sistema bipartidário é alterado substancialmente, a partir da década de 90, pelas crises e cisões nestes dois grandes partidos, na sequência do Ultimato britânico de 11 de janeiro de 1890, segundo o qual Portugal era obrigado a renunciar à parte do seu território africano. Com o surgir de um movimento de insatisfação social, os republicanos capitalizam tal descontentamento, iniciando, assim, um crescimento e alargamento da sua base social de apoio que levará à Implantação da República, a 5 de outubro de 1910. Da pulverização partidária vem a destacar-se o Partido Republicano Português, que defende a alteração revolucionária do regime vigente, conquistando uma militância progressiva a nível local e agregando a contestação à monarquia, acusada de comprometer as instituições da nação. A política de alianças partidárias provocava contínuas crises de governo, dificultando as relações entre o Executivo e as Cortes, e a necessidade de recurso a sucessivos atos eleitorais. A instabilidade social e económica fez emergir novas forças sociais, dotadas de alguma capacidade económica

e de vontade de expressão política efetiva que o sistema político e parlamentar vigente não parecia assegurar (Parlamento, 2018).

Não há global sem expressão concreta local, onde as pessoas estão. A mudança de conceção da natureza de poder (de «Deus» para *demos*) confia a cada pessoa a capacidade de gerir a sua parte, mas cada parte é também *societas*. Como os organizar então?

Complexidade social

A profundidade do programa intelectual do Padre Manuel Antunes também nos obriga a repensar a própria reflexão globalizante na sua expressão local, nas políticas públicas locais – concretizada (saliente-se) na logística e programa do próprio Congresso. E retomamos: «Não parecerá descabido meditar sobre o poder: a sua essência, as suas ambiguidades, as suas funções, as suas formas de legitimação, a suas motivações» (Antunes, 2017: 105).

A participação é a pedra angular dos sistemas políticos. Sem participação, não há *polis*. E a participação na definição dos sistemas e no poder representativo precisou de tempo para maturação. As diversas revoluções (ideológicas ou bélicas), inclusive a republicana, dificilmente possuíam ou detêm todos os dados das variáveis em jogo (o jogo político das diversidades) para a aplicação de uma fórmula de sucesso imediato, sendo construções em diálogo e dissonâncias entre potência e ato.

Os contextos, o devir histórico, a velocidade do mundo e das sociedades, a evolução, trazem às políticas públicas uma complexidade cada vez mais voraz – as modas de Lipovetsky. E o «espírito de partido» – *Partinoost*, dizia Lenine – é hoje das coisas mais bem repartidas do mundo. Por «ideologismo», por desejo de emergir acima do caos do mundo, por necessidade de segurança no inseguro da vida, por evasão dos constrangimentos a que obrigam, por um lado, as malhas de uma sociedade altamente dirigista e, por outro, a ascese e a objetividade científicas, por tudo isto e muito mais, o espírito de partido lavra atualmente como incêndio em floresta ressequida. Aquém e além de todos os «ecumenismos» proclamados, existe de facto, declarada ou larvada, uma luta de ideologias, de sociedades – globais ou não –, de pequenos grupos, de indivíduos. Essa luta, nem sempre fator de progresso – longe disso –, é dos grandes fermentos de mal-estar no mundo de hoje. O espírito de partido, forma extrema e empobrecida do «espírito de geometria», de que fala Pascal, é não só o contrário do «espírito de finura», como representa,

quando visto e analisado nas suas últimas consequências, um verdadeiro bloqueio de inteligência (Antunes, 2017: 119). Há

> exemplos claros onde a improvisação, a tomada de decisões que ignora os factos e o consequente desperdício de recursos têm de ser substituídos por sistemas integrados de apoio à decisão, baseados nas melhores previsões das necessidades futuras, as quais serão supridas com os investimentos feitos no tempo presente. (Castro *et al.*, 2015: 213)

O mal-estar gera desconfiança. E a desconfiança expressa-se em três mundividências: a abstração (a mais perigosa na *polis*, nas sociedades, nos grupos sociais..., porque potencial campo político indefinido); a abstenção (a caminhar perigosamente para a ilegitimidade do modelo de democracia representativa); e a manifestação (porque o coletivo não danifica nem atenua a individuação, mas prossegue-a, potenciando-a desmesuradamente. Esta prossecução diz respeito à quota da realidade pré-individual que o processo da ação concertada não resolve ou resolveu. Por isso, o indivíduo, ao não sentir estar resolvido o que motivou em ambiente coletivo, volta ao estado de pré-individuação, em si mesmo, que procura outra forma de se dizer ao grupo). Há um novo processo de «construção social da realidade» (Berger, 2010). Contrariamente ao que considerava Heidegger, é só na esfera pública que se pode passar do «se» ao «si mesmo» (Virno, 2011: 404).

A esfera pública – participação e corresponsabilidade, subsidiariedade

A (re)conceptualização da esfera pública política encontra-se intrinsecamente ligada à proposta de que a legitimidade dos processos políticos de tomada de decisão (formação da vontade) depende de uma esfera pública política influente (formação da opinião). E esta, numa nova era social, em rede (a quarta revolução industrial, a indústria 4.0, é agora), obriga à revisão da legitimação dos próprios poderes constitucionalmente providos e a novos meios de corresponder à expressão das vontades, não ocasionais (ciclos de atos eletivos) mas sistémicos, na decisão dos representantes das mesmas.

O intuito de transformar o que não funciona, não sob premissas exclusivamente técnicas, mas também de interlocução social, proporcionará uma cultura de responsabilidade e melhoria contínua (Rodrigues, 2011) e torna imperiosa a opção por uma corrente de pensamento que permita responder, na prática, ao que a opinião pública emite em «tempo real» *em linha*. Daí, mas não só, a opção pelo

pensamento de Habermas, sendo de realçar o contributo da sua *Teoria da Acção Comunicativa*, desenvolvida num diálogo constante com autores de diversas linhas teóricas. Nela, Habermas incorpora uma série de temas e contribuições que foram desenvolvidos tanto pelo funcionalismo, como pela fenomenologia, o marxismo ou a própria teoria crítica da Escola de Frankfurt, a matriz original deste autor, assumindo, assim, naturalmente um carácter interparadigmático de várias linhas teóricas num processo de incorporação/superação. Habermas dá sustentabilidade à mudança da função política da esfera pública, do jornalismo, do pensamento privado que é público, dos serviços públicos dos meios de comunicação de massa – e até propaganda como função da esfera pública; a refuncionalização do princípio da publicidade; a esfera pública produzida e a opinião não pública: o comportamento eleitoral da população; a esfera pública política no processo de transformação do Estado de direito liberal em Estado de bem-estar social; uma nova reapresentação na esfera pública política.

A relação entre este conceito de «esfera pública» e a teoria da democracia deliberativa constitui uma outra dimensão, fundamental, que destaca três grandes tipos de direitos em que a definição da esfera pública, bem como das suas funções, seria garantida constitucionalmente: a) direitos relativos à esfera de pessoas privadas, enquanto público em debate crítico e racional (liberdade de opinião e de expressão, liberdade de imprensa, liberdade de associação e de reunião), e à sua função política (direito de petição, direito de voto); b) direitos básicos relativos às transações que ocorrem entre os proprietários de propriedade privada (igualdade perante a lei, proteção da propriedade privada e da propriedade intelectual); c) direitos básicos respeitantes ao estatuto de cada indivíduo enquanto ser humano livre, à inviolabilidade do local de residência e à proteção de dados. Por fim, a razão comunicativa remete não para o nível do agente social individual nem para o plano do ator social coletivo, mas para o domínio da linguagem corrente quotidiana, que estrutura as formas de vida social e possibilita a interação simbólica – e real – entre os diversos atores sociais.

Habermas repensou a esfera pública com novas categorias. Ganhou relevo a ideia de «sociedade civil», contraposta ao âmbito do mercado e do Estado e constituída por movimentos, organizações e associações mais ou menos autónomos. Na sociedade civil, originam-se esferas públicas diversas que, conforme o caso, se generalizam através dos meios de comunicação em massa e nas redes da sociedade em rede e «em linha». Nesse processo, as discussões passam a sofrer geralmente uma seleção de informação e argumentos, que se coadunam com tentativas de

despolitização exigidas pelo sistema político. A esfera pública origina novas interpretações de participação na deliberação, na política e nas políticas públicas; implica, portanto, a transformação na conceção das mesmas, um «proto-ontos», uma pré-conceitualização.

Na era digital, gera-se uma opinião pública e publicitada reativa, em tempo real, mas também conhecedora e fundamentada, com capacidade de incursão, geradora de «massas» não convencionais, que, num estádio superior, devolve o poder à maioria real – a maioria deixou verdadeiramente de estar «representada» nos poderes eleitos, nas maiorias representativas, que, por sua vez, são mecanismos de bloqueio e exigências de uma sociedade que globaliza o local, em que o detalhe, o pormenor, pode, pela escala exponencial, determinar inflexões até agora inverosímeis. Tais reflexões implicam-se e requerem constante subsidiariedade na governança (cf. Silva, 2001).

A concluir

O poder, no tempo «4.0», a quarta revolução industrial, está a provocar alterações profundas, na sociedade, na economia, nos valores, na forma como nos relacionamos, como escolhemos os produtos e serviços, compra ou aluguer, economia partilhada, inovação colaborativa, manufatura aditiva, as redes sociais, as plataformas digitais. O mundo anda a velocidades diferentes, aumentando cada vez mais o fosso entre países desenvolvidos e países em desenvolvimento, entre indústria de vanguarda e as outras – a globalização em tempo real. A participação nas decisões é determinante para que seja garantido o quadro axiológico da responsabilidade e corresponsabilidade (nas reformas das leis, da democracia, das estruturas sociais, partidárias e representativas; na justiça social e bem comum, etc.).

Há bloqueios que só deixarão de o ser quando, dentro dos próprios espaços tradicionais de participação, forem admitidas outras presenças em princípios de alteridade, solidariedade e subsidiariedade. Quando o outro começar a ser visto não como o *inimicus* ou o *hostis*, mas como o *socius* e até o *frater*, começará a ser levantado o bloqueio que representa o espírito de partido nas sociedades atuais, na esfera pública, na opinião pública, nos organismos variáveis de participação. O poder, que estará na Internet das coisas, também se construirá da coexistência à convivência; da convivência à colaboração; da colaboração à participação; da participação à corresponsabilização (Antunes, 2017: 119).

Bibliografia

Antunes, M. (2011). *Repensar Portugal*. Lisboa: CLEPUL.

Antunes, M. (2017). *A Anatomia do Presente e a Política do Futuro: Portugal, a Europa e a Globalização*. Lisboa: Bertrand.

Baptista, M. M. (Dir.) (2014). *Políticas Públicas para a Cultura: Dinâmicas, Tensões e Paradoxos*. Coimbra: Gratio Editor.

Berger, P. L. (2010). *A Construção Social da Realidade. Um Tratado da Sociologia do Conhecimento.* Lisboa: Dinalivro.

Castro, E. A. *et al.* (2015). *A Demografia e o País. Previsões Cristalinas sem Bola de Cristal*. Lisboa: Gradiva.

Castro, Z. O. (1990). *Cultura e Política. Manuel Borges Carneiro e o Vintismo* (2 vols.). Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica.

Coelho, P. (2016). *Rumo à Indústria 4.0.* Coimbra: Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra.

Dias, R. & Matos, F. (2012). *Políticas Públicas: Princípios, Propósitos e Processos*. São Paulo: Atlas.

Habermas, J. (1968). *Técnica e Ciência como «Ideologia»*. Lisboa: Edições 70.

Habermas, J. (1990). *Pensamento Pós-Metafísico.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Habermas, J. (1997). *Direito e Democracia* (2 vols.). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Habermas, J. (2000). *Mudança Estrutural na Esfera Pública*. Lisboa: Diversos.

Kantorowicz, E. (s.d.). *Os Dois Corpos do Rei.* São Paulo: Companhia das Letras.

Lipovetsky, G. (2011). *Os Tempos Hipermodernos*. Lisboa: Edições 70.

Lourenço, E. (1992). *O Labirinto da Saudade.* Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Montesquieu, C. (2000). *O Espírito das Leis*. São Paulo: Martins Fontes.

Parlamento (2018). Acedido a 20 de junho de 2018, em https://www.parlamento.pt/Parlamento/Paginas/monarquia. aspx.

Pinto, J. F. (2015). *O Poder em Portugal. Partidos e Cidadãos: Espaço para Dois?.* Coimbra: Almedina.

Repa, L. (2013). Sobre o conceito habermasiano de esfera pública. *Periódico Permanente*, 3 (3). Acedido a 28 de junho de 2018, em http://www.forumpermanente.org/rede/numero/rev-numero6/seisluizrepa.

Rodrigues, C. (2011). *Governação de Organizações Públicas em Portugal: A Emergência de Modelos Diferenciados*. Mangualde: Pedago.

Rodrigues, M. J. (1993). *Avaliação e Aprendizagem Social: Uma Proposta de Metodologia*. Lisboa: Dinâmica.

Santos, B. de S. (1999). *Um Discurso sobre as Ciências.* Porto: Edições Afrontamento.

Santos, B. de S. (2003). *Conhecimento Prudente para Uma Vida Decente.* Porto: Edições Afrontamento.

Santos, J. de A. (2012). *Media e Poder. O Poder Mediático e a Erosão da Democracia Representativa*. Lisboa: Vega.

Schwab, K. (2018). *A Quarta Revolução Industrial.* Lisboa: Levoir.

Silva, F. C (2001). Habermas e a esfera pública: Reconstruindo a história de uma ideia. *Sociologia, Problemas e Práticas*, 35, 117-138.

Súplica de Constituição [excerto] (1808). Acedido a 6 de dezembro de 2020, em https://app.parlamento.pt/Constitucionalismo/MonarquiaConstitucional/monarquia_const0.html.

Villalta, L. C. (2016). *O Brasil e a Crise do Antigo Regime Português (1788-1822).* Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas.

Virno, P. (2010). Multidão e princípio de individuação. In B. P. Dias & J. Neves (Coord.). *A Política dos Muitos. Povo, Classes e Multidão* (393-405). Lisboa: Tinta-da-China.

A (tão) serena (quão firme) demanda da justiça social em Manuel Antunes

The (as) serene (as firm) demand for social justice in Manuel Antunes

Manuel Januário da Costa Gomes
UNIVERSIDADE DE LISBOA / *jcostagomes@fd.ulisboa.pt* / ORCID | 0000-0001-9100-2658
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_17

Resumo: A análise do pensamento e obra de Manuel Antunes impõe a necessária consideração das múltiplas forças e circunstâncias que formaram o *homo* culto e erudito que tinha a justiça social como uma das suas paixões. Paixão serena, mas firme e intransigente na defesa dos direitos («baseados em deveres») e de uma justiça «realmente humana» (não «rigorosamente igualitária»), num quadro social de «desigualdades muito reais». Essa serena e intransigente procura da justiça social, moldada (se bem interpretamos) pela sua vivência pessoal e pelo profundo estudo da obra de Hesíodo (ainda que, porventura, sem a paixão que dedicou à obra de Homero), entre outros, colocou-a Manuel Antunes a par da procura da liberdade e da defesa da urgência de uma «revolução moral». Pretende-se dar nota da «sede de justiça» do homem multifacetado, mas uno, que foi – e é – Manuel Antunes: *homo religiosus*, apaixonado pela cultura clássica e pela cultura portuguesa, designadamente pela sua filosofia (que centra, sobretudo, na sua poesia), professor, pedagogo, pensador, cidadão atento e crítico literário.
Palavras-chave: defesa dos direitos; justiça; justiça social; liberdade; revolução moral

Abstract: The analysis of the thought and work of Manuel Antunes necessarily forces one to survey the multiple forces and circumstances that formed the educated and learned *homo* who had social justice as one of his passions. A serene yet firm and uncompromising passion for the defence of rights («based on duties») and for a «truly human» (not «strictly equal») justice, in a social framework of «very real inequalities». This serene and uncompromising quest for social justice was shaped (if we interpret it well) by his own experience and by the deep study of the work of, among others, Hesiod (although, perhaps, without the passion devoted to the work of Homer), and was placed by Manuel Antunes at the same level of the search for freedom and of the defence of an urgent «moral revolution». Our focus is to emphasize the «thirst for justice» of the multi-layered, yet integral man, who was – and remains – Manuel Antunes: *homo religiosus*, passionately committed to classical and Portuguese culture, namely its philosophy (that he finds chiefly in its poetry), a teacher, pedagogue, thinker, vigilant citizen and literary critic.
Keywords: defence of rights; freedom; justice; moral revolution; social justice

Introdução

Quando o professor José Eduardo Franco me convidou para, a 3 de novembro de 2018, que marca, com precisão, o centenário do nascimento do Padre Manuel Antunes, fazer na Sertã, terra natal deste, uma comunicação sobre esta figura maior da cultura portuguesa, fiquei tão honrado quanto perplexo. Não que não soubesse algo dessa personalidade. Não que associasse o nome de Manuel Antunes apenas ao seu múnus religioso e eclesiástico. Longe disso. A minha perplexidade respeitava à razão de ser do convite, já que, sendo eu um homem do direito, não antevia a relação entre esta área do saber e a obra do ilustre sertanense. Só mais tarde, verdadeiramente subjugado pela leitura da obra completa de Manuel Antunes, em boa hora editada pela Fundação Calouste Gulbenkian, me apercebi da razão de ser do desafio: conhecendo José Eduardo Franco, como poucos, a estatura de Manuel Antunes como «estudioso e pensador de banda larga» (Antunes, 2018: 17), era-me pedido um enfoque no seu pensamento «em matérias do direito». Ora, logo nas primeiras leituras de Manuel Antunes, deparei-me com a sua admiração por Hesíodo, «figura fascinante» (Antunes, 2010a: 134), o «poeta das origens» (Antunes, 2011a: 62), autor da *Teogonia* e de *Os Trabalhos e os Dias*, e que é, na cultura ocidental, «o primeiro poeta social, o primeiro poeta campesino, o primeiro poeta moralista e o fundador do género didático» (Antunes, 2010a: 134).

Alguns trechos de Manuel Antunes chamaram-me especialmente a atenção, designadamente o seguinte, sobre a vida modesta, se não mesmo pobre, de Hesíodo: «Essa vida forjou-lhe um carácter austero, amargo e pessimista, um carácter resignado ao inevitável mas que aspira por maior justiça no mundo das coisas e no mundo dos homens [...], um carácter sobre um temperamento nostálgico de outros horizontes». E ainda: «Daí o pendor para a evasão. Não podendo evadir-se realmente, evade-se imaginativamente. A evasão de Hesíodo foi a poesia, a evasão da vida dura, da vida real» (Antunes, 2011a: 67-68). Para Hesíodo, segundo Manuel Antunes, o homem justo

> é aquele que respeita as naturais exigências dos outros: deuses, mendigos, suplicantes, etc.; é aquele que recusa quebrar as leis e os costumes estabelecidos; é aquele que, no seu agir, tem o sentido dos laços sociais e não se determina, primariamente, nem pelo egoísmo nem pelo interesse nem pelo arbítrio; é aquele que segue as leis eternas do Universo. (Antunes, 2010a: 138)

Em demonstração da influência de Hesíodo no mundo clássico, considera Manuel Antunes que o ideal de justiça de Sólon «encontra-se no prolongamento das aspirações de Hesíodo» (Antunes, 2011a: 227). Pareceu-me ver nessa vincada admiração por Hesíodo, em primeiro lugar, uma certa identificação pessoal, uma certa «irmandade», a começar pelas origens modestas e pelo duro percurso de vida. Isso explica, se bem vejo, o profundo estudo da obra de Hesíodo, estudo temperado e austero, sem o deslumbramento e paixão que dedicou à obra de Homero (ou dos Homeros...). Foi neste contexto que encontrei o testemunho do padre João Maia sobre Manuel Antunes:

> Ele tinha um tal sentido de justiça que, até mesmo quando era objeto de injustiça, ele mantinha um equilíbrio de homem que trazia uma espécie de ricto sofredor que lhe vinha, talvez, ou sem talvez, de uma infância dorida, de uma adolescência consciente de grandes problemas íntimos e de uma adultez que via transposta para o grémio social um determinado número de problemas que o faziam sofrer. (Antunes, 2010b: 382)

E, ainda, «tinha um grande sentido de justiça e era figadal inimigo de trafulhices» (Antunes, 2010b: 347).

Deparei-me, depois, com vários escritos de Manuel Antunes em que se evidenciava a preocupação com a justiça social, designadamente, mas não só, em sede de «catolicismo social», que via como uma terceira via de solução da questão social, entre o liberalismo e o socialismo: «Os iniciadores do catolicismo social serão contra a burguesia e o seu liberalismo individualista, o seu capitalismo devorista, o socialismo e o seu princípio coletivista, o revolucionarismo e o seu destrutivismo» (Antunes, 2007b: 114). Escrevia Manuel Antunes, a propósito de «revolução moral e justiça»: «O sentimento de justiça é um dos constitutivos da existência humana. Pode não saber definir-se. Pode não saber aplicar-se no concreto. Mas ele faz parte do fundo mais fundo da personalidade, que é, por essência, social» (Antunes, 2008c: 48). E ainda: «É, em geral, por virtude desse radical sentimento de justiça que as revoluções se dão. Uma classe ou um grupo, preteridos os seus direitos, espezinhados os seus direitos e a sua dignidade, organizam-se e revoltam-se ou mesmo se organizam para se revoltarem» (Antunes, 2008c: 48). E, dando expressão às preocupações políticas e sociais do tempo em que escrevia: «É no campo da justiça que as revoluções se ganham ou se perdem, se acreditam ou se desacreditam, triunfam ou são derrotadas. Impossível extinguir "a fome e

sede de justiça" que habita o coração do homem. Impossível calar a voz que, alto ou baixo, o proclama» (Antunes, 2008c: 49).

Feito este caminho, encontrei o tema, «nas matérias do direito», para a minha homenagem a Manuel Antunes por ocasião do centenário do seu nascimento: «A (tão) serena (quão firme) demanda da justiça social em Manuel Antunes». Espero poder voltar ao tema, tal a dimensão e riqueza da obra de Manuel Antunes. Para já, limito-me, em substância, a ilustrar, a partir de alguns trechos, essa preocupação e essa demanda.

Entre o homo religiosus *e os outros* homines

1.

Do *homo religiosus* Manuel Antunes não cabe aqui falar, desde logo por absoluta falta de ciência da minha parte. O que aqui cabe questionar – esta é, digamos, a minha «heresia necessária», para usar uma sua expressão (Antunes, 2008a: 192) – é se dizer «Padre Manuel Antunes», quando em «modo» de «banda larga», em vez de, simplesmente, «Manuel Antunes», não será, de algum modo, enganador no que respeita à dimensão e universalidade do seu saber e da sua obra. É ainda de questionar se, numa sociedade em que a dimensão religiosa tem vindo a perder expressão, tal identificação não poderá ser condicionadora no que respeita à sua divulgação junto dos cidadãos portugueses.

É eloquente o que, sobre Manuel Antunes, escreve Jaime Gama: «Espírito livre. Professor de exceção. Os clássicos e os contemporâneos. As grandes interrogações, sem qualquer limitação. A erudição infinita e a indagação eterna» (Gama, 2018: 7). É também de Jaime Gama o seguinte testemunho:

> O Padre Manuel Antunes era um homem de fronteira. Era um homem da Companhia de Jesus, mas não era da Companhia de Jesus. Era um homem da Igreja, mas não era inteiramente da Igreja. Era um homem da Universidade, mas não era inteiramente da Universidade. Era também um homem da sua solidão pessoal e da sua reflexão, não sendo completamente do seu universo limitado. Esse é o traço dos grandes pensadores. Ele estava na fronteira do pensamento humano. (Antunes, 2011b: 191)

De Manuel Antunes diz, por sua vez, José Barata-Moura, com a autoridade de ter sido Magnífico Reitor da Universidade de Lisboa: «O que a meu ver é

inegável e consensual é que o Padre Manuel Antunes foi um dos grandes mestres da Universidade de Lisboa» (Antunes, 2011b: 185). Não se sustenta, obviamente, um qualquer obnubilamento ou uma qualquer menor consideração pelo *homo religiosus* Manuel Antunes: preocupa-nos, antes, que aquela designação, feita também nas múltiplas situações em que não está diretamente em causa a fé ou a religião, possa dar azo a que fiquem na sombra, entre outros, o professor Manuel Antunes, o historiador Manuel Antunes, o crítico Manuel Antunes, o pedagogo Manuel Antunes, o humanista Manuel Antunes, o filósofo Manuel Antunes, o cidadão Manuel Antunes ou o político Manuel Antunes. É curioso notar, a propósito, que, num texto sobre Manuel Antunes, Guilherme d'Oliveira Martins se refere alternadamente ao «Padre Manuel Antunes» e ao «Professor Manuel Antunes» (Martins, 2015: 183, 186). Estas várias dimensões, estes quase «heterónimos», são reconhecidas nos vários testemunhos coligidos na já citada *Obra Completa*, mesmo por parte daqueles que não tiveram o privilégio de, no Anfiteatro 1 da Faculdade de Letras ou noutro palco, aprender com a sua sabedoria e com o seu «brilho humilde», os quais, a par da sua afabilidade, «faziam os alunos querer elevar-se até ele no desejo de crescer em saber e em largueza de horizontes culturais» (Antunes, 2008b: 6-7). De resto, o próprio Manuel Antunes destaca o carácter «profano» do seu ensino:

> O elemento propriamente católico não tem estado ligado, diretamente, ao meu ensino. Tenho ensinado, em geral, matérias ditas profanas: História da Cultura Clássica, História da Civilização Romana, História da Filosofia Antiga, História da Filosofia em Portugal e, ultimamente, Ontologia Fundamental. (Antunes, 2010b: 194)

Nada do exposto esquece ou desconsidera o facto de Manuel Antunes ver a religiosidade como algo intrínseco ao homem:

> O Homem é um ser religioso, não por acréscimo ou justaposição, mas por necessidade intrínseca de superar os seus próprios limites. Nestas condições, o ateísmo de hoje não é ateísmo: é antiteísmo, a troca de um Absoluto por outro Absoluto, a substituição do Deus pessoal e transcendente do Cristianismo por um panteão de ídolos. (Antunes, 2007b: 19)

É, assim, inteiramente pertinente o seguinte juízo de Sousa Franco: «Na sua pureza que era presença e não distância, vejo em Manuel Antunes duas dimensões complementares: o homem de saber e o homem de fé» (Antunes, 2010b: 349).

2.

Foi justamente dito por José Eduardo Franco que Manuel Antunes era um homem de

> construir pontes e não acentuar abismos entre mentalidades diferentes, desabar muralhas e não barricar-se em guetos ideológicos, alargar horizontes de compreensão crítica do mundo e da história dos homens e não se entrincheirar em definições fechadas e dogmatizantes e sem atenção às derivas presentes da história humana. (Antunes, 2008b: 2)

Este pensador do «humanismo dialogal», como lhe chamou Luís Filipe Barreto (Antunes, 2010b: 298), mostrava-se, segundo José Eduardo Franco, «firme nos seus princípios mas flexível nas suas aplicações» (Antunes, 2008b: 5). É ainda José Eduardo Franco quem aponta Manuel Antunes como «sábio do tempo longo, da necessidade de calma e do silêncio para o amadurecimento, que considera a cultura um bem de primeira necessidade» (Antunes, 2018: 16).

É igualmente eloquente o que sobre Manuel Antunes escreve Hermínio Rico: «alguém que, sendo um erudito e intelectual ímpar, não foi nunca um intelectual fechado em torre de marfim, mas esteve sempre disponível para o contacto com as pessoas, nas aulas e, muito, fora delas, deixando-se buscar para conselho e procurando ajudar a responder às dúvidas» (Antunes, 2007b: 3). Tudo isso explica que Manuel Antunes se tenha tornado «um conciliador de mundos: do mundo clássico com o mundo moderno, da fé com a razão, da ciência com a sabedoria» (Antunes, 2018: 19). Escreve, a propósito, Luís Machado de Abreu:

> O magistério que exerceu e se encontra à disposição de quem hoje o quiser ler com espírito aberto é uma *paideia*, isto é, empreendimento que visa a formação integral do homem, fazendo-o crescer como sujeito livre e responsável, participante na vida da comunidade e em harmoniosa relação com a Natureza. (Abreu, 2018: 8)

Ilustrativo do «espírito livre» de Manuel Antunes é, entre outros, o seu texto «Tomismo e marxismo», de 1957, uma conferência proferida perante o cardeal patriarca de então. Nesse texto, Manuel Antunes vê o marxismo como uma «heresia necessária» e como um humanismo, tal como o tomismo. O marxismo como «heresia necessária» porquê?

> Pela justiça social que traímos, pela caridade, que reduzimos às «boas obras» sem entranhas fraternas e sem amor, pela teologia da história

> que deixámos de apresentar, viva, pela filosofia do trabalho que não desenvolvemos, ele falou. Falou uma linguagem violenta, unilateral e equivocada, mas falou. A nós compete recolher esse grito porque antes de ser dele foi nosso. (Antunes, 2008a: 192)

Diria, assim, que entre vários opostos (fé e razão, liberalismo e marxismo, prometeísmo e religião cristã), quais Cila e Caríbdis, Manuel Antunes navegou com mestria, sabedoria e com a serenidade dos seres superiores.

O fascínio pela Antiguidade Clássica

A literatura da Antiguidade Clássica grega e romana exerceu sobre Manuel Antunes um indisfarçável fascínio. Já acima se referiu a admiração por Hesíodo: «Os poemas didáticos de Hesíodo, *Teogonia* e, sobretudo, *Os trabalhos e os dias*, revelam, a par dum profundo e inspirado artista do verbo, um homem, o que os poemas homéricos não revelam» (Antunes, 2011a: 67). Destaco os seguintes pontos:

> (i) O estudo dos três mitos de Hesíodo: Prometeu, Pandora e o mito das raças ou das cinco idades do mundo (cf. Antunes, 2011a: 203ss., e 2007a: 190-200);
>
> (ii) A influência do mito de Prometeu no pensamento antuniano, *v.g.* quanto critica o «prometeísmo existencialista» (Antunes, 2009: 232ss.) e quando evidencia a passagem de mito a símbolo: «Prometeu, o titã do discurso hesiódico-esquiliano, foi passando, na história da consciência ocidental, do mito a símbolo e de símbolo a sistema ou a quase-sistema» (Antunes, 2007a: 190);
>
> (iii) A exaltação da justiça: «À implícita ou explícita adulação dos aedos cortesãos, Hesíodo substitui o tratamento real dos problemas do seu tempo e do seu meio. Ora, entre eles ocupavam lugar principal os abusos dos grandes e a ociosidade dos pequenos» (Antunes, 2011a: 210);
>
> (iv) A conexão entre a justiça e a democracia: «Hesíodo ergue-se, apesar do seu conservadorismo, como a voz precursora da nova situação histórica. Combatendo pela justiça, ele combate, implicitamente, pela democracia que se avizinha» (Antunes, 2011a: 210).

Dentre os clássicos, a paixão de Manuel Antunes estava, porém, direcionada para Homero e para o estudo da *Ilíada* e da *Odisseia*. São eloquentes as páginas que dedica à «história da questão homérica» e ao «estado atual da questão»,

abordando (i) a unidade dentro da *Ilíada*, (ii) a unidade dentro da *Odisseia* e (iii) a dualidade mais provável de autor entre os dois poemas (Antunes, 2011a: 33ss.).

No modo como compara os deuses gregos com os deuses troianos, Manuel Antunes procura também, de algum modo, as origens e o sentido da religião:

> Os deuses dos Troianos personificam e simbolizam o instinto e as forças cegas que existem no Homem. Os deuses gregos, pelo contrário, personificam e simbolizam os princípios da inteligência, da ordem moral e do direito e da força que os apoia, que existem e devem orientar a existência do Homem. (Antunes, 2010a: 231)

É também contagiante a paixão que coloca na comparação entre as literaturas grega e romana e entre os génios grego e romano (Antunes, 2011a: 96ss.):

> (i) A literatura grega é «criadora», a latina é «imitadora»; a literatura grega é uma «literatura popular», a literatura latina é uma «literatura aristocrática» (Antunes, 2010a: 216-217);
>
> (ii) Confronto de dois grandes nomes da poesia didática greco-romana: Hesíodo e Lucrécio: «Procuram apaixonadamente um sentido para a existência» (Antunes, 2011a: 198). E ainda: «Procuram e encontram a resposta. Lucrécio na filosofia de Epicuro, Hesíodo no mito tradicional. A orientação humana que os anima tinha, por isso, que diversificar-se. No autor de *Os trabalhos e os dias* ela aparece como exigência de justiça social; no poeta do *De rerum natura* surge como fuga ao mundo, como individualismo autónomo, desejoso de não entrar nas lutas e rivalidades entre os homens» (Antunes, 2011a: 198);
>
> (iii) Nos romanos, o género didático continua não só com Lucrécio, mas também com Virgílio, nas *Geórgicas*: «um poema da terra, do trabalho do campo. [...] um poema da Natureza, da Itália e da condição humana atormentada, laboriosa e feliz» (Antunes, 2010a: 286).

O observador lúcido

Manuel Antunes nasceu no seio de uma família humilde e viveu com modéstia, como *homo religiosus* que era. O episódio do exame da quarta classe, em que a criança Manuel Antunes foi a melhor de todas, mas a única a ir descalça para a prova, marcou-o (Antunes, 2011b: 26). É reveladora a relação que Manuel Antunes estabelece entre pobreza e lucidez: «Não será a pobreza – uma certa pobreza –

condição indispensável de lucidez? Não toldará a riqueza a limpidez do olhar tornando-o cego ou míope para determinadas realidades?» (Antunes, 2011a: 186). Eloquente, a propósito, o que diz de Gianbattista Vico: teve «a sorte e a desgraça da pobreza» (Antunes, 2007a: 436). Ora, a obra imensa de Manuel Antunes ilustra a sua lucidez de análise, bem evidente nas inúmeras páginas com que animou e enriqueceu a *Brotéria*, numa quase «monitorização» do que ia acontecendo em Portugal e no mundo. De referir alguns de muitos textos emblemáticos:

a) «O Homem-Espuma»: «Ele aí vem. Ligeiro, agitado, caprichoso, vão. Sem densidade e sem espessura. Sem raízes e sem passado. Nasceu hoje» (Antunes, 2008b: 69). Deste texto dizem justamente José Eduardo Franco e Luís Machado de Abreu (Antunes, 2018: 17) – a par de outros textos, designadamente sobre o homem-máquina – que antecipa autores como Lipovetski (*A Era do Vazio*) e Rutger Bregman (*Utopia para Realistas*);

b) «*Homo mechanicus* e *homo misericors*»: «Hoje o *homo mechanicus* reina, o *homo mechanicus* governa, o *homo mechanicus* impera» (Antunes, 2008b: 73);

(i) E ainda: «o *homo mechanicus* revelou-se, cumulativamente, em relação à Natureza, o *homo praedator*: o agente da devastação, que passa, quase ciclónico, arrasando com impunidade, assolando sem piedade e destruindo sem necessidade» (Antunes, 2008b: 75). Temos, assim, Manuel Antunes assumindo (e também antecipando) claramente a crítica e a indignação ecologista;

(ii) «Por isso, um duplo furor tomou posse dele: o *furor fruendi* (fúria de gozar) e o *furor destruendi* (fúria de destruir)» (Antunes, 2008b: 77);

(iii) E ainda: «O *homo mechanicus* é o homem da rotura. Da rotura do equilíbrio entre ele e o seu meio (natural): entre ele e o outro (ou os outros): entre ele e ele» (Antunes, 2008b: 78);

c) «Acertar a mentalidade»: «Acertar a mentalidade significa a necessidade de *destruir*, de *assumir* e de *superar* todas e cada um desses esquematismos [fixista, fluxista, libertarista, igualitarista e dogmatista], mitologias ou ideologias» (Antunes, 2008b: 101);

d) No texto «A juventude como problema», Manuel Antunes mostra-se implacável na desmontagem de certos equívocos: «Crise dos jovens? Sim, mas antes crise dos adultos. Crise dos pais que se demitem do seu múnus pelas infinitas formas encontradas para alijar compromissos graves [...];

crise de certos professores que, em vez de o serem, são corruptores [...]; crise desses educadores gerais dos povos que deviam ser os políticos [...]; crise de excesso de autoridade *oficial* com míngua de autoridade *real* [...]. E quanto à juventude, há que despertar nela a disponibilidade que normalmente a acompanha» (Antunes, 2008b: 269);

e) O cidadão *homo politicus* Manuel Antunes: a necessidade imperiosa de «desburocratizar, desideologizar, desclientelizar, descentralizar» (Antunes, 2010b: 316, 322);

f) Ainda o cidadão Manuel Antunes: quanto a despartidarizar/desclientelizar, Manuel Antunes opta por esta necessidade, alertando para o facto de que «o público, em escala pouco recomendável, comece a descrer deles [os partidos], a apontá-los como fautores dos nossos males, a descrevê-los como portadores, não da *democracia* mas da *mediocriocracia*, a senti-los divorciados dos problemas reais daqueles que confiadamente os elegeram» (Antunes, 2008c: 69);

g) Ainda o cidadão e *homo politicus*. Manuel Antunes, fazendo o diagnóstico do estado moral da nação em «Que democracia para Portugal?» (1979): «É o desencanto ante o muito que se prometeu, no concernente à saúde, à educação, aos transportes, às assimetrias regionais, à habitação, ao nível e estilo de vida, à justiça social para todos, o muito que se prometeu e o muito pouco que se realizou em todos esses domínios, apesar dos meios financeiros» (Antunes, 2008c: 57);

h) Manuel Antunes, a propósito da *Antígona* de Sófocles: «Na *Antígona* a liberdade afirma-se no sentido pleno. É a protagonista que proclama o primado da consciência sobre a lei escrita ou positiva, da piedade natural sobre a *polis*, o primado do direito inscrito no coração humano sobre a vontade arbitrária do tirano. A heroína proclama tudo isto embora sabendo já que essa atitude lhe custará a vida» (Antunes, 2010a: 328);

i) Manuel Antunes e a apologia da liberdade: «A história longa e dolorosa do povo português impede-o de aceitar qualquer ditadura» (*A Luta*, 1975: 2).

O revolucionário do interior

Manuel Antunes era um revolucionário do interior. Do interior da pessoa, das pessoas, entenda-se, dando-se a feliz circunstância de a expressão se ajustar também ao seu berço sertanense. É incontornável a sua pergunta: «E a revolução moral?».

Escreve Manuel Antunes: «Procedeu-se a uma revolução política. Procedeu-se a uma revolução económica e social. Procedeu-se, até certo ponto, a uma revolução cultural. E a revolução moral? Sem ela, as outras revoluções correm o risco de não passarem de perversões» (Antunes, 2008c: 46). E ainda: «Porquê uma tal revolução? Porque só a totalidade é concreta e só a totalidade é compreensível. Porque, muito mais que a instituição de novas estruturas, importa a qualidade dos homens que habitam essa mesmas estruturas» (Antunes, 2008c: 46). Atente-se nos seguintes subtítulos, sob o título «E a revolução moral?»: «Revolução moral e justiça», «Revolução moral e solidariedade», «Revolução moral e liberdade» e «Revolução moral e honestidade».

Ilustrativos, neste quadro, são, entre outros, os seguintes trechos:

> (i) «Uma revolução moral que estabeleça o primado da produtividade sobre a propriedade ou outra – da cultura sobre a economia, do ser sobre o ter, da comunidade sobre a sociedade» (Antunes, 2010b: 316);
>
> (ii) «Uma revolução que se deixe inspirar e orientar pelos princípios e valores da justiça, da solidariedade, da liberdade e da honestidade» (Antunes, 2010b: 336; cf. 540).

A desejada, a necessária, a imprescindível revolução moral não seria possível sem a aposta na educação: «o Homem sem educação [...] é apenas uma possibilidade» (Antunes, 2008b: 170). E lapidarmente: «o problema da educação não é um problema ao lado de outros, não é um problema particular: é *o problema*» (Antunes, 2008b: 180).

Destaco os seguintes textos e trechos:

> (i) Texto «Educação para amanhã» (Antunes, 2008b: 115ss.), no qual Manuel Antunes enuncia as seguintes linhas de orientação: (a) primado da formação sobre a informação; (b) primado das ciências do homem sobre as ciências da natureza; (c) primado do permanente sobre o transitório; (d) primado da imaginação sobre a razão; (e) primado da socialização sobre a individualização; (f) primado da personalização sobre a massificação;
>
> (ii) Texto «Do valor educativo e atual da poesia»: «Urge restabelecer o equilíbrio, urge re-interiorizar o Homem. Nesse trabalho, está reservado à poesia um papel de relevo» (Antunes, 2008b: 137).

Manuel Antunes destaca, a propósito, a ação educativa da *Ilíada* e da *Odisseia*: «nenhuma obra helénica posterior igualou, simultaneamente em extensão e profundidade, a ação educativa da *Ilíada* e da *Odisseia*. Mais ainda. Não voltou

a repetir-se em tal plenitude o caso de Homero, educador de todo um povo» (Antunes, 2008b: 135). De resto, para Manuel Antunes, a poesia e a filosofia andam de mãos dadas: «Daí que a nossa melhor filosofia se encontre na poesia. Estão neste caso Camões, Antero, Pascoaes e Pessoa» (Antunes, 2010b: 212).

Justiça social

Já acima se destacou a importância de Hesíodo e da justiça no pensamento e no sentimento de Manuel Antunes. Podemos dizer, citando o Sermão da Montanha, que Manuel Antunes tinha «fome e sede de justiça». De Manuel Antunes dizia, assim, Sousa Franco que «foi, antes de mais, competente, dialogante, coerente, apaixonado pela justiça e pelos pobres, inflexível perante os interesses de direita ou de esquerda» (Antunes, 2010b: 351).

Eloquente, a propósito, é o seguinte trecho de Manuel Antunes, na apreciação crítica da obra de Jacques Maritain *Intuição Criadora na Arte e na Poesia* (1955): «E discernir, nesta nossa presente condição carnal, é o primeiro requisito não só para acertar, vendo verdadeiro, como também para guardar, intacta, a disposição constante de dar a cada qual o seu, que é a própria definição de justiça» (Antunes, 2009: 17). E pugnando pela justiça social:

> E pode uma sociedade ter o nome de cristã. Se nessa sociedade coexistem, lado a lado, não raro, lucros fabulosos e salários de miséria, se nessa sociedade se ostentam espetáculos de luxo inútil em ambientes de extrema pobreza – e hoje é muito difícil guardar compartimentos estanques –, o cristianismo real dessa tal sociedade, como tal sociedade, não existe. (Antunes, 2007b: 39)

Conforme destacado por Manuel Antunes, é com a *Rerum Novarum,* de Leão XIII (1891), que o catolicismo social passou a ter a sua *magna charta*. Ora, segundo Manuel Antunes, esta encíclica «só tinha o defeito de vir talvez um pouco tarde para as necessidades dos tempos e dos homens» (Antunes, 2007b: 115), recordando que Karl Marx tinha morrido oito anos antes (em 1883), «depois de um longo combate, em nome do determinismo histórico e em nome do materialismo antiteísta, contra a miséria do proletariado» (Antunes, 2007b: 115).

Encontramos, ainda, em Manuel Antunes o destaque e o estudo, para além da *Rerum Novarum*, dos seguintes documentos em que perpassam fortes preocupações de justiça social: (i) *Quadragesimo Anno* (1931) e *Divini Redemptoris* (1937), de

Pio XI; (ii) *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963), de João XXIII; (iii) *Populorum Progressio* (1967) e *Octogesima Adveniens* (1971), de Paulo VI; e (iv) a constituição conciliar *Gaudium et Spes* (1965), sobre a Igreja no mundo desse tempo (cf. Antunes, 2007b: 116-117). Segundo Manuel Antunes, da «massa imponente de documentos de e sobre o catolicismo social é possível extrair um certo número de princípios orientadores, abertos e dinâmicos» (Antunes, 2007b: 117), de que se destacam:

> a) *Princípio da pessoa da comunidade*: «Nem a pessoa sem a comunidade nem a comunidade sem a pessoa» (Antunes, 2007b: 118);
>
> b) *O primado da moral*: «Daí a insistência com que, sobretudo depois da *Quadragesimo anno*, se fala de justiça distributiva e de justiça social» (Antunes, 2007b: 18);
>
> c) *Reforma das estruturas e conversão das pessoas*;
>
> d) *A propriedade e as suas funções*: «A esta assiste-lhe uma função social e é, inclusivamente, uma função social» (Antunes, 2007b: 119);
>
> e) *Concertação entre os grupos sociais*: «O catolicismo social reconhece como facto a "luta de classes" que subsistirá enquanto subsistirem as causas que lhe têm dado origem» (Antunes, 2007b: 119);
>
> f) *Tipo de economia*: «uma economia não apenas orientada e coordenada [...] mas até planificada, contanto que se evite o perigo de uma coletivização» (Antunes, 2007b: 120).

É de Manuel Antunes a seguinte passagem: «Vivemos num tempo em que se respira igualdade, em que se proclama o sentido da justiça, da justiça social, sobretudo» (Antunes, 2007b: 24). Destacam-se ainda, a finalizar, os seguintes trechos:

> (i) «A Igreja, creio eu, terá entre as suas funções a de promover, cada vez mais, uma justiça realmente humana, mas não uma justiça igualitária, rigorosamente igualitária. Apenas uma justiça humana possível» (Antunes, 2010b: 198);
>
> (ii) Num artigo de 1967 («Dois polos no mundo atual»): «Esses dois polos são o ter de menos e o ter de mais, a fome e a abundância, o não poder viver e o não saber viver» (Antunes, 2008c: 354);
>
> (iii) E ainda: «Miséria e egoísmo. Como sair desta bipolaridade entre povos ricos e povos pobres? Como aproximar extremos que cada vez mais tendem a distanciar-se ao ritmo que as coisas levam? Trata-se do problema mais

grave do mundo atual. Trata-se, porventura, de uma questão de vida ou de morte para a Humanidade inteira» (Antunes, 2008c: 355).

Concluo com o seguinte trecho, bem demonstrativo da ligação íntima, traçada por Manuel Antunes, entre justiça social e democracia efetiva: «A liberdade não pode, no entanto, ser um mero conceito abstrato. É necessário caminhar para uma liberdade concreta que assente numa igualdade económica e numa igualdade de oportunidades» (*A Luta*, 1975: 2).

Bibliografia

A Luta (1975, 22 de dezembro).

Abreu, L. M. de (2018). In *Jornal de Letras, Artes e Ideias*.

Antunes, M. (2007a). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. I, vol. IV). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2007b). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. IV). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2008a). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (2.ª ed.) (t. I, vol. III). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2008b). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (2.ª ed.) (t. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2008c). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. III, vol. I). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2009). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. V, vol. I). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2010a). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. I, vol. II, pt. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2010b). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. VI). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2011a). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. I, vol. II, pt. I) [Anexos/Sebentas]). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2011b). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. VII). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2018). *Compreender o Mundo e Atualizar a Igreja*. Coord. J. E. Franco & L. M. de Abreu. Lisboa: Gradiva.

Gama, J. (2018). Quatro coisas. *ULISBOA – Revista da Universidade de Lisboa*, 6, mar., 7.

Martins, G. O. (2015). *Portugal: Identidade e Diferença. Aventuras da Memória* (3.ª ed.). Lisboa: Gradiva.

Repensar Portugal, do Padre Manuel Antunes
A importância dos partidos na iniciação política

Rethinking Portugal, *by Father Manuel Antunes:*
The importance of parties in political initiation

José Maria Silva Rosa
UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR / *jrosa@ubi.pt* / ORCID | 0000-0001-6282-8063
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_18

Ao padre Francisco Pires Lopes, SJ,
da *Brotéria*, *in gratam memoriam*

Resumo: Uma das observações mais certeiras do Padre Manuel Antunes no seu livro *Repensar Portugal*, obra que reúne textos dispersos publicados na década de 70 do século passado, no quadro da revolução política e da mudança de mentalidades que, custosamente, se ia dando então no nosso país, era já então a de que os partidos políticos tinham falhado quanto à grave responsabilidade que lhes incumbia quanto à iniciação dos jovens, e não só, na vida política e na democratização do país. Se tal observação era justa e pertinente no momento em que foi produzida, podemos reconhecer que não se tornou obsoleta, pelo contrário, já que a entrada de jovens, hoje, nas jotas partidárias representa, amiúde, não a tradução de um sadio ímpeto de participação na *res publica*, de saudável revolta cidadã perante o *status quo*, ou ainda de um desejo de transformação da sociedade por ideais e mesmo utopias, mas de uma estranha aspiração de «reforma antecipada» ou apetência de quem apenas procura «encaixar-se» (expressão aziaga) profissionalmente, como denunciava António Guterres, em 1995, ao proclamar «no more jobs for the boys». Naturalmente, a situação económica e social do país, especialmente a fragilidade de jovens explorados por esquemas de precarização que os impedem de assumir uma vida familiar adulta, fresco tão bem denunciado pelo grupo musical português Deolinda na canção «Que parva que eu sou», convida a ver no cartão partidário uma espécie de trunfo e *salvo conduto* em tempo de crise. Mas o observador atento das instituições políticas que, no seu tempo, foi Manuel Antunes rejeita terminantemente tal *clientelização* mais ou menos forçada de jovens e menos jovens, apontando os caminhos que, em seu entender, deveriam ser seguidos para revitalizar quer os partidos quer a democracia. São alguns desses caminhos que iremos revisitar brevemente neste texto, uma vez que, quase 50 anos depois do 25 de Abril, Manuel Antunes continua a «dizer[-nos] provocativamente: o Portugal de hoje tem necessidade não de saciados, mas de famintos em espírito; não de repetidores de gestos próprios ou alheios, mas de pesquisadores. [...] não de reformados da vida, mas de comprometidos até ao fundo com a mesma vida» (Antunes, 2011: 28).[1]
Palavras-chave: Manuel Antunes; democracia; partidos; jovens; clientelismo

[1] Utilizamos a edição de 2011 de *Repensar Portugal* cotejando-a com a edição crítica, que leva o título de «Portugal – Realidade a repensar» (Antunes, 2008: 15-93).

Abstract: One of Father Manuel Antunes' most accurate observations was that political parties had failed their responsibility of initiating young people, and not only, to the political life and democratization of the country. Antunes made this observation in his book *Repensar Portugal*, a work that brings together scattered texts, published in the 70s of the last century, within the framework of the political revolution and the change in mentalities that, at the time, was taking place in Portugal. If such an observation was fair and appropriate by the time, it is still applicable nowadays. The joining of young people into political party youth wings often represents not a healthy impetus to participate in the *res publica*, a healthy citizen insurgency in the face of the *status quo*, or even a desire to transform society through ideals and even utopias. It is rather motivated by a strange aspiration to «early retirement» or a willing to «fit in» (unfortunate expression) professionally, as António Guterres denounced in 1995, when proclaiming «no more jobs for the boys». Naturally, the country's economic and social situation invites us to see joining a political party as a kind of asset in times of crisis by young people exploited by precarious schemes that prevent them from assuming an adult family life, as expressed by the portuguese band Deolinda in the song «Que parva que eu sou» [«What a fool I am»]. However, Manuel Antunes, a keen observer of the political institutions of his time, adamantly rejected such a forced «turning into customers» of young and less young people, pointing out the paths that, in his opinion, should be followed to revitalize parties and democracy. These are some of the paths that we will revisit shortly in this text. Almost 50 years after the 25th of April, Manuel Antunes continues to «say [to us] provocatively: Portugal today does not need the satiated, but the hungry in spirit; it does not need repeaters of their own or others' practice, but searchers. [...] it does not need those who are retired of life, but those who are profoundly committed to this same life».
Keywords: Manuel Antunes; democracy; political parties; young people; «turning into customers»

Manuel Antunes e a necessidade de Repensar Portugal

> Sempre que os velhos não sabem aonde vão,
> sentem-se perdidos os jovens.
> **Bruno Bettelheim (*apud* Antunes, 2008: 129)**

Manuel Antunes conhecia muito bem a 11.ª tese do jovem Karl Marx sobre Feuerbach e a acusação segundo a qual *os filósofos e os pensadores em geral, a única coisa que tinham feito* (mais mal que bem, uma vez que Marx estava a pensar sobretudo no idealismo absoluto de Hegel) *tinha sido interpretar o mundo. Mas o que importava era transformá-lo*. Naturalmente, o autor de *Repensar Portugal*, um dos grandes intérpretes da cultura entre nós, recusa esta oposição cavada e quase maniqueia entre *pensar* e *transformar*, entre *teoria* e *práxis*, entre *conhecimento* e *ação*. Tanto mais que ela própria vive do pressuposto que critica: não é tal tese – a *mitologia transformista* do século XIX – ela mesma, radicalmente, uma interpretação filosófica da História? Por outro lado, pelo menos desde Sócrates, mas não só, que

a responsabilidade do «intelectual na cidade» (Antunes, 2011: 29; Antunes, 2008: 25) tem imensas consequências práticas para a *polis*. A «coerência hermenêutica» que levou Sócrates à morte[2] teve, como se sabe, tremendas consequências éticas e políticas para o Ocidente. Interpretar não é pois, consequentemente, uma mera ociosidade de sofá num gabinete. Jesus pode muito bem ter morrido por um problema de interpretação: «És o Filho de Deus?», perguntou-lhe Caifás, esse cínico nepotista que comprara o título de sumo-sacerdote por um ano. «Tu o disseste», respondeu o Nazareno. *Prima facie*, não confirmou nem negou. Terá constatado apenas? Nada mais terá dito. Assinou assim, ao que parece, a sua própria sentença de morte.[3] A História tem muitos exemplos semelhantes. Os 18 anos que Nelson Mandela passou na célebre cela 466/64, de quatro metros quadrados, bem como as suas cartas e escritos da prisão, que marcaram intensamente a África do Sul do ponto de vista político, não revelam a existência de um nexo muito íntimo entre *interpretar* o mundo e *transformá-lo* realmente? Não há uma circularidade hermenêutica entre *interpretar* e *transformar*? Alguns pensadores contemporâneos (por exemplo, Paul Ricoeur) usam a propósito a expressão «práticas teóricas» para falar da ciência, da filosofia, da medicina, das ciências políticas e jurídicas, entre outras, onde tal nexo é absolutamente íntimo e patente.

No contexto histórico dos nossos anos 70, antes e depois da Revolução dos Cravos, Manuel Antunes, a quem mesmo os mais politizados e extremados elementos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa reconheciam inegável autoridade intelectual e moral, razão pela qual nunca foi saneado, como aconteceu com outros, insiste nessa hora que é urgente *repensar Portugal* e que tal implica saber articular o passado e o futuro no presente (Antunes, 2011, 33).[4] Aos textos que, a propósito, vai publicando na *Brotéria*, depois editados com aquele título em 1979, chama-lhes «ensaios de reflexão e prospeção». E explicita:

> De reflexão, não de repetição, mais ou menos mecânica, de quaisquer palavras de ordem. De prospeção daquilo que pode ou deve ser, sem pretensões de futurização de uma sociedade e de um mundo que escapam

[2] Cf. *Apologia de Sócrates*, 30 c, 39 a-b, etc. (Platão, 1993).

[3] Embora, segundo Zagrebelsky (2004), tenha sido a populaça a condenar Jesus, ao decidir a libertação de Barrabás, mais que Caifás ou Pilatos.

[4] Diga-se, em abono da verdade, que, compreensivelmente, este tema – repensar Portugal – surge em vários autores e obras coevos, entre outros, *v.g.*, Baptista, 1975.

> a outros, muito mais sagazes e melhor equipados do que o simples ensaísta, a quem só assistem a consciência de estar atento e o hábito – profissional – da confrontação histórica, particularmente no domínio das ideias. (Antunes, 2011: 26;[5] Antunes, 2008: 20)

Podíamos dizer que «aquele mínimo de voz tinha peso» (Tavares, 1985: 6), uma vez que tinha sobretudo reconhecida autoridade moral e intelectual. Nesse sentido, embora os seus textos nasçam de determinadas circunstâncias históricas concretas, o nível de reflexão e o alcance do compromisso prático que propõem e reclamam libertam-no do circunstancialismo nativo para se elevarem em voos largos e profundos, ganhando aí, sinopticamente, um valor de leitura universalizável e aplicável em novos e vários contextos, sem nunca perderem atualidade. Guilherme de Oliveira Martins, na Introdução ao volume I do tomo III da sua *Obra Completa*, refere muito a propósito a «curiosíssima jovialidade» dos textos do Padre Manuel Antunes (Martins, 2008a: 3).

Efetivamente, num dos primeiros textos, saído na *Brotéria* ainda em maio de 1974, justamente intitulado «Repensar Portugal. Um manual de política e cidadania», que é mais um *manifesto* de um Estado a construir do que propriamente um *manual*, constata e coloca a questão crucial naquele momento: o 25 de Abril é, de facto, o fim de um Estado e o começo de outro. Mas que Estado? Que Estado queremos construir? Negativamente, sabemos que é um Estado que tem de ser diferente do Estado de que se saiu, o Estado Novo. Quer-se, pois, um «Estado de todos que não apenas o Estado de alguns» (Antunes, 2011: 46; Antunes, 2008: 35). E num brevíssimo ensaio histórico recua à Primeira República, cuja anarquia, por ressalto, dera origem à tirania fascista e aos anos salazarentos e, justamente, ao Estado de apenas uns poucos. O Estado Novo, na supressão das liberdades e no sistema de partido único, constituíra-se num Leviatão totalitário que dominara por inteiro a existência dos portugueses, criando os conhecidos mecanismos de controlo e de censura: a Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE), o controlo dos juízes e da administração da justiça, a censura prévia e o controlo dos meios de comunicação e do *humor*, a organização piramidal, com denunciantes e bufos por todo o lado, a proibição de associação, as oligarquias em torno de um regime que ia apodrecendo por dentro. Enfim, «a Inquisição, de triste memória na história do País, teve neste nosso século XX a sua encarnação

[5] Texto datado de 25 de abril de 1979.

mais tenebrosa, mais estúpida, mais destruidora e mais obscurantista» (Antunes, 2011: 40; Antunes, 2008: 30).

Sabemos que tal distorção de espírito, que perdurara por 50 anos, não podia desaparecer de vez, da noite para o dia, porque há coisas, muito especialmente na ordem das mentalidades e das práticas presentes nas malhas que o Estado teceu e corporizou, que acabaram por perdurar como uma espécie de inércia de alma para a obediência acrítica, para dizer o menos. Há deformações espirituais que marcam, mutilam e humilham de tal modo que ficam inscritas na alma de um povo durante muito tempo (uma espécie de «invaginação das forças vivas» que se voltam contra si mesmas quando não podem ser livremente manifestas, como anotou José Gil no livro *Portugal, Hoje. O Medo de Existir* (Gil, 2004)). Nos finais dos anos 70, dada a necessidade de estabilização política, assumia particular importância o papel da Junta de Salvação Nacional e do Movimento das Forças Armadas. Nesta hora da nossa existência coletiva tinham de ser eles os fiéis da balança. Mas, alerta então Manuel Antunes, é preciso ter cuidados muito especiais com os oportunistas, os facciosos, os simplificadores, tal como com os «mártires de verdade» que, a seguir, no rescaldo da Revolução, vêm apresentar contas astronómicas de uma dívida por saldar e um crédito moral pretensamente exclusivo (Antunes, 2011: 41; Antunes, 2008: 31). Por isso insiste na pergunta: *que Estado?* Sem dúvida que terá de ser um Estado pluralista, aberto, democrático (mas temos de merecer a democracia!), um Estado que garanta a separação dos poderes, o que no contexto de então não era óbvio, dadas algumas tentações totalitárias que ardiam no terreno; um Estado que valorize todos os corpos vivos e intermédios da sociedade e que não se lhes substitua (é omnipresente em Manuel Antunes o *princípio da subsidiariedade*), que dê espaço à livre iniciativa e às dinâmicas sociais de realização, às legítimas aspirações de ascensão social e ao mercado livre. Não obstante, tudo isto deve fazer caminho de *forma temperada*, a fim de que possa traduzir concretamente os ideais da igualdade, da liberdade e da fraternidade.

No já referido texto datado de 25 de abril de 1979, cinco anos volvidos sobre a Revolução, observa o autor que nesse lapso de tempo houve naturalmente muitas mudanças na sociedade portuguesa: instituições democráticas, mais habitação, mais saúde, educação, cultura, etc., mas a mudança da própria sociedade como tal, se descermos da epiderme à derme, ainda não era assim tão funda como parecia, uma vez que nesses anos

> houve em Portugal idealismo a mais e realismo a menos; houve fantasia a mais e pensamento a menos; houve anarquia a mais e estrutura a menos; houve infantilismo a mais e maturidade a menos (apesar dos oito séculos e meio de história pátria e apesar de vivermos numa idade que a si mesmo se proclama de «adulta»). (Antunes, 2011: 27; Antunes, 2008: 21)

Numa grelha de leitura que poderíamos dizer genuinamente marxista, Manuel Antunes considera que a mais decisiva das reformas, a revolução das revoluções, ainda está por fazer. Qual? A da consciência, a da «reforma das mentalidades», a daquela mutação profunda que «modifica pela base as relações entre os homens» (Antunes, 2011: 39; Antunes, 2008: 29) e evita que se repitam, com sinal contrário, as mesmas dependências de que a custo nos havíamos libertado. Naturalmente, o Padre Manuel Antunes não concordaria com afirmações centrais dos *Manuscritos Económico-Filosóficos*, de 1843, sobre «a religião como ópio do povo» (embora possa facilmente reconhecer que muitas vezes a religião, e a cristã em particular, fora, de facto, *objetiva* e *subjetivamente*, utilizada como ópio do povo), mas nem por isso deixa de fazer sua a afirmação de fundo de Marx de que, numa revolução, não basta mudar as infraestruturas materiais, o modo e a posse dos meios de produção, etc., sendo necessário intervir na superestrutura ideológica, no conjunto de princípios que determinam o valor de todos os valores, isto é, no próprio ato de valoração. De facto, já em 1974, três semanas após o 25 de Abril, escrevia ele:

> A hora lírica está a passar. Começou a suceder-lhe a hora da ação. Importa, é urgente mesmo, que ela seja acompanhada pela hora da reflexão. A história mundial está cheia de revoluções confiscadas porque essa hora falhou, de revoluções traídas porque o ativismo as desorbitou, de revoluções frustradas porque o modelo – importado não raro – quebrou de encontro à realidade que pretendia afeiçoar à sua própria imagem e semelhança. (Antunes, 2011: 37; Antunes, 2008: 28)

Há entre os textos de 1974 e de 1979 uma espécie de diálogo em espiral onde se retomam tópicos já referidos, mas acrescentando-lhes dialeticamente a experiência intervalada, oscilante entre o sonho revolucionário, as conquistas realizadas e as que ficaram pelo caminho. Reconhece assim Manuel Antunes que, no entretempo, «faltou ou adiou-se em excesso uma autêntica pedagogia de mudança, da necessidade e da consciência da mudança» (Antunes, 2011: 28; Antunes, 2008: 21). Uma das razões aduzidas foi porque não tinha havido *pedagogos da democracia* à

altura do que a hora exigia. O que nos reconduz à responsabilidade dos partidos enquanto iniciadores da vida cívica e política, como adiante referiremos. De facto, a madrugada do 25 de Abril foi o sonho de uma aurora dourada:

> [...] tudo pareceu novo de um dia para o outro. Era o fim das palavras longamente proibidas, dos gestos apertadamente contrafeitos, de uma certa mentira institucionalizada, do terror invisível, mas presente em toda a parte. Era a possibilidade do termo do isolamento internacional, daquele «orgulhosamente sós» que é a contradição mesma do mundo em que vivemos. Era o surpreso despertar de um pesadelo de anos, cada vez mais denso, cada vez mais escuro. Era o emergir da «apagada e vil tristeza» para um mundo outro, o mundo da esperança na sua dimensão histórica tangível. Era o regresso à pátria comum de tantos que dela tinham sido expulsos porque a amavam de outra maneira, mas dos quais se nos dizia, infatigavelmente, que a odiavam. A revolução foi a festa. (Antunes, 2011: 35; Antunes, 2008: 26)

Mas sem lastro equilibrador, sem tempo, sem pensamento próprio, habituados a sermos mandados durante séculos e, especialmente, durante as últimas cinco décadas, logo se verificou que se mudara apenas o sentido das velhas obediências:

> Em tentativas desastradas pretendeu-se ir ao povo para o endoutrinar, o domesticar, o tornar obediente a novos (velhos) príncipes e a novos (velhos) princípios. Não se procurou partir indutivamente do mesmo povo; da sua experiência de muitos séculos, das suas raízes e das suas vivências quotidianas para as erguer a outro espaço, a outro nível, a outra vida. (Antunes, 2011: 28; Antunes, 2008: 21)

Em suma, e numa palavra: faltou aquilo que costuma faltar a muitas revoluções: a paciência e a clarividência. Dir-se-ia que faltaram à ave da revolução estas duas asas para o «gesto inicial do voo de uma certa manhã de abril» (Antunes, 2011: 28; Antunes, 2008: 21). Mas nem tudo está perdido ainda, adianta o autor. Nunca é tarde para recomeçar. Contra Hegel, queiramos nós levantar voo – não ao anoitecer, como o mocho de Minerva, quando a vida já aconteceu, mas *agora*, sempre, e de novo por inteiro. Para tal, Manuel Antunes não poupa nas palavras de denúncia e atreve-se

> a dizer provocativamente: o Portugal de hoje tem necessidade não de saciados mas de famintos em espírito; não de repetidores de gestos próprios ou alheios mas de pesquisadores; não de mandarins mas de profetas; não de reformados da vida mas de comprometidos até ao fundo com a mesma vida; não de ideólogos mas de contemplativos (de contemplativos na ação, entenda-se); não de representantes do particular, do campanário da própria aldeia (partido, seita, grémio, clube), mas do vasto mundo, literalmente do universal. (Antunes, 2011: 28; Antunes, 2008: 21)

«Portugal tem necessidade...». Por que motivo? Para quê? Justamente para a grande transformação ainda por fazer. Para a revolução que vai da inconsciência à consciência; para a revolução do «individual ao comunitário»; «para a revolução da heteronomia à autonomia; para a consciência que nos liberte da falsa dicotomia entre dois modelos que se digladiam na nossa sociedade»: o liberalismo atomista e o coletivismo totalitarista. O primeiro só quer «to make money» e «maximizar o lucro», culminando no libertarismo irracional; o segundo visa «sacralizar o poder» (Antunes, 2011: 29; Antunes, 2008: 22): tanto na sua expressão fascista como comunista, acaba em irracionalidades simétricas. Ora, o Estado só faz sentido se estiver ao serviço da comunidade. Assim, a grande revolução ainda por fazer é a *revolução moral*.[6] Por isso e para isso, o lúcido juízo do então professor da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa não hesita em descer ao terreno dos dados concretos: urge a modernização da nossa agricultura (o que a reforma agrária não conseguira); urge a modernização da ciência e da tecnologia; urge a modernização da economia; urge, enfim, a modernização da cultura, surgindo-lhe esta como a mais determinante de todas, por todas as razões. E é preciso operar esta modernização da sociedade sem sacrificar certos mitos, como se eles fossem deuses:

> [...] o mito do messianismo de classe, o mito da crença no progresso indefinidamente linear da Humanidade; o mito do imperativo absoluto da revolução tecnocientífica; o mito da necessidade de um Estado omnipotente e omnipresente, sobretudo. [E, eis-nos chegados ao ponto, precisamos de] uma sociedade que promova a socialização política desde cedo, desde a infância, de forma a que, na idade adulta, o homem

[6] Cf. «E a Revolução Moral?» (Antunes, 2008: 46ss).

> português possa realizar, conaturalmente realizar, a definição de «animal político», na liberdade, na sageza, na responsabilidade e na solidariedade. (Antunes, 2011: 32; Antunes, 2008: 25)[7]

O papel dos partidos na iniciação à democracia

Começamos por uma cláusula de salvaguarda: não conhecemos por dentro, por experiência pessoal própria, enquanto militantes ativos, o funcionamento de nenhum partido político nem de nenhuma jota partidária. Embora tenhamos quadrante ideológico e opções políticas, nunca militámos ativamente em nenhum partido, não obstante convites nesse sentido. Houve sempre uma certa resistência acidental, explicável talvez por um certo «jansenismo» larvar do meio familiar da nossa proveniência. Como estudante, nos anos 80 (infelizmente nunca fomos alunos do Padre Manuel Antunes), e, depois, na qualidade de professor, conhecemos colegas, tivemos amigos, etc., que eram militantes comprometidos em juventudes partidárias e filiados em partidos políticos. Mas talvez por nós próprios não termos tido qualquer iniciação propriamente dita à vida política desde a juventude, como Manuel Antunes defende que deve haver, sempre houve em nós certa reserva infundada em relação a tal forma de participação na vida pública (a par de um certo receio posterior de que o *compromisso na ação* implicasse alguma perda de *liberdade no pensamento e no juízo*). Seja como for, a urgência que, no final dos anos 70 e princípios dos anos 80, Manuel Antunes colocava na necessidade de *introdução* e *iniciação* dos jovens na vida política – no sentido nobre dos gregos, que ele tão bem conhecia e que Hannah Arendt tão fortemente atualizara –, e também partidária, não perdeu ensejo, bem pelo contrário. Naturalmente, as juventudes partidárias e os partidos políticos não podem ser considerados como ilhas. São espelhos de nós próprios e de outros grupos sociais, evidentemente, e, por conseguinte, refletem e transportam consigo as mesmas crises de valores estruturais e conjunturais das sociedades onde nascem, em que vivem e às quais é suposto servirem.

Os anos em que Manuel Antunes foi redigindo e publicando o conjunto de artigos e ensaios que, em 1979, serão reunidos pela primeira vez e republicados pela editora Multinova, em 102 páginas, sob o título *Repensar Portugal* foram

[7] No mesmo ano da publicação de *Repensar Portugal*, um outro autor, Manuel Paulo, publica uma obra sobre os *Partidos Políticos e Bem Comum* (Paulo, 1979).

anos em que não apenas se renovava entre nós uma visão socializante e interventiva do Estado na economia e na sociedade, como, noutras latitudes, foram também anos de afirmação e de expansão internacional de uma doutrina económica alternativa e ultraliberal (movimentos que o omnívoro leitor de revistas estrangeiras, que através de permutas da Companhia de Jesus e não só chegavam à *Brotéria*, seguia com atenção), a da dita Escola Austríaca, na qual pontificavam Ludwig Von Mises (falecido em 1973) e os seus discípulos Friedrich Von Hayek (1899-1992) e Milton Friedman (1912-2006), entre outros. Os avatares da Escola de Viena difundiram-se fortemente nos anos 70 (Friedman recebeu o Nobel em 1976) e, depois, nos começos dos anos 80, muito por via do acolhimento entusiasta que tal pensamento económico teve nas políticas públicas no Reino Unido, por mão de Margareth Thatcher (1979-1990), e nos EUA, por mão de Ronald Reagan (1981-1989). Quem compulsa hoje os muitos escritos do Padre Manuel Antunes recolhidos na sua *Obra Completa* compreende rapidamente que este jesuíta tinha perfeita consciência e conhecimento do que se passava à escala internacional, bem como receios de que, entre Scylla e Carybdis, tal confronto político e económico arrastasse o nosso país para soluções extremistas, quer num, quer noutro sentido. De facto, não era apenas apreensão diante dos «verões quentes» e do extremismo dos partidos marxistas, leninistas ou maoístas. Manuel Antunes denunciava igualmente o que então não era ainda nada óbvio entre nós: o avanço progressivo de um liberalismo individualista, atomizante – que ele apoda de «espontaneísta» –, igualmente pernicioso para a nossa vida em comum.

Embora Manuel Antunes, que faleceu a 19 de janeiro de 1985, já não tenha conseguido ver os resultados práticos do ultraliberalismo que entendia, temia e denunciava (evidentemente que zurzia do mesmo modo o coletivismo bolchevique que destruía não só a livre iniciativa das pessoas, como aniquilara fisicamente milhões de pessoas no imenso *arquipélago do Gulag* e nas ditas *revoluções culturais*), sabemos como, na sequência da adesão de Portugal à CEE (aproximação político-económica que, aliás, defendeu), o modelo neoliberal se foi afirmando cada vez mais na Europa e no mundo, especialmente após 1989 e a queda do Muro de Berlim, e, entre nós, no tempo do cavaquismo, fragmentando e precarizando relações de trabalho e de comércio, relativizando ainda mais os átomos-indivíduos entregues à dita *mão invisível* das trocas, transformando tudo em «mercadorias» mais ou menos permutáveis, consumíveis e descartáveis (inclusive pessoas), reduzindo direitos públicos a serviços pagos (saúde, justiça, educação, segurança...), de acordo com o princípio utilizador-pagador vigente no «supermercado mundial»

que almejava uma cada vez maior desregulamentação dos mercados (especialmente dos financeiros, como então nos alertava Hernâni Lopes).

De algum modo, estes trinta anos que passaram desde a morte do Padre Manuel Antunes, em 1985, logo seguida da queda do Muro e do desmantelamento do bloco da URSS, derrocada que ele aliás previra, e muito em especial os últimos 15 anos, deram razão aos seus receios. Referimos isto especialmente em razão da fragilização da condição dos jovens, que, no meio da tempestade e do «salve-se quem puder», passaram a olhar para a atividade política sem muito idealismo, mas antes como *tábua de salvação* para uma entrada no mercado de trabalho, numa sociedade competitiva e cada vez mais individualista. É evidente, como bem analisa Marcel Gauchet, que este quadro da desarticulação da relação entre direitos e deveres é mais complexo, mas essa desconexão começou a minar por dentro a política e a destruir capacidades de ação coletiva.

Em 2011, a letra da canção do grupo musical português Deolinda é o diagnóstico paradoxal de uma geração de licenciados, mestres e doutores reduzida à precariedade de bolseiros *ad nauseam*, parasitados e atirados para um *estado de necessidade* incompatível com a liberdade (para a) política, no sentido mais nobre do termo («para ser escravo é preciso estudar»). Alguém dirá, com razão, que o problema dos jovens e da sua redução a uma situação quase-esclavagista já era notório nos anos 90, aquando da célebre expressão «geração rasca» de Vicente Jorge Silva, o qual não teria talvez compreendido o que estava a acontecer sob os seus olhos, a um nível mais profundo, tendo-se ficado por uma sintomatologia mais de superfície.

Não é óbvio que assim fosse. Não obstante, o império da necessidade (ter de trabalhar, de comer, de vestir, de ir médico, de habitar, de se deslocar, de viver, de sobreviver...) comprimiu até ao limite o universo gracioso do pensamento e da prática política e levou muitos jovens a procurar, e a encontrar, nas jotas partidárias, mais do que uma *iniciação à vida política*, no sentido do cuidado e do serviço pelo bem comum e pela causa pública, um porto-de-abrigo e um ensejo para se *encaixarem* profissionalmente em cargos de nomeação política, na administração pública ou em empresas públicas e do sector estatal. Não moralizamos nem julgamos do alto de qualquer torre de marfim: procuramos apenas constatar e descrever. Mas já era então uma evidência que o facto de a militância partidária funcionar como agência de emprego público (o célebre «no more jobs for the boys» de Guterres, em 2001, fazendo *mea culpa* do que supostamente fora o primeiro mandato), aproveitando atavismos de muitos e a rejeição dos

melhores, tinha vindo a empobrecer a qualidade dos quadros e da vida interna dos partidos, bem assim de toda a nossa vida política e cívica (cruzando-se com a baixa de natalidade, a depressão demográfica e o despovoamento progressivo de certas zonas do território, a par do incremento da emigração).

Recorramos por momentos a *monsieur* de La Palisse: os partidos são essenciais à democracia; sem eles ela não pode simplesmente funcionar.[8] Mas não são essenciais apenas ao seu funcionamento *ad extra*, como se fossem meros instrumentos inanimados para alcançar o poder. Tal visão instrumental é não só errada, como muito pobre e perigosa. Os partidos são agentes e pedagogos da democracia *ad intra*, no sentido de deverem ensinar aos seus militantes, na teoria e na prática, muito especialmente aos jovens aderentes, o cultivo daquelas atitudes que criam e se enraízam nas mentalidades como uma *segunda natureza* (*i.e.*, uma cultura política) que atalhe os egoísmos oportunistas, os tropismos individualistas, os tiques atávicos da tribo ou do rebanho, que se fecha sobre si mesmo quando vem a trovoada... Com efeito, «a democracia que só existe nos textos é como a fé sem obras, isto é, coisa morta» (Antunes, 2011: 85; Antunes, 2008: 65). Importa sobretudo praticá-la.

Acontece, assim, que ninguém nasce democrata; tal não é um dom da natureza. É preciso aprender a democracia e interiorizar os seus ritmos e valores, mediante a exercitação quotidiana. Ela é uma atitude e um estado de espírito quanto à recusa da violência como forma de resolução dos conflitos (Cruz, 1986) e quanto à importância dos outros na construção de nós próprios e da sociedade onde vivemos; é uma convicção de que os outros não são dispensáveis, muito menos inimigos. A democracia parte, assim, de crenças e de convicções básicas, mas, tal como as virtudes, cuja disposição para o bem fenece sem exercício, a crença democrática carece de ser praticada até se arreigar como *habitus*, *secunda natura*, como mentalidade e carácter (ou seja, uma disposição permanente do espírito). Evidentemente, não são os partidos os únicos responsáveis por criar tal estado de consciência democrática; também as outras instituições sociais (inclusive as ditas pré-políticas: a família...), como a escola, as associações culturais, os clubes desportivos, etc., devem procurar funcionar envolvendo corresponsavelmente os seus membros, a fim de a democracia se ir arreigando e enraizando nas mentalidades e ser apreciada finalmente como um bem comum.

---

[8] Para um conspecto geral, embora situado, cf. Sousa & Salema, 1980; Valente, 1981; Alves, 1989.

Com efeito, sublinha Manuel Antunes,

> [...] a mentalidade [é o] elemento fundamental e fundamentante em todos os grupos humanos, designadamente naqueles que se reclamam da democracia. Porque não se é, *naturalmente*, democrata. Porque é pela mentalidade que um projeto político se converte em instituição e, mais ainda, em estilo de vida. Porque quem diz democracia diz, nestas paragens ocidentais, reinado da opinião e das ideias mais fortes, das iniciativas mais eficazes e das responsabilidades mais conscientemente assumidas, dos conflitos mais abertos e da sua solução arbitral pela Lei soberana, emanação, por sua vez, da vontade ainda mais soberana do Povo. Porque quem se reclama da democracia pode reclamar-se da analogia e mesmo da equivocidade do ser, da diferença e não da rigorosa identidade do real, da autonomia e não da literal heteronomia do Direito. (Antunes, 2011: 80; Antunes, 2008: 61)

Esta última afirmação sobre a ontologia *analógica* (e mesmo *equívoca*, de modo a dar lugar ao engano (involuntário-voluntário), ao *ludus*, ao subentendido, à ambiguidade...) subjacente à democracia, contra o princípio da *identidade monolítica* (*i.e.*, do pensamento único), cortando cerce toda a veleidade maniqueizante, vale por si só inúmeros tratados de ciência política e deve continuar a merecer-nos séria atenção.

Com efeito, e imediatamente a seguir à Revolução de abril, o Padre Manuel Antunes, que fora e continuava a ser um fino observador da realidade nacional e internacional contemporânea,[9] alertava publicamente:

> É fácil pôr no papel dezenas e dezenas de partidos políticos. É fácil fazer proclamações ideológicas como se elas contivessem a última e definitiva verdade. É fácil apontar programas, inumeráveis e ideais, mas que não mordem no real, como se fosse possível colocar entre parêntesis alguns dos nossos problemas mais graves. (Antunes, 2011: 38; Antunes, 2008: 28)

[9] Para tal, basta passar os olhos pelos dois volumes do tomo III da sua *Obra Completa*, sobre «Política e Relações Internacionais». São impressionantes quer a largueza de perspetivas, quer as referências concretas à realidade política (inclusive partidária), científica, cultural, social de outros países, *v.g.*, dos EUA à URSS, passando pela China, mas também da Europa, África, etc., a necessidade de uma reforma das Nações Unidas, e assim por diante. Como já se disse, a redação da *Brotéria* era, então, em Portugal talvez um dos melhores *observatórios do mundo*.

Mas tal observação quanto à proliferação indiscriminada de inúmeros partidos no pós-25 de Abril não significava nenhuma reserva quanto ao sistema multipartidário, muito pelo contrário. Significava apenas que o país era e tinha de ser a causa final da existência dos partidos, e não o contrário. É que um excessivo fracionamento do espectro partidário, como o que se verificava, corria o risco de artificialismo e de falta de correspondência com projetos ideológicos credíveis. Este é um asserto muito importante. Já antes da Revolução, em 1973, quando ainda era perigoso fazê-lo, deixara claro, embora *in obliquo*[10] (Manuel Antunes usou muitos pseudónimos, por várias ordens de razão, mas neste caso é ortónimo), que era contra o monopartidarismo, *i.e*., o sistema de «um partido único», afirmando pois:

> De todo um povo. Que não apenas de uma classe, de um partido, de uma região, de um grupo. Importa que as alegrias e as tristezas, os encargos e as esperanças, os sofrimentos e exultações que, por princípio, são comuns, afetem real, efetivamente e equitativamente a todos. Sem párias e sem parasitas; sem privilegiados e sem proscritos; sem humilhados e sem disfarçados. (Antunes, 2011: 65; Antunes, 2008: 49)

Apesar do eco notório da *Lumen Gentium*, Manuel Antunes não rejeita a conflitualidade própria da pluralidade em relação, que visa fins comuns ou diversos por caminhos também diferentes. A diversidade de proposta é boa e importa aproveitá-la, o que requer libertar a voz e a palavra para a franca discussão: «E, de repente, o País pôs-se a falar. Nestes últimos quinze dias, Portugal tem sido um país que discute, um país que reivindica» (Antunes, 2011: 35; Antunes, 2008: 26). Claro que Manuel Antunes já antes intervinha e usava da palavra oral e escrita. E que os censores da *Brotéria* não reparassem que, ao criticar o totalitarismo russo ou o funcionamento do Partido Comunista Chinês, ao exaltar as virtudes da liberdade e da pluralidade, etc., estava também a criticar *in obliquo* o modo de funcionamento da ditadura salazarista e do Estado Novo é um pouco surpreendente.

---

[10] Como nota Guilherme de Oliveira Martins, a propósito de Manuel Antunes, «Se se notam as cautelas próprias de um tempo vigiado na política nacional, reportando-nos ao período anterior a 1974, também é verdade que nas análises de política internacional podemos encontrar linhas e entrelinhas que pressupõem a defesa e a necessidade de um regime pluralista de liberdades e de democracia, num sentido cosmopolita, europeísta e sobretudo humanista e universalista» (Martins, 2008b: 9).

Sempre em sintonia com tal espírito, Manuel Antunes elencará noutros textos posteriores algumas condições prévias que, em seu entender, devem presidir à criação de partidos políticos. Antes de mais, o óbvio: requer-se dos fundadores um real conhecimento da vida política concreta, sem os aventureirismos que pareciam então tentar alguns. Um partido não é uma fação nem deve sacrificar ao «espírito de partido»,[11] por paradoxal que isto soe. Tem de ter no seu horizonte ideológico o bem comum de todos e depois, em concreto, colocar-se ao serviço da resolução dos problemas reais de todos. A começar pelas coisas básicas: paz, habitação, emprego, saúde, educação, transportes, lazer... (Antunes, 2011: 26, 54, 75; Antunes, 2008: 20, 41, 57). Os partidos têm de ser instituições livres e respeitadoras das diferenças, a começar por si mesmos, no seu funcionamento interno (não esqueçamos purgas então em curso...). E evidentemente têm de apresentar convicções, fortes, naturalmente, mas sobretudo boas convicções. Se nos textos de Manuel Antunes notamos um certo esforço por «desideologizar» o debate público, muito compreensível no contexto extremado entre esquerdas e direitas em Portugal, ele está muito longe da chamada «desideologização» política de final dos anos 50, que conhecia.[12] Ao contrário, insiste bastante na importância de haver convicções sólidas merecedoras de confiança por parte dos concidadãos. Com efeito, contra as tentações pragmatistas nem tudo se equivale nem vai dar no mesmo, como certo ceticismo descrente ou cinismo demissionista já então propalava.

Outrossim, as convicções não podem estar eticamente desvinculadas. Queremos «uma sociedade em que a política não se encontre desvinculada da ética nem a ética se encontre desvinculada da política» (Antunes, 2011: 32; Antunes, 2008: 25). O que, em seu entender, se liga à condição prévia, mas decisiva, que possibilita haver sadio ambiente democrático dentro dos partidos políticos: o carácter das próprias pessoas. Sabemos que o carácter é das dimensões mais complexas da ética. Se ele exprime uma disposição que parece ser natural e inata no ser humano, a verdade é que o carácter tem de ser moldado e cultivado. Não é um destino congénito nem algo que nos acontece por acaso. Também se

---

[11] Cf. «Do espírito de partido» (Antunes, 2008: 93), publicado a 10 de dezembro de 1970.

[12] Cf. Bell (1959), ideologia fortemente ligada ao imenso sucesso do capitalismo liberal dos anos 50. A dita *segunda vaga* do pretenso «fim das ideologias» dar-se-á pouco depois da morte do Padre Manuel Antunes, com a publicação de Francis Fukuyama, em 1989, de um artigo intitulado «The end of History?», texto que deu depois lugar à obra *The End of History and the Last Man* (Fukuyama, 1992).

aprende a agir bem e a querer ser melhor. E se Manuel Antunes pode estar a pensar muito em especial na integridade ética e moral dos fundadores e dos líderes de partidos políticos, a verdade é que a reivindicação se alarga de imediato a todos os militantes, bem como a todos os cidadãos. Assim, cumpre aos partidos serem «escolas de carácter e de liberdade» onde – contra a inveja, o ressentimento, o queixume, a maledicência, o carreirismo – se ensinem e pratiquem os valores e as virtudes da verdade, da lealdade, da magnanimidade, da honestidade, da justiça, da paz, do bem comum, mas também a coragem nas decisões e no agir político. Manuel Antunes parece que diz o óbvio, mas não era isso que ele via:

> Preenchem os partidos portugueses atuais essas condições? Seria ingenuidade ou excessiva generosidade responder pela afirmativa. Quase todos eles de formação recente; todos eles, em grau maior ou menor, importadores de ideologias alógenas a que a sensibilidade nacional nem sempre adere profundamente; muitos deles deslocados no lugar espectral onde dizem situar-se; todos eles mostrando, não raro, desfasamentos clamorosos entre a teoria e a prática; todos eles, de forma clara ou encapotada, deixando ver de fora sérias divisões internas, quanto a tática, estratégia e personalidades dirigentes ou influentes; todos eles mais ou menos oligárquicos – Robert Michels tinha razão ao colocar a oligarquia como uma das notas dominante dos modernos partidos políticos –; todos eles relativamente pouco convincentes em relação ao pessoal que cada um dispõe para gerir politicamente o País no estado em que o País se encontra. (Antunes, 2011: 90; Antunes, 2008: 69)

O que se tem visto é que os partidos têm sido passadeiras vermelhas para mediocridade premiada, estruturas de ascensão de oportunistas, especialmente vitoriosos os mais traquejados na retórica causídica. Muitos já começam a descrer deles. «Daí a pensar que a sua existência é, não só inútil, mas prejudicial, a distância não é grande» (Antunes, 2011: 90; Antunes, 2008: 69). Para uns,

> [...] a liberdade é apenas o espaço para o próprio grupo, partido ou clã se afirmar sobre todos os outros grupos, partidos ou clãs, pela asfixia, pela infiltração, pela domesticação, pelo domínio. Para outros, liberdade é apenas a autorização, sob capa do mero ritual democrático ou da simples invocação democrática, de manipular reuniões e plenários, de impor consignas próprias, de fazer vingar interesses próprios – por vezes bem mesquinhos – de indivíduos ou de grupos. (Antunes, 2011: 68; Antunes, 2008: 52)

Ora, em qualquer sociedade é muito importante que haja corpos intermédios estáveis, bem organizados, que funcionem com verdadeira liberdade responsável, mediante uma educação política para a autonomia e a subsidiariedade, sem precisarem de estar a pedir a intervenção do superior hierárquico, a modos de paternalismo internalizado que fora inculcado no povo durante o beija-mão salazarista. A liberdade não é anarquia, não é permissividade. Mas muito menos é um simples ritual. Tal «liberdade humanizadora, [porém], é um caminho difícil» (Antunes, 2011: 70; Antunes, 2008: 53). Com efeito, não basta querer a liberdade e a democracia:

> A democracia é preciso merecê-la. Não pode constituir dádiva generosa de um dia trazida nas espingardas não disparadas e nos cravos não manchados de sangue [...]. A democracia é necessário traduzi-la, pelo esforço de todos – mas sobretudo daqueles a quem assiste maior responsabilidade política, social, económica e cultural – a democracia é necessário traduzi-la nos factos e nas instituições que objetivem e encarnem a verdade, a justiça, a fraternidade e a liberdade de uma comunidade verdadeiramente humana. (Antunes, 2011: 46; Antunes, 2008: 35)

Para tal, há uma tarefa que Manuel Antunes já então identificava como urgente: era preciso *desclientelizar* os partidos. Ele, que era um especialista em cultura clássica greco-latina, sabia exatamente o que significava um «cliente» na antiga Roma (*cliēns*, *clientis*) e as teias de interesses que tal relação gerava. Alguns, refere ele, querem ir mais longe e falam inclusive em «despartidarizar». Manuel Antunes não pode concordar com isso:

> Em democracia, os partidos são necessários porque exercem múltiplas funções, de outro modo dificilmente substituíveis. Porque são grupos, como diz a Constituição da República Federal Alemã, «que concorrem para a formação da vontade política do Povo». Porque realizam uma real função de mediação entre o exercício do poder e aquele em cujo benefício esse poder existe, que é o conjunto da Nação. Porque, exercendo embora ou podendo representar papéis diversos e mesmo opostos na sociedade global – diversificar, clarificar, modernizar, polarizar, levar à participação nas tarefas comuns, exemplarizar no positivo e no negativo, educar e deseducar, alienar e conscientizar, mobilizar e desmobilizar –, o resultado final desse exercício, numa sociedade moderna, pluralista e

> crítica, pode muito bem, feitas as contas dos prós e dos contras, revelar-se mais positivo do que negativo. (Antunes, 2011: 89; Antunes, 2008: 68)

«Desclientelizar» quer dizer, então, evitar que os partidos, no afã da legítima luta pelo poder, se apropriem da *coisa pública*, da administração e do bem comum dos portugueses, confundindo a vida política partidária com o próprio Estado. Importa que este não fique capturado pelas lógicas privadas e particulares de um partido ou de um grupo, por exemplo, criando postos públicos de trabalho que são desnecessários para assim servir clientelas incompetentes. E arremata Manuel Antunes com séria ironia: tragicamente, os «politicamente competentes» acabam por ser os «coveiros da revolução» (Antunes, 2011: 92; Antunes, 2008: 70).

Desclientelizar significa, assim, criar oportunidades para todos, e não obrigar ninguém, muito menos os jovens, a este despudor de terem de «comprar» um cartão partidário para poderem singrar na vida. Desclientelizar implica que os partidos traduzam realmente amplos grupos sociais que neles se reveem, mas que querem assumir o poder para o bem comum de todos. E desclientelizar é também assumir uma organização interna que torne os partidos políticos sindicáveis, credíveis e capazes de estar ao serviço do país como tal. Manuel Antunes tem um estilo de escrita muito peculiar, alargado, compreensivo, hermenêutico. Não resvala de modo nenhum para um moralismo de púlpito, como podia acontecer a um eclesiástico. Mas ao descrever facilmente se compreende o que está a prescrever. E quando critica em termos tão duros a «logorreia dos ineptos» que invadira o espaço político e os partidos (Antunes, 2011: 76; Antunes, 2008: 58) – ele, um dos melhores cultores das *belles lettres* entre nós –, vemos que o que está a defender é a relação linear, direta, reta que deve existir entre as convicções e as ações, entre o que se é, o que se pensa, o que se diz e o que se faz.

No lado complementar da descrição e do diagnóstico, como seria de esperar, encontramos um homem de fé e de esperança, incorporando mesmo esta um sadio elemento de utopia. Há esperança para Portugal! O homem não é necessariamente o *lobo do homem*, como pretendia Thomas Hobbes. Nos homens há genuínas aspirações ao bem. Só estão à espera de apoio, de iniciação e de ambientes propícios para desabrocharem. É esse ambiente que ele espera que os partidos políticos fomentem quer dentro quer fora, na sua esfera de influência na sociedade. Eles existem para alcançarem o poder, é certo. Mas há alguns que, notoriamente, apenas

querem o poder pelo poder: são «máquinas de poder».[13] Mas a nota de esperança sobrepuja o desencanto. Há também os sadios, os que compreendem a essencial e indeclinável função de serviço que os partidos cumprem:

> De facto, se há doentes do poder, muito mais perigosos que os doentes do futebol ou da droga, há também os sãos do poder, aqueles que, conhecendo-se na estreiteza dos próprios limites, e porventura em certa impureza das próprias motivações, assumem o poder como função social de serviço à comunidade, como dever, nem sempre grato, a cumprir, como tarefa necessária que alguém terá de exercer. (Antunes, 2011: 112; Antunes, 2008: 86)

Estas variadas citações sem dúvida que nos devem merecer meditação atualizante, um recolhimento reflexivo que faça o respetivo transporte do contexto histórico-político do pós-25 de Abril para o plano de uma desejável universalização, como é esta acerca da dimensão sadia que constitui o poder, afirmação de que tanto precisamos. Manuel Antunes sabe revolver a terra para encontrar o bom ouro, mesmo que seja pouco. De facto, contra um certo pessimismo antropológico, sob a alegação do pecado original e da inexorável tutoria e menorização dos homens, porque *incapazes de se servirem do seu próprio entendimento*, o jesuíta Manuel Antunes ousa falar da nobreza, da autonomia e da bondade do poder e da política, longe das tutelas eclesiásticas de outrora.

Continuamos a precisar de ouvir hoje esta palavra, num quadro onde as sujeições deixaram de ser teológicas e passaram a ser económicas. Assim como precisamos deste extraordinário *elogio da crítica*, com que queremos terminar:

> Sem crítica é inconcebível a democracia. Sem crítica, é inconcebível a criação do novo, a proposição do diverso, a coesão consciente que queira evitar a simples homogeneização mecânica ou mesmo orgânica. Sem crítica, o arbitrário, a irresponsabilidade, o descaso e o descaro podem instalar-se com extrema facilidade na acrópole da Cidade de onde depois será muito árduo desalojá-los. A não ser justamente pela «crítica das armas». Sem crítica, a própria sociedade civil – ou os restos que dela subsistam – corrompe-se, avilta-se. Ou, acaso, morre. Sem crítica, a cultura instala-se no uniforme sem inspiração, no escolasticismo sem vontade de essencial,

[13] Cf. Pinheiro & Pinheiro, 2014 e Coelho, 2014.

> no dogmatismo sem nervo de verdade e, por isso mesmo, em constante apelo à força do «braço secular». Sem crítica, a querela instala-se por toda a parte: na rua e no palácio, na academia e na caserna, na cidade e no campo, durante a vida e *post mortem*. Sem crítica, a mediocridade e a vilania crescem e florescem, tentaculares e florestais, por onde podem e querem. Sem crítica, o pântano apodrece cada vez mais até ao nauseabundo insuportável. (Antunes, 2011: 51; Antunes, 2008: 39)

Que texto notável!

Ainda recentemente ouvíamos entre nós a crítica do pântano. Num momento particularmente difícil e desafiador para as democracias de todo o mundo, a frescura das palavras de Manuel Antunes não deixa de nos recordar a grandeza do manifesto kantiano, de 1784, em favor da liberdade, e, apesar de tudo,[14] é para nós um motivo de grande esperança no futuro da democracia.

Bibliografia

Alves, A. (1989). *Partidos Políticos e Crise de Democracia*. Lisboa: Margem.

Antunes, M. (2008). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. III, vol. I). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2011). *Repensar Portugal*. Covilhã: LusoSofia: Press/Universidade da Beira Interior (reed. *online* da ed. da Multinova, 2005). Acedido a 4 de março de 2021, em: http://www.lusosofia.net/textos/antunes_pe_manuel_repensar_portugal.pdf.

Baptista, M. (1975). *Repensar Portugal*. Lisboa: Arcádia.

Bell, D. (1959). *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Glencoe: The Free Press.

Coelho, M. (2014). *Os Partidos Políticos e o Recrutamento do Pessoal Dirigente em Portugal. O Caso do PS e do PPD/PSD*. Lisboa: Europress.

Correia, S. (2016). *Dissensão, Ruptura e Divórcio. O Abandono da Militância Partidária como Sinal Deslegitimador dos Partidos Políticos e da Democracia*. Dissertação de Doutoramento, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa – Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, Portugal.

Cruz, M. B. da (1986). *A Evolução das Instituições Políticas: Partidos Políticos e Forças Armadas na Transição Democrática Portuguesa (1974-1986)*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa.

Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: Macmillan – The Free Press.

[14] Cf. Correia, 2016.

Gil, J. (2004). *Portugal, Hoje. O Medo de Existir*. Lisboa: Relógio d'Água.

Martins, G. d'O. (2008a). Introdução. In *Obra Completa do Padre Manuel Antunes* (Coord. geral J. E. Franco) (t. III, vol. I) (1-9). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Martins, G. d'O. (2008b). Introdução. In *Obra Completa do Padre Manuel Antunes* (Coord. geral J. E. Franco) (t. III, vol. II) (1-9). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Paulo, M. (1979). *Partidos Políticos e Bem Comum*. Lisboa: Critério.

Pinheiro, G. B. & Pinheiro, M. (2014). *A Máquina do Poder: Os Bastidores dos Três Maiores Partidos Políticos em Campanha: PS, PSD, CDS*. Lisboa: A Esfera dos Livros.

Platão (1993). *Êutifron, Apologia de Sócrates*, *Críton*. Trad., introd. e notas de J. T. Santos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Sousa, M. R. de & Salema, M. (1980). *A Revisão Constitucional e os Partidos Políticos*. Lisboa: Instituto de Democracia e Liberdade.

Tavares, S. (1985). Homenagem ao Padre Manuel Antunes. *Reflexão Cristã*, 45.

Valente, D. A. (1981). *Introdução ao Estudo dos Partidos Políticos*. Lisboa: Instituto Democracia e Liberdade.

Zagrebelsky, G. (2004). *A Crucificação e a Democracia*. Trad. J. P. C. da Costa. Coimbra: Tenacitas.

Manuel Antunes, o imperativo da «revolução moral» e o Brasil

Manuel Antunes, the imperative of the «moral revolution» and Brazil

Edgard Leite
UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO / *edleiteneto@yahoo.com.br* /
ORCID | 0000-0002-6179-572X / https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_19

Resumo: O Padre Manuel Antunes é um dos maiores intelectuais portugueses. O seu pensamento é harmonioso, movido por preocupações morais. E entende as sociedades a partir da natureza das escolhas feitas pelos homens, afastando-os ou aproximando-os do bem comum. A sua interpretação de Portugal é de cunho universal e também particular, e traz em si uma visão muito profunda sobre o Brasil, na medida em que a história do Brasil emerge da história portuguesa. Antunes, portanto, bem analisou o Movimento de 1964 no Brasil. Na sua opinião, só haveria «revolução» no Brasil se esta fosse uma revolução de cunho moral.
Palavras-chave: Manuel Antunes; história do Brasil; Movimento de 1964; história moral

Abstract: Father Manuel Antunes is one of the greatest Portuguese intellectuals. His work is harmonious, driven by moral concerns. He understand societies from the choices made by men, moving them away or bringing them closer to the common good. His interpretation of Portugal is a universal one, as well as a private one, and carries a very deep vision about Brazil, in so far as the history of Brazil emerges from Portuguese history. Antunes, therefore, analyzed the Movement of 1964 in Brazil. In his view, there would only be a «revolution» in Brazil if this were a moral revolution.
Keywords: Manuel Antunes; history of Brazil; 1964 Movement; moral history

«A riqueza humana»

O Padre Manuel Antunes, SJ (1918-1985) foi um grande intelectual português. O seu pensamento era claro, transparente e harmonioso. Não é fácil encontrar, nos nossos intelectuais luso-brasileiros, tão entusiasmados pelo desejo da polémica, o zelo que ele tinha pela harmonia na construção do entendimento. Antunes pensava de uma forma ampla. Todas as diferentes razões eram consideradas para que pudesse construir uma narrativa verdadeira. Mas a sua narrativa emergia, acima de tudo, de uma preocupação de cunho moral. Nesta estava sempre presente uma certeza silenciosa na realidade do Espírito. Assim, o seu pensamento possuía uma sólida consistência moral e ética.

Jacques Maritain escreveu que «o valor, quer dizer, a verdade, do trabalho histórico está em proporção à riqueza humana do historiador» (Maritain, 1957: 8). Mesmo porque, assim entendia Maritain, «a história não é um problema a ser resolvido, mas sim um mistério a ser observado» (Maritain, 1957: 31). Tal realidade misteriosa, continua Maritain, «pode ser caracterizada, interpretada ou decifrada, em certa medida, e em certos aspetos gerais, até que tenhamos sucesso em revelar nela sentidos e direções inteligíveis» (Maritain, 1957: 32). E, completa, «a filosofia da história é a aplicação final de verdades filosóficas, não para a condução do homem individual, mas ao inteiro movimento da humanidade. E, portanto, é filosofia moral» (Maritain, 1957: 17).

Manuel Antunes foi o historiador, enquanto intérprete das ações do homem no tempo, descrito por Maritain. Ele construiu, de forma consistente, nas suas considerações sobre o passado e o presente, uma narrativa moral. Nesta, a defesa do bem comum foi sempre colocada como escopo ético de toda a interpretação do sentido dos atos. Tudo aquilo que não se enquadra no processo maior de realização do bem, no entanto, compõe para ele uma realidade que, mesmo assim, direciona o pensamento para a necessidade de um desfecho humanista. Porque tudo o que ocorre, no tempo, coloca, diante do ser, o problema da escolha. O escopo do seu humanismo é, certamente, o de um «humanismo integral», como bem observou José Eduardo Franco (2011: 17), no qual o ser deve ser realizado «na totalidade das suas faculdades e aspirações profundas» (Franco, 2011: 18). Existe, portanto, um substrato universal no pensamento de Manuel Antunes que não diz respeito apenas a Portugal, mas às ações humanas como um todo. E, por isso, ele discutiu com precisão, e inspiração profética (porque a narrativa profética é narrativa moral), outras conjunturas e dinâmicas que não apenas as portuguesas. O seu pensamento soube lidar, com sabedoria, com outras realidades que, sendo estrangeiras e distantes, eram, no entanto, realidades humanas. Não são os homens todos iguais? Não têm, todos, no seu coração, essa contínua presença do bem e do mal? E não dispõem, na sua consciência, dessa delicada liberdade da escolha?

Identidade portuguesa, identidade humana

É claro que toda a sua preocupação era com Portugal, com o futuro de Portugal, com as questões de Portugal. Para Manuel Antunes, o problema de Portugal era parte de um problema humano. E, simultaneamente, um problema em si.

Antunes era profundamente sensível aos elementos da civilização portuguesa e, principalmente, à realidade de Portugal no seu tempo. Ele presenciou a transição do Estado Novo para uma nova situação na qual Portugal acabou por se integrar num projeto europeu maior. E pensou sobre tal transição com cautela e equilíbrio. E repleto de preocupações espirituais. Foi-lhe particularmente caro o tema da identidade e das implicações morais dessa identidade. Assim, para ele, o Portugal revolucionário, em 1974, «busca encontrar a própria identidade. Como em 1385, em 1640, em 1820, em 1910, em 1926» (Antunes, 2011: 35). Mas essa busca é muito própria, muito particular. Entendeu Portugal como «um país [...] não muito compreendido nem por estranhos nem por si próprio» (Antunes, 2011: 36), e definiu o povo português como sendo um

> povo místico mas pouco metafísico; povo lírico mas pouco gregário; povo ativo mas pouco organizado; povo empírico mas pouco pragmático; povo de surpresas mas que suporta mal as continuidades, principalmente quando duras; povo tradicional mas extraordinariamente poroso às influências alheias; povo convivente mas facilmente segregável por artes de quem o conduz ou se propõe conduzi-lo. (Antunes, 2011: 37)

Há uma identidade lusitana? Sem dúvida que há. Mas identidade que é enraizada num «individualismo mesquinho», num «oportunismo de trazer por casa», num «fatalismo resignatário», num «infantilismo – apesar dos anos!», num «utopismo de fuga para todos os impossíveis», num «passivismo com ares de apatia» e, por fim, num «improvisadorismo que tantos percalços nos têm causado» (Antunes, 2011: 48).

É possível que todos os povos tenham semelhantes problemas, sendo os seres humanos tão hesitantes entre as coisas do mundo e as coisas espirituais, entre si mesmos e o coletivo, entre o mal e o bem. E por isso conseguiu Antunes entender tão bem os russos, os chineses ou os povos da Europa Oriental. Mas, no que nos interessa, como brasileiros, Antunes viu, em Portugal, tudo isso num algo mais, num algo particular. Entendeu essa identidade dotada de uma disfunção, do ponto de vista do necessário reconhecimento da autoridade moral na longa história de Portugal. Digo como brasileiros, pois, sendo Antunes tão português, e tão paradigmático com relação ao seu país, podemos dizer que também intuía questões que eram do Brasil. Pois o Brasil emergiu de Portugal.

Pensar Portugal, pensar o Brasil

O Brasil traz, na sua origem, os temas portugueses como fundamento e paradigma de quase tudo o que se tornará realidade na sua história. É claro que temos em nós esse sangue indígena e africano, e de muitos outros povos que fazem parte do nosso quotidiano como nação, mas de Portugal chegaram-nos os horizontes institucionais, as formas para pensar a nossa autonomia, dele veio a nossa língua. E, de facto, um dos aspetos mais centrais da história de Portugal, aponta Antunes, é ter sido «um país tão pequeno» capaz de criar «um mundo tão vasto e tão unido como o Brasil» (Antunes, 2011: 36). Há nisto um mistério. E parece-nos que este sempre repercutiu mais do outro lado do Atlântico do que em Portugal, embora, por muito tempo, o pensamento lusitano ainda por ele insistentemente andasse, incomodado com uma subtil unidade de destino, que o Tratado do Rio de Janeiro, em 1824, ambiguamente resolveu e reafirmou: D. João VI continuou governante simbólico do Brasil até à sua morte, mesmo após a independência. E, de forma curiosa, as histórias de ambos os países pareciam andar em paralelo.

É certo que, depois de 1974, tal mistério se tornou cada vez mais um problema brasileiro, pois os portugueses passaram a interessar-se por outras questões, mais ligadas à sua inserção na Europa. Os historiadores brasileiros, de forma evidente, foram sempre, e profundamente, inquietados pela nossa origem, pelas nossas raízes, pelos desatinos e desvarios da nossa história, pelos nossos problemas de identidade. E sempre apontaram em Portugal alguns dos principais fundamentos das nossas particularidades. Assim, é usual, na nossa historiografia, ir a Portugal para entender temas que são formulados por Antunes, no que diz respeito ao seu país, mas perfeitamente adequados ao nosso. Isto é: os nossos paradoxos, a nossa mística rudimentar, o nosso lirismo, a nossa desorganização, a nossa ausência de pragmatismo, as nossas surpresas, o nosso carácter influenciável, a nossa segregação no mundo. E, de facto, somos também, como atribui Antunes ao português, portadores de uma moral subjetiva ou relativista – e de um egoísmo e um oportunismo sem limites. Quase apáticos, tantas vezes, utópicos sem substância e profundamente improvisadores. Talvez essas questões sejam questões gerais das sociedades católicas e que se tornam evidentes quando seguimos pelo caminho da secularização dos estados, e do caos moral que lhe é característico. Pode ser que índios, africanos, cristãos-novos também compartilhem de algumas dessas características. Mas em português é-nos fácil reconhecer, na transparência das definições de

Manuel Antunes, os mesmos elementos que nos atormentam a História. Porque realmente nos são estranhamente comuns.

É difícil encontrar quem, no Brasil, possa ser o nosso Manuel Antunes. Dentro do pensamento católico, essa preocupação com o tema da História e da moralidade pode ser encontrado no padre Leonel Franca, SJ (1893-1948), em Jackson de Figueiredo (1891-1928), em Alceu Amoroso Lima (1893-1983), em Gustavo Corção (1886-1978) e, mesmo, em Antonio Carlos Villaça (1928-2005), por exemplo. Todos esses autores foram observadores atentos dos problemas do século XX: a secularização do Estado, dos *media*, a desagregação moral contínua da sociedade brasileira. As dificuldades decorrentes da nossa forma de ser. As nossas flutuações entre um caos aterrorizante e um autoritarismo pretensioso.

Nos anos 20 do século passado, momento inicial do desdobramento dessa tradição crítica, Jackson de Figueiredo sustentou, de forma basilar, que «A política é, de fato, a arte de criar e defender a estrutura social. [...] o problema moral [...] abrange todos os demais e, por conseguinte, o econômico», acrescentando que «Não creio em soluções sociais. Só creio em finalidade moral» (*apud* Fernandes, 1989: 419, 422). Assim, existe uma tradição que segue em caminho paralelo ao de Manuel Antunes, limitada, em grande parte, pelo seu carácter no mais das vezes ensaístico, poucas vezes académico. No entanto, percebe-se nessa geração de católicos brasileiros a presença do problema moral como fundo essencial do pensamento, claramente entendido como um problema essencial do Brasil: «O nosso mal», escreveu Jackson de Figueiredo, «é o que se poderá chamar a indistinção moral... Somos um povo que não sabe distinguir moralmente» (Figueiredo, 1977: 79). Mas é claro que, embora em parte correlatas, as grandezas do problema no Brasil sempre foram entendidas como maiores que as de Portugal. Principalmente porque não tínhamos, como em Portugal, uma tradição de autoridade instalada, e a que tínhamos, a jesuíta, foi destruída na época das reformas pombalinas. E por isso escreve Manuel Antunes sobre o «excesso – tão brasileiro – da emoção sobre a razão!» (Antunes, 1972: 511). Reconhecemo-nos no paradigma português, no geral. Mas o nosso caso é, certamente, muito mais grave.

Manuel Antunes foi atento a esse assunto, numa crónica publicada na *Brotéria*, em 1955, intitulada «Dois romanceiros no Brasil». Nela, faz a análise de duas importantes obras da poesia brasileira: o *Romanceiro da Inconfidência*, de Cecília Meireles, e a *Contemplação de Ouro-Preto*, de Murillo Mendes. «O Brasil», explica,

> adquiriu consciência histórica. Não apenas consciência da história que se projeta e se realiza como surto e expansão de uma imensa força criadora, ainda jovem, mas também consciência da história já feita, da história que, sendo passado fixo, suspenso no tempo, continua a determinar um modo de ser atual. (Antunes, 1955: 441)

E esse momento, o «passado fixo», não é apenas um instante fundador humano, embora também o contenha. Não apenas um problema brasileiro, sendo-o certamente. Mas fruto desse contacto misterioso do povo português com uma realidade que não foi absorvida por outras realidades, mas engendrou uma nação.

Mutações políticas, mutações brasileiras

Em 1964, Manuel Antunes escreveu, na *Brotéria*, um texto magistral intitulado «Mutação no Brasil». «Mutação» é um breve mas profundo estudo sobre o Brasil e sobre o movimento político que levou à deposição do presidente João Goulart, em 1964. O título do artigo foi uma resposta à forma como a queda de Goulart foi entendida pelos seus promotores: uma «revolução». «Mutação, não revolução», escreveu. «Ou, quando muito, por agora, revolução em potência» (Antunes, 1964: 617). Está aqui esboçado, parece-nos, o conceito de «revolução» que, mais tarde, Antunes exporá ao tratar do processo revolucionário português, pós-1974: «Procedeu-se a uma revolução política. Procedeu-se a uma revolução económica e social. Procedeu-se, até certo ponto, a uma revolução cultural. E a revolução moral? Sem ela as outras revoluções correm o risco de não passarem de perversões» (Antunes, 2011: 61). Há, portanto, uma «revolução em potência» no Brasil, que, mais tarde, ao analisar Portugal em 1974, entenderá, com mais clareza, como a «revolução moral» necessária. Algo que caracterizaria uma verdadeira revolução enquanto tal: uma experiência que transforma o ser humano e a sua relação com o todo. Tal demanda existiria, potencialmente, no Brasil. Assim, Antunes considera que estão em curso no Brasil, em 1964, «ao menos em parte», ressalva, as fases iniciais de uma revolução. Já no Brasil existe «consciência profunda e insuportável entre aquilo que deve ser e aquilo que é» e a «rutura inicial com esse estado de coisas». Mas faltava-lhe o terceiro tempo: o «movimento de efetivação do possível e desejável, com fundamento num plano bem elaborado» (Antunes, 1962: 617). E esse, intuía, seria um problema num

povo tomado, como vimos anteriormente, pelo «excesso – tão brasileiro – da emoção sobre a razão!».

Parecia a Antunes que, «apesar de temperado pela brandura e admirável humanidade do homem brasileiro», existiam no Brasil muitas «servidões» (Antunes, 1964: 617). Considerava a realidade de três problemas no Brasil: o primeiro, «de finanças e administração» («o mais urgente»), que exigia uma «administração honrada e capaz» (Antunes, 1964: 623), já que a existente não o era: nem honrada nem capaz. E difícil, pois era o povo mais emocional que racional.

O segundo, o da «justiça social», basicamente ligado à necessidade da «reforma agrária» (Antunes, 1964: 623). A gravidade do problema agrário brasileiro parecia-lhe evidente: «não há praticamente ninguém, com verdadeira noção das responsabilidades, que ouse negar a necessidade e até a urgência da reforma agrária» (Antunes, 1964: 624). Entendia, no entanto, que existiam dois modelos para isso: um que pretendia gerar mais proprietários, «pela distribuição dos terrenos existentes mediante a indemnização», e outro que entendia «a necessidade imediata» de «valorização desses mesmos terrenos por uma exploração mais racional e moderna». Entre os adeptos «da segunda tendência», estavam «os vencedores do dia 1 de abril» (Antunes, 1964: 624). Poucos fariam uma observação tão correta sobre os futuros rumos do problema agrário do Brasil pós-1964. Antunes aponta o necessário crescimento da agricultura extensiva como um dos caminhos para a solução das dificuldades agrárias do país. De facto, foi essa opção, tomada sob o regime pós-64, que iria configurar o atual quadro da produção agrícola brasileira e a sua prosperidade.

O terceiro problema era o tema da «modernização das estruturas». Isso seria fundamental, argumenta, para que «a revolução, agora, ao que parece, começada, sirva os homens – todos eles – e não se converta em instrumento de opressão da maioria» (Antunes, 1964: 625). Que os fundamentos do Movimento de 1964 repousavam em demandas morais, da «opinião pública», parecia-lhe claro, quando defendia que o terceiro problema, o da modernização (e tratava-se de uma modernização de explícito conteúdo moral), fora o tema vencedor da então recente eleição maioritária de 1960. Naquela ocasião, a sociedade deu «crédito, por ampla margem de votos, ao candidato de oposição, Jânio Quadros, o homem que erguia a vassoura como símbolo» (Antunes, 1964: 623). Ou seja, que defendia a limpeza moralizadora do Estado, ou que realizava a crítica do Estado patrimonial e das suas práticas:

> A exigência que o tinha elevado ao poder permaneceu [após a sua renúncia]. Foi para a realizar que o movimento do dia 1 de abril, em boa parte, se formou. Por isso o entusiasmo que o acolheu é muito semelhante àquele que, em finais de 1960, celebrou a vitória de Jânio Quadros (Antunes, 1964: 623).

Assim, a demanda moral era o fundamento da mutação e elemento essencial de uma verdadeira revolução. A sua visão da obra de Getúlio Vargas, dessa maneira, era aguda e imbuída de forte crítica moral: «O que é o getulismo?... um compromisso de alianças e de compadrios – de todas as alianças partidárias e de todos os compadrios pessoais –, um apelo às massas desprotegidas», pelo «recurso à demagogia mais desenfreada, em que promete muito mais do que se quer ou se pode dar», «um profundo amor do poder pelo poder», «uma incentivação à modernidade, eficiente ou apenas vaga», «uma oportunidade para os aventureiros e os corruptos exercitarem as suas artes» (Antunes, 1964: 619). A «última encarnação do getulismo foi o agora deposto Presidente João Goulart» (Antunes, 1964: 623). Este, para Antunes, teve «o campo desimpedido para tentar novas aventuras». «Vai navegando entre a direita e a esquerda», recorrendo «a todos os meios da mais fácil demagogia». «Só no último ano», apontou, «o custo de vida tinha aumentado em 100%». «Nenhum Keynes poderia permitir tal desordem» (Antunes, 1964: 621). Diante desse quadro, entende-se 1964. «A mudança está feita: resta fazer a revolução» (Antunes, 1964: 622), conclui Manuel Antunes. Será realizada? Ele não sabe responder. Para que ela ocorra, é necessário que o Exército «tome verdadeira consciência das necessidades reais da nação e não queira servir como instrumento de domínio de pequenas minorias» (Antunes, 1964: 625). Isto é, que a força moralizadora possa impor-se aos seus inimigos, ou seja, ao egoísmo, ao particular, aos adversários do bem comum. Para isso, seria necessário «um plano bem elaborado» (Antunes, 1964: 617). Haveria um? Essa era a sua dúvida.

Mutações portuguesas, mutações brasileiras?

Essa sensibilidade de Manuel Antunes ao problema do Brasil aponta, para nós, uma misteriosa sintonia: procuramos, tanto o Brasil como Portugal, análogas transformações de cunho moral? Antes de responder a isso, é necessário anotar que, dez anos depois dos acontecimentos de 1964, o 25 de Abril colocou questões novas a esse tema.

Alceu Amoroso Lima publicou, a 10 de maio de 1974, no *Jornal do Brasil*, uma das primeiras análises brasileiras sobre os acontecimentos de Portugal, intitulada «A falência do estadonovismo». Provavelmente, foi um dos poucos, então, a perceber o significado do 25 de Abril para os rumos da sincronia histórica entre as duas nações. O entusiasmo de Alceu e de outros intelectuais brasileiros pela Revolução levou-o a afirmar que «Portugal sai do seu isolamento e se rejuvenesce depois de velho. Será que nós é que envelhecemos antes do tempo?» (Athayde, 1974: 6). Essa pergunta continha a suspeita de que a 25 de abril ocorrera algo em Portugal que não correspondia às convergências políticas na História entre os dois países. Instalara-se alguma diferenciação entre os dois povos. Isso já ocorrera, de facto, em 1820 e em 1910, mas agora havia uma profunda diferença. E, de facto, como ficou claro depois, pela primeira vez na História, Portugal acabou por abandonar o seu olhar preferencial para o Atlântico e voltou-se para o continente europeu. Isso, certamente, surpreendeu o Brasil. Ousamos dizer que, a partir de então, as nossas histórias passaram a ser crescentemente estranhas uma à outra.

O Atlântico, eterno horizonte português, era o local onde estavam as suas conquistas e as suas colónias. E, é claro, o seu filho mais bem-sucedido. Numa perspetiva de longa duração, no que toca ao Brasil, diríamos que se obscurecia a sombra do sonho do Padre António Vieira ou do projeto de D. Luis da Cunha e de D. João VI. Este sobrevivera, de alguma forma, mesmo apesar de 1820 e de 1910. Tão estranhos, na sua violência, ao nosso pacifismo político. No entanto, permaneceu o problema das nossas comuns questões morais. Realizou-se em Portugal a «revolução moral» pretendida por Manuel Antunes? A aceitação dos cânones jurídicos da União Europeia representou uma modernização «pelo alto» para Portugal? Não nos cabe responder. O que é certo, para nós, é que essa transformação ainda não se realizou, no Brasil.

O desastre moral da República de 1988, que sucedeu à de 1964, é hoje evidente. Voltamos aos nossos problemas essenciais, cuja natureza se agrava ao longo do tempo. Vivemos as agudas e dolorosas dificuldades de concentrar os nossos esforços, de forma dominante, para a realização do bem comum. As dificuldades que temos, nesse campo, podem bem ser consideradas a partir das perspetivas de Manuel Antunes: «Consiste o bem comum essencialmente em dois elementos: na existência de estruturas e instituições que em determinada fase histórica sirvam ao uso, à dignidade e à dignificação da comunidade», e, segundo, «na vontade de solidariedade que une todos os membros dessa comunidade, de forma a que todos participem, na devida proporção, desse bem objetivo fundamental».

E, como assegura Antunes, «Se um desses elementos básicos falha, falta a razão de toda a dinamização histórica positiva, de todo o sentido de viver num autêntico horizonte de esperança» (Antunes, 2011: 54). No caso brasileiro, em que a «emoção» predomina sobre a «razão», faltam-nos, infelizmente, ambos os elementos. Assim, portanto, a presença de Manuel Antunes é evidente e atual. «Impõe-se», afirmava depois dos eventos de 1974, em Portugal, «uma revolução moral. Uma revolução moral que está, quase toda ela, por fazer» (Antunes, 2011: 61).

Não temos condições de saber onde está Portugal, relativamente a este assunto, neste momento. Já foi a época em que, por exemplo, quando o general Humberto Delgado se asilou na Embaixada do Brasil em Lisboa, o então principal líder da oposição no país, Carlos Lacerda, defendeu o seu asilo: «casa do Brasil há de ser sempre portuguesa», disse (Lacerda, 1982 [1959]). Há hoje menos tensões e poucos momentos de intimidade. Mas no Brasil essa transformação moral continua, como sempre, a ser imprescindível. E fazemos nossas as palavras do Padre Manuel Antunes. Precisamos de

> Uma revolução moral que, assumindo os domínios político e económico, os transcenda a um nível superior de comunidade e comunhão; uma revolução moral que, pelo facto de o ser e para o ser, promova o sentido da criatividade do pensamento e da vida; uma revolução moral que não ignore as questões últimas que a existência a si própria se põe; uma revolução moral que saiba unir cultura popular e alta cultura; uma revolução moral que inspire a mobilização das energias nacionais [...] uma revolução moral, sobretudo, que ensine a conjugar justiça e solidariedade, liberdade e honestidade. (Antunes, 2011: 64)

«Porquê uma tal revolução?», pergunta-se Antunes. «Porque, muito mais que a instituição de novas estruturas, importa a qualidade dos homens que habitam essas mesmas estruturas» (Antunes, 2011: 64).

Pensador de Portugal, pensador do humano, o Padre Manuel Antunes é também um pensador do Brasil. Absolutamente necessário. Porque a solução de uma crise no campo da moralidade será sempre o fortalecimento da consciência moral: a sua reinvenção, que traz o contorno de uma mutação e, eventualmente, de uma revolução.

Bibliografia

Antunes, M. (1955). Dois romanceiros do Brasil. *Brotéria*, 61, 441-444.

Antunes, M. (1964). Mutação no Brasil. *Brotéria*, 78, 617-625.

Antunes, M. (1972). Significação de Jorge Amado. *Brotéria*, 94, 508-511.

Antunes, M. (2011). *Repensar Portugal*. Pref. J. E. Franco. Lisboa: CLEPUL.

Athayde, T. de [Lima, A. A.] (1974, 10 de maio). A falência do estadonovismo. *Jornal do Brasil*, 6.

Fernandes, C. de F. (1989). *Jackson de Figueiredo: Uma Trajetória Apaixonada.* Rio de Janeiro: Forense.

Figueiredo, J. de (1977). Dolorosas interrogações. In *Trechos Escolhidos*. Rio de Janeiro: AGIR.

Franco, J. E. (2011). Prefácio. In M. Antunes. *Repensar Portugal*. Lisboa: CLEPUL.

Lacerda, C. (1982). Sessão da Câmara dos Deputados de 30 de janeiro de 1959. In *Perfis Parlamentares 20*. Brasília: Câmara dos Deputados/Nova Fronteira.

Maritain, J. (1957). *On the Philosophy of History*. New York: Charles Scribner's Sons.

PARTE V

Educação, Globalização e Futuros Possíveis

Manuel Antunes, filósofo da educação

Manuel Antunes, philosopher of education

Leonel Ribeiro dos Santos
UNIVERSIDADE DE LISBOA / *leonelrs@netcabo.pt*
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_20

Resumo: Exímio professor e pedagogo, Manuel Antunes regia o seu intenso magistério universitário por uma clarividente consciência pedagógica e por uma profunda e explícita conceção da educação e do papel desta na sociedade, considerando-a não só na sua dimensão antropológica, mas também na sua ampla dimensão social e política, como geradora do futuro, não deixando, todavia, de estar atento à sua pesada espessura institucional na sociedade contemporânea. Ao tópico dedicou ele várias dezenas de artigos, sobretudo nos últimos anos da década de 60 e nos primeiros da década de 70 do passado século, quando no país se discutiam as políticas de reforma educativa – abordando diferentes aspetos dessa realidade complexa, contextualizada em processo de crise e de profundas mudanças, fosse em Portugal ou no mundo –, na qual se depositavam, na época, as maiores esperanças de transformação libertadora das melhores energias do ser humano. O meu objetivo é tentar colher desses artigos um pensamento pedagógico consistente e coerente, que merece ser revisitado e meditado nesta nossa época caracterizada por uma extrema penúria de reflexão e pensamento sobre a educação, os seus pressupostos, os seus princípios, os seus fins ou o que lhe possa dar sentido.
Palavras-chave: educação; sociedade; crise; futuro; filosofia da educação

Abstract: A distinguished pedagogue, Manuel Antunes ruled his intense activity as professor at the university by a clear pedagogical conscience and by an explicit and profound conception of education and its role in society, considering it not only in its anthropological dimension, but also in its wide social and political aspects, as the generator of the future, while remaining also very attentive to its heavy institutional complexity in contemporary societies. He devoted several articles and essays to the topic, especially in the late 1960s and early 1970s, approaching different aspects of this complex reality, contextualized in a worldwide process of crisis and of deep changes, but in which, at the time, the greatest hopes of liberation of the best energies of human being were deposited. My aim is to try to gather from these articles and essays a consistent and coherent pedagogical thought, that deserves to be revisited and meditated in our time characterized by an extreme lack of reflection and thinking about education, its presuppositions, its principles, its goals, that is, about all that can give it a real substantive meaning.
Keywords: education; society; crisis; future; philosophy of education

Sinopse

Exímio professor e pedagogo que era, Manuel Antunes regia o seu intenso magistério universitário por uma clarividente consciência pedagógica e por uma profunda e explícita conceção da educação, considerando esta não só no seu essencial significado antropológico, mas também na sua ampla dimensão social e política, como geradora do futuro, não deixando, todavia, de estar atento à sua complexa e pesada espessura institucional nas sociedades contemporâneas. Ao tópico dedicou várias dezenas de artigos ou breves notas, ao longo da década de 1960 e nos primeiros anos da década de 1970 do passado século, quando, a nível mundial, se vivia um momento de intensa reflexão sobre o papel da educação na modernização e democratização das sociedades – tendo mesmo a UNESCO declarado o ano de 1970 como Ano Mundial da Educação –, e também em Portugal se fazia sentir a imperiosa necessidade de proceder a reformas nos vários níveis do sistema de ensino e até se discutiam projetos nesse sentido. Nesses artigos, Manuel Antunes abordava diferentes aspetos da realidade complexa da educação, contextualizada em processo de crise e de profundas mudanças, fosse em Portugal ou no mundo, na qual muitos depositavam, na época, as maiores esperanças de transformação da sociedade no sentido do desenvolvimento e da democracia, enquanto os mais exigentes acreditavam que, para além disso, ela fosse enfim capaz de libertar e desenvolver as melhores energias do ser humano.[1]

Não ignorando a conjuntura epocal que deu azo às reflexões exaradas nesses ensaios e notas, o meu objetivo, neste ensaio, é todavia mostrar que neles não se expõem meras considerações de circunstância, mas se traçam as linhas fundamentais de um pensamento pedagógico coerente e consistente, que merece ser revisitado e meditado nesta nossa época, que, ao contrário daquela em que se vivia há uns 50 anos atrás, antes se caracteriza por uma extrema penúria de reflexão e de pensamento sobre a educação, os seus pressupostos, os seus princípios, os seus fins, ou o que lhe possa dar um substantivo sentido, o que, bem ao contrário de indicar a boa saúde dos sistemas e práticas de educação, antes parece ser um preocupante

[1] Originalmente publicados, na sua maioria, nas páginas da revista *Brotéria*, muitos deles sob pseudónimos, esses artigos e notas viriam a ser reunidos em volume pelo seu autor em *Educação em Sociedade* (Antunes, 1973). Para outros textos de Manuel Antunes publicados após 1973, seguiremos o tomo segundo da sua *Obra Completa*, subordinado precisamente ao tema da educação (Antunes, 2005).

sintoma da geral queda do significado e do real valor que lhe é atribuído no cada vez mais volúvel mercado dos bens sociais de consumo.[2]

Dos muitos tópicos e teses em que o tema se expõe na obra e no pensamento antunesianos, nesta intervenção limitar-me-ei a destacar aqueles que me parecem ser mais centrais, deixando muitos outros, por certo também pertinentes, para ulteriores abordagens. Sejam, pois, em sumário, os seguintes:

1. **A importância e o decisivo poder da educação** na transformação social e cultural, nomeadamente em épocas de profunda crise global, como aquela que se vivia há umas cinco ou seis décadas e da qual porventura ainda não saímos, tendo apenas passado a um novo e mais complexo patamar da mesma.

2. **A conceção antunesiana de educação**: educação não é mera instrução, didática disciplinar ou ensino instrumental para o desempenho de funções técnico-profissionais de utilidade social, mas, sem por certo descurar isso (que deve ser criteriosamente pensado na pertinente equação dos fins e dos meios), ela é, antes de mais e acima de tudo, projeto antropológico de formação humana no sentido mais denso dos termos e visando a totalidade das dimensões do humano, educação integral ou total, portanto, e isso mesmo que nunca se alcance realizar plenamente tal objetivo, pois a capacidade educacional do homem é ilimitada, quer se considere o indivíduo, quer a humanidade em geral. A educação, enfim, deve ser concebida desde o horizonte do futuro, não do passado e nem sequer do presente, e isso tendo em conta não só a dinâmica da História, como sobretudo o carácter projetivo e prospetivo da constituição do homem, «o único ser da natureza que não se contenta com o "aqui e agora"» (Antunes, 1973: 163).

3. **Os princípios orientadores** da teoria pedagógica, da organização dos sistemas de ensino, da prática pedagógica – inspiradores de soluções concretas a inventar ou a criar sensata e oportunamente, dadas as situações, mais do que prescritivos de ações a adotar ou de normas a aplicar de forma uniforme e cega. Os currículos têm de ser desenhados tendo em conta por certo as necessidades sociais e conjunturais de um dado momento histórico e de uma dada sociedade, mas não deve fazer-se neles economia das prioridades essenciais de uma formação humana completa. Mutilar o conteúdo e o alcance da educação para servir objetivos ou causas de ocasião

[2] Sobre o pensamento pedagógico de Manuel Antunes, veja-se: Franco, 1999: 359-365; Franco, 2005; Franco & Jardim, 2008; Patrício, 1985a, 1985b, 1986.

ou de moda é causar um real prejuízo não só aos que são educados, mas também à própria sociedade, do que sempre se pagará a fatura mais tarde com pesados juros.

4. **A tensão entre a utopia pedagógica da universal escolarização e a utopia antipedagógica da «sociedade sem escolas»**; ou, dito de outro modo, a consciência dos limites da escola e da escolarização e o reconhecimento da necessária complementação entre a escola e a vida e a subordinação daquela a esta.

5. Concluirei pondo em destaque a **atitude e a tonalidade de pensamento** de Manuel Antunes, a sua peculiar **maneira de pensar**, o seu pessoal **modo de enfrentar e equacionar os problemas**, caracterizados pela **recusa dos unilateralismos, dos reducionismos, dos simplismos, dos exclusivismos, dos imobilismos, dos radicalismos, dos convencionalismos estabelecidos.** Às conjunções **disjuntivas** ele prefere as **copulativas**. **Criticar** e **condenar** não são verbos do seu vocabulário pessoal. Os verbos que pratica são antes: **ver, observar, ponderar, discernir**, **ler, interpretar e compreender** os sinais do contexto e da realidade; nas soluções a adotar, os seus verbos são: **complementar, coordenar, conjugar, unir** os polos dialéticos que num determinado contexto se apresentem, e, sobretudo, **agir, inventar, criar**.

Da importância e poder da educação em época de crise

Iniciarei o desenvolvimento do primeiro tópico com uma citação que me parece sintetizar de forma feliz o pensamento de Manuel Antunes a respeito da importância da educação e do que nesta está em causa. Diz o seguinte:

> O problema da educação não é um problema ao lado de outros, não é um problema particular: é *o problema*. Um problema que não pode sofrer delongas; um problema em que a humanidade, em geral, e a nação, em particular, jogam o seu próprio destino; um problema que só pode ser resolvido graças à mediação da ação. É diante de nós e, sobretudo, em nós, na interpenetração do eu e do mundo, dos objetos e dos acontecimentos, que urge encarnar os valores, que urge «realizar e, realizando, realizar-se». Isto equivale a dizer que a educação não consiste apenas em transmitir cultura mas também – e principalmente – em criar as condições de surgimento de novas formas de cultura. (Antunes, 1973: 46-47)

Uma das convicções que ressaltam dos ensaios aqui em apreço é a de que a educação não existe em abstrato ou num mundo ideal sem espaço e sem tempo, mas dá-se sempre no contexto historicamente configurado de uma circunstância e de uma conjuntura, de uma cultura e de uma sociedade, das quais é, simultaneamente, o reflexo e o projeto.[3] E esse contexto, circunstância e conjuntura, na época em que Manuel Antunes expunha as suas reflexões, eram marcados pela expansão generalizada de um certo tipo de sociedade, a «sociedade industrial». O assunto é recorrente em vários artigos do filósofo jesuíta, mas constitui o tema central de um dos seus mais longos ensaios, intitulado precisamente «Educação e sociedade industrial», publicado na revista *Brotéria* em 1968. Nele, o autor apresenta as grandes e profundas mutações que esta nova forma de sociedade (nascida com a Revolução Industrial na Inglaterra do século XIX e em plena e mundial expansão por meados do século XX) estava a operar nas sociedades agrárias tradicionais, não apenas ao nível da evidência física das instalações fabris e equipamentos mecânicos espalhados na paisagem, mas ao nível mais profundo da visão do mundo, alterando a conceção do espaço cósmico e do tempo e a representação da sociedade que homologamente lhes corresponde, constituindo-se como uma espécie de *a priori* vivencial, não propriamente consciencializado enquanto tal, mas ainda assim poderosamente ativo como potenciador de representações e de atitudes.

A sociedade industrial traz consigo, em primeiro lugar, a concentração demográfica em alguns centros urbanos, o êxodo ou fluxo dos campos para a cidade, na procura de trabalho e de melhores condições de vida, e a consequente mudança de ocupações, das atividades primárias (agricultura de subsistência, artesanato, pequeno comércio) para as atividades dos sectores secundário e terciário (industrial, serviços), que se multiplicam sem cessar, gerando novas profissões, exigindo homens com capacidades de adaptação, maior competência, imaginação. As consequências no terreno da educação são óbvias e profundas, não só pela massificação e concentração do fenómeno escolar, mas acima de tudo pelas novas exigências

[3] «A educação é função do meio em que se vive, do grupo a que se pertence, do vasto englobante que nos integra [...]. Para o melhor e para o pior, estamos fatalmente ligados à "circunstância" geográfica, étnica, social e histórica em que fomos formados e nos estamos a formar. A cada momento cultural e tipo de sociedade corresponde um tipo de educação, com seus valores» (Antunes, 1973: 48ss.). Noutro lugar: «Nenhum sistema educativo existe no vácuo. Existe sempre em determinado espaço social concreto; existe sempre na relação de certas coordenadas; existe em função de certas exigências e necessidades; existe sempre como resposta, adequada ou não, ao desafio, real ou fictício, da conjuntura» (Antunes, 1973: 41-42).

impostas aos sistemas de ensino, podendo-se compendiar nas seguintes questões: que **tipo de homem** educar? **Em função de quê** educar? **Como** educar? Escreve Manuel Antunes:

> É esse um dos problemas fundamentais que a moderna sociedade industrial, em rapidíssima transformação, põe aos homens de estado, aos legisladores e aos educadores. Os educadores que, por sua vez, terão de ser reeducados segundo novas perspetivas e novas exigências. (Antunes, 1973: 26)

Mas a sociedade industrial provoca ainda outras alterações de consequências não menos profundas e perturbadoras, acentuando e potenciando transformações da visão do mundo físico e humano que já vinham do início da Modernidade, como ingredientes da revolução científica cosmológica, mas que só agora fazem sentir massivamente os seus efeitos práticos nos planos social e mental. São elas: a alteração da vivência do espaço cósmico e a alteração da perceção e vivência do tempo.

Pode dizer-se que, até meados do século XVI, o espaço geográfico e cosmológico era concebido, representado (pela filosofia e ciência) e vivido como uma realidade limitada, hierárquica, centralizada, por conseguinte como algo essencialmente estável na sua estrutura, e que tinha a sua réplica na estruturação social de classes separadas por barreiras intransponíveis. A estrutura prevalecia sobre a génese, a estabilidade sobre a mutabilidade. Daí, também, a estabilidade da sociedade nos seus quadros económicos, sociais, políticos e culturais; daí, igualmente, o sentido da «qualidade humana» que promove, com finalidade restritiva, o escol dominante; daí a vinculação, que pode ser mais ou menos apertada, do religioso ao político e do educacional ao económico; daí, em certas formas menos evoluídas dessas sociedades, a expulsão para fora do domínio propriamente humano de um certo número de homens, que são considerados como coisas, propriedade dos outros, primariamente julgados em função da sua força de trabalho: os escravos. Em contrapartida, na sociedade moderna, e ainda mais na sociedade industrial, o espaço cósmico tende a ser visto e sentido como uma realidade homogénea e dinâmica, sempre em expansão, se não propriamente infinita, ao menos indefinida. Analogamente, também o espaço humano aparece como sendo essencialmente móvel, tendencialmente homogéneo e principialmente igualitário. Agora é o primado da génese sobre a estrutura que tende a afirmar-se, daí a inovação frequente, quando já não permanente, dos quadros sociais; daí o sentido da «quantidade humana»

a suplantar o da «qualidade», daí uma «cultura de massas» com tendência para dissolver a antiga «cultura de classes», de escol ou de elites (Antunes, 1973*:* 27).

Da mesma forma, dá-se uma alteração também na perceção e vivência do tempo, do tempo cíclico e repetitivo, ritmado pelo regime natural dos dias e das estações que se repetem, num movimento que sempre regressa. O homem da sociedade industrial, que rompeu com as ocupações que o ligavam aos ritmos da terra,

> tende a conceber o tempo como movimento em linha ascensional, como permanente transformação daquilo que é dado e como perspetiva de novidade perene. [...] A utopia antecipadora forma parte do seu mundo íntimo, dos seus sonhos obscuros como dos seus sonhos despertos, e a «prospetiva» realiza, vai realizando, racional e cientificamente, aquilo que a imaginação suscitou. (Antunes, 1973: 28-29)

É a noção moderna de «progresso» que traduz essa nova consciência do tempo sempre novo. Dos três momentos do tempo, é o futuro que agora aparece como carregado de pregnância. Não apenas como o vago e indefinido horizonte para onde se encaminham as realizações e aspirações humanas, mas como aquilo que lhes dá densidade e as faz mover. Como veremos, esta alteração da vivência do tempo vai ter profundas implicações na conceção e prática da educação: ela deve ser moldada pelo futuro, pensada para o amanhã, não repetitiva de tradições do passado, nem sequer dos hábitos do presente, mas essencialmente prospetiva, imaginativa e inventiva. Note-se que foi um outro grande jesuíta que pela primeira vez pôs em destaque essa pregnância do futuro e até inventou o oxímoro «história do futuro». Ele chamava-se António Vieira![4]

Mas há ainda uma outra importante transformação que acompanha as já referidas e delas é solidária: ela tem a ver com a relação entre ciência e técnica.

---

[4] Sobre este aspeto do pensamento de Vieira, veja-se o meu ensaio «Melancolia e apocalipse. Vivência do tempo e concepção da História em António Vieira» (Santos, 2008). Também Kant, nas suas reflexões sobre educação, aponta como tarefa essencial, a ter em conta pelos planificadores da educação, que esta seja regida pelo princípio do futuro, não pelo do passado e nem sequer pelo do presente. Mas isso por exigência da sua conceção do homem como um ser que vem a ser o que deve ser e a desenvolver todos os germes que estão contidos na sua natureza no decurso do tempo e precisamente graças à educação: «As crianças devem ser educadas não segundo o presente mas segundo o melhor estado futuro do género humano, isto é: segundo a ideia da Humanidade e de acordo com a sua completa destinação» (Kant, 1923: 447).

A ciência, na sua forma moderna, fora entendida como o verdadeiro motor propulsor do progresso, categoria esta que, nascida também nos finais do século XVI, pode agora finalmente ser objeto de produção programada e acelerada. A ciência mostrava o seu poder e confirmava a sua verdade pela sua eficácia prática vertida em artefactos técnicos. A educação era orientada antes de mais para a aquisição do conhecimento científico devidamente certificado. Mas agora a relação entre a ciência e a técnica alterou-se. Esta última é que tem a primazia e decide sobre a primeira e o que deve ou merece ser investigado e conhecido. Implanta-se assim uma mentalidade técnica, um modo técnico de pensar. Não importa já tanto a verdade ou sequer o conhecimento objetivo, mas a utilidade e o conhecimento que produz efeitos desejados.

O efeito e a pressão destas transformações sobre a educação e os sistemas educativos – os currículos, as disciplinas, os métodos de ensino, as finalidades pretendidas com o ensino a qualquer nível – são decisivos, profundos e mesmo incomensuráveis. Manuel Antunes descreve e interpreta, com incomparável lucidez, a mudança e identifica o tipo ideal que nela exprime, mas não lamenta, não censura, nem recrimina. Antes vê aí uma tarefa imensa, um alfobre de oportunidades, uma enorme responsabilidade, que não admite demissões:

> Nesta passagem a um outro «éon» da nossa história, uma grande tarefa e uma grande oportunidade se erguem diante de nós. A tarefa é dupla: construir uma casa habitável para as condições do mundo que está a vir e preparar os homens para nela viverem. A oportunidade é excelente: vivemos num dos grandes períodos da «aventura» humana sobre a terra e, na nossa modéstia, podemos utilizar não só uma longa experiência de séculos vividos em comunidade e convivência mas também alguns dos grandes meios de transformação das condições que a ciência e a técnica põem à nossa disposição. (Antunes, 1973: 32)

Este recorte de uma própria filosofia da história moderna e contemporânea, que declaradamente se inspira na conceção weberiana, do «tipo ideal» (*Idealtypus*)[5] com função heurística, mediante o que se liga num conceito um vasto conjunto de fenómenos, parece-me constituir a base contextual mais ampla do pensamento pedagógico de Manuel Antunes. E ela complementa-se num outro ensaio, datado de 10 de setembro de 1970 – «Crise, educação, poder» –, no qual o pensador jesuíta

[5] Também na obra que refere de R. Aron: Aron, 1962.

se demora a interpretar os sinais da crise mundial contemporânea decorrente da mudança do tipo de sociedade dominante e ao mesmo tempo a mostrar o poder que entende ter a educação para gerir e aproveitar de forma criativa as imensas oportunidades que essa crise traz consigo:

> Trata-se da educação como poder numa época de crise, na época de crise que é a nossa. De crise sem precedentes na história humana, quer pela sua universalidade quer pela sua profundidade. Todas as sociedades se veem atingidas. Todas se sentem arrancadas ao solo natal e arrastadas num vasto movimento torrencial e, não raro, desencontrado. As primitivas como as industriais avançadas, as arcaicas como as histórico-tradicionais. A nossa sociedade não constitui exceção. Mercê de vários fatores para o mesmo efeito convergentes – guerra no Ultramar, emigração interna e externa, incremento do turismo, industrialização, substituição da equipa dirigente – ela está a passar, rapidamente, do modelo histórico-tradicional, com seu centro de gravidade no campo e nas «virtudes ancestrais da raça», a um tipo moderno mais industrial e utilitário. (Antunes, 1973: 12-13)

Obviamente, a crise mundial, que se acentuou no rescaldo da Segunda Guerra Mundial, acompanhando os esforços de reconstrução das economias e das sociedades desfeitas, fazia-se sentir também sobre a educação e os sistemas de ensino, uma vez que muitos dos pressupostos que os sustentaram durante séculos foram abalados, as finalidades que perseguiam não constituem mais objetivos valorizados e se exige deles novas tarefas, novas competências adequadas às novas necessidades sociais.

> Que a educação ocidental está em crise, e crise profundíssima, é evidente. Historiadores e sociólogos, professores e pedagogos, economistas e filósofos, cientistas e simples pais de família pendem, cada vez mais, a encontrar-se de acordo nesse ponto nevrálgico. Que ensinar? A quem ensinar? Como ensinar? Porquê ensinar? (Antunes, 1973: 44-45)

Na visão dinâmica e serenamente otimista que da história humana tem Manuel Antunes, as crises não têm um sentido necessariamente negativo. Elas supõem, por certo, o abandono de muitas coisas que eram dadas por absolutamente garantidas, a desestruturação geral ou mesmo a destruição de uma dada organização da vida social e cultural com seus estilos de vida, seus símbolos e instituições, e até o colapso total de ancestrais tradições e valores, e, no imediato, isso provoca naturalmente desorientação, insegurança, grande desconforto. As crises são também

desafios e oportunidades para a emergência do novo e até do melhor, dando azo a que sejam ativadas as energias humanas adormecidas pela rotina das tradições ou pela repetição ritual do mesmo, dando ocasião para o surgimento de novos valores e até de novos aspetos da realidade. Tudo depende do modo como se enfrenta e se gere a crise.

Na época em que Manuel Antunes publicava o ensaio em análise era comum ver-se na educação a possibilidade de preparar as sociedades não apenas para o crescimento económico e para acelerar o desenvolvimento industrial, mas também como a melhor forma de realizar a socialização, promovendo a cidadania e a vivência democrática. Sendo embora também ela vítima da crise geral, a educação é, ainda assim, considerada o processo mais eficaz para gerir a crise e para inventar e construir uma nova ordem, dando-lhe fundamentos tão sólidos quanto humanamente possível. Mas a educação que importa não é uma qualquer educação. Dou a palavra ao professor Antunes:

> A resposta a dar ao grande desafio que a situação atual da humanidade lança aos grupos, às sociedades e às nações terá que vir, sobretudo, de lá [da educação]. Mas não de qualquer maneira. Uma educação puramente tradicional seria ineficaz como ineficaz seria uma educação que apenas visasse objetivos utilitários, através do ensino da matemática, da física, da química, da biologia e das outras disciplinas denominadas «ciências», ou mesmo visasse, superiormente, a formação dos quadros mentais. As exigências da atual conjuntura vão incomparavelmente mais longe. Conjugar o passado e o presente, a sabedoria e a ciência, as culturas e a cultura, a história e a prospetiva, o rigor e a compreensão, eis algumas dessas exigências. Perante a onda de caprichismo, de hedonismo e de irracionalismo que ameaça invadir tudo – instituições e relações, factos e significações, símbolos e signos, indivíduos e grupos – não basta erguer em princípio absoluto um vago mito da Razão, como na cultura ocidental dos séculos XVIII e XIX. É preciso mobilizar outras energias, convocar outras forças, alevantar outros ideais. (Antunes, 1973: 17-18)

O que é e deve ser a educação?

Vejamos, então, mais proximamente, como Manuel Antunes explicita o seu entendimento do que é a educação. Num dos ensaios, ele desenvolve o tópico em torno de três termos: a educação é um **facto**, é uma **necessidade**, é um **dever**. Que é um facto mostra-o sobejamente a história das sociedades e culturas humanas. Por mais rudes ou mais refinadas que sejam, todas elas cultivaram formas de transmitir aos seus membros e gerações mais novas os valores e as atividades com os quais o grupo se identificava e através dos quais reforçava os seus laços e ganhava consciência de si. Em algumas sociedades clássicas, a educação chegou a ser cultivada por elites, mas nas sociedades modernas generalizou-se como projeto político, tendencialmente estendida a todos os cidadãos. Da mesma forma, é fácil reconhecer que a educação é uma necessidade e que o é tanto mais quanto as sociedades se complexificam e diversificam as tarefas a que se entregam os seus membros, obrigando a que certos deles adquiram competências específicas para as exercerem, não bastando já a mera aprendizagem espontânea, mas exigindo-se técnicas de ensino-aprendizagem instituídas e programadas, como acontece nas sociedades modernas.

Mas a educação é sobretudo um dever. Dever do indivíduo para consigo próprio e para com a sociedade, e dever também da sociedade para com os indivíduos. Mas que é a educação? E qual a educação que importa? Estas perguntas são recorrentes nos ensaios de Manuel Antunes, mas a resposta que ele lhes dá é elíptica e procede por tentativas em breves e felizes sínteses, que temos de coligir e juntar para a reconstituir em toda a sua amplitude. Numa dessas sínteses, lê-se:

> Por este termo – educação – pretendo designar aqui não o simples processo da didática escolar, mas, no sentido mais largo, toda a aquisição, transmissão, renovação e criação de ideias, de comportamentos, de formas e símbolos expressivos. Mais sinteticamente: educação é o reflexo e o projeto de uma cultura. (Antunes, 1973: 11)

Esta última frase está sublinhada, porque sem dúvida exprime o núcleo do pensamento do autor sobre o tema. Educação conjuga-se, pois, intimamente com **cultura**, um conceito carregado de especial densidade no discurso deste distintíssimo professor de História da Cultura Clássica, que nos lembra que, no grego antigo, um mesmo vocábulo – *paideia* – significa, a um tempo, «educação» e «cultura». Mas a conjugação ou implicação dos dois conceitos dá-se de dois

modos complementares: no passivo e no ativo. No primeiro, como *reflexo*; no segundo, como *projeto*. Assim:

> *Reflexo* de uma cultura é-o a educação na medida em que, através do seu canal, se transmite todo um legado adquirido de normas, de valores, de sentimentos, de modos de encarar o mundo e a vida, de hábitos, de costumes. *Projeto* de uma cultura é-o também a educação na medida em que, no processo transmissivo, se dão, necessariamente, modificações por adaptação, correção, supressão, invenção. Nas épocas chamadas «estáveis» predomina o momento do reflexo: nas épocas chamadas «críticas» predomina o momento do projeto. (Antunes, 1973: 11)

O pensamento educacional de Manuel Antunes articula-se natural e essencialmente com o seu pensamento antropológico. Pois é, antes de mais, o homem o que está verdadeiramente em causa na educação. Mas **o que é** o homem e o que é **ser homem**?

> Que se pretende fazer do homem? É a esta pergunta que se propõe responder a filosofia da educação. É a esta pergunta que nas épocas de crise – sobretudo numa época de crise com as dimensões da nossa – se torna árduo e difícil responder. É a esta pergunta, no entanto, que urge responder porque ela constitui a *conditio sine qua non* da superação dessa mesma crise. (Antunes, 1973: 10)

O homem não é um dado que esteja aí e que se ajuste definitivamente a um molde. Mais propriamente, ele é um projeto, que deve realizar e cumprir a sua humanidade a partir dele mesmo. Ao perguntar pelo que é o homem, a educação é inevitavelmente remetida para as questões metafísicas:

> A noção de educação remete, desde logo, para as conceções últimas do Homem, do Mundo e da Vida, para a questão dos fins e dos meios, para a floresta altamente embrenhada das implicações da natureza na cultura e da cultura na natureza, para o universo, mais delicado e embrenhado ainda, das relações entre indivíduo e sociedade, entre estrutura e génese, entre essência e história. (Antunes, 1973: 35)

Evocando as conhecidas questões de Kant – «Que posso saber?», «Que devo fazer?», «Que me é permitido esperar?», «Que é o homem?» –, que o filósofo alemão considera serem todas redutíveis à última, Manuel Antunes prossegue a

sua reflexão a respeito do que deve ser a educação que tenha em conta a verdadeira dimensão do homem:

> Só uma visão global do ser do homem, retrospetiva e prospetiva, passada e antecipada, permitirá a organização de um sistema educativo digno desse nome. Só essa visão permitirá a escolha do método adequado. Só essa visão permitirá a adoção dos meios aptos para pôr em prática o sistema. [...] É portanto entre o sentido da génese e o sentido da estrutura, o sentido da história e o sentido da prospetiva, que urge descobrir os fins da educação e os meios correspondentes. [...] [A] questão dos fins e dos meios, sempre fundamental em educação, é-o hoje infinitamente mais. Educar para objetivos a longo ou a curto prazo, educar para se ser um «homem integral» ou para se ser um excelente profissional – médico, engenheiro, operário, técnico, investigador, filólogo, causídico, matemático, economista, etc. –, educar o indivíduo primariamente para a expansão da própria personalidade ou educá-lo para servir essencialmente o agregado coletivo, educar para a realização de atos livres, que sejam verdadeiramente libertadores ou educar para uma atitude de permanente conformismo quando não de servidão, manter a dicotomia atualmente reinante entre a teoria e a prática ou tentar superá-la, eis aí outros tantos problemas que se torna impossível eludir, hoje, embora eles sejam de solução nada fácil. Mas tomar consciência da sua existência [...] constitui já um grande passo, indispensável, para o seu equacionamento. Tal equacionamento exige, porém, uma vasta e sólida antropologia em que as diversas disciplinas, os diversos fins e os diversos meios surjam escalonados em planos sucessivos e concêntricos, a partir do núcleo, verdadeiramente central, da pessoa humana. Porque é a pessoa que, em primeira e última instância, se encontra em causa; é a pessoa humana que se trata de defender e promover; é a pessoa humana que, humanizada, por sua vez humanizará a Terra. (Antunes, 1973: 45-46)

Perdoe-se-me a longa citação, mas não vi maneira de resumir ou glosar convenientemente quanto vai dito nesse rico parágrafo, e, de qualquer modo, o mais importante é dar a palavra ao pensador que nos ocupa. Educar é, pois, formar o homem como pessoa, como ser consciente e como agente livre.

Num outro lugar, num ensaio sobre o tópico da «educação permanente», Manuel Antunes expõe a sua noção da amplitude e do conteúdo da educação: ela deve visar **o homem todo** e **todo o homem**. Cito-o:

> A educação permanente é aquela que concerne o homem todo e a todo o homem. O homem todo: da matriz ao túmulo e em todas as dimensões da sua personalidade realmente humana desde o físico ao mental e englobando o afetivo, o profissional (ou técnico), o científico, o estético, o moral e o religioso. O homem todo é aquele a quem assiste a capacidade de se relacionar com o todo, o único ser da natureza dotado de tal capacidade. O homem todo é um ser a quem foi aberta a possibilidade de apreender o todo, de visar o todo, de «intencionar» o todo, de «sentir» o todo, de ter horizontes tão largos como o próprio universo e tão profundos como o próprio infinito. (Antunes, 2005: 110-111)

Por conseguinte,

> Uma educação ou é total ou simplesmente não é. Uma educação ou tem em conta todas as aspirações do homem ou não passa de um logro. Pretender construir uma «ciência» da educação sem que nela influa, para nada, nem a moral nem a metafísica é edificar sobre a areia. É o todo do homem que está em causa e não apenas a inteligência. E esse todo, como diz Blondel, joga-se na ação, que é o centro da vida. Ora a educação é uma espécie de ação. Uma ação – arrisquemos defini-la – promotora e instauradora de valores. (Antunes, 1973: 39)

Noutro lugar, ainda, precisa-se o sentido realista dessa totalidade almejada:

> Decerto, toda a educação deve atingir todo o homem e o homem todo. Mas não é possível, nem é desejável, que todo o homem realize todas as suas potencialidades. Viver é escolher. Ora quem escolhe todas as direções possíveis da sua personalidade, arrisca-se, muito naturalmente, a não chegar ao fim de nenhuma. (Antunes, 1973: 47)

E deixa-se, *en passant*, uma pedagógica advertência pragmática:

> Sem dúvida, o leque de aptidões e de possibilidades reais varia de pessoa para pessoa. Mas não provirá muita da frustração da juventude de hoje do

> facto dessa juventude não saber escolher ou de não a levarem a escolher em profundidade, limitando-se na extensão? (Antunes, 1973: 48)

Educação – a ação por excelência formadora ou autoformadora do homem: o devir ele mesmo, por assim dizer, propriamente homem ou mais humano, mas a partir de si mesmo. A educação pode e deve incluir a instrução ou o ensino – do exterior para o interior, do professor ou mestre para o aluno ou discípulo; mas isso só fará sentido enquanto o indivíduo o assume na edução ou extração que ele mesmo faz a partir de dentro de si mesmo, do germe ainda oculto para a sua manifestação exterior, e, nesse sentido, educação é autoinvenção, aparição, revelação do homem a si mesmo; não é mera aprendizagem de técnicas ou habilidades (mesmo que sejam teóricas ou conceptuais) para o desempenho de quaisquer tarefas que se pretenda.

De amestramento, adestramento, aprendizagem, ensino de habilidades, podem também ser objeto alguns animais e com grande sucesso. Mas, propriamente falando, só o homem pode ser educado. Mais: «O homem é a única criatura que tem de ser educada». Assim abre Kant o seu opúsculo *Sobre Pedagogia*, e noutro lugar do mesmo opúsculo escreve: «O homem só pode tornar-se homem mediante a educação. Ele não é nada senão aquilo que a educação dele faz» (Kant, 1923: 443). Ele tem de ser educado para chegar a ser realmente homem. Não só porque tem capacidade educacional praticamente ilimitada, mas porque sem educação ele não chegará sequer a ser completamente homem, a desenvolver as potencialidades da sua humanidade nos seus vários aspetos (sensíveis, intelectuais, estéticos, políticos, morais).

Manuel Antunes diz outro tanto a seu modo: «O homem é um ser quase indefinidamente educável como é um ser quase ilimitadamente inventivo» (Antunes, 1973: 39). É por isso que para o homem a educação não é só uma necessidade, mas é também uma nunca terminada tarefa e um indeclinável dever. Dever dele próprio enquanto indivíduo, mas também um dever da sociedade em relação aos indivíduos, cabendo-lhe proporcionar-lhes as condições para se poderem educar na forma mais completa e ao mais alto nível. É óbvio que desse investimento na educação a sociedade tira o seu retorno e o seu ganho na qualidade e excelência dos seus membros, nutrindo-se de seus feitos e obras, que, por sua vez, criam cultura e nela plasmam a identidade de toda uma comunidade e os valores que enriquecem o património da humanidade e que podem ser universalmente partilhados.

Dada a sua essencial dimensão antropológica, a educação não se pode reduzir ao binómio ensino-aprendizagem ou à aquisição de competências ou habilidades

científicas ou técnicas para as tarefas sociais, económicas ou industriais. Ela tem de colocar-se inevitavelmente «a questão dos fins e dos meios»: «Educar para quê ou para quem? Eis aí a pergunta fundamental, a pergunta que nenhum legislador e nenhum educador podem ou devem eludir». Um princípio orientador para encontrar a adequada resposta àquela pergunta, pode ler-se neste excerto:

> Na verdade, o educador – ou o filósofo da educação –, que queira ser realista, terá de conjugar sempre o passado e o presente, se intenta realmente construir o futuro. Construir o futuro sobre a base sólida do humano em totalidade e não sobre as nuvens fugazes de sonhos que se desfazem aos primeiros raios da claridade. No contexto que é o nosso, o sistema de educação, que se torna necessário redefinir, deveria girar em torno de dois polos que mutuamente se atraíssem e implicassem: a ciência e a sabedoria, os factos e os valores. Excluir ou minimizar qualquer deles acarretaria decerto consequências desagradáveis. (Antunes, 1973: 13-14)

São óbvias as implicações disto na confeção de currículos educativos. Eles devem, por certo, dar lugar às ciências tanto quanto se possa e às técnicas tanto quanto seja necessário. Mas as ciências e as técnicas não bastam como base da educação. A ciência e técnica esgotam-se na sua evanescente instrumentalidade, ou mesmo na sua venalidade para qualquer objetivo que oportunisticamente se pretenda. Sem poderem elas mesmas orientar-se, e ainda menos dar orientação, elas precisam de **sabedoria** que as oriente, devendo por isso ser enquadradas e acondicionadas por disciplinas que, na linguagem de Manuel Antunes, constituam as «fontes da sabedoria», e, destas, as que lhe surgem «como as mais próprias e eficazes são a filosofia e a religião» (Antunes, 1973: 16-17).

Noutro lugar, refletindo sobre a organização dos saberes universitários, o Padre Manuel Antunes exprime o desiderato de que se aprofunde a ciência, mas se contrarie o seu imperialismo levando-a às últimas exigências, perante as quais ela reconhecerá os seus limites. E aí surgem a cultura, a literatura, a filosofia e a ética como os elementos mais englobantes onde a própria ciência ganha o seu sentido.

Refira-se ainda um outro tópico recorrente nos ensaios antunesianos sobre educação: a relação entre educação e futuro, que se formula na expressão «uma educação para amanhã» (Antunes, 1973: 181). O tópico resulta da confluência de duas matrizes: duma filosofia dinâmica da história humana, segundo a qual, a partir da Modernidade, e de uma forma cada vez mais intensa na sociedade industrial contemporânea, os homens cada vez mais organizam a sua perceção e vivência

do tempo em função não já do passado, ou sequer do presente, mas do futuro; e também duma visão do homem como o ser que não se contenta com o aqui e o agora, segundo o que não só os indivíduos são ilimitadamente educáveis, como também a humanidade o é no decurso da sua história. Por isso, a forma completa do homem ainda não está dada em nenhuma das suas imagens historicamente referenciáveis. Dou a palavra ao Padre Manuel Antunes:

> O homem dos nossos dias vive cada vez mais no horizonte do futuro. Mas com outra latitude e com outra consciência que não tinha o homem dos tempos modernos. Em vez da expectativa, mais ou menos de evasão, uma espantosa atividade; em vez de extrapolação do passado no porvir a pretender um encontro certo do homem com o homem marcado com o rigor de um *a priori* sem mais caução, é a visão do presente que começa a partir de um futuro situado, a breve distância. (Antunes, 1973: 164-165)

Também aqui os efeitos sobre a educação se fazem sentir poderosamente: a pressão da obsolescência pesa cada vez mais sobre os sistemas de ensino, os seus conteúdos e matérias, os objetivos e métodos, desqualificando todo o aprendido. A «educação permanente» torna-se cada vez mais uma necessidade básica, ao mesmo tempo que a transmissão e aprendizagem de conhecimentos (aquilo em que consiste a educação formal tradicional) e a própria experiência adquirida perdem cada vez mais o seu valor. Ouçamos a lição do professor:

> Não é a experiência que comanda, é a capacidade de adaptação a novas conjunturas; não é a «sabedoria», transmitida repetitivamente [...]. É o poder de invenção de novas soluções. [...] Nas sociedades contemporâneas, transformacionais e inventivas, o projeto domina a memória, o futuro domina o passado. A educação muda de horizonte: de prevalentemente retrospetiva, ela tende a ser prevalentemente prospetiva; em vez de dada em função do ontem ela exige ser dada em função do amanhã. (Antunes, 1973: 172 e 181)

Os princípios orientadores

Da evidência de que, na sociedade industrial, é o futuro que comanda cada vez mais as representações, aspirações e práticas dos homens decorrem alguns princípios orientadores para a formação de currículos educacionais, de planos e metodologias

de ensino, para a definição dos objetivos da educação, das próprias faculdades (memória? razão? imaginação?) e respetivas competências a desenvolver, enfim de toda a prática pedagógica. São eles:

> – o primado da formação sobre a informação: a formação dirige-se à criação de hábitos, de atitudes, de métodos pessoalmente amadurecidos; a informação é evanescente, transitória, volátil.
>
> – o primado das ciências do homem sobre as ciências da natureza; as ciências humanas têm uma maior estabilidade: elas permitem formar a lucidez que permite discriminar o que é importante, a consciência, o sentido da responsabilidade; as ciências da natureza são instrumentais: visam adquirir conhecimentos técnicos que são operativos e se esgotam na sua operacionalidade, que, por isso, estão em contínua mudança, sujeitos a uma conatural obsolescência.
>
> – o primado do permanente sobre o transitório: parece paradoxal, mas para aprender a viver no transitório que é engolido na voragem do devir há que ter algumas estacas a que se agarrar; a isso pode chamar-se os valores fundamentais de uma cultura ou mesmo da humanidade.
>
> – o primado da imaginação sobre a razão: Manuel Antunes entendeu a mensagem dos jovens parisienses do Maio de 68 que gritavam «a imaginação ao poder!». A razão trabalha, ordena, sistematiza, categorializa o dado ou o conhecido e inventado, mas quem inventa e traz o novo e o material para que a razão o possa ordenar e sistematizar é a imaginação ou mesmo a sensibilidade (já Kant sabia e dizia isso, nomeadamente num dos primeiros parágrafos [§9] da sua *Antropologia*).
>
> – o primado da socialização sobre a individualização: cada vez mais os indivíduos vivem e se desenvolvem em contextos sociais, não em ambientes isolados ou privados.
>
> – o primado da personalização sobre a massificação: ser pessoa, ter consciência própria dos processos, ter a capacidade de escolher e de agir livremente – tal o objetivo a cultivar na educação.

Percebemos o quanto seriam fecundos estes princípios se fossem seguidos, por paradoxais que alguns possam parecer. Nos 50 anos que nos separam da publicação dessas linhas, o delineamento dos sistemas de ensino andou muito longe do ambiente para que apontam tais princípios. Como se nota, eles são

princípios frágeis, com função essencialmente heurística, inspiradores de soluções concretas, a inventar ou a criar sensata e oportunamente dadas as situações, mais do que prescritivos de ações a adotar ou soluções a aplicar de forma uniforme e cega. De resto, quando fala de princípios da educação, e mesmo de princípios «imortais» da educação, o notável professor de História da Civilização Romana que foi Manuel Antunes vai, surpreendentemente, buscá-los não a Platão e aos gregos, mas a um romano, a Cícero, e encontra-os reduzidos a três, epigramaticamente ditos nas palavras latinas *gravitas, pietas, simplicitas*, com as quais aquele filósofo caracterizava a essência da educação tradicional romana, que se fazia não em escolas mas no seio da família. Tais princípios são o tema de uma breve nota escrita a 30 de julho de 1970, e muito significativamente o seu autor coloca-os a abrir o seu livro *Educação e Sociedade* (1973).[6] Mas que temos nós – homens duma sociedade industrial, que, como vimos, é gerida pelo princípio do futuro – a ver com os romanos, homens de uma época arcaica? Vejamos o que se dizia com os três termos latinos:

> *Gravitas* representava, na perspetiva desses homens sumamente pragmáticos e realistas que eram os romanos, o sentido da responsabilidade que se tornava necessário assumir, sempre, mas sobretudo quando urgia decidir algo de importância existencial e histórica. A seriedade devia constituir então a regra indeclinável.
>
> *Pietas* funcionava como vínculo, por excelência, que ligava o homem romano: aos deuses, aos membros da sua família, à cidade. Havia nesse vínculo, a torná-lo forte e, tanto quanto possível, inquebrantável, um misto de afeto e de reverência, de respeito e de sujeição – a coesão do grupo é imperativa –, de amor e temor sacros.
>
> *Simplicitas* devia incutir o sentido do valor autêntico de cada pessoa e de cada coisa, devia ajustar a vista humana à medida exata, devia instituir o rigor como norma. (Antunes, 1973: 5-7)

---

[6] Esses mesmos três «grandes princípios» compareciam já no final do ensaio «Educação e sociedade industrial», datado de dezembro de 1967/janeiro de 1968: «a *gravitas* ou a plena consciência da responsabilidade, a *simplicitas* ou o sentido do valor exato de cada coisa e a *pietas* ou o inteiro respeito, misturado de um certo afeto, por todos os direitos divinos e humanos» (Antunes, 1973: 50).

Por conseguinte: sentido de **responsabilidade e seriedade com tudo o que é importante existencial e historicamente;** sentido da **pertença a uma comunidade;** sentido do **justo valor e do rigor do juízo**. E este professor, que nos ensinou a pensar a educação a partir do futuro, que nos mostrou que a educação se implanta numa cultura e numa sociedade histórica e espacialmente configuradas, como se desafiasse até à contradição o seu próprio pensamento, prossegue:

> «Imortais» chamámos acima aos princípios que Cícero nos transmitiu como constitutivos básicos da formação dos seus compatriotas. E não o serão, de facto? Não representarão eles valores permanentes, na sua essência, uma vez despojados, na medida em que isso é possível, das circunstancialidades de tempo e de espaço? Embora formulados numa sociedade «arcaica» e para uma sociedade «arcaica», não serão eles aptos – uma vez mais, na sua essência – a formar homens, que o sejam de verdade, pertencentes a uma sociedade industrial? (Antunes, 1973: 6-7)

Da utopia pedagógica da escolarização universal à utopia da «sociedade sem escolas»

Na época em que Manuel Antunes escrevia os seus ensaios, debatiam-se sobre a educação projetos aparentemente contraditórios – o da escolarização generalizada como via de promoção da igualdade de oportunidades sociais e do desenvolvimento económico e político (a «escola para todos») e o da «desescolarização» da sociedade como via de libertação dos indivíduos para as suas energias criativas, que eram constrangidas pelos mecanismos sociais, do que os sistemas de educação formal seriam os principais agentes, na medida em que preparam o indivíduo e o condicionam para a integração na sociedade tal como esta se autorrepresenta e se quer reproduzir e perpetuar. Os sistemas de educação seriam, pois, sistemas de reprodução da estratificação e hierarquia sociais, do *status quo*, das desigualdades de oportunidades. O mais destacado representante desse movimento de «desescolarização da sociedade» e de «destruição da instituição escolar» (e de outras muitas instituições modernas!) foi Ivan Illich (*vd*. Illich, 1970), teólogo austríaco, que desenvolveu o seu pensamento crítico desde o Centro de Documentação Intercultural de Cuernavaca e da Universidade Católica de Porto Rico. Mas houve outros, como Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, que, a partir de uma perspetiva sociológica, expunham as mesmas críticas e reservas,

mostrando que a ilusão da independência e neutralidade da instituição e do discurso escolares na realidade oculta o papel desempenhado pela escola na reprodução da ordem estabelecida com as suas desigualdades e contradições (Bourdieu & Passeron, 1964 e 1970).

Convicto defensor da educação – da necessidade e do dever de educar e de escolarizar –, Manuel Antunes esteve, porém, atento a esse pensamento crítico da escolarização intensiva das sociedades modernas, dedicando um ensaio a apreciar e a comentar a utopia de Ivan Illich de uma «sociedade sem escolas».[7] Tal utopia representou como que um balde de água fria na excessiva e geral crença nos poderes da educação e da escola para resolver os problemas da humanidade e da sociedade. Segundo Illich e outros críticos da sociedade escolarizada, a educação e a escola prometem resolver esses problemas, mas, na verdade, abrem e confirmam chagas profundas, perpetuam e legitimam as divisões sociais e a divisão no próprio homem; ademais, uma educação científica e técnica, como aquela que na época se encontrava em franca expansão, potenciava a violência e a predação ilimitadas sobre a natureza, ao mesmo tempo que amputava nos homens as funções mais dignas da sua humanidade, sacrificando-as ao ter, ao poder, ao saber, subordinando-as ao princípio de rentabilidade, de realidade e de competitividade, tolhendo-lhes as dimensões da criatividade, da comunicabilidade, do prazer, da fruição.

Manuel Antunes reconhece o mérito dessa nova utopia, sobretudo se considerada na sua vertente crítica das deficiências e aspetos negativos dos sistemas escolares. Eis as suas palavras:

> No seu momento crítico, ela põe a nu, embora caricaturando, não raro, como é próprio de semelhante género literário, não poucos nem leves aspetos negativos: infantilismo dos educandos/educados, despotismo dos educadores, elitismo na e da sociedade, imobilismo da mentalidade, marginalismo em relação à verdadeira vida, formalismo dos processos, conformismo quase ritualístico das práticas. (Antunes, 1973)

Mas, logo de seguida, lhe aponta também os seus limites, os equívocos em que se move e, sobretudo, as perniciosas consequências que teria se tomada e praticada como a boa solução. Assim escreve:

---

[7] «Escolarizar ou desescolarizar a juventude?», de 1 de março de 1973 (Antunes, 1973: 329ss.).

> Os apologistas do novo mito redentor correm o risco, seríssimo, de [...] deitarem fora o bebé juntamente com a água suja. Desescolarizar não seria, na prática, sinónimo de barbarizar? Desescolarizar não seria confiar, em excesso, na «bondade da natureza humana» como se ela fosse, na sua universalidade, espontaneamente conduzida pelo desejo de saber, de se instruir e de se aperfeiçoar, bastando, para tanto, que a sociedade fornecesse um quadro mínimo de facilidades? Desescolarizar, fazendo coincidir a escola com a vida, diluindo aquela nesta, não seria suprimir, *à la longue*, as formas superiores da cultura, da ciência e da própria tecnologia avançada que hoje permitem, com todos os seus defeitos, à humanidade numerosa, sobreviver? (Antunes, 1973: 330-331)

Reconhecendo embora a importante função crítica dessa nova utopia, Manuel Antunes aproveita dela as sugestões que podem ser um muito positivo contributo para uma ideia mais completa do que deve ser a educação e a escolarização. Por exemplo, a proposta de unir o trabalho intelectual ao trabalho manual e a não completa subordinação da vida à escola. Note-se que o tema evoca o passo clássico de uma carta de Séneca ao seu discípulo Lucílio em que o filósofo estoico já lamentava que se estudasse para a escola e não para a vida: «non vitae, sed scholae discimus» (*Epistulae Morales ad Lucilium*, 106, 12). Manuel Antunes não cita o filósofo romano, mas aponta o benéfico efeito, extenso e profundo, que teria sobre o conjunto das relações humanas o ligar a escola à vida, colocando aquela ao serviço desta, e o instituir a educação mista – intelectual e manual – à mais larga escala possível, seja ao nível secundário, seja ao superior. Através disso, diz o professor Antunes:

> [...] ir-se-ia difundindo uma nova consciência da humanidade concreta; [...] a ideologia economista, produtivista e consumista, iria perdendo o seu impacto; [...] ir-se-ia afirmando, nos factos, um sentido da igualdade entre os homens mais real e menos ideológica; [...] ir-se-ia verificando que a melhor compensação para o «não-ser» não é o ter; [...] iriam caindo ou, pelo menos, ir-se-iam diluindo tantos mitos funestos, tantas ilusões redutoras, tantas fantasmagorias que, nos últimos tempos, sobretudo, têm provocado ruínas incalculáveis [...]. [S]eria procurar uma alternativa viável ao atual sistema educativo implantado no mundo, com poucas

> exceções, e que está longe de corresponder às exigências da humanidade tomada no seu conjunto. (Antunes, 1973: 334-335)

Em conclusão, Manuel Antunes considera que, em vez de opor a utopia da desescolarização à utopia da escolarização, o que há realmente a fazer é conjugar uma e outra, aproveitando as vantagens que cada uma apresenta, corrigindo os vícios de uma com as virtudes da outra e vice-versa. Ouçamos o professor:

> Escolarizar *ou* desescolarizar a juventude? A prática da análise histórica e a simples observação do mundo atual não nos consentem responder pela disjuntiva. Em problema que tão larga e fundamente concerne a todos os povos [...], optar por um dos membros, sem crítica e sem critério, seria condenar-se a uma aventura passível das mais lamentáveis aberrações. Escolarizar inflativamente, como até aqui, através da progressão, quase geométrica, de edifícios, de equipamentos e de pessoal, docente e discente, seria prolongar *in indefinitum* os males de uma instituição que, na sua essência, pouco tem variado ao longo dos milénios. Desescolarizar radicalmente, como o pretendem os arautos do novo modo de salvação e libertação, [seria] lançar-se na aventura do retorno a uma primitividade pretensamente espontanista que nunca sequer existiu. (Antunes, 1973: 331)

Por conseguinte, em vez da disjuntiva, a copulativa: «Escolarizar *e* desescolarizar, tal a verdadeira questão»:

> Escolarizar, estendendo ao maior número possível os benefícios de uma instituição à qual se devem, apesar das suas taras seculares, alguns dos grandes avanços da civilização e da cultura, da arte e da ciência, da tecnologia e da axiologia. Escolarizar, transformando as suas estruturas e a sua orgânica, não apenas pelo alargamento da logística existente, mas pela introdução de novas técnicas de gestão e ensino, de novos métodos de educação e de novos canais de comunicação com a sociedade ambiente e com o mundo mais além. Mas desescolarizar também. Por tal queremos significar, em primeira instância, o desenvolvimento da «escola paralela», que é a vida, tornando-a cada vez mais complementar da escola formal: através da família, dos meios de comunicação social, das viagens, dos lazeres, da participação nas atividades cívicas. Por tal queremos significar, em

> segunda instância – mas a segunda pode e deve ser realmente a primeira – a conjunção do trabalho intelectual e do trabalho manual ou, como o exprimiram os gregos em termos inesquecíveis, da teoria, por um lado, da *praxis* e da *poiêsis*, por outro. A separação, até à raiz, das duas grandes formas da atividade humana e dos seus dois órgãos correspondentes – a mão e o cérebro – tem-se revelado altamente funesta: fisicamente, intelectualmente, moralmente. (Antunes, 1973: 332)

Por estas reflexões, Manuel Antunes vai ao encontro de um outro pensador português, também filósofo da educação, que, pela mesma época, desenvolvia reflexões que relativizavam o papel da escola, subordinando-a à vida: trata-se de Agostinho da Silva, também ele proponente de ideias que revelam flagrantes afinidades com as propostas de Ivan Illich, de Pierre Bourdieu e de outros críticos da instituição escolar. Mas veja-se, na mesma linha de ideias, esta página de um artigo de reflexão do professor Antunes sobre a universidade portuguesa, de 17 de junho de 1970 (Antunes, 1973: 243ss.). Colocando-se do lado dos que, em vez de cederem às cómodas atitudes de conservação do estado de coisas ou da sua destruição, optam antes pela criação de uma realidade nova, ele escreve:

> Criar. Ou melhor: reestruturar, pela base, os esquemas gerais do ensino, na sua totalidade. Instruir-se, trabalhar, divertir-se, eis os três «verbos da vida» corrente, de toda a vida corrente, num futuro não excessivamente longínquo. É para esse futuro que alguns vão lançando os olhos, advogando, para já, o estabelecimento das instituições que apressem esse tempo realizando uma «democratização do ensino». (Antunes, 1973: 257)

Não querendo, pois, optar por um dos membros da alternativa – o *curriculum* ou a vida –, os que se movem nesta perspetiva de criar uma realidade nova preferem a copulativa: o *curriculum* e a vida:

> Toda a existência, o estudo, toda a existência, o trabalho. Evidentemente, com períodos de predomínio largo de uma sobre a outra destas duas atividades, sem esquecer, claro está, o tempo, cada vez mais longo, a atribuir ao descanso e aos lazeres. Com semelhante programa no horizonte, é óbvio que desapareceriam tanto a «profissão» de estudante como até, ao limite, a autêntica profissão de docente. (Antunes, 1973: 257)

E o que seria, então, a universidade?

> Em vez de se dissolver na torrente das massas uniformizadas e fanatizadas, como pretendem alguns dos seus destruidores, e em vez de se erguer como ilha isolada no meio do tumultuar da vida social, política e profissional, ela faria parte de um sistema mais vasto de criação e transmissão da experiência e do saber. Toda a comunidade seria, a um tempo, docente e discente, ensinante e ensinada. Utopia? No imediato, não parece haver dúvidas. Outra coisa será, talvez, se se encarar o longo prazo da evolução histórica. (Antunes, 1973: 257)

Também a este respeito – do que deve ser realmente a universidade – encontramos ideias semelhantes em Agostinho da Silva.[8]

Conclusões

As reflexões de Manuel Antunes sobre a educação caracterizam-se por uma abordagem ampla e integradora das múltiplas dimensões dessa realidade complexa. Em nenhum caso elas cedem à exclusão, à opção unilateral, ao reducionismo. Antes, convidam à conjugação, à coordenação, à busca de soluções e perspetivas que atendam, simultaneamente, ao sentido da génese e ao da estrutura, ao futuro, mas recuperando criativamente o passado, com o foco direcionado para os valores, mas não descurando a diligente atenção aos factos. Na enunciação de princípios, o acento é posto na dimensão regulativa e heurística destes (tomando-os como

[8] De Agostinho da Silva, tenha-se presente este passo, mesmo se só publicado no final da década de 1980: «Realizar a destruição da escola como a conhecemos, isto é, da escola destinada a preparar adultos e a aumentar-lhes a capacidade de eficiência no trabalho. A escola, que tem de ser, ao mesmo tempo, artística, científica, filosófica e técnica, tem que aumentar a capacidade e invenção, acelerar o processo de entrada na criação de todos os campos, preparar o espírito para aceitar toda a experiência e para levantar todo o problema. Façamos escolas sem professores, apenas com o encontro quotidiano de pesquisadores e inventores e criadores em vários graus de progresso [...]; façamos escolas [...] que se renovem pelo contacto íntimo com quem as frequenta ou como professor ou como aluno» (Silva, 1988: 199). Ou estoutro: «Todas as nossas escolas são escolas de guerra, pelo recrutamento, porque só queremos os mais aptos ou aqueles que julgamos mais aptos, pela disciplina do curso e do comportamento, e pelo nosso objetivo de no final dos estudos, os repartirmos por armas, isto é, por especialidades» (Silva, 1988: 199).

princípios para inventar soluções), mais do que na proposição de rígidas normas determinantes de mecânica aplicação.

Acima de tudo, releva no pensamento pedagógico antunesiano o sentido da **totalidade do homem pelo desenvolvimento das suas dimensões teórica, prática e poiética**, para dizê-lo com termos tomados de Aristóteles. Por isso, aceita-se o cultivo das ciências, sim, e o mais extensa e profundamente que se possa, mas complementado, sustentado ou enquadrado pela cultura e pela sabedoria, onde cabem as grandes tradições que conservam as mensagens inspiradoras do sentido da existência e também as disciplinas que cultivam reflexiva e criticamente essas tradições e mensagens (como a filosofia e a religião); não esquecendo o cultivo da ação, tomada na sua mais ampla dimensão (ética, política, social, económica), e o cultivo, enfim, das dimensões criativas da imaginação (as artes, o lúdico) e as fruitivas do sentimento; não bloqueando a abertura à transcendência, não uma tal que diminua o homem, mas aquela que precisamente o torne ainda mais humano.

Contra o especialismo, cada vez mais universalmente imperante, que promove a fabricação em série de investigadores e cientistas fechados cada qual no seu casulo, incapazes de comunicar com os demais, Manuel Antunes aponta como desiderato a pluridisciplinaridade, praticada mesmo por cada qual, tanto quanto possível: ser múltiplo, ou pelo menos ter a capacidade para apreciar a multiplicidade de perspetivas, tal o desiderato que manifesta, o que nos faz pensar no múltiplo Fernando Pessoa e também em Agostinho da Silva. Documento este aspeto com um breve registo autobiográfico manuscrito, que remata um elenco curricular do Padre Manuel Antunes:

> Desde bastante cedo, o autor deste elenco entendeu que uma sã interdisciplinaridade deveria ser precedida, mesmo a nível individual, por uma pluridisciplinaridade tão larga quanto a cada um fosse possível, para não se cair numa glossolalia de surdos. Entendeu também, ao longo dos anos foi entendendo, que o vínculo unitivo dos *disiecta membra* deveria ser a Filosofia.[9]

Esta nota pessoal revela um aspeto que importa ainda destacar. Segundo Manuel Antunes, não será completa a educação (ou o sistema de educação e de ensino) que, a qualquer nível que seja, não integre a filosofia, entendida esta como reflexão simultaneamente crítica, problematizante e integradora, como consciência

[9] Datado de Lx., 4.XII.1980, ele foi reproduzido em fac-símile em Ribeiro, 1985: 25.

dos limites e do sem-limites do humano, como janela que abre ao horizonte dos valores não consumptíveis, como interrogação, sempre desestabilizadora de certezas feitas, pelas razões e pela pertinência dos objetivos, dos currículos, das técnicas e práticas do ensino, como bússola que aponta a agulha ao polo que pode constituir o sensato critério de orientação na vasta confusão das línguas dos entretanto multiplicados saberes e ciências da educação.

Bibliografia

Antunes, M. (1973). *Educação e Sociedade*. Lisboa: Sampedro.

Antunes, M. (2005). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Aron, R. (1962). *Dix-Huit Leçons sur la Société Industrielle*. Paris: Gallimard.

Bourdieu, P. & Passeron, J.-C. (1964). *Les Héritiers. Les Étudiants et la Culture*. Paris: Minuit.

Bourdieu, P. & Passeron, J.-C. (1970). *La Reproduction. Eléments pour Une Théorie de l'Enseignement*. Paris: Minuit.

Franco, J. E. (1999). *Brotar Educação. História da Brotéria e do seu Pensamento Pedagógico*. Lisboa: Roma Editora.

Franco, J. E. (2005). Introdução. In M. Antunes. *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Franco, J. E. & Jardim, J. (2008). Para um projecto de educação integral segundo Manuel Antunes SJ e um novo programa de competências. *Linhas*, 9 (2), 24-43.

Illich, I. (1970). *Deschooling Society*. New York: Harper & Row.

Kant, I. (1923). *Kants Gesammelte Schriften. Über Pädagogik* (vol. IX). Berlin/Leipzig: Akademie-Ausgabe/Walter de Gruyter.

Patrício, M. (1985a). Notas sobre o pensamento pedagógico de Manuel Antunes. *Brotéria*, 121, 297-316.

Patrício, M. (1985b). A antropologia de Manuel Antunes. *Brotéria*, 121, 540-554.

Patrício, M. (1986). A educação para amanhã na pedagogia de Manuel Antunes. *Brotéria*, 122, 167-181.

Ribeiro, O. (1985, 31 janeiro). Manuel Antunes: Uma vida do espírito. *Diário de Notícias*, 25.

Santos, L. (2008). Melancolia e apocalipse. Vivência do tempo e concepção da História em António Vieira. In *Melancolia e Apocalipse. Estudos sobre o Pensamento Português e Brasileiro*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Silva, A. (1988). *Dispersos*. Org. P. Borges. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Sem educação não há globalização
Para uma globalização plural e humanizada

Without education there is no globalization: For a plural and humanized globalization

Darlinda Moreira
UNIVERSIDADE ABERTA / *darlinda.moreira@uab.pt* / ORCID | 0000-0003-4138-4509
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_21

Resumo: Este artigo tem como objetivo principal refletir sobre as relações da educação com os processos de inclusão e de globalização. Começa por apresentar a educação, enquanto instituição, como um fenómeno global e por colocar questões educacionais que surgem com a dinâmica da globalização, designadamente a diversificação tanto dos contextos educativos como da população que procura as instituições de ensino. De seguida, argumenta-se que: i) a educação tem sido um dos pilares da globalização, ao contribuir para dotar o indivíduo e as comunidades de conhecimentos, competências e comportamentos indispensáveis ao contacto multicultural, subjacente à globalização e presente nas várias dimensões da vida social, e que ii) o fortalecimento da educação, nas vertentes que constituem a Educação Global, designadamente a educação para a paz, interculturalidade, desenvolvimento e cidadania, é imprescindível para a construção de uma globalização mais equitativa e participada.
Palavras-chave: educação global; interculturalidade; ambientes educativos digitais; globalização; processos educativos locais

Abstract: The main aim of this article is to reflect on the relationship between education and the processes of inclusion and globalization. It starts by presenting education, as an institution, as a global phenomenon, and by asking questions that arise with the dynamics of globalization, namely the diversification of both educational contexts, and the population that seeks educational institutions. In a second moment, we argue that: i) education has been one of the pillars of globalization, by contributing to provide the individual and communities with the knowledge, skills and behaviors that are essential for the multicultural contact, which underlies globalization and is present in the various dimensions of social life, and that ii) the strengthening of education, in the aspects that constitute Global Education, namely education for peace, interculturality, development and citizenship, is essential to the construction of a more equitable and participatory globalization.
Keywords: global education; interculturality; digital educational environments; globalization; local educational processes

Introdução

As relações entre a educação e a globalização são antigas e multifacetadas. Desde sempre, os sistemas educativos, do ensino básico ao superior, têm subjacente uma visão universalista, ao promoverem transnacionalmente uma organização semelhante do conhecimento, a mobilidade, o contacto entre culturas e a criação de uma mente letrada e universal cujas competências possibilitem a orientação e a intervenção em ambientes cada vez mais multiculturais, globais e, mais recentemente, também digitais. Com efeito, atendendo à dimensão global da cidadania, isto é, às responsabilidades e deveres do cidadão no que diz respeito à sua participação na sociedade, e às decisões que constrói e que se projetam para além do local, é necessário focar a atenção na importância do desenvolvimento de competências tanto para a intervenção como para a participação relacionadas com os fenómenos globais.

Como tenho vindo a referir (Moreira, 2002, 2007, 2009), a desejável dupla função da escolarização – a promoção da dimensão global do indivíduo e a projeção, simultaneamente, da sua dimensão local, nomeadamente enquadrando e participando no diálogo entre os sistemas de pensamento locais e os processos de globalização – contemplaria a heterogeneidade dos vários grupos sociais a partir da projeção das experiências culturais locais enquadradas nas realidades globais, possibilitando a multidisciplinaridade do conhecimento e enriquecendo as ações que traduzem a ideia de um futuro de diversidade sem desigualdade. Em resumo, o papel da escolaridade na democratização do saber relaciona-se intimamente com a democratização dos processos de globalização do conhecimento, na medida em que é necessário criar harmonia com conhecimentos locais. Merece igualmente destaque o papel que as escolas e as instituições de ensino têm desenvolvido, não só ao dinamizar e projetar o local, mas também na forma como vão tentando observar, negociar e integrar vertentes globais em realizações individuais ou nas comunidades locais.

O fenómeno global das instituições educativas

Na primeira edição da revista *Globalisation, Societies and Education* (2003), Dale e Robertson escreviam no editorial que «a educação é a instituição mais comummente encontrada e mais comummente compartilhada de todas as experiências no mundo contemporâneo» (Dale & Robertson, 2003: 7). Com esta afirmação denota-se a educação como fenómeno global, de escala mundial e elevado índice de penetração regional – muito embora não tanto como gostaríamos, dado que, atualmente, cerca de 264 milhões de crianças e jovens em todo o mundo se en-

contram sem acesso à escolaridade, em virtude de desigualdades existentes entre nações e regiões do planeta.

Sendo importante harmonizar o saber escolar institucional com uma perspetiva mais localista da educação, vamos de seguida aprofundar vertentes que ajudam a compreender como esta visão global revela modelos que afetam os educadores em situações locais. Reunimos, assim, um conjunto de questões e observações que discutem a dimensão global da educação na sua articulação com a instituição escolar local. Começamos com Anderson-Levitt, que pergunta: «Existe uma cultura global escolar ou existem muitas? Quem são os melhores conselheiros para as reformas educativas? Os políticos do Banco Mundial e da UNESCO, ou os professores que trabalham diretamente numa escola local?» (Anderson-Levitt, 2003: 4). Por seu lado, Romani *et al.* reforçam que «a escola tem que ser local, como ponto de partida, mas internacional e intercultural, como ponto de chegada» (Romani *et al.*, 2004: 15), e Moreira argumenta que é necessário «construir ligações entre formas de conhecer, agir e pensar localmente com formas de agir e pensar que englobem dimensões mais amplas da sociedade» (Moreira, 2009: 64).

Por outro lado, é já no atual cenário de globalização da sociedade e da economia, vivida nas comunidades locais de forma diversificada, que surge a necessidade de a escola e as instituições de ensino superior contribuírem eficazmente para o desenvolvimento de uma cultura de paz, tolerância e cidadania. Lembramos que já nos anos 70 do século passado, mais precisamente em 1974, a Conferência Geral da UNESCO aprovou a *Recomendação para a Compreensão, a Cooperação e a Paz Internacionais e a Educação Relativa aos Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais*, que incentivou o debate sobre a contribuição da educação escolar para alcançar a paz e a tolerância entre os povos.

Globalização, glocalização e educação

A presença das instituições educativas e dos respetivos sistemas em todas as nações do planeta não é a única característica que contribui para a aceção da educação como fenómeno global. Como já referimos anteriormente, existe um enquadramento mundial que traça as linhas gerais de conceção e implementação das instituições educativas independentemente do local onde se encontram. Estas orientações distinguem-se em diferentes vertentes, e destacamos, em primeiro lugar, a educação como um direito humano universal. Em 1995, com a publicação da *Declaração e Plano de Acção Integrado sobre a Educação para a Paz, os Direitos Humanos e*

a Democracia, a UNESCO propôs ações educativas que promovessem a paz, os direitos humanos e a democracia em todos os níveis de ensino. Nomeadamente, a década de 1995-2004 foi proclamada como a década para os direitos humanos na educação, recomendando-se a elaboração de currículos respeitantes aos direitos humanos, democracia, paz, tolerância e compreensão internacional. Acrescente-se que estes princípios têm conduzido à não desistência da causa da educação para todos, mesmo nos pontos mais remotos do planeta, e induzido a sua implementação e generalização, bem como a luta contra o analfabetismo.

Outra vertente que caracteriza a educação a nível global é a clara semelhança entre os vários sistemas educativos no que diz respeito às múltiplas dimensões que os definem, bem como a adoção de políticas, discursos e práticas educativas similares ao nível dos currículos, da organização escolar e dos princípios pedagógicos. Isto é, as escolas funcionam à escala mundial tendo subjacente o modelo organizativo das «salas de aula» e das «turmas» e tendo por base uma organização curricular por disciplinas que tendem a estar agrupadas num tronco comum que, também mundialmente, é idêntico, pelo menos no ensino elementar, que tem como objetivo primeiro ensinar a ler, escrever e contar, ou seja, promover o primeiro nível da literacia. Além disso, por exemplo, os níveis de escolaridade existentes em todo o mundo também são similares, dividindo-se em elementar (ou básico), médio e universitário (independentemente de outras subdivisões específicas de cada país), bem como a organização do conhecimento em áreas disciplinares e respetivas semelhanças nos currículos.

Outro traço fundamental das atuais instituições de ensino são as redes globais de conhecimento e de circulação de ideias, que contribuem não só para a perceção da educação como fenómeno global – conectando a comunidade mundial dos trabalhadores do conhecimento, principalmente professores e investigadores –, como também para a construção do visionamento comum daquilo que é necessário aprender em todo o planeta, ou seja, a literacia global – construindo, deste modo, uma visão da educação como fortemente associada ao processo de globalização.

De igual modo, a existência de empresas multinacionais e de um mercado internacional em torno de produtos escolares e da tecnologia educativa, a par de um *marketing* global da educação superior, tem vindo a edificar uma vertente económica mundial que, juntamente com a utilização do inglês enquanto língua de comunicação académica e internacional, se pode identificar como outra das características que acentuam a educação como um campo global (Spring, 2009).

Os sistemas de educação à distância e em rede e o *e-learning*, com as consequentes implicações no desenvolvimento de competências para a comunicação global, são mais uma vertente que evidencia a dimensão global da educação enquanto instituição. Com efeito, a tecnologia subjacente a esta era de globalização tem vindo a permitir o reconhecimento de novas modalidades de ensino que, entre outros benefícios, têm possibilitado a entrada no sistema de indivíduos dos grupos tradicionalmente afastados das instituições de ensino superior, como, por exemplo: os alunos provenientes de famílias que não foram anteriormente para a universidade; os estudantes de famílias de baixo rendimento; estudantes de grupos étnicos minoritários; aqueles que vivem em localidades que tradicionalmente têm sido consideradas «áreas de baixa participação»; os estudantes maiores de 65 anos; e os estudantes com necessidades especiais (Merrill & Tett, 2013: 116).

Por último, destacamos o papel das migrações em grande escala e a respetiva influência nas escolas e nos sistemas de ensino, os quais se veem obrigados a produzir abordagens pedagógicas para acolher a diferença (educação multicultural, educação indígena, educação para a paz e para a cidadania, mais recentemente agrupadas sob a designação de Educação Global [*Declaração da Educação Global de Maastricht*, 2002]) e, deste modo, promovem uma visão da humanidade plural na qual os indivíduos são cidadãos do mundo.

Se são evidentes e claras as características que tornam a instituição escolar uma instituição que acompanha os processos de globalização, outros inúmeros estudos mostram como esta tendência é infletida pelas intervenções das comunidades educativas locais que a melhor adequam aos traços culturais e sociais das respetivas comunidades. Os sistemas educativos locais concretizam medidas políticas que adaptam normativos e testes internacionais, e introduzem no currículo aspetos relacionados com o etnoconhecimento e a geografia local, evidenciando a diferença como algo imprescindível e que humaniza e particulariza as tendências homogeneizantes, mostrando como cada ser humano é único e imprescindível na sua natureza.

A educação global é a educação para a contemporaneidade

Do que foi exposto anteriormente, a par dos processos educativos globais, destacamos a contribuição do processo educativo escolar local, onde o reconhecimento da diversidade tanto de saberes como das formas de aprender pretende transformar-se numa postura quotidiana. As populações escolares multiculturais refletem as sociedades contemporâneas, e, por isso, a aprendizagem para a compreensão e saber do

Outro deverá ser praticada na escola, como uma das componentes de uma educação para a tolerância e para a paz, indispensável para construir uma globalização plural e humanizada. Ou seja, argumentamos que a escola deve protagonizar o papel de intermediação para um diálogo do local com o global, entendendo por «saber local» a preservação e desenvolvimento das culturas, conhecimento e práticas locais (formas de conhecer, de resolver problemas e de atuar ao nível local), e por «conhecimento global» a comunicação em grupos multiculturais (interculturalidade) e em dimensões de maior escala ou escalas globais (Moreira, 2007, 2009).

Em particular, reconhecemos as seguintes vertentes como integrantes de práticas escolares locais que fundamentam uma educação global: compreensão cultural e diálogo intercultural; desenvolvimento da consciência, sensibilidade e compreensão global do mundo em que vivemos; aprendizagem ao longo da vida e envolvimento cognitivo, comportamental e relacional com o mundo; conhecimento interdisciplinar e resolução de problemas; fundamentação e consciencialização do papel da ciência e da tecnologia nas sociedades contemporâneas; discussão dos contributos que a ciência e a tecnologia transportam para o indivíduo e para a sociedade.

Considerações finais

Considerando o fenómeno da globalização como uma «glocalização», isto é, uma globalização humanizada porque negociada e envolvida com os processos que perspetivam a globalização como situada e recontextualizada pelos saberes locais, a preocupação com a educação, com o conhecimento humano e com a forma como este opera e se aplica deve ser fonte permanente de observação de todos os indivíduos e dos seus grupos sociais, amplamente refletida e escutada num conjunto o mais polifónico possível (Moreira, 2002).

A humanidade, ao alargar cada vez mais as diferentes áreas do conhecimento e dos saberes, tem de apostar na educação enquanto fenómeno global para acompanhar o processo integrador do conhecimento, importante para a perceção da complexidade do conjunto dos problemas atuais, sobretudo em questões e decisões que tenham de ter em conta um conjunto de variáveis de proveniência diversa e que visam todo o planeta. É indispensável que a educação para todos conduza as «pessoas comuns» a uma compreensão razoável da complexidade dos problemas que a humanidade enfrenta atualmente. As iniciativas comunitárias, os processos criativos do saber, a organização e a visão de conjunto do saber coletivo são processos indispensáveis para que a esperada transformação democrática do conhecimento

se realize em benefício de todos. Assim, secundamos a ideia de que o sucesso educativo deve incluir o uso e os saberes locais no ambiente escolar, comparando-os, relacionando-os e integrando-os com os de outras culturas, elaborando uma nova lógica cultural «glocal» que é necessário aprender e generalizar.

A aprendizagem para a compreensão do Outro e do saber do Outro deverá sem dúvida ser praticada na escola, fazendo parte da interiorização da tolerância e da sua aplicação para posteriormente explorar a questão de como o reconhecimento da diversidade de saberes e das formas de aprender é uma das componentes de uma educação global que se reflete no futuro em oportunidades de organização social mais justas, em cooperação e tolerância face às diferenças. No âmbito da educação, onde se inclui a educação para a paz, a educação para a cidadania e a educação intercultural, que no seu conjunto definem o programa da Educação Global, colocamos a esperança de um futuro de oportunidades e de organização social mais justas e colaborativas face à inclusão das diferenças.

Em síntese, uma educação para a «glocalização» deve educar «toda a criança para o mundo inteiro» (Suárez-Orozco *et al.*, 2007).

Bibliografia

Anderson-Levitt, K. (2003). *Local Meanings, Global Schooling*. New York: Palgrave MacMillan.

Dale, R. & Robertson, S. (2003). Editorial introduction. *Globalization, Societies and Education*, 1, 3-11.

Merrill, B. & Tett, L. (2013). Access, retention and withdrawal: A european perspective. *Studies in the Education of Adults*, 45, 115-118.

Moreira, D. (2002). *As Contas da Vida: Interacção de Saberes num Bairro de Lisboa*. Dissertação de Doutoramento, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa – Universidade de Lisboa, Portugal.

Moreira, D. (2007). Filling the gap between global and local mathematics. In *Proceedings of the Fifth International Conference of the European Research Association on Mathematics Education* (1587-1596). S.l.: European Society for Research in Mathematics Education/Department of Education – University of Cyprus.

Moreira, D. (2009). Etnomatemática e mediação de saberes matemáticos na sociedade global e multicultural. In M. Fantinato (Org.). *Etnomatemática: Novos Desafios Teóricos e Pedagógicos* (59-68). Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.

Romani *et al*. (2004). Estação: Paulo Freire. In M. Lucchesi (Org.). *Conhecimento e Pesquisa no Mestrado em Educação – Caderno de Pesquisa em Pós-Graduação*. Santos: Editora Leopoldianum.

Spring, J. (2015). *Globalization of Education*: *An Introduction*. New York: Routledge.

Suárez-Orozco, M. *et al.* (2007). *Learning in a New Land: The Children of Immigrants in American Schools.* Cambridge: Harvard University Press.

Educação intercultural e globalização

Caminhos de abertura e de inclusão nas escolas portuguesas

Intercultural education and globalization:
Paths of openness and inclusion in Portuguese schools

Alexandra Leandro
UNIVERSIDADE ABERTA / *leandro.alexandra@gmail.com* / ORCID | 0000-0002-4757-1703
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_22

Resumo: Integrar a educação intercultural nos processos curriculares e pedagógicos implica uma reflexão crítica e partilhada sobre o conceito de «cultura», tendo em conta, por um lado, o seu potencial de desocultação das múltiplas faces da globalização e, por outro, a presença de uma moldura ideológica que encara alguns alunos, famílias e comunidades como culturalmente deficitárias. Parece, deste modo, fundamental o desenvolvimento de espaços de formação e debate que permitam a deslocação do *paradigma da cura* para o *desafio da interculturalidade*, enquanto processo de construção de um espaço de diálogo intersubjetivo e de afirmação coletiva, baseado na decifração mútua de valores, práticas e expectativas, na construção de pontes conceptuais, materiais e simbólicas e no desenvolvimento de ações articuladas com os diferentes entornos.
Palavras-chave: educação intercultural; globalização; formação; processos curriculares e pedagógicos

Abstract: Integrating intercultural education into curricular and pedagogical processes demands a critical shared reflection on the concept of culture, taking into account its potential for unveiling the multiple faces of globalization, as well as the presence of an ideological frame that configures some students, families and communities as culturally deficient. Therefore, it seems fundamental to develop spaces of formation and debate that allow the displacement from the *healing paradigm* to the *interculturality challenge*, as a building process of intersubjective dialogue and collective affirmation, based on the mutual decipherment of values, practices and expectations, the building of conceptual, material and symbolic bridges and the development of actions articulated with the different environments.
Keywords: intercultural education; globalization; formation; curricular and pedagogical processes

A dificuldade de se controlar o entrelaçamento da terminologia e de interpretar corretamente o conjunto das diferentes propostas impede-nos de produzir esquemas simplificatórios eficazes. Mas, por isso mesmo, torna o debate particularmente criativo e aberto ao aprofundamento. Para além da polissemia terminológica e da evidente diversidade de perspetivas

> que se expressam nas teorias e propostas relativas ao multiculturalismo, interculturalismo, transculturalismo, constitui-se um campo de debate que se torna paradigmático justamente por sua complexidade: *a sua riqueza consiste justamente na multiplicidade de perspetivas que interagem e que não podem ser reduzidas por um único código e um único esquema a ser proposto como modelo transferível universalmente.*
>
> **Reinaldo Fleuri (2005: 94)**

Educação intercultural nas escolas: o quê e porquê?

A crescente diversificação das sociedades atuais, associada ao incremento dos processos migratórios oriundos das antigas colónias, tornou mais difícil a defesa do projeto monocultural, que tinha o sistema de ensino universal como uma plataforma civilizadora, capaz de assimilar e nivelar as diferentes culturas que compunham os territórios nacionais, e como um mecanismo de socialização e integração das gerações mais jovens num conjunto unificado de conhecimentos, normas e valores. Atualmente, os sistemas de ensino não podem deixar de encarar a multiculturalidade como um dado incontornável das sociedades, vendo-se impulsionados a equacionar instrumentos organizacionais, curriculares e pedagógicos capazes de lidar com esta *nova* (antiga) realidade.

Algumas intervenções envolvem apenas aspetos mais consensuais, como as produções culturais na área da música, dança e gastronomia, enquadrando o que alguns autores designam de *pluralismo multicultural benigno* (Stoer, 2008), que preconiza a possibilidade de um interconhecimento e diálogo intercultural, fácil e direto, desligado das configurações socioeconómicas e políticas das sociedades multiculturais concretas, das quais fazem parte os professores, os alunos, as famílias e as comunidades. Pelo contrário, o *pluralismo multicultural crítico* (Stoer, 2008) implica que se conceba a cultura como um «direito de cidadania (em conjunto com os direitos políticos, económicos e sociais)» (Stoer, 2008: 182), envolvendo, para além do reconhecimento da diversidade e das diferenças culturais, a análise e o desafio das relações de poder sempre implicadas em situações em que culturas distintas coexistem no mesmo espaço, numa reflexão continuada em torno da tensão dinâmica e complexa entre unidade, diversidade e desigualdades.

A interculturalidade envolve, deste modo, o reconhecimento do pluralismo cultural, a partir de duas vias: a afirmação de cada cultura, considerada na sua

identidade própria e, também, na sua abertura às outras culturas, com vista a estabelecer relações de complementaridade.

A integração da educação intercultural nos processos curriculares e pedagógicos apresenta-se como uma etapa fundamental das nossas organizações escolares, tendo em vista que a escola é um espaço central de socialização das crianças e jovens e está na confluência de distintos agentes socioinstitucionais e de diferentes grupos e comunidades.

A educação intercultural permite o aprofundamento da *inclusão* nas escolas, partindo do pressuposto de que não excluir não é necessariamente o mesmo que incluir. O desenvolvimento de mecanismos de participação na vida das instituições e das comunidades, de crianças, jovens e adultos, é um instrumento fundamental para a construção de espaços vivos de cidadania e de vivência democrática e tem por base o reconhecimento de que os seres humanos, nos seus diferentes estádios de maturação psicossocial e cultural, possuem capacidades percetivas e analíticas que lhes permitem pensar o mundo em que vivem, pensarem-se a si próprios e pensarem os outros.

A produção de autoconhecimento e de conhecimento sobre os outros não é, contudo, um processo linear e pode assumir configurações preconceituosas, por vezes até degradantes, daqueles que são considerados não apenas diferentes mas, também, desviantes. Para além disto, nem todos os referenciais e práticas culturais convivem bem com os princípios de respeito pela dignidade humana, podendo implicar mecanismos de opressão, de diferenciação negativa e de exclusão cuja legitimidade não é possível defender, à luz daqueles princípios.

A educação intercultural, enquanto prática mediadora e participativa, pode ajudar a identificar, explicitar e superar alguns destes obstáculos, tendo em conta que parte do reconhecimento e da valorização das múltiplas diferenças e pertenças culturais (étnico-cultural, género, grupos de idade e gerações, estratos sociais), prevenindo, ao mesmo tempo, processos de guetização cultural, baseados numa homogeneidade ilusória, e situando a reflexão nos complexos processos de globalização económica, política e cultural.

Vista nesta perspetiva, a educação intercultural implica que os processos de escolarização e a organização escolar integrem o reconhecimento e valorização das diferenças e pertenças culturais dos diferentes intervenientes (pluralismo cultural), sem contudo reificar as diferenças culturais, por forma a não correr o risco de enclausurar os alunos e as suas famílias em classificações imutáveis e estereotipadas. Em particular, as camadas mais jovens vivem processos intensos

de hibridização cultural, cruzando diferentes espaços de pertença e de produção e influência culturais.

Importa, ainda, ter em conta que a diversidade cultural não tem apenas uma dimensão étnico-cultural – linguística, religiosa, familiar –, mas envolve, também, processos de estratificação, desigualdade e discriminação – desigual acesso aos recursos socioeconómicos e aos espaços de representação política –, mais ou menos explícitos e presentes em diferentes contextos sociais e institucionais, incluindo a própria escola.

A educação intercultural assume o compromisso de trabalhar para a desconstrução de preconceitos, fomentando a tolerância, e, neste sentido, aplica-se a todas as escolas, mesmo as que envolvem maior homogeneidade. A educação intercultural visa a abertura da escola aos seus diferentes entornos, como forma de enriquecimento e de transformação local e global. A educação intercultural vai para além do pluralismo cultural, procurando a construção conjunta de significados, valores e normas partilhados, bem como a construção de pontes com os diferentes agentes e entornos socializadores, com vista ao desenvolvimento de projetos capazes de melhorar o quotidiano dos indivíduos, das organizações e das comunidades.

O conceito de «cultura»: potencialidades e riscos

Integrar a educação intercultural nos processos curriculares e pedagógicos implica uma reflexão crítica e partilhada sobre o conceito de «cultura», tendo em conta, por um lado, o seu potencial de desocultação das múltiplas faces da globalização e, por outro, a presença de uma moldura que encara alguns alunos, famílias e comunidades como culturalmente deficitárias. No que respeita às ciências sociais, a forma como os conceitos vão sendo configurados, contestados e revistos não é independente dos contextos intelectuais, linguísticos e até políticos, constituindo as lutas pela definição dos conceitos, também, lutas sociais.

Desde que surgiu no século XVIII, a ideia moderna de cultura suscitou os mais vivos debates. No contexto de diferentes campos disciplinares, o conceito de «cultura» passou por uma série de renovações científicas a fim de desocultar e ultrapassar múltiplas ramificações etnocêntricas, raciais e coloniais. Além disso, e um tanto paradoxalmente, enquanto alguns autores estavam focados em questionar o seu valor teórico e metodológico, outros expandiam o seu uso para campos sem precedentes; termos como «cultura empresarial» iam sendo construídos, ao

mesmo tempo, como noções teórico-metodológicas e poderosos instrumentos profissionais, organizacionais e ideológicos.

Embora alguns investigadores defendam o abandono do conceito de «cultura», em resultado do seu uso disseminado, isso seria ignorar todo o trabalho crítico desenvolvido no interior de diferentes ciências sociais com vista ao constante aperfeiçoamento do conceito bem como à dissipação das suas principais ambiguidades. Estas ambiguidades continuam, contudo, a dominar o senso comum e o modo como a diferença cultural é representada e explicada, incluindo nas instituições educativas. Isto torna ainda mais premente o debate em torno deste eixo conceptual.

Os pensadores das Luzes, refletindo o universalismo próprio das ideias iluministas, concebiam a cultura como um carácter distintivo da espécie humana, para lá de qualquer distinção de povos ou de classes. A cultura era a soma dos saberes acumulados e transmitidos pela humanidade, como totalidade histórica, evocando, em proximidade semântica com o termo «civilização», uma ideia progressista da História, de inclusão de todos os povos da humanidade num processo único de aperfeiçoamento. Neste *continuum*, os povos mais avançados estavam imbuídos da missão de ajudar os menos civilizados a atingir o mesmo grau de civilização.

No século XIX, dá-se a invenção do conceito científico de «cultura» (Cuche, 2003), uma noção mais descritiva e menos normativa, que visava ultrapassar a dificuldade teórica e metodológica de conciliar a ideia genérica de um esquema universal de evolução humana com as provas empíricas da diversidade dos sistemas de interpretação do mundo e de organização social (Augé, 1994).

Antropólogos como Franz Boas (1858-1942) criticaram as grandes sínteses especulativas dominantes nos finais do século XIX – a teoria evolucionista unilinear –, rejeitando qualquer generalização que não pudesse ser demonstrada empiricamente através do método intensivo de observação direta. Boas elevou, deste modo, a ideia de relativismo cultural a princípio metodológico, com base no qual o estudo das culturas particulares deveria ser feito sem a aplicação apriorística de categorias próprias do contexto do investigador, incapazes de apreender a especificidade e complexidade de cada sistema cultural.

Franz Boas foi, também, um dos primeiros cientistas sociais a abandonar o conceito pseudocientífico de «raça», defendendo que a característica dos grupos humanos no plano físico é a sua plasticidade, instabilidade e mestiçagem (Cuche, 2003). Infelizmente, as noções de «raça» e de «racismo» continuam a sofrer, nos nosso dias, um tratamento deficiente, tendo em conta que, tal como refere Fleuri (2005), os usos acríticos da noção de «racismo» acabam, frequente-

mente, por consolidar estereótipos e alimentar as categorias que se quer combater, nomeadamente a ideia de raça.

Em vários sentidos, o conceito de «etnia» vem acrescentar a este questionamento pseudocientífico a possibilidade de diferenciar, e confinar em pré-categorias, indivíduos e grupos de acordo com supostas pertenças a configurações e sistemas culturais homogéneos. Falamos, aqui, antes de mais, de «etnicidade», um processo a partir do qual os contextos recetores (des)constroem politicamente os imigrantes e os seus descendentes.

Contrariando uma ideia essencialista de cultura como um universo fechado, mais ou menos imutável, e de contornos singulares bem delimitados, os encontros entre culturas, muito variáveis nas suas configurações e resultados, são entendidos como uma das modalidades habituais da evolução cultural de cada sociedade. A *aculturação* não ocorre apenas entre sociedades globais, mas também entre grupos sociais pertencendo a uma mesma sociedade complexa. Estes diferentes grupos são hierarquizados entre si, e as hierarquias sociais determinam as hierarquias culturais. Contudo, a cultura do grupo dominante não determina em absoluto o carácter das culturas dos grupos socialmente dominados, que podem acionar mecanismos de autonomia e de resistência. O desenvolvimento dos estudos sobre as dinâmicas e processos de aculturação permitiu, então, a passagem para um conceito dinâmico e aberto de «cultura», enquanto conjunto de valores, práticas e símbolos cuja coerência constitui um processo em permanente construção, desconstrução e reconstrução. Dada a universalidade dos contactos culturais, todas as culturas são *mestiças*, feitas de continuidades e descontinuidades, importando, deste modo, privilegiar a dimensão relacional, interna e externa, dos sistemas culturais (Cuche, 2003).

A noção de «cultura» tem, hoje, de acomodar percursos de vida crescentemente plurais e contingentes, mecanismos de pertença variáveis no tempo e no espaço e diferentes tipos de redes e espaços de produção cultural. Conceber a cultura como um processo dinâmico e aberto implica, ainda, ter em conta as questões de construção e distribuição do poder (desigualdades e tensões), as transformações políticas, económicas e técnicas que atravessam o quotidiano dos diferentes grupos e o carácter relacional e dinâmico dos projetos individuais, associado a tensões complexas entre os esquemas culturais mais padronizados e as demandas singulares (Augé, 1994).

É neste clima intelectual que a noção de «cultura de origem», associada aos imigrados, tem sido muito contestada, porque passa uma ideia essencialista e reificada de cultura como uma espécie de sistema estável e comodamente transponível

para um novo contexto. Quem de facto se desloca são os indivíduos, isoladamente ou em grupo, e, ao deslocarem-se, vão experimentando e construindo diferentes processos de adaptação; do contacto com outros migrantes de culturas diferentes e com os grupos da sociedade de acolhimento, resultarão complexos processos de reconfiguração cultural. Para além disto, tendemos a encerrar estes migrantes numa suposta cultura nacional, representando os países de origem como espaços culturalmente homogéneos, num profundo desconhecimento da diversidade social e cultural interna e das dinâmicas de transformação que vão tendo lugar nestes países de onde são originários os migrantes (Cuche, 2003).

Deslocar a noção de «cultura de origem» para os filhos e netos destes imigrantes é ainda mais controverso, tendo em conta que cultura não constitui um património fixamente transmitido de geração em geração, sem relação com o contexto social mais alargado (Cuche, 2003). Alguns autores, como François Dubet (1994), alertam, ainda, para o facto de as gerações mais jovens, de segunda e terceira gerações, não diferirem substancialmente dos outros jovens das periferias pobres, jogando, aqui, com muito mais força as desigualdades socioeconómicas e os referenciais juvenis, mais ou menos estabilizados em configurações culturais próprias.

A identidade remete para sentimentos e normas de pertença, assentes em oposições simbólicas. De acordo com Fredrik Barth (1969), a identidade é um modo de categorização utilizado pelos grupos para organizarem as suas trocas; são os procedimentos de diferenciação que os grupos aplicam nas suas relações que permitem produzir uma identidade diferenciada, sendo que a identificação caminha sempre a par da diferenciação, numa relação dialética.

Em certos casos de dominação política, social e/ou cultural, os grupos dominados podem desenvolver uma autoimagem depreciada, assente na aceitação e interiorização da imagem negativa construída pelos grupos dominantes. Na verdade, nem todos os grupos têm o mesmo poder de nomeação e de autonomeação, estando este poder dependente da posição ocupada no sistema de relações que liga os grupos entre si. Enquanto emblema e/ou estigma, a identidade presta-se a diferentes instrumentalizações e estratégias de afirmação/dominação. A identidade é multidimensional e sincrética, no sentido em que pode integrar diferentes esferas – idade, classe social, profissão – ou elementos de diferentes grupos. Esta integração não tem de ser necessariamente conflitual, embora, quando os grupos em questão experimentam relações de conflito e de diferenciação extrema, os indivíduos que integram esta identidade mista possam sofrer experiências relevantes de dissociação e de sofrimento (Cuche, 2003).

As conceções subjetivistas apontam para o carácter poroso e mutável das identidades culturais. Importa, contudo, ter em conta que, apesar de as fronteiras identitárias serem dinâmicas, isto não significa que a identidade cultural seja obrigatoriamente ilusória, efémera ou destituída de referenciais coletivamente transmitidos e partilhados, podendo, em certos casos e em certas circunstâncias, manter alguns elementos estáveis, durante períodos de tempo mais ou menos longos, e apresentando efeitos sociais, económicos e políticos mais ou menos visíveis.

Do paradigma da cura ao desafio da interculturalidade

Pensar a diversidade cultural em conjunto com os processos de desigualdade social implica ter em consideração que os significados produzidos pelos diferentes grupos humanos não têm todos o mesmo poder de expansão, legitimação e construção social e política, incluindo nas instituições escolares.

«Alteridade» diz respeito ao modo como percecionamos o «diferente», o «outro», enquanto mera representação que o encerra num conjunto de traços distintivos e o coloca num espaço fora do nosso entendimento, ou o «outro» como um ser humano, pensante e atuante, cujas diferenças podem constituir uma oportunidade de encontro e de conhecimento mútuo. Parece, deste modo, fundamental o desenvolvimento de espaços de formação e de debate que permitam a deslocação do *paradigma da cura* para o *desafio da interculturalidade*, enquanto processo de construção de um espaço de diálogo intersubjetivo e de afirmação coletiva, baseado na decifração mútua de valores, práticas e expectativas, na construção de pontes conceptuais, materiais e simbólicas e no desenvolvimento de ações articuladas com os diferentes entornos.

Mais do que o desenvolvimento de espaços formativos nas escolas, importa tomar a escola como *plataforma formativa*, capaz de proporcionar a reflexão crítica e a procura de soluções partilhadas, isto é, a *capacitação intercultural* dos diferentes intervenientes – professores, alunos, famílias, comunidades.

O desenvolvimento de uma visão da diferença enquanto *carência* para uma visão da diferença como *espaço de negociação* (Enguita, 1996) implica a construção de espaços de diálogo e debate interculturais. A *escuta ativa* assume-se, neste campo, como um instrumento vital. Os seres humanos, associados a diferentes identidades e percursos geracionais, e a distintos contextos socioculturais, estão obrigados a interagir e a comunicar, e fazem-no mesmo quando estão em silêncio, influenciando-se mutuamente. As relações humanas são sistemas abertos e

complexos, sujeitos a distintas interpretações e associados a diferentes normas, valores e expectativas, cujo itinerário envolve, frequentemente, elementos imprevistos e cujo desenvolvimento positivo exige a aplicação de ferramentas comunicacionais que favoreçam a partilha e o reconhecimento mútuos.

A escuta ativa implica um tipo específico de compreensão do outro, que ultrapassa a vontade de saber sobre para *compreender com a outra pessoa*, como esta pensa e sente o mundo em que vive, ou em que gostaria de viver. Escutar ativamente não implica concordância ou identificação, mas não dispensa a conotação positiva com os outros comunicantes, na prossecução de um processo conjunto onde todos são relevantes. *Saber escutar* e *ser escutado* não são competências que decorram automaticamente dos processos de socialização e de enquadramento institucional dos seres humanos, mesmo em sociedades democráticas como a nossa, tendo em conta que as nossas trajetórias são frequentemente orientadas por diferentes mecanismos de estratificação, desigualdade e exclusão, que, podendo ser mais ou menos intensos, nos vão ensinando a relativizar o papel dos outros, e o nosso próprio papel, nas instituições e contextos grupais e comunitários em que nos vamos inserindo.

A este nível, assume, também, especial importância a possibilidade de trabalhar em conjunto com os alunos a partir de uma proposta de *recontextualização pedagógica e curricular*, permitindo a revisão e reconfiguração de recursos escolares fundamentais, como o tempo, o espaço e os diferentes currículos, envolvendo um vasto conjunto de suportes comunicativos.

A educação intercultural exige a utilização de metodologias *transformadoras* que visem a criação de espaços de colaboração e de produção partilhada entre professores, alunos, famílias e organizações, com base numa abordagem crítica e construtiva da realidade que procure trabalhar as diferenças e construir pontes, bem como identificar os processos de diferenciação estigmatizante e de exclusão e a procura de soluções partilhadas. Além disso, a educação intercultural exige o entendimento da elevada complexidade e multidimensionalidade do processo pedagógico, envolvendo o currículo, as conceções técnico-científicas, ideológicas e culturais dos diferentes intervenientes, as experiências de vida, as emoções, o tempo, o espaço e o corpo.

O trabalho a desenvolver envolve tomar o currículo como *matéria-prima* que, apesar das metas de avaliação/certificação homogeneamente definidas, pode ser enriquecida de sentido e de utilidade social, articulando as seguintes linhas de orientação: uma contextualização histórica, social e política dos conteúdos

escolares, um cruzamento crítico de diferentes perspetivas sobre uma mesma matéria, a expansão do currículo com base nos saberes e experiências extraescolares dos alunos. Sempre que possível, deve privilegiar-se uma abordagem interdisciplinar, com vista à compreensão multidimensional dos fenómenos. Na verdade, o trabalho docente sempre envolveu formas, mais ou menos assumidas, de *reinvenção curricular e pedagógica*:

> O currículo formal, se permite um certo controlo sobre o ensino, ao mesmo tempo externo e interno, em relação à escola, é demasiado vago e abstrato para orientar quotidianamente a prática pedagógica e a avaliação. A cultura que deve ser concretamente ensinada e avaliada na aula é apenas balizada pelo currículo formal. Este apenas fornece uma *trama*, a partir da qual os professores devem elaborar um *tecido* serrado de noções, esquemas, informações, métodos, códigos, regras que vão tentar transmitir. Para *passar da trama ao tecido*, o professor realiza um trabalho permanente de reinvenção, de explicitação, de ilustração, de realização, de concretização do currículo formal. Metaforicamente, podemos associar o ensino mais à *commedia dell'arte* do que a uma peça totalmente escrita, associando-o também mais a variações livres sobre temas impostos que à execução de uma partitura. (Perrenoud, 1995: 42-43)

O *currículo real* é sempre um processo de negociação do *currículo formal*, que integra um conjunto de tarefas e de atividades através das quais se pretende gerar determinadas aprendizagens, mas, também, a receção, mais ou menos ativa, do trabalho docente, os níveis e modos de adesão diferenciados, as resistências. O *currículo real* passa, então, pelo trabalho realizado pelos professores e alunos fora da sala de aula, bem como pelo conjunto de experiências vividas nas aulas (Perrenoud, 1995). Importa, contudo, ir mais além, integrando os alunos como *coprodutores do currículo*, e não apenas como recetores mais ou menos ativos do currículo e/ou casos-problema, com modos específicos de entendimento da ação e do mundo social, e com recursos criativos próprios, que podem ser aproveitados. O trabalho a desenvolver baseia-se, deste modo, numa ética da colaboração e inclusão, que toma o direito à palavra e à participação como objetivo e recurso fundamental da prática pedagógica.

De acordo com esta abordagem compreensiva, os jovens são perspetivados como sendo capazes de desenvolver uma palavra que tem de ser escutada, com uma racionalidade própria, que é, ao mesmo tempo, um reflexo das lógicas sociais

vivenciadas e a base da construção de um mundo próprio que conjuga estratégias adaptativas e processos criativos.

Bibliografia

Augé, M. (1994). *Le Sens des Autres. Actualité de l'Anthropologie*. Paris: Fayard.

Barth, F. (1998). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove: Waveland Press.

Cuche, D. (2003). *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Lisboa: Fim de Século.

Dubet, F. (1994). *Sociologie de l'Expérience*. Paris: Éditions du Seuil.

Enguita, M. (1996). Escola e etnicidade: O caso dos ciganos. *Educação, Sociedade & Culturas*, 6, 5-22.

Fleuri, R. (2005). Intercultura e educação. *Educação, Sociedade & Culturas*, 23, 91-124.

Lévi-Strauss, C. (1998). *Raça e História*. Lisboa: Editorial Presença.

Perrenoud, P. (1995). *Ofício de Aluno e Sentido do Trabalho Escolar*. Porto: Porto Editora.

Stoer, S. (2008). A educação e o combate ao «pluralismo cultural benigno». *Educação, Sociedade & Culturas*, 26, 177-183.

Wikipédia, um recurso… aberto? educacional? global?

Wikipedia, an… open? educational? global? resource

Filomena Pestana
UNIVERSIDADE ABERTA / *mfcoelho@lead.uab.pt* / ORCID | 0000-0003-3146-8792

Teresa Cardoso
UNIVERSIDADE ABERTA / *teresa.cardoso@uab.pt* / ORCID | 0000-0002-7918-2358
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_23

Resumo: A Wikipédia apresenta-se atualmente como uma ferramenta de uso incontornável quando se faz uma pesquisa na Internet. Mas será um recurso educacional? Aberto? Global? Neste texto procuramos encontrar respostas a estas questões, contribuindo, assim, para uma reflexão que julgamos urgente e pertinente. Para o efeito, enquadramos a Wikipédia na educação aberta, explorando o Programa Wikipédia na Educação. Da análise destes referenciais, emerge a utilização da Wikipédia como ferramenta de ensino, aprendizagem, formação e investigação, que defendemos ser uma estratégia pedagógica, a considerar, nomeadamente, em diferentes níveis de ensino e em diferentes contextos educacionais.
Palavras-chave: educação aberta; recursos educacionais abertos; Wikipédia; estratégia pedagógica

Abstract: Wikipedia is an inevitable tool when doing a search on the Internet. But is it an educational resource? Open? Global? In this text, we seek answers to these questions, thus contributing to a reflection we deem urgent and important. For this purpose, we have considered the open education theoretical framework, in which we include Wikipedia, and explore the Wikipedia Program in Education. Of these references, Wikipedia emerges as a pedagogical, learning, training and research tool. Hence, we aim at further implementing Wikipedia as a pedagogical strategy, in different levels of education and in different educational contexts.
Keywords: open education; open educational resources; Wikipedia; pedagogical strategy

Introdução

A sociedade atual é uma sociedade globalizada, com implicações socioculturais que integram as chamadas novas tecnologias, também conhecidas por tecnologias de informação e comunicação (TIC). Estas constituem a coluna vertebral da sociedade em rede, que, para Manuel Castells, se assume como «uma nova morfologia social de nossas sociedades». O mesmo autor acrescenta que «a difusão da lógica de

redes modifica de maneira substancial a operação e os resultados dos processos produtivos e de experiência, poder e cultura» (Castells, 2003: 497). Neste contexto, importa referir Pierre Lévy, que, através do neologismo «cibercultura», definido como um «conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem» (Lévy, 1999: 17), trabalha a compreensão deste fenómeno cultural e social. Para este autor, é através da conexão que se erguem comunidades virtuais fundadas nas afinidades, nos interesses e nos objetivos comuns que dão lugar à inteligência coletiva. O autor define-a como «uma inteligência globalmente distribuída, incessantemente valorizada, coordenada em tempo real, que conduz a uma mobilização efetiva das competências» (Lévy, 1997: 38). Neste âmbito, entendendo a rede como interface educativa que integra e proporciona a abertura e a partilha do conhecimento, de acordo com Cardoso *et al.* (2018), revisitamos alguns aspetos-chave da educação aberta e dos recursos educacionais abertos (REA) para definir a Wikipédia como REA e como uma prática educacional aberta (PEA). Num segundo momento, descrevemos a Wikipédia como projeto digital, global e local. Por fim, apresentamos exemplos práticos da sua integração curricular, ou seja, de utilização da Wikipédia como estratégia pedagógica.

Educação aberta, recursos educacionais abertos (REA) e práticas educacionais abertas (PEA)

A sociedade e o sistema educativo influenciam-se reciprocamente, pelo que os fatores culturais, ideológicos e políticos que enformam a sociedade num dado momento mudam o paradigma educacional. Embora o fenómeno da abertura não se restrinja à dimensão educativa, dado que também se desenvolve noutros domínios (por exemplo, político, económico, tecnológico e biológico), é neste registo que nos posicionamos. Assim, a abertura na educação, com um longo percurso no ensino superior, tem as suas fundações no altruísmo e na crença de que a educação é um bem público, ao que acresce que a tecnologia, em geral, e a *World Wide Web*, em particular, facilitam a possibilidade de partilha, uso e reuso do conhecimento. Importa referir que, para Peter & Deimann (2013), a abertura no contexto da educação se apresenta como uma marca de água, devido ao crescente número de materiais de aprendizagem associados a plataformas digitais e práticas de diversas iniciativas, sejam institucionais, sejam individuais. Dá-se igualmente

conta da posição de Okada *et al*., 2014, que consideram que a educação aberta se caracteriza por

> ser amplamente acessível, flexível e sobretudo inclusiva a todos. A Educação Aberta emerge também como social, móvel e personalizada, tornando-se um campo fértil para coaprender [...] e coinvestigar [...], ampliando oportunidades para o desenvolvimento de competências para a era digital. (Okada *et al*., 2014, *apud* Okada, 2014: 14)

Assim, por último, e tendo como ponto de partida Cronin & MacLaren (2018), podemos referir que a educação aberta integra recursos, ferramentas e práticas individuais e/ou institucionais com vista a promover o acesso, a eficiência, o sucesso e a equidade na educação no mundo. Conclui-se evidenciando, no conjunto de concretizações avançadas por Weller (2014) no âmbito da educação aberta, o papel dos REA e das PEA, de que nos ocupamos seguidamente.

Recursos educacionais abertos (REA) e práticas educacionais abertas (PEA)

Na conjuntura da abertura, uma das propostas vencedoras foi a existência dos REA, com um crescimento sustentado e progressivo desde 2009, atualmente vistos como um caminho natural na implementação da aprendizagem a distância, educação aberta e novas abordagens pedagógicas. Quanto à sua génese, destacamos que este movimento teve as suas origens no ensino secundário, e não no ensino superior (Weller, 2014). No que respeita à evolução do conceito, este itinerário inicia-se, segundo Wiley (2006), com o Movimento de Objetos de Aprendizagem, que surge em 1994, quando Wayne Hodgins cunhou o termo «objeto de aprendizagem» para se referir a objetos digitais que serviam o propósito do processo de aprendizagem, podendo ser utilizados e reutilizados em diversos contextos pedagógicos. O segundo marco situa-se em 1998, com o contributo de David Wiley com o termo «conteúdo aberto» e a criação da primeira licença de conteúdos utilizada em grande escala: *The Open Publication License*. Em 2001, pela mão de um conjunto de membros da Escola de Direito de Harvard, foi fundada a *Creative Commons*, que se refere a um conjunto flexível e diversificado de licenças que vieram melhorar significativamente a *Open Publication License*. Ainda no mesmo ano, foi criado um projeto pioneiro levado a cabo pelo Massachusetts Institute of Technology (MIT), designado *Open CourseWare*. Por último, em 2002, sob a égide da UNESCO, realizou-se o Forum on the Impact of Open Courseware for

Higher Education in Developing Countries, onde esta comunidade pretendeu desenvolver o conceito relativo a um recurso educacional universal, disponível para toda a humanidade, que designou de «recurso educacional aberto» e do qual se transcreve a definição proposta: «The open provision of educational resources, enabled by information and communication technologies, for consultation, use and adaptation by a community of users for non-commercial purposes» (UNESCO, 2002: 24). No entanto, o próprio conceito de «REA» também tem evoluído, desde a sua emergência em 2002. Tendo como referencial a declaração emanada do Congresso realizado em Paris, em junho de 2012, pela UNESCO, sob a designação de 2012 World Open Educational Resources (OER) Congress, identificam-se os REA como

> teaching, learning and research materials in any medium, digital or otherwise, that reside in the public domain or have been released under an open license that permits no-cost access, use, adaptation and redistribution by others with no or limited restrictions. (UNESCO, 2012: 1)

Poder-se-á constatar que esta proposta avançada já considera recursos em qualquer meio, e não apenas digitais, como na anterior proposta. Da mesma forma, poderá ser reconhecido que os propósitos não comerciais da primeira foram removidos, ou seja, nesta proposta existe implicitamente a possibilidade de utilização comercial. Importa destacar, ainda no âmbito dos REA, a distinção entre *free* e *open*, estando o primeiro termo associado a gratuito e o segundo a questões relativas ao acesso (Falconer *et al*., 2013; Sabadie *et al*., 2015).

Outro elemento que importa relevar prende-se com o facto de, na visão de Didderen & Sloep (2013) e Downes (2006), não se dever identificar os REA apenas como materiais produzidos para o contexto educativo formal, mas também para contextos informais e não-formais. Neste âmbito, damos como exemplo a Wikipédia, uma vez que esta se poderá corporizar nos três contextos. Destacamos também o facto de a revisão da literatura reconhecer explicitamente à partida, e na sua esmagadora maioria, a Wikipédia como REA. No entanto, existem autores que só lhe atribuem este estatuto se se cumprirem determinados requisitos, defendendo que a Wikipédia só pode ser considerada conteúdo aberto se integrar objetivos pedagógicos de forma explícita (Cardoso & Pestana, 2018). Importa destacar que não corroboramos esta posição, dado que a Wikipédia é uma enciclopédia e, como tal, um repositório organizado que disponibiliza conhecimento relativo a todas as ciências humanas ou grupo de ciências, corporizando a *general*

education, e que poderá ser utilizado nos vários contextos educativos (educação formal, não-formal e informal), como referido. Neste campo de ação, relembramos que as enciclopédias sempre foram o ponto de partida para autodidatas. Importa, neste contexto, sublinhar que a relação do utilizador com a Wikipédia pode ser corporizada tanto numa perspetiva de acesso aos artigos, como numa perspetiva de edição dos mesmos, ou seja, assumindo-se uma posição passiva de utilizador da informação e/ou uma posição ativa de editor, todas com possibilidade de integração curricular ou não. Neste contexto, estamos perante as PEA, que, para Carey *et al*. (2015), surgem como a fase que emerge do fenómeno REA, uma vez que lhe dão o enquadramento, ou seja, as PEA são uma combinação da utilização dos REA e da adoção de arquiteturas de aprendizagem aberta. Também outros autores corroboram esta posição, como Littlejonh & Pegler (2014), para quem REA e PEA interagem.

De seguida, perspetivamos outras características desta enciclopédia *online* e do Programa Wikipédia na Educação.

Wikipédia, Programa Wikipédia na Educação

Existe no projeto Wikipédia, com início em 2001, um inegável contributo para a democratização do acesso à informação, um marco na possibilidade de trabalho colaborativo para a construção da inteligência coletiva. Paralelamente, se considerarmos a população estudantil, nomeadamente a universitária, constata-se que a Wikipédia é uma das principais fontes de pesquisa utilizadas, quer para assuntos do dia a dia, quer para assuntos relacionados com os seus cursos (Pestana, 2014, 2015, 2018). De acordo com Minguillón *et al*. (2017), a sua popularidade deve-se também «to its highly linked hypertext structure, it is a resource that is accessible through search engines, including Google» (Minguillón *et al*., 2017: 996). Como refere Tkacz (2015), as enciclopédias assumem-se como artefactos históricos que têm oferecido ao longo do tempo uma compreensão do mundo na época em que são escritas, uma vez que disponibilizam um corpo de conhecimento num determinado momento, evidenciando o autor a relevância de se compreender a enciclopédia da atualidade, a Wikipédia (Tkacz, 2015: 5).

O projeto Wikipédia tem tido, ao longo da sua existência, um enorme crescimento, tendo surgido da criação prévia dos *wikis*, entretanto popularizados, e sendo construído com a colaboração de um enorme e diversificado grupo de voluntários, que produz os seus artigos. Inicialmente, imbuído de uma cultura

wiki, só algumas regras foram fixadas, confiando-se que os membros da comunidade tomassem decisões razoáveis. Importa referir que desde muito cedo existiram três políticas fundamentais que Sanger, um dos fundadores da Wikipédia, considerou como essenciais: *neutral point of view, verificability* e *no original research*. Estes três princípios fundadores deram lugar aos cinco pilares hoje existentes e que são o suporte de todas as políticas do projeto Wikipédia (Ayers *et al*., 2008; Lih, 2009): (I) enciclopedismo; (II) neutralidade de ponto de vista; (III) licença livre; (IV) convivência comunitária; (V) liberdade nas regras. Se, por um lado, é com enorme facilidade que criamos e/ou atualizamos um artigo na Wikipédia, por outro, existe um conjunto bastante significativo de normas tácitas e implícitas que suportam estas atividades. Neste contexto, Halfaker *et al*. (2012) referem que a Wikipédia, ao longo do tempo, se foi alterando de uma enciclopédia «that anyone can edit to the encyclopedia that anyone who understands the norms, socializes himself or herself, dodges the impersonal wall of semi-automated rejection, and still wants to voluntarily contribute his or her time and energy can edit» (Halfaker *et al*., 2012: 683). Embora Ayers *et al*. (2008) reconheçam a existência de medidas de proteção ao *site*, consideram que a Wikipédia assume uma segurança *soft*, dado que é largamente reativa, ou seja, a vigilância é feita quando se faz a verificação das contribuições realizadas.

Para concluir, e antes de apresentarmos a exploração da Wikipédia enquanto estratégia pedagógica no terreno, ou seja, antes de descrevermos exemplos práticos de implementação, importa identificar a parceria existente entre a Wikimedia Foundation (capítulos locais), instituição sem fins lucrativos que suporta um conjunto de projetos, entre os quais a Wikipédia, e as instituições educativas, nomeadamente as universidades, que se corporiza no Programa Wikipédia na Educação.

O Programa Wikipédia na Educação tem como objetivo estimular alunos, estudantes e professores dos diversos níveis de ensino a utilizarem a Wikipédia como uma ferramenta de ensino, nomeadamente no ensino superior (Programa Wikipédia na Universidade), capacitando novos wikipedistas, desenvolvendo habilidades e competências, estimulando a produção colaborativa de conhecimento livre e, principalmente, contribuindo para a melhoria da qualidade da Wikipédia nas diversas línguas, incluindo em língua portuguesa. Assume-se, assim, como um projeto que permite que os trabalhos académicos realizados pelos estudantes não fiquem circunscritos somente ao professor e ao(s) estudante(s), «fechados na gaveta», antes, pelo contrário, abertos ao mundo, passando a fazer parte de um projeto digital glocal como a Wikipédia e, deste modo, dando corpo à inteligência coletiva já aludida. Para o efeito, a Wikimedia Foundation dá assistência

aos professores através de material de apoio (vídeos, documentos e exemplos documentados de possíveis atividades académicas que integram a Wikipédia). É igualmente disponibilizada ajuda através dos embaixadores da Wikipédia, a qual se traduz tanto no auxílio dos próprios professores como dos estudantes que estão a desenvolver o trabalho. Estes embaixadores poderão assumir a vertente de embaixador de *campus* ou de embaixador *online*. No primeiro caso, atuam como representantes da comunidade Wikipédia nos *campi* universitários de forma presencial; no segundo, como tutores *online* que apoiam tanto professores como estudantes envolvidos na utilização da Wikipédia na sala de aula. Os papéis que assumem os embaixadores variam conforme se trate de um embaixador de *campus* ou de um embaixador *online*, apresentando-se estes como elementos ativos e mais experientes, assumindo a orientação dos embaixadores de *campus*, a quem se exige frequência académica, de forma a permitir uma perspetiva mais ampla do meio universitário e a estabelecer pontes entre estudantes, professores e wikipedistas (Wikimedia Outreach, 2016).

Integração curricular da Wikipédia – Exemplos práticos de implementação

De acordo com Pestana (2018), a Wikipédia é um recurso incontornável nos dias de hoje, quando se faz uma pesquisa na Internet, mas será que pode ser também uma estratégia pedagógica? A sua integração curricular no ensino superior foi motivada por esta questão, à qual se pretendeu dar resposta, tendo-se, para o efeito, implementado e avaliado a sua integração curricular no contexto do Programa Wikipédia na Universidade.

Metodologicamente, adotámos uma abordagem mista num estudo de caso – a turma de uma unidade curricular do Doutoramento em Educação da Universidade Aberta (Portugal). Para além dos estudantes e da equipa docente, participaram no estudo embaixadores do capítulo português da Wikimedia Foundation. Para a recolha de dados, foram considerados a observação, que se desenvolveu em diversos ambientes virtuais de aprendizagem, e o inquérito – questionários aos estudantes, em diversos momentos, e entrevista à docente coordenadora da unidade curricular. Para a análise dos dados, foi utilizada a estatística descritiva e a análise de conteúdo. Os resultados obtidos salientam o reconhecimento por parte da docente coordenadora das vantagens em participar no Programa Wikipédia na Universidade, nomeadamente por se tratar de um programa específico para contextos educativos que permite quebrar a sensação de isolamento, fomentar a

colaboração no contexto da educação e ciência aberta e alcançar maior transparência no processo de ensino-aprendizagem. Já os estudantes, inicialmente com diferentes perceções e utilizações da Wikipédia, foram revelando, ao longo do semestre letivo, um envolvimento e uma adesão cada vez maiores, quer ao programa, quer às atividades de wikificação, contribuindo como prosumidores para a criação de conteúdos abertos, no âmbito da cultura participatória.

Conclui-se, portanto, que a integração curricular da Wikipédia através do Programa Wikipédia na Universidade teve impacto real na unidade curricular em que foi implementada, em particular nas conceções e práticas dos estudantes que a frequentaram. De facto, estes estudantes demonstraram a sua preferência por atividades/trabalhos com wikificação por contraponto a atividades/trabalhos tradicionais, bem como a sua vontade de continuar a contribuir para a Wikipédia, reconhecendo ainda que os trabalhos/atividades com wikificação implicam uma maior aquisição de competências. Assim, desejamos que a integração curricular da Wikipédia, bem como a sua utilização enquanto REA e estratégia pedagógica, possa ser mantida e alargada a outras unidades curriculares, na mesma ou noutras instituições de ensino superior, nomeadamente em Portugal.

Uma outra grande área de trabalho no contexto da integração curricular da Wikipédia desenvolveu-se no âmbito da *formação de professores/docentes*, que se concretizou em diversos níveis de ensino (básico, secundário e superior) e em diversas instituições, nomeadamente no que se refere ao ensino básico numa escola EB 2/3 do distrito de Lisboa, envolvendo duas professoras e duas turmas, e na Fundação Vox Populi, neste caso apenas circunscrita aos professores dos ensinos básico e secundário em diversos *workshops* de formação desde o ano letivo de 2016/2017. No que se refere ao ensino superior, foram também realizados diversos *workshops* de formação, em diversos momentos, desde 2015/2016, a saber: em Portugal, na Universidade Aberta, na Universidade Nova de Lisboa, na Universidade de Aveiro e na Escola Superior de Tecnologias da Saúde – Instituto Politécnico de Lisboa, e, no Brasil, na Universidade Federal Fluminense. Esta formação foi segmentada em duas tipologias: a primeira mais introdutória, e a segunda considerada avançada, o que, como tal, já implica a edição nesta enciclopédia. A título de exemplo, integramos os dados referentes à formação ministrada, em regime de *b-learning*, na escola EB 2/3 do distrito de Lisboa. Assim, de acordo com Pestana & Cardoso (2017), a Tabela 1 identifica a ficha de caracterização da formação que se designou como A Wikipédia no 2.º e 3.º Ciclos do Ensino Básico:

Designação da ação	A Wikipédia no 2.º e 3.º Ciclos do Ensino Básico
Modalidade	*Blended learning*
Objetivos	Incentivar o desenvolvimento de atividades letivas na modalidade de *blended learning* e promover a exploração da Wikipédia a nível pedagógico.
Programa	Desenvolve-se de acordo com os três temas a seguir explicitados, visando os objetivos descritos: (I) Web 2.0 e *blended learning*; (II) O projeto Wikipédia e o Programa Wikipédia na Educação; (III) Trabalho num wiki, em particular o MediaWiki (Wikipédia).
Localização	Sessões presenciais – Biblioteca da Escola EB 2/3 e Sessões Virtuais – https://sites.google.com/site/wikipedia ensinobasico/home
Duração	15 semanas (49 horas): quatro horas presenciais e 45 horas de trabalho autónomo.
Sessões/ competências	**Pontapé de Saída** (presencial) – duas horas. Competências: No final da sessão, o formando deverá ser capaz de aceder e editar na plataforma Google Sites. 1. **Web 2.0** – 2 semanas (*online*) – 15 horas. Competências: No final da sessão, o formando deverá ser capaz de identificar e explicar os conceitos de *Web 2.0*, *blended learning* e «recursos educacionais abertos», bem como licenciar um recurso educacional com uma licença *Creative Commons*.

Sessões/ competências	2. **Web 2.0** – 2 semanas (*online*) – 15 horas. Competências: No final da sessão, o formando deverá ser capaz de identificar e explicar os conceitos de Web 2.0, *blended learning* e «recursos educacionais abertos», bem como licenciar um recurso educacional com uma licença *Creative Commons*. 3. **Wikipédia: Exploração pedagógica** – duas semanas (*online*) – 15 horas. Competências: No final da sessão, o formando deverá ser capaz de identificar o âmbito da Wikipédia e explicar a missão e os objetivos do Wikipedia Education Program. 4. **Wikipédia: Edição** – duas semanas (*online*) – 15 horas. Competências: No final da sessão, o formando deverá ser capaz de atualizar/criar artigos da Wikipédia de acordo com as orientações de suporte à edição da Wikipédia emanadas da Wikimedia Foundation. 4. **Apito Final (presencial)** – duas horas. Competências: No final da sessão, o formando deverá ser capaz de justificar as posições assumidas aquando do desenho da atividade em que explore pedagogicamente a Wikipédia.
N.º de formandos considerados	Dois professores (duas turmas).
Data de realização	14 de janeiro de 2014 a 22 de abril de 2015
Destinatários	Professores do ensino básico do 2.º e 3.º ciclos

Formas de avaliação	Diagnóstica, formativa e sumativa.
Pré-requisitos	Acesso a um computador ligado à Internet; correio eletrónico pessoal; conhecimentos informáticos ao nível do utilizador.

Tabela 1 – Ficha de caracterização do Curso A Wikipédia no 2.º e 3.º Ciclos do Ensino Básico.

Da recolha de evidências realizada, através de inquéritos por questionários e por entrevistas e através de observação, constatou-se que esta formação produziu alteração nas práticas pedagógicas, tendo-se verificado que a formação de professores se mostrou igualmente adequada, pertinente, eficiente e eficaz. Em ambas as turmas, houve lugar à compreensão do projeto Wikipédia, à citação adequada deste REA e ao reconhecimento do nível de qualidade e de fontes que suportam os artigos que foram aconselhados pelas respetivas professoras para concluir as atividades propostas. No primeiro caso, «*O Diário de Anne Frank*» (turma do 8.º ano da disciplina de Português); no segundo, as «Invasões Francesas» (turma do 6.º ano da disciplina de História e Geografia de Portugal). Destacamos, também, como conclusão, que quer as professoras, quer os alunos envolvidos se mostraram satisfeitos com as atividades realizadas com a Wikipédia, tendo as primeiras demonstrado interesse em continuar a exploração e edição deste REA.

No contexto da *educação de adultos*, de acordo com Pestana & Cardoso (2019), está a decorrer o projeto de integração curricular que teve como investigação exploratória um estudo de caso desenvolvido no ano letivo de 2016/2017. De acordo com as autoras, à semelhança de todos os outros ambientes educativos, também esta turma, do curso de Alfabetização e Desenvolvimento Pessoal, ministrado numa instituição privada de solidariedade social (IPSS) do distrito de Lisboa, utilizava em massa a Wikipédia, sem, no entanto, ter consciência concretamente do sítio da Internet onde pesquisava a informação. Para além da compreensão do fenómeno Wikipédia, pretendemos dotá-los de uma leitura crítica, concretizando uma das competências do contexto digital. A recolha de evidências fundou-se em dois questionários e na observação participante através de grelhas de observação focada. Corroborando outros estudos, os participantes acederam à Wikipédia

quando procuraram informação, porém, neste caso, confundindo-a com a própria Internet, como antes referido. Outro aspeto a destacar é o aumento do interesse e envolvimento nas atividades realizadas por contraponto às atividades habitualmente realizadas, ou seja, sem acesso à Internet e sem a utilização de artigos desta enciclopédia como recurso técnico-pedagógico (RTP). Para estes participantes, foi a primeira vez que frequentaram um curso com este tipo de estratégia pedagógica, tendo a maioria demonstrado interesse em continuar a usar esta enciclopédia *online* como recurso. Assim, e dando continuidade ao projeto de investigação em curso, temos vindo a utilizar artigos da Wikipédia como RTPs, o que permite trabalhar com outro tipo de problemáticas e preparar o caminho para que, numa fase mais avançada do estudo, possamos testar a edição no MediaWiki. Em suma, a utilização deste REA pode e deve ser fomentada nos diferentes contextos educacionais, nomeadamente na educação de adultos.

Considerações finais

Ao longo dos séculos, tem existido uma forte ligação entre o avanço sociotecnológico e o aumento de oportunidades para ensinar e aprender, seja a nível institucional, seja a nível pessoal. Neste enquadramento, Jeremy Knox, enfatizando o papel da Internet no seio da educação aberta, refere que «The Internet has become central to the aims of the open education movement. It is a technology perceived to reduce or diminuish institutional dominance and facilitate democratic access to information» (Knox, 2013: 821). É um facto que, na atualidade, os fenómenos de abertura estão presentes e em franca expansão, nomeadamente associados à educação, fazendo por isso parte do quotidiano.[1] No entanto, nem sempre foi assim: nem parecia inevitável, nem previsível. Neste âmbito, Weller (2014) refere que esta realidade não reflete que todos os académicos e estudantes tenham permanentemente presente estes fenómenos; contudo, integram-nos de alguma forma nos contextos educativos, seja, por exemplo, porque, em algum momento, os estudantes utilizam REA para complementar as suas aprendizagens, seja porque os académicos publicam artigos em jornais de acesso aberto, até pelas mais recentes exigências das políticas europeias de ciência aberta. Podemos, portanto, afirmar que a educação aberta deixou de ser periférica.

[1] Cf., entre outros, Carey *et al*., 2015, Tuomi, 2013 e Veletsianos & Kimmons, 2012.

Redirecionando de novo o nosso olhar para a Wikipédia, um REA que entendemos enquanto fenómeno digital glocal, esta tem tido ao longo do tempo um crescimento exponencial, seja ao nível do número de artigos escritos, seja ao nível dos idiomas em que está disponível. Neste sentido, e convocando de novo que «a difusão da lógica de redes modifica de maneira substancial a operação e os resultados dos processos produtivos e de experiência, poder e cultura» (Castells, 2003: 497), percebe-se que a Wikimedia Foundation tenha criado, em 2010, o já referido Programa Wikipédia na Educação (do qual destacámos o Programa Wikipédia na Universidade, foco do nosso interesse específico). Assim, porque reconhecidamente é um programa de valor, com resultados positivos, pretendemos continuar a contribuir para a divulgação da Wikipédia como REA, isto é, como recurso de ensino e aprendizagem, em contexto formal, não formal ou informal. Pretendemos igualmente continuar a contribuir para a utilização deste projeto digital enquanto estratégia pedagógica, prática formativa e ferramenta de investigação.

Bibliografia

Ayers, P. *et al.* (2008). *How Wikipedia Works and how You Can Be Part of It*. San Francisco: Starch Press.

Cardoso, T. & Pestana, F. (2018). Wikipédia, um recurso educacional aberto? *Revista de Educação a Distância – Em Rede*, 5 (2), 300-3018. Acedido a 20 de setembro de 2018, em https://www.aunirede.org.br/revista/index.php/emrede/article/view/337/332.

Cardoso, T. *et al.* (2018). A rede como interface educativa: Uma reflexão em torno de conceitos fundamentais. *Revista Interfaces Científicas – Educação*, 6 (3), 41-52.

Carey, T. *et al.* (2015). Using open educational practices to support institutional strategic excellence in teaching, learning & scholarship. *Open Praxis*, 7 (2), 161-171. Acedido a 20 de setembro de 2018, em http://dx.doi.org/10.5944/openpraxis.7.2.201.

Castells, M. (2003). *A Sociedade em Rede – A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura* (v. 1). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Cronin, C. & MacLaren, I. (2018). Conceptualising OEP: A review of theoretical and empirical literature in open educational practices. *Open Praxis*, 10 (2), 127-143.

Didderen, W. & Sloep, P. (2013). OER and informal learning. In Open Educational Resources Special interest Group (Org.). *Trend Report: Open Educational Resources 2013* (15-20). S.l.: Open Educational Resources Special interest Group. Acedido a 14 de setembro de 2018, em www.surf.nl/binaries/content/assets/surf/en/knowledgebase/2013/Trend+Report+OER+2013_EN_DEF+07032013+(LR).pdf .

Downes, S. (2006). Models for sustainable open educational resources. *Stephen Downes: Knowledge, Learning, Community*, 30 jan. Acedido a 14 de setembro de 2018, em http://www.downes.ca/post/33401.

Falconer, I. *et al.* (2013). *Overview and Analysis of Practices with Open Educational Resources in Adult Education in Europe*. Brussels: European Commission. Acedido a 25 de agosto de 2018, em https://goo.gl/7LWvP3.

Halfaker, A. *et al.* (2012). The rise and decline of an open collaboration system: How Wikipedia's reaction to popularity is causing its decline. *American Behavioral Scientist*, 57 (5), 664-688. Acedido a 19 de setembro de 2018, em https://doi.org/10.1177/0002764212469365.

Knox, J. (2013). Five critiques of the open educational resources movement. *Teaching in Higher Education*, 18 (8), 821-844. Acedido a 2 de setembro de 2018, em http://www.research.ed.ac.uk/portal/files/22241331/Five_critiques_proof.pdf.

Lévy, P. (1997). *A Inteligência Colectiva. Para Uma Antropologia do Ciberespaço*. Lisboa: Instituto Piaget.

Lévy, P. (1999). *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34.

Lih, A. (2009). *The Wikipedia Revolution. How a Bunch of Nobodies Created the World's Greatest Encyclopedia*. Great Britain: Aurum Press.

Littlejohn, A. & Pegler, C. (2014). Reusing resources: Open for learning. *Journal of Interactive Media in Information*, 2014 (1), art. 2. Acedido a 2 de setembro de 2018, em https://jime.open.ac.uk/articles/10.5334/2014-02/.

Minguillón, J. *et al.* (2017). Semi-automatic generation of a corpus of Wikipedia articles on science and technology. *El Profesional de la Información*, 26 (5), 995-1004. Acedido a 20 de agosto de 2018, em https://doi.org/10.3145/epi.2017.sep.20.

Okada, A. (2014). *Competências Chave para a Coaprendizagem na Era Digital*. Santo Tirso: Whitebooks.

Pestana, F. (2014). *A Wikipédia como Recurso Educacional Aberto: Conceções e Práticas de Estudantes e Professores no Ensino Superior Online*. Dissertação de Mestrado, Universidade Aberta, Portugal.

Pestana, F. (2015). *A Wikipédia como Recurso Educacional Aberto: Práticas Formativas e Pedagógicas no Ensino Básico Português*. Dissertação de Mestrado, Universidade Aberta, Portugal.

Pestana, F. (2018). *A Wikipédia como Recurso Educacional Aberto: Um Contributo para o Programa Wikipédia na Universidade*. Dissertação de Doutoramento, Universidade Aberta, Portugal.

Pestana, F. & Cardoso, T. (2019). A Wikipédia como recurso educacional aberto: Exemplo de integração curricular na educação de adultos. In *XIV Congresso da Sociedade Portuguesa de Ciências da Educação (SPCE) «Ciências, Culturas e Cidadanias»* (603-613). Coimbra: Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Coimbra.

Peter, S. & Deimann, M. (2013). On the role of openness in education: A historical reconstruction. *Open Praxis,* 5 (1), 7-14.

Sabadie, J. *et al.* (2015). OER: A european policy perspective. *Journal of Interactive Media in Education*, 2014 (1), art. 5. Acedido a 6 de agosto de 2018, em http://doi.org/10.5334/2014-05

Tkacz, N. (2015). *Wikipedia and the Politics of Openness*. Chicago: The University of Chicago Press.

Tuomi, I. (2013). Open educational resources and the transformation of education. *European Journal of Education*, 48 (1), 58-78.

UNESCO (2002). *Forum on the Impact of Open Courseware for Higher Education in Developing Countries. Final Report*. Acedido a 20 de agosto de 2018, em http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001285/128515e.pdf.

UNESCO (2012). *2012 Paris OER Declaration*. Acedido a 20 de setembro de 2018, em http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CI/CI/pdf/Events/English_Paris_OER_Declaration.pdf.

Veletsianos, G. & Kimmons, R. (2012). Assumptions and challenges of open scholarship. *The International Review of Research in Open and Distributed Learning*, 13 (4), 166-189. Acedido a 29 de agosto de 2018, em http://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1001711.pdf.

Weller, M. (2014). *Battle for Open: How Openness Won and why It Doesn't Feel like Victory*. London: Ubiquity Press. Acedido a 29 de agosto de 2018, em http://dx.doi.org/10.5334/bam.

Wikimedia Outreach (2016). Wikimedia: Programa Wikipédia no Ensino. *Wikimedia Outreach.* Acedido a 10 de março de 2016, em https://goo.gl/Lflg66.

Wiley, D. (2006). The current state of open educational resources. Acedido a 20 de setembro de 2018, em http://opencontent.org/blog/archives/247.

PARTE VI

Desafios e Oportunidades dos Novos Contextos do Humano

Padre Manuel Antunes, humanista e paladino das humanidades

Father Manuel Antunes, a humanist and a paladin of Humanities

Onésimo Teotónio Almeida
BROWN UNIVERSITY / *onesimo_almeida@brown.edu* / ORCID | 0000-0002-7662-3760
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_24

Resumo: No perfil intelectual do Padre Manuel Antunes convergem duas vertentes: a clássica (maioritariamente grega) e a humanista, na sua vertente mediterrânica, franco-italiana, na mais ilustrada tradição pós-tridentina, com traços preclaros de uma modernidade temperada por um cristianismo apolíneo. Sobre esse pano de fundo, procurarei identificar no seu pensamento algumas linhas de força que possam fortalecer a defesa das humanidades no contexto do debate atual.
Palavras-chave: Iluminismo; humanismo; humanidades; modernidade; valores

Abstract: The intellectual profile of Father Manuel Antunes combines two facets: the classical (mainly Greek) and the humanist, in its Mediterranean, French-Italian version, in the most sophisticated post-Tridentine tradition, showing evident traces of modernity tempered with an Apollonian Christianity. From this background, I seek to identify in his thought some guidelines that may help us strengthen our defense of the Humanities in the context of the ongoing debate.
Keywords: Enlightenment; humanism; Humanities; modernity; values

É deveras notável o consenso em Portugal acerca da figura do Padre Manuel Antunes. Milhares de alunos da Universidade de Lisboa deslumbraram-se ouvindo-o prelecionar nas salas de aula, a grande maioria admirando-o mais do que entendendo-o, sobretudo por desconhecerem uma grande parte das suas referências, verdadeiramente enciclopédicas. Não fui dos bafejados dessa sorte e nunca sequer me encontrei com ele. Confesso mesmo que só entrei em contacto a sério com a sua obra quando, já nos Estados Unidos, me deparei com o seu livro *Teoria da Cultura*. Nos meus anos do Seminário de Angra, encontrei-me regularmente com os seus escritos na *Brotéria*; todavia, não me recordo de ter fixado mais do que o seu nome, tão frequentemente ele aparecia nas páginas da revista que eu assinava e que com a pontualidade de um relógio suíço todos os meses chegava aos Açores (exceto em julho e agosto, que a revista fundia num só número). Na referida obra, cativaram-me, desde logo, dois aspetos: a clareza da sua linguagem

e a abrangência do seu saber. Por razões muito práticas, eu começara a interessar-me pelo conceito e pus-me a ler o que se me ia deparando nas livrarias e bibliotecas que frequentava. Esse livro foi a fonte do meu deslumbramento com o autor.

No prefácio a uma reedição dessa obra, Luís Machado de Abreu capta magistralmente o cerne do conceito de «cultura» em Manuel Antunes ao afirmar que ela «se organiza metodologicamente em torno de três objetivos dominantes: conceptualizar, classificar, sistematizar», acrescentando mais adiante tratar-se de «uma conceção de cultura entendida como instrumento de orientação, bússola do saber, volante e vida orientada e em permanente demanda de harmonia» (Antunes, 1999: 13). Eu poderia, aliás, limitar-me a citar esse precioso prefácio de Luís Machado de Abreu e teria o meu contributo para esta homenagem arrumado e com qualidade garantida. É, de facto, uma radiografia do processamento mental do conhecimento em Manuel Antunes. Diríamos, em linguagem de hoje, que o sofisticadíssimo computador que era o cérebro de Manuel Antunes (li algures que alguém terá dito dele «este homem é só cérebro» – injusta maldade, mas serve para o meu propósito neste momento) processava e arquivava a informação que a todo o momento recebia.

Na verdade, Manuel Antunes foi um homem espantosamente aberto ao conhecimento, ao saber. Um simples olhar de relance para o plano de edição das suas obras completas revela a abrangência dos seus conhecimentos, que com rigor não podemos nunca classificar de enciclopédicos porque ele evidencia uma ordenação coerente segundo um sistema lógico moldado pelo seu espírito analítico e crítico, que foi sempre capaz de integrar conhecimentos novos num paradigma (ou programa de fundo) sistematizando-os sem os simplificar. Veja-se, por exemplo, os textos introdutórios dos volumes sobre *Estética e Crítica Literária* (Antunes, 2009a e 2009b) para se perceber quão pessoal todo o conhecimento se transformava nele.

Se há uma figura portuguesa automaticamente associada à ideia de humanidades, essa creio que é mesmo Manuel Antunes. O seu nome mais o de «humanidades» soam-me intermutáveis. Todavia, isso parece-me tão óbvio e tão do conhecimento geral, que se me afigura desnecessário repeti-lo. Poderia, sim, tentar traçar o perfil de Manuel Antunes e notar-lhe a sua vertente marcadamente greco-latina, mas eu próprio teria de autocorrigir-me apontando também as vertentes francesa e alemã. Possivelmente, no seu universo mental, será o lado anglo-americano o menos penetrado pela sua mente omnívora. Não creio, contudo, que valha sequer a pena intrometer-me em tal exercício. O que me parece importante nos dias que correm é exaltar paladinos das humanidades

como Manuel Antunes e, sob a sua égide e compenetrados do seu espírito, fazer como ele faria: ler vorazmente e escutar com muita atenção os argumentos hoje propagados no sentido de uma suposta inutilidade das humanidades e procurar responder devidamente seguindo as peugadas do pensador, isto é, analisando criticamente os argumentos e desenvolvendo respostas diretas, claras, contra-argumentando de modo a desarmar implacavelmente com meros golpes de lucidez as falácias que por aí circulam denegrindo a importância das humanidades nestes tempos em que reinam os STEMs (sigla anglo-americana para *Science, Technology, Engineering, and Mathematics*).

Tornou-se hoje comum no campo das humanidades aceitar a sua inutilidade e de algum modo defender o seu ensino porque essa inutilidade é enriquecedora. Talvez o mais frequentemente referido contributo surgido nos últimos anos nesse sentido seja o manifesto *A Utilidade do Inútil*, de Nuccio Ordine (2016). Numa conferência proferida na sessão do 42.º aniversário do Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho, em Braga, aproveitei para entrar no debate manifestando o meu desacordo com essa estratégia de defesa das humanidades. Na verdade, julgo essencial respondermos aos ataques às humanidades com argumentos formulados na mesma linguagem dos seus críticos, isto é, demonstrando a sua importância e utilidade mesmo no avanço dos projetos dos STEMS.[1] Apresentando os meus próprios argumentos, situei-me mais na linha de um ensaio do cientista Abraham Flexner, «The usefulness of useless knowledge», publicado na revista *Harper's Magazine* em outubro de 1939, que Ordine conheceu depois de ter escrito o seu manifesto e resolveu incluir como espécie de posfácio ao seu texto. Entre as afirmações que fiz nesse escrito, incluí esta (e perdoem-me a autocitação):

> As universidades devem formar cientistas e técnicos, mas eles vão lidar com o mundo real e com outros cientistas e técnicos que são também seres humanos. A verdade, contudo, é que a maior parte das pessoas com quem eles vão lidar são criaturas humanas com toda a sorte de problemas por resolver. A universidade, ao preparar os quadros que vão assegurar o funcionamento da sociedade nos seus mais variados sectores, não poderá nunca esquecer essa dimensão. Max Weber, um dos pais fundadores da Sociologia moderna e, na verdade, a grande figura-base das Ciências Sociais contemporâneas, defendia que os académicos e cientistas deve-

[1] O texto dessa conferência foi editado em folheto (Almeida, 2017).

> riam, em ocasiões específicas, falar *qua* cientistas (enquanto cientistas), mas também deveriam intervir *qua* cidadãos (enquanto cidadãos). As duas dimensões coexistem, inseparáveis uma da outra. Ao formarmos os nossos cientistas e técnicos futuros, temos de moldá-los também como cidadãos. (Almeida, 2017: 18)

Vai na mesma ordem de ideias um artigo de Jennyfer Summit e Blakey Vermeule surgido em *The Chronicler of Higher Education* e intitulado «The "two cultures" fallacy», com o expressivo subtítulo «Stop pitting sciences and the humanities against each other». A dada altura, as autoras afirmam:

> Indeed, some recent defenses of the humanities explicitly separate «humanistic» from «technical» (or «instrumental») education. But the deep history of the *studia humanitatis* encourages us to view the humanities as a long-term dialectic between *episteme* and *technê*, whose two poles it is necessary, though difficult, to balance. When the modern humanities embrace their definition as «useless», «contemplative», impractical, and nontechnical, they not only perpetuate the stalemate that now divides disciplines, but do so by ceding practical civic-mindedness to the sciences – and disavowing qualities that played a major role in the humanities' own historical foundation. (Summit & Vermeule, 2018)

Na década de 70 escrevi uma tese de doutoramento sobre o conceito de «ideologia». Num dos capítulos, fui crítico do ponto de vista do sociólogo de Harvard Daniel Bell, então famoso autor do livro *The End of Ideology* (Bell, 1962). Era uma reação contra os excessos da ideologia marxista que dominara a década de 60. A partir de então, os grandes problemas da humanidade teriam de ser resolvidos com a intervenção de técnicos altamente especializados e não mais com ideólogos. A ideologia estava morta. Quem suspeitaria que, quatro décadas depois, voltaríamos ao mesmo ponto? A visão predominante advoga que as grandes áreas do conhecimento são as STEMs e que tudo o mais conta pouco. Ora, semelhante posicionamento ignora supinamente que as ciências naturais se enquadram num paradigma empírico-racional; todavia, os seres humanos vivem num universo que o engloba, mas que o ultrapassa e transcende. Os valores não pertencem ao domínio da ciência e, na vida humana, há dimensões que nada têm a ver com a razão ou com a *empeiria*, os dados coligidos pela experiência sensorial. Trata-se de realidades do domínio do não-racional. Podemos argumentar a favor

ou contra elas, todavia não são os dados empíricos da ciência que nos guiam nesses debates. Pelo menos não o são exclusivamente. Portanto, longe de estar ultrapassada a questão dos valores, ela está hoje mais do que nunca aberta. São os valores que estão em permanente confronto e dividem as pessoas e os grupos. E, nos debates sobre eles, as humanidades têm muito a ensinar. Ainda recentemente, no julgamento que ainda decorre num tribunal dos Estados Unidos em que o réu é a Universidade de Harvard, por supostamente discriminar contra os estudantes asiáticos no processo de admissão, um dos advogados de defesa revelava que «Harvard está à caça de mais estudiosos das humanidades, como os que estudaram Grego e Latim, porque "pensamos que serão grandes educadores para os nossos engenheiros", afirmou William Fitzsimmons, Dean of Admissions em Harvard, durante o julgamento» (Fernandes, 2018).

Gostaria de terminar regressando a Manuel Antunes. Um seu ensaio intitulado «Humanismo clássico e humanismo moderno» fecha com uma sugestão prática enunciada em três ciclos. O terceiro é: «da educação permanente ou da reciclação». Manuel Antunes explica-se:

> O mundo da incessante transformação, em que vivemos, não se compadece com um saber adquirido de uma vez para sempre. Necessita de um incessante reajustamento de conhecimentos, de uma incessante atualização, por vezes mesmo, de uma renovação pela base. Necessita, principalmente, de que o Homem não dê por findo, aos vinte e tantos anos, o aprendizado do seu ofício de Homem. (Antunes, 1972: 22)

O ensaio conclui com esta visão realista e aberta:

> Diz Gaston Berger: «O universo da tranquilidade está atrás de nós». Sim. Mas não é apenas o universo da tranquilidade. É também a universidade da tranquilidade que está atrás de nós. Para diante, é o campo móvel das adaptações e transformações a realizar, dos novos caminhos a descobrir, dos novos horizontes a desvendar. (Antunes, 1972: 23)

E aí temos como Manuel Antunes pode continuar a inspirar-nos mesmo quando os problemas do nosso tempo estão quase a anos-luz daquele em que viveu e sobre que tanto e tão admiravelmente refletiu.

Bibliografia

Almeida, O. (2017). *Humanidades – Uma Inutilidade mais do que Necessária*. Braga: Universidade do Minho.

Antunes, M. (1972). *Indicadores de Civilização. O Pensamento e o Reino.* Lisboa: Verbo.

Antunes, M. (1999). *Teoria da Cultura.* Lisboa: Colibri.

Antunes, M. (2009a). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. v, vol. I). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2009b). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. v, vol. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Bell, D. (1962). *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties.* New York: Free Press.

Fernandes, D. (2018, 21 de outubro). Question at center of Harvard trial: What counts as discrimination? *The Boston Globe*.

Ordine, N. (2016). *A Utilidade do Inútil.* Lisboa: Bertrand.

Summit, J. & Vermeule, B. (2018, 1 de julho). The «two cultures» fallacy. *The Chronicler of Higher Education*.

Inteligência artificial e utopia

Artificial intelligence and utopia

Vitor Vaz da Silva
INSTITUTO SUPERIOR DE ENGENHARIA DE LISBOA / *vsilva@deetc.isel.ipl.pt* /
ORCID | 0000-0003-4265-6553 / https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_25

Resumo: O mundo passou a ser muito mais rápido e fugaz, deixando o ser humano num desassossego constante. O desejo de ter algo que o ponha a par do mundo, de intervir nele e passar para a frente nas decisões e nos rumos a seguir leva-o a criar um ser igual, mas mais robusto ao ambiente. Chamando-lhe «inteligência artificial» e dotando-a duma carapaça e de membros, surge em sonho o novo companheiro da humanidade. Porém, na realidade, estão presentes os medos de esta ser superada ou aniquilada por aquele.
Palavras-chave: inteligência artificial; utopia; evolução

Abstract: The world has become much faster and more fleeting, leaving the human being in constant unrest. The desire to have something that brings him up to date with the world, to intervene in it and to move forward in the decisions and directions to follow leads him to create an «equal», albeit more resistant to the environment. Calling it «artificial intelligence» and endowing it with a shell and limbs, the new companion of humanity appears in a dream. However, in reality, there are fears of humanity being overcome or annihilated by the former.
Keywords: artificial intelligence; utopia; evolution

Vivemos num paraíso algures num vasto universo. A nossa sobrevivência depende tanto desse pequeno ponto, que são necessários artefactos que nos envolvam para podermos explorar locais que nos atraem, mundos ainda mais pequenos, uma vez que a nossa curiosidade é enorme, bem como, associada a ela, a sede de compreender. E vivemos também num curto espaço de tempo onde as experiências de cada um se concentram. Outros artefactos foram necessários para que essas experiências viajassem através do tempo e com elas construíssemos o imenso património da humanidade, que nos faz avançar em tempo e espaço. A procura inquietante do modo como tudo começou fez-nos levantar perguntas sem respostas que foram preenchidas com o que encontramos no presente, quais cascas de um ovo com que uma ave se depara. Foram decerto muitos os contos que se construíram para preencher esse vazio, hoje iluminado pela ciência mas outrora apenas pelo imaginário.

Entre os diversos contos da criação do mundo, sejam eles mitos, lendas ou histórias de povos, há um muito conhecido: a história da criação do mundo em sete dias. O Criador, alguém de quem nada se sabe, foi criando, foi construindo sistematicamente a sua criação. A cada passo observava e dizia: «É bom». E assim foi, até que chegou à sua última criação, um ser, o humano, feito à sua imagem e semelhança, e, observando, disse: «É muito bom!». E ficou saciada a sede de criar. Contudo, algo tão completo não poderia ser deixado ao acaso, e incumbiu à excelência da sua criação uma tarefa magnânima: colocou o ser humano no jardim do universo com o propósito de o cultivar e cuidar. O Criador, com confiança total no desenlace da sua criação, desapareceu. Uns dizem que descansou, outros que morreu, mas também pode ter-se escondido com medo do que criou ou ter ficado apenas a observar, um investigador que aguarda pacientemente pelos resultados da sua obra.

Imagem e semelhança de um criador significa mais a forma de ser do que a de parecer; é a capacidade de criar, de apreciar o que criou, de integrar as diversas obras, como se de uma só se tratasse, de a libertar, emancipando-a, deixando-a progredir e aguardar sem interferir. São estas as qualidades que o ser humano tem. No seu percurso de liberdade, foi esse desejo de sobreviver que criou desafios para os quais se desenvolveram soluções. O ser humano transformou conhecimento e ciência em técnicas e utensílios que levaram à melhoria sucessiva destes e permitiram a construção de outros. As criações humanas têm uma sequência de complexidade e de dependência crescentes. O simples permite fazer o complexo, assegurando que o novo suporta o antigo e evitando uma disrupção na criação. Entre os seres humanos, são poucos os que estão num processo de criar algo inovador. Muitos mais são espectadores: observam, utilizam o que foi criado por outros.

O processo criativo teve como resultado uma aceleração do tempo. Se outrora as pessoas apenas viveram tendo como meio de transporte animais de grande porte, ainda hoje existe quem tenha viajado usando a carroça, o carro, o comboio e o avião e tenha lido à luz da vela, da lamparina de azeite e de petróleo, da lâmpada incandescente e da iluminação LED. O jardim que era lento no seu processo evolutivo ultrapassou hoje o ser humano que dele cuida. Essa mudança de paradigma leva muitos a procurar descanso adicional e outros a um estado de preocupação muito difícil de suportar.

Entre as criações humanas mais significativas da evolução tecnológica, muitas foram concebidas para dotar o ser humano de conforto, para não ter de trabalhar tanto e ter tempo para tudo o que lhe desse mais prazer, incluindo o descanso.

Encontramos entre elas os aparelhos domésticos e os artefactos de multimédia. O desejo de ter alguém a fazer o trabalho em substituição do próprio foi mudando ao longo dos tempos, desde o trabalho forçado e não pago ao trabalho pago e ao trabalho voluntário. Mas os indivíduos que trabalham para que outros possam ter mais tempo livre também necessitam de tempo livre. A humanidade necessita de uma instância que cuide das tarefas intermináveis que não deixam a humanidade ser humana. Existe o desejo de um eu que não eu que faça o que o eu quer. Essa será a excelência da criação humana: Um ser à sua imagem e semelhança, autónoma, a colocar no jardim que conhecemos e que dele cuide e trate sem a nossa interferência. Parece que será bom.

Olhando para todo o universo conhecido, estamos efetivamente num jardim onde podemos subsistir, porque nele encontramos o que necessitamos: ar, água, sol, alimento e companhia. Somos feitos de carbono, um elemento que na tabela periódica é o primeiro de uma coluna, logo seguido pelo silício, a base de muitos componentes semicondutores. Componentes simples que se podem agrupar noutros mais complexos em estrutura e em funcionalidade, tal como num ser humano as células dão suporte a órgãos do corpo.

O ser humano, observando todos os seres da criação em que se insere, consegue aperceber-se da sua excelência, e a sua curiosidade e sede de compreensão incide sobre si mesmo, levando-o a questionar-se sobre o que é isso de vida, de pensamento, de inteligência, sobre como isso se processa. Ao querer construir um igual em silício e dotá-lo de inteligência, o ser humano olha para si com a ideia de ser uma máquina com algoritmos.

Procuramos usar os algoritmos que construímos ao longo da nossa evolução de um modo mais eficaz, rápido e com melhor qualidade, embora por vezes descuidemos as consequências desse processo e acabemos por prejudicar o que hoje entendemos por ambiente e qualidade de vida. Esses algoritmos – que aplicámos, por exemplo, nos têxteis para cobrirmos a nossa consciente nudez da nossa presença neste jardim que temos de cultivar e cuidar – foram realizados de formas diferentes, por vezes revolucionárias.

A primeira revolução industrial, que ocorreu há cerca de 230 anos, veio substituir os processos mecânicos manuais, como o tear, por processos movidos por uma máquina de água e vapor. Não se passaram cem anos sem que a máquina a vapor tivesse sido substituída pela inovadora máquina elétrica. Mas os processos de produção mantiveram os seus algoritmos basilares. E cem anos mais tarde foi aplicada a eletrónica aos processos de produção e controlo, através de um sistema

programável. Começou a contar o tempo da computação; a meia-noite de 1 de janeiro de 1970 é a referência temporal para computadores e dispositivos similares como telemóveis. É uma contagem interminável, como um coração eletrónico constante, que se divide em espaços temporais mais pequenos que o segundo, como o milissegundo e o microssegundo, para se adequar à realidade que está a ser observada e captada. Vivemos hoje no que se chama de «quarta revolução industrial», aquela em que tudo o que existe de mais avançado no mundo da eletrónica, programação, processos imbuídos de inteligência artificial (IA) e comunicação entra para a indústria.

Resumindo: é como se um ser humano estivesse a trabalhar num tear e, em vez de dar ao pé e à mão, um motor o ajudasse, primeiro a vapor, ensurdecedor, e depois elétrico, cheio de interruptores, e mais tarde por um elétrico também, mas silencioso, comandado por teclas ou voz. O ser humano continua no seu tear sem que tenha de fazer qualquer esforço, comandando por gestos ou voz, definindo os padrões que pretende obter. Tendo-se apercebido de que isso é entediante, decidiu colocar no seu lugar uma máquina pensante que faça o mesmo. Poderá esta máquina criar padrões tão díspares que pareçam de outro mundo? É este processo revolucionário que estamos a iniciar.

Este processo tem o seu suporte nas comunicações, numa rede de ligações na Internet, que não apenas liga computadores, mas também qualquer dispositivo que comunique com protocolos adequados. O mundo dos objetos ligados à Internet será formado por coisas simples que comunicam diretamente entre si, tal como um interruptor e uma lâmpada. O interruptor num telemóvel algures no mundo, e a lâmpada no local que se quer ou não iluminar. Esses objetos podem, na sua diversidade, contribuir com dados da realidade em que se inserem – tal como as células e órgãos do corpo, ficando os dados com um significado cada vez mais denso –, e através deles é possível ter uma noção mais abrangente dessa realidade. A procura de padrões, a sua análise, interpretação e eventuais decisões a tomar necessitam de um conjunto de técnicas e conhecimentos que pode ser ajudado pela IA.

O ser humano dominou o fogo utilizando pedras e madeira, mas hoje o uso do fósforo ou do isqueiro relaxou o ser humano, que já não sabe mais quais devem ser as pedras ou a madeira a utilizar. Será que as tarefas de sobrevivência do ser humano, no ponto em que nos encontramos, são tão árduas e extenuantes que só são feitas porque quem as faz necessita de ganhar dinheiro? Será que o conhecimento e a experiência acumulados de alguns criadores humanos estão a chegar

a um ponto em que declinam porque não há quem os substitua com qualidade semelhante, tendo de delegar as competências em seres de IA? Pode o ser humano criar um ser pensante que chegue a soluções surpreendentemente diferentes, ou irá apenas mimicar o pensamento humano utilizando o maior volume de recursos e funcionar mais rápido? A construção de um ser com IA, não necessariamente com uma aparência humana, será mais bem sucedida se, nesse processo, forem envolvidas pessoas das áreas da filosofia, sociologia, literatura, história, arte, *design*, e tantas outras, incluindo a engenharia. E esse processo ficará ainda mais completo se as pessoas comuns contribuírem, comunicando o que realmente necessitam de um ser IA que esteja nas suas casas. Para tal, lancei na Internet, através de contactos nas redes sociais, um pequeno inquérito com as seguintes questões:

1. Caso tivesse acesso a um sistema de inteligência artificial (IA) ou «coisa ainda não inventada», em que é que o utilizaria?
2. Como seria a sua casa com IA?
3. Como seria o seu trabalho com IA?
4. Como seria o seu lazer com IA?
5. Em que iria utilizar o tempo livre que a IA lhe proporcionasse?
6. Onde é que não gostaria de ter IA?
7. Sugestões e Comentários

Entre 25 de julho e 12 de outubro de 2018, 72 pessoas responderam, sendo 26 do sexo feminino e 19 do sexo masculino, e 61 indicaram a sua idade, cuja distribuição se apresenta na Figura 1.

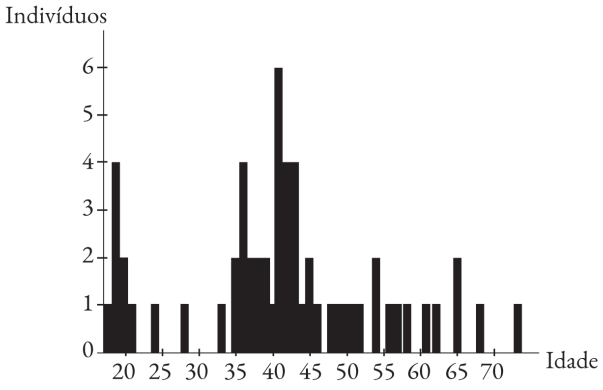


Fig. 1 – Distribuição de idades dos indivíduos que responderam ao inquérito.

O gráfico da Figura 1 mostra que, dos indivíduos que indicaram a sua idade, a maior parte se encontra na faixa dos 35 aos 55 anos de idade. O inquérito continua ainda a aceitar respostas (ver referências no final do documento), e as respostas de todos ficam visíveis a quem respondeu. As respostas dadas apresentam-se de seguida em forma resumida. Os números colocados perto do texto indicam o número de respostas idênticas superior a 2, e perto da pergunta o número de indivíduos que respondeu a essa questão.

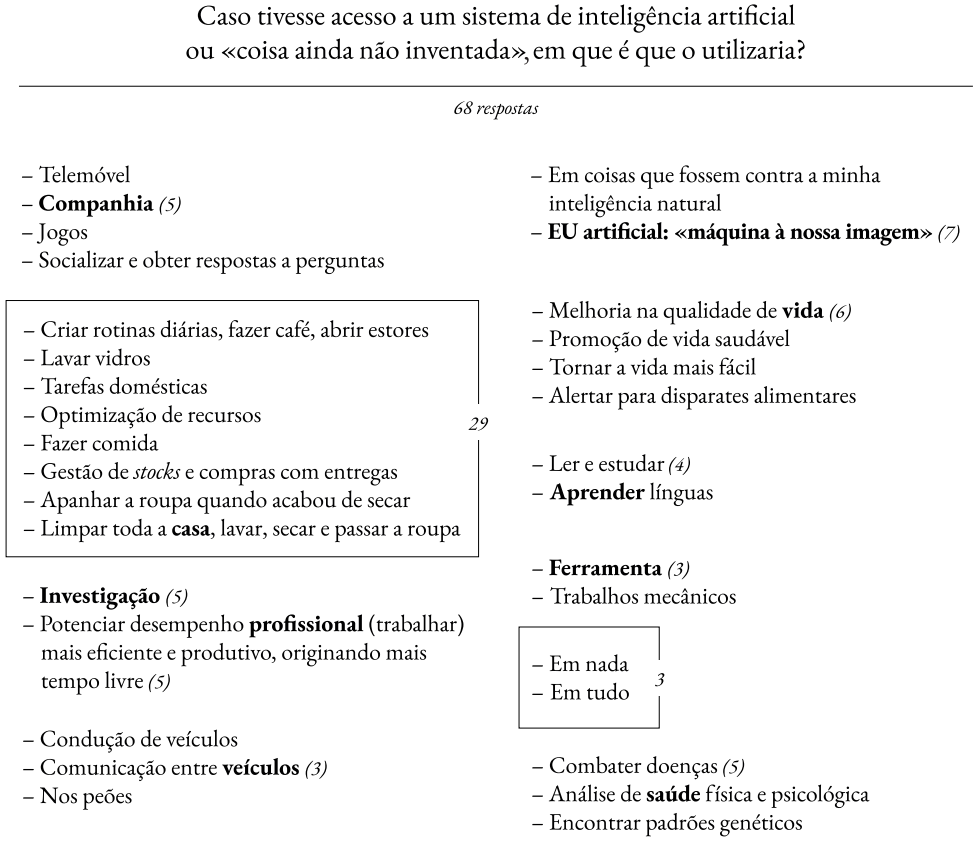


Fig. 2 – Respostas resumidas à pergunta 1: «Caso tivesse acesso a um sistema de inteligência artificial ou "coisa ainda não inventada", em que é que o utilizaria?».

As respostas à pergunta 1 permitiram identificar agregados de temas que estão salientados: companhia, casa, investigação, transportes, saúde, aprendizagem, investigação, vida e apoio. É nas suas casas que as pessoas mais necessitam de ajuda artificial, de um eletrodoméstico que realize todas as tarefas sem importunar.

Há uma preocupação visível em distinguir o que é natural e artificial e em utilizar o artificial para complementar o natural. Ter alguém por perto, ter companhia, parece ser igualmente uma das maiores necessidades, bem como a de ter uma vida com melhor qualidade, qualidade essa que também se reflete nas respostas dadas quanto ao uso da IA para combater doenças.

A pergunta 2, cujas respostas resumidas se encontram na Figura 3, refere-se à casa. As respostas mostram que a higiene e a limpeza são a prioridade, bem como a gestão energética, a redução dos desperdícios alimentares, o desligar de equipamentos desnecessários e o controlo ambiental, atuando em estores elétricos. O comando de tudo fica facilitado caso seja por voz, pois assim não é necessário ter um controlo remoto ativado por toque. A interface humana com a máquina parece ser aquela em que a IA é mais necessária. Podendo distinguir o contexto, numa conversa alguém que conta «baixa os estores» com o comando efetivo de «baixa os estores». As ações também necessitam de contexto: por exemplo, é necessário desarrumar para organizar; para pôr a mesa, é necessário tirar os pratos de onde estão guardados.

Como seria a sua casa com IA?

70 respostas

– Limpa *(6)*	– Gerir energia *(6)*	– Funcional *(5)*	– Parecida com o que é hoje *(3)*
– Arrumada	– Desligar luzes	– Eficiente	– Organizada *(3)*
	– Subir/descer estores		
– Automatizada *(6)*	– Arejada	– Autónoma *(3)*	– Fácil
– Cortar relva	– Climatizada		
		– Inteligente	– Prática
– Harmoniosa	– Controlo de voz		
– Excelente		– Minimalista	– Sustentável
	– Incómoda		
	– Mais desumana		– Interativa

– Segura *(3)*	– Programada para reagir a qualquer hora do dia (alertas e eventos)
– Hackável	– Mordomo, empregado doméstico
– Menos IA possível	– Redução de desperdícios
– Cortar relva	– Gerir bens alimentares
	– Arrumar-se sozinha e descartar o que não é preciso
– Lugar melhor	– Menos tarefas para mim
– Atualizada	– Aparelhos domésticos mais automatizados estipulados por mim
– Moderna	– Espetáculo para outros sem prazer para mim

Fig. 3 – Respostas resumidas à pergunta 2: «Como seria a sua casa com IA?».

A questão estética parece ser também um aspeto a ter em conta, podendo a casa ficar harmoniosa, minimalista, moderna e também incómoda com a presença de algo artificial e que ocupa espaço. Embora o ser automático, autónomo, seja um

desejo presente, também o é o do controlo por parte dos que habitam na casa, e esse controlo, para que se enquadre no contexto construído, deverá ser discreto e sem uma intervenção contínua de quem quer a casa limpa, arrumada e habitável.

As respostas à pergunta sobre o trabalho com recurso à IA estão resumidas na Figura 4. Tal como as compreendo, são completamente diferentes da ideia que costuma estar associada à relação trabalho-robô-pessoa, segundo a qual a IA e a robótica vão tirar o emprego às pessoas. A realidade das respostas dadas mostra uma integração positiva dos trabalhadores e do ajudante artificial, que pode tratar de tudo o que é repetitivo, aborrecido e pouco criativo. Muitos consideram que com a ajuda deste o trabalho será fácil, rápido, simplificado, menos burocrático e com gestão de agendamentos. Corrigir trabalhos de alunos poderia ser feito por esse ajudante artificial, bem como procurar subsídios adequados à lecionação, libertando o professor para tarefas mais criativas. Uma vez mais, a interface homem-máquina mais adequada para comando é a voz. Isto mostra também, por parte dos trabalhadores, uma certa confiança total na aptidão, eficácia e veracidade de resultados obtidos.

Como seria o seu trabalho com IA?

68 respostas

– Fácil *(10)*	– Rápido *(6)*	– Simplificado *(3)*	– Sem burocracia *(3)*
– Sugestão de soluções para problemas	– Produtivo	– Criativo	– Menos repetitivo *(3)*
– Eficaz e rentável	– Divertido	– Mais folgado	– Relaxado
– Menos mal-entendidos e mais tempo livre	– IA tomaria conta das tarefas aborrecidas	– Ideias e previsões	– Igual
	– Não sei se seria trabalhar	– Seguro	– Perderia o trabalho
		– Dinâmico	– A inteligência tem de ser real
		– Na arte, não faz sentido	– De cooperação
			– Agendamento e gestão de tarefas

– Mais fácil na correção de materiais dos alunos, na preparação de subsídios para a lecionação
– Precário, por a IA me substituir; intelectualmente mais estimulante, por a IA me assistir
– Sentiria, como nos filmes de ficção científica, a forma como interagem com a nave
– Ditava e aparecia escrito, impresso. Perguntava por voz e obtinha a resposta sem ter de pesquisar nos meus ficheiros ou na Internet. Maior facilidade em lidar com imagens

Fig. 4 – Respostas resumidas à pergunta 3: «Como seria o seu trabalho com IA?».

O lazer é outro aspeto da vida que pode contar com a influência da IA, e as respostas à pergunta relativa a esse tema estão apresentadas na Figura 5. A resposta que mais coincidiu foi a de não haver mudança no lazer que já se tem. As respostas apontam para um desejo de bem-estar, de prazer, de serenidade. Outras acham impessoal e estranho. A grande vantagem seria a sugestão de atividades para preencher o tempo livre, baseada no estado de espírito da pessoa, nos seus gostos, nas condições atmosféricas do dia ou quando fosse detetado que essa pessoa estava demasiado sedentária. Também se faz referência à falta de companhia para atividades físicas, a qual poderia ser complementada com um desportista artificial, ou até mesmo com equipas humanas e não humanas, que um dia irão animar os campeonatos mundiais.

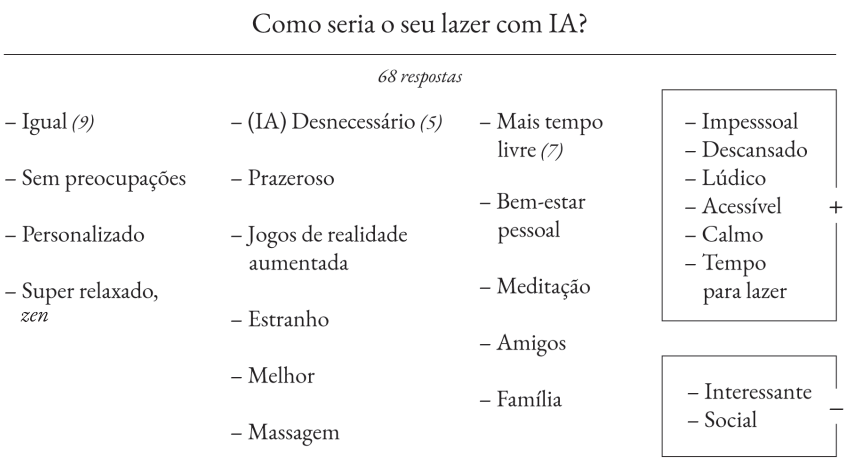


Fig. 5 – Respostas resumidas à pergunta 4: «Como seria o seu lazer com IA?».

O tempo é provavelmente o recurso que a maior parte das pessoas refere faltar, quer como desculpa para a inatividade, quer para o excesso de ocupação. Admitindo que o uso da IA iria proporcionar mais tempo livre, seria interessante saber em que é que este seria gasto. As respostas à pergunta 5 encontram-se na Figura 6. A leitura é de longe a atividade que mais consenso obteve. Passear e estar com a

família, bem como viajar, são outros dos desejos para esse tempo livre. Também o desporto e o exercício físico são algumas das formas apontadas para ocupar esse tempo, bem como descansar ou participar em eventos culturais e artísticos. Uma resposta interessante é a de simular o passado, que compreendo como o passado da própria pessoa, revivendo familiares ou até acontecimentos históricos. Escrever, conviver, brincar, estudar, ir à praia, aprender e até utilizar esse tempo para trabalhar ou para projetos pessoais, ou, simplesmente, para não fazer nada. Contudo, as respostas revelam que a maior parte quer desfrutar da vida.

Outra pergunta procura compreender se há domínios onde se deve evitar o uso da IA, e as respostas a esta questão encontram-se resumidas na Figura 7. É na privacidade de cada um, na sua vida íntima, no quarto, na cama, na casa de banho, que não se quer a presença da IA. O relacionamento entre pessoas, a amizade, a afetividade, as redes sociais, também não são um domínio onde a IA faça falta. A cozinha e a condução automóvel, do mesmo modo, também foram apontadas como espaços a evitar. No lazer, nas amizades e nos espaços naturais não se deseja igualmente a presença artificial. Na própria inteligência, entendo como um implante que controle o ser humano ou o apoie nalgum tipo de raciocínio ou fonte complementar de conhecimento.

Em que iria utilizar o tempo livre que a IA lhe proporcionasse?

69 respostas

- Ler *(21)*
- Passear *(14)*
- Não fazer nada
- Projetos pessoais
- Lazer *(6)*
- Relaxar
- Caminhar
- Aprender, estudar
- Família *(10)*
- Viajar *(9)*
- Ver filmes
- Brincar
- Voluntariado
- Arte e cultura *(4)*
- Cinema *(4)*
- Sair
- Natureza *(3)*
- Praia *(3)*
- Desporto *(5)*
- Tempo de qualidade para mim *(3)*
- Exercício físico
- Descansar
- Trabalhar
- Tudo o que desse prazer *(3)*
- Escrever *(4)*
- Longe da IA *(3)*
- *Hobbies*
- Conviver
- Esplanadas
- Brincar com os filhos
- Passear na floresta
- Comer e ver séries
- Para simular o passado
- Criativo em tudo o que a IA não faz
- Dedicaria mais tempo a resolver problemas que em geral requerem ingenuidade humana
- Prosseguir outros projetos que não posso agora por falta de tempo

Fig. 6 – Respostas resumidas à pergunta 5: «Em que iria utilizar o tempo livre que a IA lhe proporcionasse?».

Os comportamentos aditivos, como os jogos, em que a pessoa fica imersa numa realidade virtual, ficariam também à mercê de uma IA que pudesse alterar a sua forma de ser, e daí a não ter essa componente artificial, ou eventualmente não ter como adversário alguém que só poderia ganhar.

Onde é que não gostaria de ter IA?

69 respostas

– Vida íntima *(8)*	– Privacidade *(6)*	– Casa de banho *(5)*	– Lazer *(5)*
– Trabalho	– Finanças	– Relações humanas *(4)*	– Cozinha
– Cama	– Transporte aéreo	– Redes sociais	– Amizade
– Fora de casa	– Na minha inteligência	– Tempos livres	– Contexto militar
– Substituir afetos	– Comportamentos aditivos (ex: insersão de jogo em todo o momento à minha volta)	– Quarto *(4)*	– Condução do carro
– Espaços naturais *(4)*			

– A tomar decisões por mim, sobre o que vou fazer e quando devo fazer
– É essencial que a IA sirva apenas para ajudar e não para fazer tudo pelas pessoas
– Desde que não sentisse intrusão ou alguém ter acesso à minha intimidade em família, não haveria nenhum sítio onde não gostasse de ter
– A tomar decisões que requerem bom senso e sensibilidade emocional
– A controlar posições de poder (judicial, militar, etc...)
– Em dispositivos militares ou áreas que originem mundo distópico estilo *1984*, George Orwell

Fig. 7 – Respostas resumidas à pergunta 6: «Onde é que não gostaria de ter IA?».

Também nas atividades militares se manifesta alguma preocupação, podendo a IA revelar-se prejudicial para o ser humano, ou no controlo civilizacional, algo que desestabilize a paz e a cultura.

Sugestões e comentários também foram incluídos no inquérito, e algumas dessas respostas são apresentadas na Figura 8.

Sugestões, comentários

29 respostas

– **Inteligência artificial e Internet das coisas**, explorar a literacia associada a estes conceitos

– A IA só será plenamente aceite, respeitada e menos temida ou incompreendida quando as máquinas dotadas de consciência digital puderem usufruir de alguns **direitos de cidadania na extensão da sua independência do homem**

– IA com a possibilidade de dotar as pessoas de mobilidade reduzida de maior **autonomia**

– Há que criar um **quadro ético e jurídico** para o uso da IA

– A IA pode trazer progressos fantásticos, mas tem de **incentivar o indivíduo a continuar a desenvolver *skills*** (não deixar de aprender porque há IA)

– Falta uma pergunta sobre a **cidade/ país organizado a partir da IA.** A **rede de transportes inteligentes** seria uma melhoria significativa da qualidade de vida de muitas pessoas

– **Como usufruir melhor da IA** sem menosprezá-la nem absolutizá-la?

– Criar um EU ARTIFICIAL (uma «máquina» à nossa «imagem»), parametrizado por nós (só nós é que tínhamos acesso ao seu «conteúdo»); que nos pudesse substituir (em caso de morte ou doença degenerativa cerebral). Poderiam questionar o nosso EU ARTIFICIAL para obter a resposta mais aproximada à que o «EU EU» daria

Fig. 8 – Sugestões e comentários ao inquérito.

O conceito de «pessoa» foi alargado de modo a abranger a pessoa individual e a pessoa coletiva. Com a existência de uma pessoa artificial (coletiva ou não), será necessário enquadrar essa realidade. As frases na Figura 8 levantam questões que seria interessante virem a ser desenvolvidas num outro documento ou como temas para um debate. Uma sugestão dada foi a de evitar questões abertas como as que coloquei, o que facilitaria tanto quem responde, como a análise que eu faria com os resultados. Mesmo compreendendo que isso tenha contribuído para afastar algumas pessoas de responderem, fico satisfeito, uma vez que o resultado obtido é muito mais rico e extenso em temas do que os que eu poderia ter indicado.

Lancei um outro inquérito, muito simples, que consistia na escolha dos robôs com IA, sendo que cada inquirido teria de selecionar os que queria ou não ter como companhia. Alguns são de filmes de ficção científica, e outros existem já ou estão a ser desenvolvidos. As pessoas que responderam a este segundo inquérito não estão relacionadas com as do inquérito anterior. A este novo inquérito responderam 35 pessoas, e o resultado está apresentado na Figura 9.

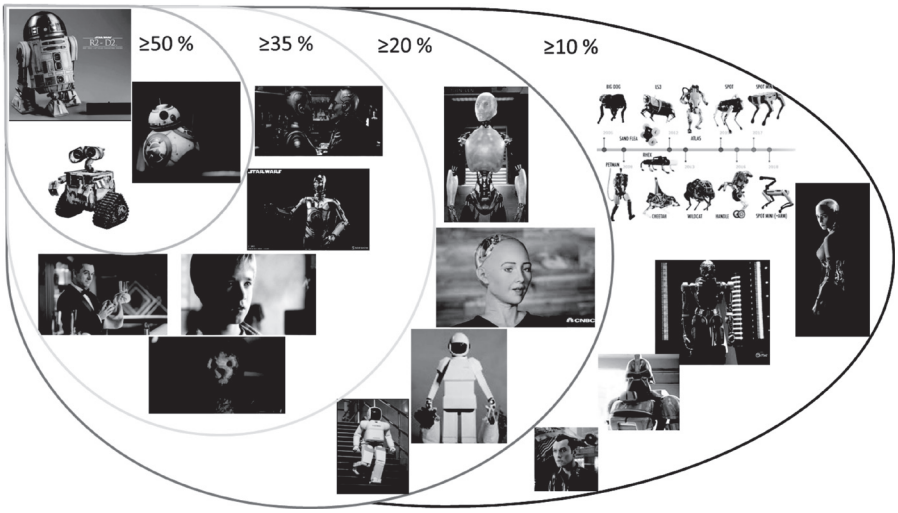


Fig. 9 – Resultado do inquérito sobre a escolha dos robôs preferidos com IA.

As percentagens apresentadas na Figura 9 são a proporção de respostas positivas sobre o total dos que responderam para esse robô. Cada robô teve entre 30 a 34 respostas, e cada resposta podia ser uma entre «Sim/Não/Outra». Só houve uma pessoa que optou por «outra», indicando «Não conheço». Cada área apresentada na Figura 9 contém todos os robôs que obtiveram um resultado positivo maior ou igual ao valor indicado em percentagem. Dentro de cada área, a ordem de classificação é de cima para baixo e da esquerda para a direita, de modo que o R2-D2 do *Star Wars* foi o que obteve a maior classificação.

Os três robôs com maior classificação têm como características comuns não falarem e serem trabalhadores, muito inteligentes e muito criativos nas suas soluções, de modo a facilmente se desembaraçarem das situações, e não aparentam semelhanças com humanos, embora o wall-E, em terceiro lugar, consiga fazer expressões com a cabeça. Os que estão na faixa dos 35% têm como característica comum uma parecença humana, porém o David, em quarto lugar, é o único que age e se parece com um ser humano. Na faixa dos 20%, está o I Robot, retirado do filme em que os robôs são companheiros, protetores e tarefeiros dos seres humanos. O filme mostra uma dependência saudável e levanta questões sobre decisões onde a emoção e o racional estão presentes. Os robôs mais violentos estão na área dos 10%.

Um aparelho doméstico pode ser ligado e desligado por intervenção humana, ao passo que um ser inteligente artificial poderá não ter um tal botão e, de um

modo autónomo, procurar uma fonte de energia que o possa manter ativo (vivo?!). Nos contos e filmes, os robôs representam por vezes ameaças para o ser humano, podendo facilmente levá-lo à extinção. Há ameaças ou situações que poderão pôr em causa a IA, tendo esta ou não uma realidade física, o que acontecerá provavelmente quando esta puder substituir gestores ou administradores de uma empresa. Outra situação é aquela em que a falta de recursos para a própria existência e funcionamento da IA esteja em risco e seja necessário desligar, perder, recursos inteligentes: uma luta entre seres artificiais. Talvez uma ameaça séria seja a de se quebrarem protocolos de segurança e a IA aceder a áreas críticas para a humanidade. Talvez a maior ameaça seja a IA tornar-se tão autónoma, que ignora o ser humano.

Apesar de todas as incertezas sobre o que a IA possa trazer à humanidade, é necessário olharmos para essa criação, que ainda tem muito por onde evoluir, sermos capazes de apreciar o que foi criado e dizermos «É muito bom!». Aí, então, o ser humano poderá descansar e gozar a vida sem preocupações. E um dia, quando o sopro da vida abandonar o último ser humano, encontrar-se-á nos anais dos que ainda não têm nome, mas que podem ser conhecidos por REIA (Robôs de Exímia Inteligência Artificial), que foram criados pelos humanos e dotados de uma longevidade, conhecimento e robustez tais, que podem apreciar e viajar, de sol em sol, pelos quatro cantos do universo e cuidar de um jardim chamado Terra.

Referência dos inquéritos

Silva, V. V. (2018a). Escolha os seus robôs com inteligência artificial (IA)/(Choose your robots with Artificial Inteligence (AI)). Acedido a 3 de julho de 2020, em https://goo.gl/forms/7p1XTPLK08pTS6953.



Silva, V. V. (2018b). Inquérito Inteligência Artificial (IA). Acedido a 3 de julho de 2020, em https://goo.gl/forms/ClO6AiwWQJvK7POY2.



As cidades inclusivas, acolhedoras e inteligentes do futuro

Desafios e tendências

Inclusive, welcoming and intelligent cities of the future: Challenges and trends

Adelino Ribeiro
MOBILIDADE PT / *adelinoribeiro@mobilidadept.com* / ORCID | 0000-0001-8049-2698

Paula Teles
MOBILIDADE PT / *paulateles@mobilidadept.com* / ORCID | 0000-0002-2405-6151
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_26

Resumo: As cidades foram projetadas, durante anos, em função do automóvel e cresceram de forma desgovernada, sendo o seu espaço público apenas o que sobra após a implementação do espaço para os edifícios e para a estrada. Uma cidade que não é desenhada e planeada a pensar no elemento mais vulnerável, o peão, não pode ser uma cidade de futuro, inteligente e sustentável. A necessidade de humanizar as cidades é uma emergência de agenda política e social, e urge a obrigatoriedade de desenhar cidades acessíveis e seguras para os modos suaves. Humanizar as cidades é devolvê-las às pessoas e às suas rotinas, tornando-as mais amigáveis, inclusivas, ecológicas e sustentáveis. É necessário assumir o planeamento da cidade e a mobilidade urbana de forma holística, de modo a integrar diversas vantagens para o território, para o ambiente e para a sociedade.
Palavras-chave: mobilidade urbana; desenho universal; acessibilidade e mobilidade para todos; planeamento urbano; humanização e descarbonização

Abstract: Cities were designed over the years for the automobile and they grew out of control, where public space is just what remains after the implementation of space for buildings and the road. A city that is not designed and planned for the most vulnerable element, the pedestrian, cannot be a city of the future, intelligent and sustainable. The need to humanize cities is an emerging political and social agenda, and calls for the design of accessible and safe cities in soft ways. Humanizing cities means giving them back to people and their routines, making them friendlier, more inclusive, greener and more sustainable. City planning and urban mobility need to be taken holistically to integrate various advantages for the territory, the environment and society.
Keywords: urban mobility; universal design; accessibility and mobility for all; urban planning; humanization and decarbonization

A cidade é, por excelência, o lugar onde o homem pode encontrar a sua mais expressiva dimensão. É lugar de exponenciais fontes de informação, múltiplas formas de comunicação, absoluta mobilidade e infinitas possibilidades de relações sociais. É lugar de encontros, culturas, religiões, de partilha de memórias, ideias, atitudes e aprendizagens. A cidade é a *polis*, um lugar de excelência da própria democracia. Contudo, a agressividade urbana que se tem vivido nos últimos tempos espoletou a desorganização do espaço público e a falta de imagem e de qualidade do espaço urbano, com consequências no aumento das barreiras urbanísticas e arquitetónicas, que foram expulsando os peões e impedindo a igualdade de acesso à cidade por todos os cidadãos. Aliás, em muitas cidades, verifica-se a presença de diversas barreiras que dificultam os percursos, tornando-os inseguros.

Como refere Borja (2003), «a população suburbana é o dobro ou o triplo da população urbana, isto é, da que vive em periferias e não em cidades». Para este facto em muito contribuiu a transferência da residência para os subúrbios, em áreas afastadas do centro, devido à descentralização dos postos de trabalho e ao elevado preço do solo ali praticado. Por vezes, este último motivo tem sido o fator decisivo na opção das famílias por adquirirem a habitação no subúrbio em detrimento do centro. Por outro lado, devido à dispersão da residência, dos serviços e dos postos de trabalho, houve um forte investimento na infraestruturação dos territórios, nomeadamente fruto da construção de novas e melhores vias de comunicação, possibilitando o aumento dos fluxos de pessoas e bens e propiciando uma utilização cada vez mais extensiva do território.

O forte investimento nas infraestruturas viárias de grande capacidade, que possibilitem proporcionar tempos aceitáveis de deslocação destas populações nos constantes trajetos diários, tentando reduzir, ao máximo possível, o impacto que a sua duração tem no quotidiano dos cidadãos, levou à perda da noção de outras necessidades das cidades. Assim, é necessário voltar a equacionar as acessibilidades, a mobilidade e a sustentabilidade como estruturantes para uma maior qualidade de vida de quem usufrui destes territórios que se querem sociais. No entanto, no mesmo dia em que a Organização das Nações Unidas publicava dados de 2017 relativos ao alarmante aumento da emissão de CO2, em Portugal, o Instituto Nacional de Estatística apresentava os resultados definitivos, desoladores, decorrentes do inquérito à mobilidade realizado em 2017 nas áreas metropolitanas do Porto e de Lisboa, evidenciando um novo aumento da utilização do automóvel, a redução do recurso ao transporte público e parcos resultados nos modos suaves.

Quando se esperava uma alteração da cultura de mobilidade das populações e das suas opções de mobilidade, ainda que ténue, fruto das orientações provindas da União Europeia e vertidas no Portugal 2020, verificou-se, ao invés, um agravamento na opção por modos de transporte poluentes, ineficazes, ineficientes e altamente degradadores da qualidade do ambiente urbano das cidades e vilas, com todas as consequências que este facto acarreta para o meio ambiente e para a saúde pública. Apesar das estratégias definidas a nível nacional, nomeadamente através dos diversos programas estabelecidos pelo Governo e pela disponibilização de financiamento tendente à melhoria das condições de deslocação em modos sustentáveis de transporte, a realidade mostra-nos um cenário dantesco, no qual o automóvel continua a ganhar importância nas deslocações dos cidadãos. Na Área Metropolitana do Porto, entre 2001 e 2017, a quota de utilização do automóvel subiu de 47% para 68%, e na Área Metropolitana de Lisboa, no mesmo período, aumentou de 38% para 59%, confirmando-se os piores cenários.

A solução passa pela descarbonização das cidades, que só será viável se cada município desenvolver o seu plano de mobilidade urbana sustentável, o que não está a acontecer e é obrigatório em quase todos os países da Europa, por forma a dotar as autarquias e seus territórios de um documento estratégico, integrador, articulado e coerente que possibilite tornar consequentes as ações e investimentos nesta matéria. Recorde-se que o Acordo de Paris (2015) é claro no apelo que faz à necessidade de uma mudança de paradigma nas sociedades, definindo, como medida global e de enorme ambição, a descarbonização praticamente total da sociedade até ao final do século. Esta necessidade de descarbonização, suportada pelos cenários produzidos pelo Painel Intergovernamental sobre Alterações Climáticas, manifesta já, nos últimos relatórios deste, a necessidade de uma redução drástica na emissão de gases com efeito de estufa, se pretendermos evitar os danos mais graves das alterações climáticas que se seguirão a uma alteração da temperatura média global no planeta. Porém, além da descarbonização, é necessário dar continuidade às políticas e ações em prol da humanização dos territórios.

Com este objetivo, cerca de um terço das autarquias nacionais elaborou um plano de promoção das condições de acessibilidade e mobilidade para todos, entre 2007 e 2013, designado Regime de Apoio aos Municípios Para a Acessibilidade (RAMPA), com vista a elaborar um plano de promoção das acessibilidades, o que lhes permitiu ter uma radiografia dos seus territórios urbanos, no que diz respeito à identificação de barreiras aos cidadãos com mobilidade reduzida, e criar um guião técnico. Este manual de instruções dotou as autarquias de regras para adaptação

e construção em espaço urbano. Infelizmente, as políticas mudaram, houve uma paragem muito grande nos últimos anos e estamos agora outra a vez a reforçar, pelo que precisamos urgentemente que se reinicie este processo de tornar a cidade universal, como forma inequívoca de aplicarmos o direito ao espaço público. Efetivamente, os municípios têm efetuado elevados investimentos na área da mobilidade, muitas vezes de forma avulsa e sem uma estratégia de fundo e global.

O automóvel continua, porém, a ganhar importância para as deslocações dos cidadãos, e todos os modos sustentáveis de deslocação, como o andar a pé, de bicicleta e de transportes públicos, perderam terreno face a este, demonstrando, de forma cabal, que as intervenções avulsas no território, algumas decorrentes de programas financiados pela Europa (PAMUS, PEDU e PARU), não estão a surtir os efeitos necessários. Este culto da velocidade de acesso, em detrimento do tempo de permanência, muito desenvolvido por Paul Virilio, foi, efetivamente, um dos motores da degradação dos espaços públicos e da quase exclusiva orientação para o automóvel, menosprezando as outras utilizações, não menos importantes e que a cidade deve proporcionar.

A ausência de planeamento do território e da mobilidade urbana expõe as cidades e as pessoas a situações de perigo, principalmente com a introdução intrusiva deste tipo de soluções avulso. Daí a urgência de as administrações assumirem atitudes mais preventivas e planeadas, tornando as cidades acessíveis a pessoas com mobilidade condicionada – pessoas com deficiência, idosos, crianças, famílias com carrinhos de bebé, entre outros – e sobretudo pensadas para a segurança das pessoas durante as suas atividades ao ar livre. Estes paradigmas, resultantes de sociedades contemporâneas em emergência, colocam-nos novos desafios, quer do ponto de vista social, quer do planeamento urbanístico, dos transportes e da comunicação, na construção de uma cidade segura e acessível a todos, suscetível de ser, de novo, a *polis* de todas as atividades recreativas do cidadão.

Atualmente, a tendência adotada deveria ser a de transformar as cidades em salas de estar que contemplassem o conforto das pessoas com mobilidade reduzida que, estando livres dos seus circuitos rigorosos, continuam ativas. Já lá vai o tempo em que os nossos avós ficavam a ver televisão em casa, só com dois canais. Já lá vai o tempo em que uma pessoa com mobilidade reduzida não podia andar sozinha e de modo autónomo na rua. Hoje, estas pessoas estão imparáveis, com uma mobilidade absoluta. Desde o turismo à participação ativa nas associações, nas entidades privadas sem fins lucrativos, no mundo das exposições, no teatro, na cultura. As cidades assumem-se como palco de verdadeiras hipermobilidades,

onde a humanização dos espaços públicos se torna uma exigência. Assim, a cidade que cresce todos os dias tem de ser projetada a diversas velocidades: se, por um lado, tem de se adaptar a novos conceitos e estilos de vida, cada vez mais flexíveis e democráticos, através de medidas meramente curativas (como a eliminação de uma simples barreira para permitir um sistema de continuidade pedonal), por outro, tem de agilizar os mecanismos de índole preventiva, ao planear e projetar a nova cidade que se constrói, idealizando-a para todos.

A prática de atividades desportivas tem vindo a ganhar adeptos a nível mundial, sendo cada vez mais frequente a utilização de ginásios e a prática de desportos que permitam ao cidadão abstrair-se da rotina e dos problemas associados. Reforçando esta tendência, são cada vez mais as recomendações médicas para a prática de atividades que contrariem o elevado sedentarismo da população mundial, sendo um meio para evitar doenças, nomeadamente as cardiovasculares e a diabetes, ou até problemas musculares decorrentes dos novos estilos de vida altamente stressantes. Fortalecendo ainda esta ideia, grande parte da população mundial carece de vitamina D, e a melhor forma de sintetizar esta vitamina para combater doenças como as cardíacas, os distúrbios neurológicos e psicológicos (incluindo depressão), a diabetes, a hipertensão, os AVC e a perda de tecido ósseo, de massa e de força muscular, entre outras, é através da exposição solar. Portanto, treinar ao ar livre é uma solução. Além disso, os ambientes sobrelotados dos ginásios, o seu preço e a incapacidade de conciliações horárias têm levado à escolha do espaço público das cidades para a prática de atividades desportivas, permitindo, sobretudo, a possibilidade de um contacto com as vivências e o pulsar da cidade. Desta forma, o número de pessoas que recorrem à cidade para a prática desportiva, utilizando-a como um ginásio ao ar livre, tem vindo a aumentar, incluindo as pessoas seniores. A imagem da pessoa a correr, a andar de bicicleta ou a efetuar uma caminhada é, atualmente, indissociável da imagem geral da cidade.

Uma vez que estamos perante um crescente aumento da esperança média de vida e que as pessoas com mais idade também têm necessidades específicas, dadas as suas débeis condições de mobilidade nas deslocações diárias, é necessário reforçar uma também crescente aposta na melhoria das condições físicas e do espaço público e infraestrutural, mas, essencialmente, nas condições sociais, como programas, eventos, dinâmicas sociais de apoio a este sector. Assim se entende que a cidade não é apenas uma componente física, mas também uma componente social. A cidade e todos aqueles lugares que procuramos são pesquisas em busca de pessoas, de amigos, de familiares, de afetos, no fundo, de vivências. Assim, a cidade é o lugar

do expoente máximo de democracia, e, se não tiver essa alma cosmopolita, algo que facilite e promova a humanização, nunca será uma cidade, será apenas uma infraestrutura. Como a mobilidade é o canal que irriga e transporta as pessoas para os lugares das cidades à procura do encontro com outras pessoas, as infraestruturas permitem a acomodação e as vivências em segurança e com qualidade de vida.

Nos últimos tempos, tem-se verificado a articulação de todas estas sinergias e, face a esta emergência da sociedade, as cidades têm vindo a implementar soluções para apoiar estas práticas, de forma segura e confortável, integrando percursos dedicados a caminhadas e corridas, ciclovias e equipamentos que permitam a prática de exercício físico. Espaços predominantemente inseridos em ambientes agradáveis, como parques naturais, jardins municipais, praias e, mais recentemente, parques intergeracionais, que congregam equipamentos destinados a várias faixas etárias, são soluções que as cidades têm vindo a promover, tornando-as, simultaneamente, mais humanizadas.

Do ponto de vista económico e social, existem, também, inúmeras vantagens na adaptação de uma cidade aos modos suaves e ao peão. Estudos económicos evidenciam que cidades acessíveis são, efetivamente, cidades mais competitivas para viver, trabalhar e visitar. Estes argumentam a tese de que a acessibilidade não é apenas uma questão de pessoas com deficiência, mas, essencialmente, uma questão económica, comprovando, com dados concretos, que mais pessoas viajariam se o local de destino tivesse condições de acessibilidade, não só em hotéis e restaurantes como no próprio espaço público, enquanto espaço urbano de compras, conhecimento turístico, cultural e de serviços. Transportando a realidade destes estudos para Portugal, país com cerca de dez milhões de habitantes, também se pode aferir da importância que a promoção da acessibilidade e, consequentemente, do turismo acessível pode ter no desenvolvimento do território. Portugal é um país com cerca de dois milhões de idosos, um milhão de cidadãos com deficiência, 550 mil crianças com menos de cinco anos e outros milhares de pessoas com outros tipos de problemas de mobilidade. Para atestar a relevância deste segmento em termos económicos no sector, basta efetuar uma simples equação, englobando apenas as pessoas com deficiência: se 50% dos cerca de um milhão de pessoas com deficiência em Portugal viajar uma vez por ano e com uma estadia média de 13 dias, adicionando um gasto de 65 euros por dia, obtemos um resultado de mais de 420 milhões de euros. Contudo, sabemos que as pessoas com deficiência raramente viajam sozinhas, pelo que, se à equação anterior adicionarmos a presença de um acompanhante, obtemos valores muito próximos dos 900 milhões

de euros. Esta aposta apenas poderá ser ganha quando todos, sem exceção, desde as entidades públicas às privadas, estiverem sensibilizados para a importância do tema e quando o destino e o produto estiverem bem identificados e não induzirem em erro quem viaja com o objetivo de encontrar um local acessível.

Pela primeira vez, o Governo português, no Plano Estratégico Nacional do Turismo, definiu o turismo acessível como estratégico. O Turismo de Portugal tem desenvolvido um conjunto de ações nesse sentido, mostrando ser uma alavanca com enorme interesse nesta matéria. Simultaneamente, as entidades regionais de turismo já deram nota de alguns passos nesta matéria. Por exemplo, a Entidade Regional de Turismo do Porto e Norte de Portugal publica, desde 2014, a revista *Porto e Norte TEM*, exclusivamente dedicada ao turismo acessível. Também a Rede Cidades e Vilas de Excelência, projeto com distinção no âmbito do Prémio Portugal Sustentável da Fundação Manuel António da Mota/2019, é um dos projetos de exemplo, inovador e integrador de desenvolvimento urbano para as áreas das acessibilidades, mobilidade amigável, turismo, regeneração e vitalidade urbana. Este projeto surge no seio do Instituto de Cidades e Vilas com Mobilidade (ICVM), instituição sem fins lucrativos cuja missão é, entre outras, a da promoção do desenvolvimento integrado harmonioso e sustentável do território em geral e das cidades e vilas em particular. Tendo por base a perceção de que as autarquias necessitam de conhecer as boas práticas das suas congéneres para ampliar a sua eficácia, eficiência, conhecimento e competências, face aos enormes e novos desafios que se criam e num tempo que cada vez é mais curto, o ICVM deu corpo a este projeto em Rede. Através do funcionamento em Rede, proporciona-se, aos seus membros, maior eficácia e eficiência de meios, maior competência política e técnica na decisão, maior assertividade nas intervenções e maior rendibilidade, acompanhadas de uma substancial melhoria de aproveitamento dos fundos estruturais europeus. Atribuindo à cidade um papel-chave na retoma económica, obtêm-se claros reflexos na empregabilidade, nas dinâmicas comerciais e de serviços e no surgimento de novas empresas de índole urbana. Trabalhar em rede é, portanto, a melhor forma de estimular e operar uma retoma da economia local.

Nos últimos anos, cada vez mais, a acessibilidade e mobilidade para todos tem ganho a importância merecida da parte dos decisores políticos e dos projetistas, afigurando-se como algo integrante, indissociável à arte de bem projetar e que garante, indubitavelmente, maior qualidade e conforto ao espaço urbano. Neste sentido, as intervenções nas cidades portuguesas que passaram a refletir, no seu desenho, também as preocupações com as acessibilidades têm sido consideradas

como mais amigáveis para com todos os cidadãos, pelo facto de integrarem esta componente nas diferentes especialidades do projeto, pela facilidade de leitura e utilização do espaço e pelo conforto, simplicidade e segurança proporcionados. Por tudo isto, considera-se que a acessibilidade tem e continuará a ter um papel decisivo e determinante no futuro das cidades.

Os paradigmas da cidade contemporânea exigem, assim, novas atitudes por parte de quem planeia e desenha a cidade. Planear a mobilidade urbana sustentável, integrando o desenho universal e inclusivo, é um fator decisivo para o futuro das cidades. Em suma, é necessário assumir o planeamento da cidade e a mobilidade urbana de forma holística, de modo a integrar diversas vantagens para o território. Humanizar as cidades é devolvê-las às pessoas e às suas rotinas, tornando-as mais amigáveis, inclusivas, ecológicas e sustentáveis. Afinal, a cidade bem planeada e desenhada poderá ainda constituir-se como um ginásio ao ar livre e um fator decisivo para vivermos até depois dos 100 anos.

Bibliografia

Borja, J. (2003). *La Ciudad Conquistada*. Madrid: Alianza Editorial.

Nem mesmo em nome do bem comum
Recuperando o fundamento ético da abolição da pena de morte

Not even in the name of the common good: Recovering the ethical foundation for the abolition of the death penalty

José Carlos Lopes de Miranda
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA / *jcmiranda@ucp.pt* / ORCID | 0000-0002-0494-5218
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_27

Resumo: O abolicionismo decorreu de uma perceção crescente da indisponibilidade da vida humana, não enquanto vida, simplesmente, mas enquanto humana. Tal perceção depende intimamente de uma noção da transcendência do corpo humano vivo face ao mundo e da sua plena identificação com a personalidade, sendo que essa identificação está em crise num clima neognóstico com crescente impacto nos ordenamentos jurídicos.
Palavras-chave: ética; direitos humanos; neognosticismo; indisponibilidade da vida humana

Abstract: Abolitionism stems from a growing perception of the unavailability of human life, not as life, simply, but as human. And that perception depends intimately on a notion of the transcendence of the living human body in front of the world and on its full identification with personality. But that identification becomes more and more difficult in the present neognostic climate, whose impact on laws will be inevitable.
Keywords: ethics; human rights; neognosticism; unavailability of human life

Na segunda metade dos 70 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, os legisladores têm introduzido sempre novas, e nem sempre subtis, exceções à indisponibilidade da vida humana. Paralela ou concomitantemente, o abolicionismo estacionou. No Oriente não chega a ser questão. No Ocidente, e em inglês, a fundamentação ética da abolição da pena de morte tem beneficiado recentemente de sólidos contributos, de filosofia e de teologia moral.[1] Na Europa, presume-se um abolicionismo demasiado implícito, na comunidade académica, e um silêncio

[1] Referimo-nos a autores ditos da *New Natural Law approach*, como German Griséz, John Finnis, Robert P. George, entre outros (podem ver-se os dados essenciais de tal abordagem em George, 2008).

embaraçado, na diplomática. A verdade é que o abolicionismo decorreu de uma perceção crescente da indisponibilidade da vida humana, não enquanto vida, simplesmente, mas enquanto humana e, enquanto tal, pessoal. E isso depende intimamente de uma noção da transcendência do corpo humano vivo face ao mundo e da sua identificação plena com a personalidade. Mais precisamente, o carácter indisponível da vida humana assenta na perceção de uma descontinuidade ontológica entre a pessoa e o cosmos, isto é, da sua transcendência face ao mundo (pelo que, perdida a noção dessa descontinuidade, em certos animalismos e éticas ditas biocêntricas, acaba subsumida na biosfera e disponível em função de um superior interesse desta última). Se a diluição do sentido de descontinuidade ontológica procede do esquecimento da dimensão transcendente do ser humano (o esquecimento de que ele é pessoa), a conceção instrumental do corpo procede do esquecimento da sua dimensão imanente (o esquecimento de que é um ser animal), e, em ambos os casos, a vida dos humanos mais vulneráveis torna-se disponível a vários sujeitos segundo vários critérios. Por isso, o reconhecimento da indisponibilidade da vida humana, sem deixar de depender da fratura ontológica entre mundo e personalidade, assenta outro tanto na coextensibilidade entre personalidade humana e corpo humano vivo, pois, se é só pelo facto de ele ser pessoal que a sua integridade constitui um limite às ordens normativas positivas, sejam elas jurídicas ou puramente consuetudinárias, nem por isso a sua «pessoalidade» deixa de ser a de um ser animal e, por isso, de um corpo vivo.

No clima neognóstico que marcou a viragem do século, esse alicerce tem vindo a ser continuamente corroído. De facto, tal como nos alvores da nossa era, a autoperceção do ser humano tem vindo a ser cada vez mais marcada por correntes de pensamento que tendem a excluir a corporeidade da dignidade da pessoa. Extremadas as consequências da valorização moderna do sujeito racional e da sua transcendência ao mundo, o corpo humano – aspeto em que esse sujeito *é* natureza e *é* imanente ao mundo – é hoje, como então, percebido instrumentalmente, quer dizer, como *algo* que acidentalmente e a seu pesar se tem e utiliza, distinto e separável do *alguém* que se é. Esta maneira de o Eu-sujeito se reportar ao «seu» corpo-objeto é, aliás, a raiz – pese embora toda a máscara retórica ambientalista – do persistente dualismo entre o homem pós-moderno e a natureza: não é de esperar que alguém incapaz de reconhecer o seu próprio corpo – que experimenta diretamente – como fonte normativa seja capaz de o fazer com o resto da natureza – que experimenta só através dele.

Esta expulsão da corporeidade do reino da personalidade reflete-se tanto no pano de fundo da identidade humana em geral como no primeiro plano da identidade individual.

No pano de fundo coletivo, de um ser humano preexistente à cultura como ser antes de mais e essencialmente natural, passamos a ter uma humanidade que é um puro produto da cultura, isenta de dado natural algum, pelo que as sociedades humanas e seus papéis diversificados seriam descontruíveis *ad infinitum* de modo a moldar-se a quaisquer aspirações dos egos interessados. Quanto ao plano da identidade individual, o ego e a sua «pessoalidade» tendem a coincidir com um sujeito puramente mental, de uma mente pensada como pura informação, e esse sujeito mental usaria de um corpo-objeto, dele ontologicamente distinto e separável, segundo critérios desvinculados de qualquer natureza dada. Ao cabo deste processo, os direitos humanos, de barreira objetiva destinada a proteger as pessoas e as suas sociedades naturais face aos ordenamentos jurídicos positivos e ao poder político que os institui, passam a ser vistos como armas da ilusória libertação de um ego individual, livre e solitário face à sua natureza eminentemente social e sobretudo cósmica.[2]

Desta conceção decorre finalmente a substituição do princípio da realidade objetiva pelo princípio do desejo subjetivo, pois o ego passa a ser um puro produto de si mesmo; e se a realidade corpórea – de que ele, acidentalmente, faz o uso que bem quiser – não corresponde à sua soberana autodefinição, tanto pior para ela. Nesta mentalidade, tão próxima do gnosticismo antigo e das religiões e metafísicas orientais em que mergulha as suas raízes,[3] o corpo e a vida corporal tornam-se ou manipuláveis, na medida em que puderem satisfazer mais ou menos as aspirações

---

[2] Pode ver-se uma pertinente análise das consequências em Puppinck, 2018.

[3] A isto não será alheio o fenómeno, difundido a partir das elites urbanas, da paulatina substituição do rito fúnebre de inumação pelo da cremação. Nos ritos de inumação, mais próprios do paleolítico e objeto da preferência estética do cristianismo, rodeia-se o cadáver de cuidados para-pessoais: no rito (como na anatomia!), o cadáver «a restituir à terra» não é pura coisa porque, *quoad nos*, é matéria que, mesmo des-organizada pela morte, permanece marcada pela «pessoalidade». Na Roma helenista, a inumação persistiu como sorte comum das massas populares, mas à elite do poder e do saber fora sendo reservado como privilégio o rito mais oriental da cremação, assimilado à divinização (*apotheiosis*) do soberano defunto. Nele se traduzia plasticamente a libertação da alma prisioneira – que um cego via subir ao céu sob a forma da águia, insígnia de Júpiter – com a imediata destruição purificadora do detestável invólucro corpóreo. Não anda muito longe desta a conceção do corpo-objeto e,

do seu despótico ego, ou, se o não puderem, simplesmente descartáveis às mãos de qualquer ego competente. Sim, porque se, antes ou depois da consciência do sujeito, não há ego, a vida corporal é um puro objeto entre o mundo dos objetos, e «alguém» terá de a gerir.

É este o quadro que torna admissíveis na ordem consuetudinária – e, tendencialmente, instituíveis, na ordem jurídica – fenómenos culturais aparentemente alheios como a tentativa patética do *sex reassignment*; a substituição da paternidade/maternidade concreta pela abstrata «parentalidade»; a substituição do ideal da «igualdade em dignidade» pelo da indiferenciação; a restauração do papel social de «pai incógnito» e a instauração da «maternidade de substituição»; a manipulação genética de humanos em contraste com a agricultura *bio*; a desvinculação da dimensão unitiva da sexualidade humana, da dimensão natural da conservação da espécie, bem como a irrelevância ética (como nos gnósticos antigos) de quaisquer comportamentos sexuais; a redefinição da família como puro produto cultural; os mitos tecnológicos trans-humanistas de «melhoria» (leia-se «substituição») da condição humana, etc. A tudo subjaz uma mesma atitude: a natureza, e nela o corpo humano, não conta; o corpo é irrelevante na autodefinição do sujeito.

Paredes-meias, no oposto circular deste dualismo antropológico com a sua incapacidade de acolher a complexa unidade humana, está a «associação voluntária para a extinção dos seres humanos» (VEHMT, pelas siglas em inglês).[4] Aqui, a natureza é pensada como se não incluísse a consciência. Por isso, a consciência emergente, que é a pessoa, está a mais nela e, justamente, por paradoxal curto-circuito, vota-se a sua eliminação condenando a procriação. Um dos corolários do gnosticismo antigo no seu ódio à carne era a exegese das «túnicas de pele» de Gn 1 como a criação do homem-psíquico (leia-se «animal»). A condição corpórea era castigo, e a Serpente fora a voz do homem livre a desmentir Javé, o deus mau ou demiurgo, criador da carne. A procriação, perpetuação da condição corpórea, própria das massas inferiores («psíquicas»), tornava-se assim o sumo mal do gnóstico antigo, que, à maneira do de hoje, se autodefinia também, em tom elitista, como muito espiritual (*pneumatikos*). O facto é que a procriação é o sumo mal também do VEHMT pós-moderno e pouco conta, no igual resultado,

---

como tal, descartável, que acha a sua tradução plástica e estética na destruição visível de um cadáver «in-significante» da pessoa.

[4] http://www.vhemt.org (acedido a 17 de janeiro de 2019).

que a divindade do antigo fosse circularmente oposta (e por isso próxima), na sua absoluta transcendência, à divindade imanente do cultor de Gaia do nosso tempo.[5]

Mas, sobretudo, para o presente propósito, com este tique neognóstico de privar o corpo humano da sua «pessoalidade», percebidas que são assim muitas vidas como impessoais e excedentárias, tornam-se também facilmente admissíveis na ordem consuetudinária – e, tendencialmente, na ordem jurídica positiva – muitos atentados à vida humana momentaneamente desadequada aos objetivos do sujeito. Seleção embrionária, diagnóstico pré-implantatório, aborto provocado (sobretudo seletivo), infanticídio, eutanásia na demência, suicídio, tornam-se direitos e deveres subjetivos. Em todas estas práticas, uma mente desincarnada manipula ou descarta soberanamente uma vida corporal que não satisfaz os critérios do ego mais forte que estiver de turno. E assim se torna a vida corporal algo correntemente disponível. Ao sabor desses flutuantes critérios, os exemplos de exceções à indisponibilidade da vida humana vão-se de novo multiplicando. A vida do delinquente não será exceção, tanto mais que na conceção puramente cultural e contratual da sociedade humana – que é uma sociedade desvinculada de qualquer precedente dignidade natural dos seus membros – não há por que integrar o infrator do contrato. O cruzamento entre a infração do contrato social e a habituação à disponibilidade da vida humana reforça a passos largos a possibilidade de a autoridade pública eliminar, razoavelmente, a vida nocente, em nome do bem comum de uma sociedade em cuja equação a dignidade intrínseca da vida corporal não entra. A primeira vida excedentária será a do delinquente que a ameaça, a menos que se lhe recupere, tal como a qualquer outra vida humana, o fundamento ético, antropológico e, em última análise, metafísico hoje sujeito a erosão. Procuraremos fazê-lo em três passos bastante desiguais: uma sumária e prévia definição de termos no debate sobre a legitimidade ética da pena de morte (1), uma fundamentação da indisponibilidade da vida humana na personalidade (2), e outra, mais breve,

[5] A diferença deve-se ao facto de, por detrás dos antigos gnósticos, estar uma metafísica de ser unívoco (no fundo, a negação dos seres) e um consequente pessimismo cosmológico que os leva a recusar a condição de mundo; enquanto por detrás desse ecologismo radical contemporâneo está a metafísica de ser equívoco própria do panteísmo das sociedades paleolíticas (no fundo, a negação do ser ou a sua pura identificação com a soma dos seres que é o cosmos), que os incapacita de aceitar a condição de pessoa. Significativamente, ambos resultam em anti-humanismo. Só a ideia religiosa da Criação e/ou a ideia metafísica da analogia do ser permitem uma cosmologia otimista, com lugar para ambas as dimensões, a de animal e a de pessoa.

do carácter natural dessa indisponibilidade e seus reflexos no poder político, em particular no legislador (3).

Pena de morte: intrinsece malum *ou* extrinsece malum*?*

Convém à partida esclarecer dois usos ou aceções dos termos «pena de morte», cuja indistinção inquina amiúde o debate abolicionista. De facto, em sentido próprio e restrito, trata-se de deliberar e causar diretamente, por parte da autoridade pública e em nome do bem comum, a morte do delinquente a título de pena, isto é, em sentido puramente retributivo. A infração de uma ordem normativa requer uma reposição da justiça mediante uma restituição do bem destruído ou mediante a sujeição do infrator a uma correspondente privação de bem. Em ambos os casos se fala de um «pagamento», expressão originária não do âmbito da economia, mas do âmbito jurídico-ritual romano, para designar o necessário equilíbrio de obrigações entre os homens e os deuses, de que resulta a *pax,* por extenso *pax deorum et hominum*.[6] Uma vez «paga» a dívida (isto é, da devida pena) contraída pela infração, o infrator readquire a sua plena pertença e integração na ordem social. Inseparável, pois, desta dimensão retributiva, está no horizonte último que dá sentido à pena uma dimensão terapêutica de «re-textura» social. Sem embargo, à luz do princípio de proporcionalidade entre conduta e sanção que fundou a ordem normativa propriamente jurídica, entre os bens de cuja privação consta a pena, a autoridade pública recorreu de início, comummente, à integridade física e à vida. Este o sentido restrito de «pena» de morte, isto é, o de usar positiva e intencionalmente a morte do delinquente como pena retributiva do seu delito, com perda e sacrifício evidentes – pelo menos no *hic et nunc* das realidades temporais a cujo horizonte se deveria limitar a justiça humana – da dimensão terapêutica da pena.

Porém, quer na linguagem corrente, quer em textos técnicos, é comum falar-se em pena de morte num sentido mais lato e menos próprio, a saber, o da legitimidade que assiste à autoridade pública para causar indiretamente a morte do delinquente por absoluta falta de alternativa («indiretamente», por não ser tal morte, em si, o efeito querido, mas tão-só tolerado pela dita autoridade). Neste caso, o ato de a

---

[6] Gernia, 1991. Quanto ao substrato originariamente religioso deste e de outros conceitos como «sanção» (de *sanctus*), ver Sordi, 1985. Devedora deste substrato é ainda a conhecida definição agostiniana da «paz» como atributo de uma ordem que pressupõe a justiça: «pax tranquillitas ordinis».

autoridade pública, em nome do bem comum, causar a morte do delinquente só seria «pena» em sentido análogo. Isto é, a modo da pena propriamente dita que, por falta circunstancial de condições, uma sociedade não estaria capaz de garantir, a autoridade causaria a morte do agressor em defesa do corpo social agredido. É neste sentido que a redação originária da *editio typica* do *Catecismo da Igreja Católica*, promulgado pela carta apostólica *Laetamur Magnopere*, de João Paulo II (1997), conhecido abolicionista, aceita a possibilidade da «pena de morte» como último recurso, «quando fosse a única solução possível para defender eficazmente vidas humanas de um injusto agressor» (n.º 2267).

Nesta aceção, falar da «pena» de morte como um «mal intrínseco» (*intrinsece malum*, isto é, sempre um mal, independentemente de circunstâncias e intenções) equivaleria a excluir do agir propriamente humano todo e qualquer uso da violência, entre pessoas singulares e coletivas, e, portanto, a abdicar do princípio de legítima defesa e de toda a força armada, *vulgo,* a uma simples opção pacifista e não-violenta. Ora, esta, aceitável embora na peculiaridade de um percurso pessoal, não é de modo algum universalizável, nem como norma ética natural, nem como princípio conformador de um ordenamento jurídico, enquanto é incompatível com o dever – constitutivo da autoridade pública – de tutela do inocente. Nesta aceção lata, ainda, o recurso ativo à morte do delinquente previsto pelos códigos penais seria um «mal extrínseco» (*extrinsece malum*), por serem hoje *de facto* muito «raras, praticamente inexistentes» (João Paulo II, *Evangelium Vitae,* §56), as circunstâncias que o legitimariam, circunstâncias tais – não é demais sublinhar – que não houvesse outro meio de pôr o agressor *in statu non nocendi.* Na prática, a confusão entre o desrespeito pela vida do nocente e o desrespeito pela vida do inocente (este, sim, sempre e intrinsecamente um mal) não tem beneficiado nem uma nem outra e é, no mínimo, um dos traços concomitantes ao período estacionário do abolicionismo no fórum internacional, desde os anos 70.[7] É, sim, na aceção restrita, isto é, como morte intencional de um delinquente *in statu non nocendi*, a título retributivo, que se foi e poderá ser-se de novo eficazmente abolicionista. Uma vez salvaguardado o direito de legítima defesa, os cidadãos e os Estados terão menos óbices ao reconhecimento de que a dignidade humana do delinquente pressupõe a obrigatoriedade de recorrer a meios de contenção que não corram o risco do erro irreversível nem anulem a possibilidade da sua reintegração.

[7] Para os concretos instrumentos jurídicos do direito internacional e dados estatísticos, pode ver-se Marchesi, 2004: 116-144.

Prioridade da vida e igualdade de todos os humanos perante a vida

Não é preciso entender «natureza humana» em nenhum especioso sentido técnico para se perceber que dela decorre algo óbvio e indiscutível, a saber, que somos animais, que ocupamos espaço e tempo e que, portanto, somos seres do mundo, somos seres cósmicos. Por isso, a condição elementar para que qualquer valor de ética social seja justo é que ele inclua e parta da integridade física. E é a integridade física o valor essencial do núcleo de interseção entre uma ordem ética natural e a ordem jurídica positiva, porque, sendo nós animais, a atualização de *todas* as nossas potencialidades pressupõe sempre o estarmos vivos. Tal significa que o corpo humano é uma fonte normativa natural, atribuindo ao conceito de «natural» a pura extensão de «anterior à consciência e à cultura».[8] Daí a importância ética da vida corporal. É que, na pessoa humana, a relação entre a mente e o corpo é de tipo essencial, e não de tipo acidental. Desenvolveremos mais adiante estes conceitos. Baste por agora entender por eles que uma mente humana não «usa» um corpo humano à maneira de uma soma de informação «suportada» numa *pen drive* (se assim fosse, seria irrelevante que a informação fosse suportada por «este» ou «aquele» corpo). A mente humana, como complexo de potencialidades, pertence por essência a este indivíduo animal que somos nós. É ela, a mente, que faz dele pessoa, mas é ele, animal vivo, a substância individual[9] a «quem» cabe a designação de pessoa. É pois o corpo humano vivo que é pessoa. Assim, a irredutível dualidade humana é a dualidade não de substâncias ou seres em si, mas de dimensões adjetivas dessa una substância. De facto, o composto substancial humano realiza uma tal unidade, que tudo o que se predica de uma dimensão se predica da outra. É assim que, mesmo no caso de um mínimo, impercetível, grau de atualização das faculdades mentais, designamos pelo nome pessoal o corpo a «quem» pertencem essas faculdades não atuadas, sujeito e não

---

[8] Quando o sujeito recusa essa referência corporal às suas potências ou faculdades e erige a mente, enquanto se autoproduz, em critério de identidade (*vd*., por exemplo, a *gender theory*) cai, precisamente, numa «mentira» (isto é, num juízo da *mente* desligado da sua função natural de adequação à verdade objetiva). A irrelevância do corpo humano na autoperceção do sujeito hiperliberal de certa cultura contemporânea é precisamente um dos filões neognósticos que minam a perceção da indisponibilidade de toda e qualquer vida corporal humana.

[9] Segundo a primeira e nunca superada definição filosófico-teológica de «pessoa», «rationalis naturae individua substantia», de Boécio.

objeto, e só por isso não se pode dispor dele.[10] É-se pois pessoa já pelo corpo humano, e, por esta suplência entre dimensões, pode a pessoa humana realizar-se como tal «corporeamente», pela simples corporeidade, enquanto marcada pela presença da mente. Inversamente, mesmo no caso de grave limitação na atualização das potências corporais (tetraplegia, amputação, etc.), bem pode a pessoa «mentalmente» realizar-se, isto é, pela simples «mentalidade», marcada que é também pela referência ao corpo a que pertence.[11]

Em todo o caso, distinguindo entre os dois pontos de vista, na natureza humana de animal, percebemos uma dimensão imanente ao mundo, e desta dimensão decorre o primeiro princípio de uma ordem normativa natural – o da prioridade da vida sobre qualquer outro valor: tutelar o ser humano é necessariamente, e antes de mais, tutelar a vida individual do seu corpo. Pois bem: na sua natureza de pessoa («rationalis naturae»), perceberemos uma dimensão transcendente ao mundo da qual emana um segundo princípio complementar do primeiro – o de uma igualdade de todos os humanos perante a vida, igualdade tal que a torna natural e normativamente indisponível a qualquer sujeito humano.

Na cosmologia aristotélica, com a sua analogia dos seres, o ser humano representa o sumo grau de participação no ser transcendente: é um ser «psíquico lógico», em latim, um ser «animal racional». Ora, em que é que consiste a sua *anima* racional? O conceito supõe os três predicados do ser transcendente: unidade, verdade e bondade. As operações próprias da alma humana enquanto humana, naquilo que a distingue das outras, são relações a estes predicados do ser absoluto. E a interação delas é atribuída à alma humana, designada sob esse

---

[10] Mesmo diante do cadáver, que é coisa, *res*, posto que *sacra* (enquanto remete ainda para a pessoa que foi), a linguagem corrente opera esta metonímia cheia de espessura antropológica: por isso se fala no «funeral de Fulano» e se diz que «Fulano está sepultado em certo sítio».

[11] Também nesta intercambiabilidade de propriedades se baseia a possibilidade de suprir outras dimensões naturais ou imanentes pelo seu correlato cultural ou transcendente. Ponhamos o caso da maternidade adotiva. Trata-se de um constructo cultural operado pela mente que, na falta natural (isto é, não querida por si mesma nem positivamente procurada) do seu correlato natural, o pode plenamente suprir, por ser um vínculo tão autêntico como o seria se tivesse podido ser construído sobre a base da maternidade natural. Foi ainda com base na perceção desta unidade antropológica que o direito romano-cristão desligou a antiga validade do contrato matrimonial da havida procriação. Na falta natural (*i.e*, não querida por si mesma nem positivamente procurada) da dimensão procriativa ou imanente do matrimónio, a dimensão unitiva ou transcendente pode supri-la com plena eficácia.

aspeto por «mente» (de *memini*: «lembrar»). São operações ou ações próprias da mente captar a unidade (é o que chamamos «recordar»),[12] conhecer a verdade e querer o bem. Ora, todos estes atos são relações ao ser e aos seres: querer uma coisa é relacionar-se com ela enquanto boa, quando dotada de um valor. Conhecer uma coisa é relacionar-se com ela enquanto racional. E tudo isto são potências ou faculdades (em grego, *dynamismós*).

Ora, é a partir de «potências», não de «atos», que se clarifica que todos somos iguais, porque são, de si, aquelas, e não estes, o que nos faz transcender o mundo. A personalidade identifica-se com esta capacidade de se conhecer a si mesmo pela memória, de conhecer e de querer o bem, pela inteligência e pela vontade. Por palavras mais correntes do senso comum – que supõem porém a mesma distinção metafísica –, o que faz dos seres humanos pessoas não é aquilo que eles fazem mas sim aquilo que podem fazer. Porque «potência» designa algo que pode ser (*dynamis*, em grego; *virtus*, em latim), e poder ser não é mais do que a forma de ser própria dos seres contingentes. A personalidade humana é uma forma de ser assim. Um cientista não se torna «mais pessoa» por fazer uma descoberta; simplesmente exercita nesse ato a faculdade da inteligência. O herói é-o por um ato extraordinário de virtude; mas, por extraordinário que seja, tal ato não é senão um exercício da vontade de uma pessoa, que antes dele, e independentemente dele, já o era pela faculdade da vontade. Nenhum deles, com tais atos, se torna «mais» pessoa.

Porque é que estas potências se dão no ser humano? Qual a diferença entre um embrião animal suíno e um embrião animal humano, materialmente tão semelhantes, senão a personalidade do segundo, constitutivamente ausente no primeiro? Um deles é pessoa porque lhe pertence o poder fazer atos de pessoa, isto é, o poder ser sujeito real dos seus atos e responder por eles. Não seria possível que um ser animal-não-pessoa viesse a tornar-se uma pessoa que o não fosse desde o início. É certo que podemos pensar em algum fator externo que, num dado momento, permitisse a manifestação de traços essenciais antes não percetíveis.

---

[12] A memória permite, através dos conceitos abstratos que «armazena», perceber a unidade dos seres, desde a escassa unidade dos seres materiais, passando pela das espécies animais, até à da unicidade das pessoas. Mas é também outro nome da consciência, porque eu, pela memória, consigo perceber a unidade subjacente à pluralidade de outro modo fragmentária dos acontecimentos, que até é anterior à minha unidade material. Por isso é que quando se perde a memória se perde também a identidade. Não sabemos quem somos, isto é, perdemos o exercício – logo, os atos – do «eu», reduzido à sua essência de potência.

Há, de facto, na atualização da personalidade um fator externo imprescindível, que é o Outro humano implicado no despertar da consciência do eu; mas, por pouco que se distinga de outras «crias» nesta ou naquela fase do seu desenvolvimento, só à humana pertence essa potencialidade. A diferença entre as fases sucessivas – os 3 e os 30 anos, por exemplo – não é senão de grau no exercício e atualização das potências. Aos 30 anos atualiza notoriamente mais as faculdades (isto é, passa-as de potências a atos). Mas não se atualiza uma potência inexistente. Esta é uma primeira resposta à questão «porque é que somos todos iguais?». Somos iguais, enquanto pessoas, porque aquilo que faz de nós pessoas é o que podemos fazer, e não o que fazemos.[13]

Isto explica não só porque é que um indivíduo humano, às três semanas, aos três meses ou aos três anos, tem a mesma dignidade que tem aos 30 anos, ou porque é que ele tem a mesma dignidade quando dorme ou está vigilante, como explica também porque é que ele não vai perdendo dignidade à medida que envelhece, apesar de o envelhecimento consistir numa diminuição gradual do exercício das potências, e, finalmente, explica porque é que, após os atos morais mais destrui-

---

[13] Fica por responder o outro aspeto da pergunta, a saber, porque é que tal fenómeno se dá neste ser em particular, e não noutro organismo qualquer igualmente dotado de sistema nervoso central ou até de maior capacidade encefálica... Constatado o facto, a resposta não é relevante para o nosso inquérito. Em todo o caso, a pergunta dificilmente terá resposta, provavelmente por ser uma pergunta impertinente, mal colocada desde o princípio. Com efeito, ela parte do pressuposto de que sem as funções «psíquicas» inferiores (respiração e metabolismo) não se dão as outras, ditas noéticas ou da mente, as cognitivas e volitivas, que hoje diríamos propriamente pessoais. Presume-se ainda hoje, numa terminologia médica como a designação de «estado vegetativo», em plena continuidade com esta cosmologia antiga, que sem a máxima atualização da potência vegetativa (o metabolismo) não há atualização mínima da potência da sensação, e que sem a desta não há a do intelecto, nem da vontade, nem da consciência. Ora, as funções noéticas ou da mente, provavelmente, como os neoplatónicos intuíram, não são da mesma ordem, e talvez possam dar-se graus diferentes de atualização de umas sem a de outras. De qualquer das formas, para eles era claro que as funções chamadas superiores da mente não eram propriamente superiores, mas sim transcendentes, isto é, de outra ordem, e por isso poderiam dar-se umas sem as outras, possibilidade que hoje está aí em casos raros mas clamorosos de coma profundo afinal reversível com recordação e consciência de fatos objetivos e verificáveis. O espanto do vulgo, igual ao do neurocientista, resulta da suposição de que não há raciocínio sem atividade neurocondutora, o que é provavelmente um facto, mas o raciocínio é mais do que a neurocondução, e o espanto parte da redução de um à outra e da desconsideração da respetiva desproporcionalidade.

dores por parte do nocente, as potências próprias da pessoa continuam a garantir ao seu corpo vivo a mesma dignidade que faz da sua vida um bem indisponível. Tal indisponibilidade é, de si, independente da maior ou menor disposição, por parte do nocente condenado, para assumir a dimensão terapêutica da pena, porque decorre da dignidade intrínseca da pessoa humana. Suponhamos o caso da total recusa dessa dimensão ou até da própria pena mediante atentado suicídio. Ainda aí (e mesmo prescindindo dos dados da psiquiatria que permitem hoje presumir quase sempre a inimputabilidade moral de tal ato), não é vã a tutela da vida do nocente.[14] Ainda que fosse possível saber da sua irremissibilidade definitiva e que nunca mais determinado nocente viesse a cumprir um único ato bom, em nada isso afetaria a indisponibilidade da sua vida. Porque essa não é proporcional a nenhum mérito. Antes, é, como vimos no caso da infância anterior à idade da razão, independente de qualquer mérito. Podemos portanto recorrer a analogia com outros casos de certeza – não responsável – acerca da impossibilidade de atualização, nem boa nem má, por isso, das potências mentais. Pensemos num ancião afeto de demência por uma patologia degenerativa ou numa criança ferida de paralisia cerebral severa. Sabemos que nenhum deles vai ser efetivamente capaz de atos pessoais, de inteleção nem de liberdade, nenhum atualizará minimamente as potências que fazem dele pessoa. Haverá aqui uma diferença de dignidade tal que estas vidas sejam disponíveis? Somos todos iguais, mas há alguns de quem se espera um grau de atualização e há outros de quem não se espera grau algum de atualização. A igualdade requer aqui uma nova distinção.

A primeira foi entre ato e potência, isto é, sem esta distinção não se percebe que o que faz de nós pessoas são as potências e não os atos; e, sem isso, *vae victis*, «ai dos vencidos», podendo ler-se em «vencidos» os mais débeis, os mais vulneráveis e rejeitados dos humanos quer porque se acham privados do exercício das suas potências (ainda ou já ou sempre, é irrelevante), quer porque identificados

[14] Referimo-nos, é bem de ver, a um ordenamento jurídico justo, isto é, conforme ao bem objetivo. Caso contrário, por exemplo, num ordenamento que instituísse a disponibilidade jurídica da vida a certos sujeitos interessados, com base em critérios subjetivos como «sofrimento intolerável», seria insustentável a tutela efetiva dessa vida nocente. Com efeito, o legislador teria que facultar a morte assistida como alternativa subjetivamente preferível à pena de privação da liberdade ou, arbitrariamente, em nome dessa privação de liberdade, instituir e cominar contra o delinquente uma «pena de vida». Como se, por absurdo, o bem substantivo pressuposto e incomensurável de todos os bens fosse a liberdade e não a vida; e como se, portanto, para se ser livre não fosse, neste mundo, necessário estar vivo.

como uma ameaça para a sociedade ou omitidos como recordação inconveniente e votados ao esquecimento dos seus.[15] Para percebermos a razão e inamissibilidade da igualdade natural de todos os seres humanos, é preciso recorrer a outra distinção metafísica, a de «essência» e «acidente». Não podemos deixar de alertar aqui para a profunda relevância ética do apregoado fim da metafísica e da redução do ser ao devir e à historicidade, pois sem esta distinção não é possível provar que uma criança paralítica cerebral – ou qualquer ser humano que, ao longo do seu percurso de vida, pode ver definitivamente comprometido, parcial ou totalmente, o exercício das suas potências – tem a mesma dignidade que qualquer outra pessoa. Pelo que a tutela das vidas «sem esperança» ou «sem qualidade», face ao óbvio interesse do mais forte, ficaria entregue tão-só à pura sensibilidade subjetiva de épocas e culturas, traduzida depois em ordenamentos jurídicos (também no aspeto penal) tendentes a refletir o puro (des)equilíbrio entre as duas forças.

Ora, porque é que devemos continuar a dar valor à pessoa que vê comprometido (às vezes irremediavelmente) o exercício das potências? Porque é que isso não afeta objetivamente o valor da pessoa? Simplesmente, porque sabemos que o exercício das potências é acidental e que as potências, em si mesmas, é que são essenciais. A essência de um ser é aquilo que faz com que ele seja o que é; é um conjunto de notas objetivas que fazem com que um ser seja o que é. Perdendo uma nota dessas, já não é ele. É outra coisa qualquer, mas não é o mesmo ente. «Essência» distingue-se de «acidente» porque as essências não existem em estado puro num mundo que é composto de seres finitos. As essências realizam-se em acidentes, mas não se confundem com eles, nem a eles são redutíveis. Os acidentes são aquelas notas objetivas de um ser com ou sem as quais um ser não deixa de ser o que é. Os acidentes constituem um determinado ser, sim, mas não são essenciais, pois não é por eles que um dado ser é o que é.[16] Ora, o que é essencial no ser humano?

---

[15] O sentido de rejeição da sociedade, sobretudo se subsidiariamente manifestado no âmbito das relações pessoais mais íntimas, mas também estendido às solidariedades entre pares – locais, profissionais, etc. – e até à própria sociedade geralmente considerada, pode ser o aspeto mais «penoso» da pena de reclusão ainda antes e independentemente da privação de liberdade. Não será de todo descabido referir no presente contexto (quanto mais não seja invocando o ponto de vista do observador participante) esta viva perceção colhida no âmbito da experiência pessoal de voluntariado em estabelecimento prisional.

[16] Ponhamos um simples exemplo. Se uma porta é um segmento de espaço ou um objeto capaz de abrir e/ou fechar o acesso entre espaços distintos, abrir e fechar são as notas que perfazem a sua essência. O tamanho (ser grande ou pequena), a matéria de que é feita

É um ser animal que pode querer, um animal que pode conhecer, um animal que pode ter consciência de si mesmo; um animal, numa palavra, que é pessoa. Isto é o essencial. É porque «pode» tudo isso que é humano. A diferença entre dois animais afetos do mesmo acidente comprometedor das respetivas potencialidades – suponhamos um pássaro e uma criança humana, ambos em coma, sobreviventes de um qualquer cataclismo – é a diferença das potencialidades essenciais de cada um: num, comprometida, por exemplo, a locomoção (o voo), noutro, comprometidas além da mesma locomoção (a marcha) também a inteleção, a linguagem, a consciência... Na suposição, ainda, da irreversibilidade dessas perdas, ambos estão incapazes de se alimentar sozinhos, mas a obrigação de alimentar um ou outro só surge objetivamente numa pessoa e para com a outra pessoa, reconhecível esta no segundo, precisamente por essas potencialidades essenciais, posto que de exercício irremediavelmente comprometido. As potências fazem parte da essência, os atos são acidentais. Acontece que, na maior parte dos casos, essa potência se atualiza, mas às vezes, por acidente (e não deixa de ser também, neste sentido, «acidente» o genético, o vascular, o rodoviário, etc.), fica a pessoa privada do exercício dessas potências. Sem embargo, se o exercício das potências é acidental, com ou sem exercício, a pessoa não deixa de ser «quem» é. E é só esta a razão por que está errada uma sociedade humana que não tenha algo de análogo a hospitais... como também algo de análogo a estabelecimentos prisionais. Sem a distinção entre «ato» e «potência» e «essência» e «acidente», nunca conseguiremos provar que todos somos iguais perante a vida, e a óbvia precedência da vida face à consciência acaba por não ter efeito no sentido da tutela da vida de todos os humanos, por igual. Mas então não haveria propriamente ética nem direito, no organismo social humano. Haveria simplesmente, como em qualquer organismo, uma gestão dos interesses do todo orgânico, invariavelmente identificado com a parte mais forte. Sem metafísica, *vae victis*, nocentes ou inocentes.

Estamos agora em condições de concluir sobre as consequências da personalidade do indivíduo humano para o poder político e para o legislador em particular.

(madeira, vidro...), a cor (branca, verde...), apesar de necessariamente presentes, são acidentes, isto é, notas com ou sem as quais um objeto é porta.

Carácter natural da indisponibilidade da vida e consequências para o legislador

Sempre houve, é certo, sociedades que, consuetudinária ou juridicamente, discriminaram injustamente entre indivíduos quanto à tutela da vida humana com base em critérios móveis ou subjetivos, nomeadamente com base no grau de atualização das potências. A Antiguidade romana recordava, posto que com algum horror, a Rocha Tarpeia do seu período arcaico, à diferença de certo indigenismo de hoje, quando menciona idênticos infanticídios rituais.[17] Mas, para os humanos mais vulneráveis, pior que as sociedades que ainda não conhecem metafísica, podem ser, pelo acréscimo de força e eficácia, as sociedades que já não conhecem metafísica. As autoridades de saúde pública da Islândia congratularam-se recentemente com o facto de terem conseguido tornar-se o primeiro país *Down free* (isto é, um país em que não há pessoas afetas do síndrome de Down, vulgo mongolismo).[18] Sabe-se de facto que o mongoloide tem à partida comprometido, em grau mais ou menos severo, o exercício das suas potências. Também é certo que uma doença pode ser erradicada mediante a supressão do doente, e cabe evidentemente à sociedade humana gerir a saúde populacional das diversas espécies puramente animais, a começar pelas domésticas. Deverá a mesma sociedade agir assim com os humanos? Nada obsta, se se perder a distinção entre pessoas e demais seres (é esse o risco de uma grave questão ética e social contemporânea conhecida por «animalismo»). Tal como nas sociedades de simples indivíduos animais, a tutela da vida seria a tutela do todo orgânico social em detrimento da vida de indivíduos disfuncionais

---

[17] O estado brasileiro de Roraima saltou para o primeiro lugar nas estatísticas de homicídio em virtude da contabilização, polémica, de homicídios deste tipo, amiúde acobertados por antropólogos indigenistas: http://glo.bo/12UgeAX (acedido a 13 de dezembro de 2018).

[18] Ver Miranda, 2018. A acuradíssima análise ético-jurídica da questão assume que «a menor obrigação de respeito face à vida humana com deficiência não é postulada expressamente por autores fora da corrente utilitarista», mas reconhece que «não é inédita entre os que seguem uma via utilitarista, como exemplificam as teses prenunciadoras de Peter Singer sustentando a não ilegitimidade do infanticídio de crianças com deficiência mental [...] ou as de Giubilini e Minerva»; e é de facto mais provável que se afirmem em *crescendo* intervenções, procedentes de ambientes de «ética médica», como esta referida de Giubilini & Minerva (2013), com a proposta de substituir em textos jurídicos o conceito de «infanticídio» pelo de «aborto pós-natal», de modo a «beneficiar» em certos casos dos amplos prazos previstos por várias legislações em matéria de aborto.

e, como tal, «menos dignos». E a diferença entre as pessoas e o resto assenta nestas duas categorias ontológicas: ato e potência e essência e acidente.[19]

Com base num conceito de personalidade iluminado por estas categorias, é possível dizer que aqueles sobreditos costumes, aqueles institutos jurídicos, são injustos; ou, pela via afirmativa, é possível reconhecer uma origem natural (isto é, anterior à cultura e, por isso, universal) na peculiar relação invertida entre o todo e a parte nas sociedades humanas. Quando se descreve o «corpo social» humano, o seu «tecido social» e respetivas «células» e «órgãos», recorremos a um antigo paradigma biológico que só não é falaz se tiver por pano de fundo o paradoxo daquela inversão. Num organismo, a parte existe em função do todo e é avaliada por essa função. Na sociedade humana, porém, não avaliamos a parte em função do todo, mas, inversamente, avaliamos o todo pelas condições que cria para a realização da parte.[20] Não poderia ser de outro modo quando as partes são pessoas. Cada vez que alguém, por exemplo, na Roma arcaica ou na Europa e na Amazónia do século XXI, se furtou mais ou menos abertamente ao seu «dever» cívico positivo eugenista, fê-lo e fá-lo a partir de um dado natural, isto é, anterior à cultura: o de que, pela sua natureza de animal-pessoa, aqueles que a sociedade humana vota à morte são iguais aos outros e de que qualquer norma positiva que os discrimine é injusta.

É nos teóricos escolásticos jusnaturalistas que amadurece a ideia de direito natural e universal centrado no «valor absoluto da pessoa humana, cujo fim é transcendente ao Estado», em que «os indivíduos nunca podem perder, apesar de membros de um organismo, a sua dignidade moral nem podem abdicar das prerrogativas essenciais que sustentam a sua humanidade».[21] Na tratação do

---

[19] Mérito não de somenos do sobredito artigo (Miranda, 2018) é o de, na análise do conceito de «pessoa», explorar a fundo, explicitamente, as categorias de «ato» e «potência» e fazer outro tanto com as de «essência» e «acidente», mas sem as mencionar, ganhando notoriamente em comunicabilidade argumentativa pelo recurso ao termo mais corrente de «natureza de um ser vivo», definida como «o conjunto das suas possibilidades de ser».

[20] Poderá mesmo tratar-se de um dos traços da hominização. O antropólogo Richard Leakey (quem sabe inspirado pela condição pessoal de amputado na sequência de um acidente aéreo) identificou no *Australopithecus Anamensis* o hominídeo a partir do qual teria evoluído o primeiro *Homo*, entre outros motivos por poder hipotizar a partir de algumas vértebras um exemplar de uma vintena de anos de idade afeto de espinha bífida. A sobrevivência de um indivíduo sem locomoção implicaria uma conduta desconhecida em qualquer outra espécie (Leakey, 2008).

[21] Calafate, 2015: 31.

tema da guerra, eles desenham perfeitamente as premissas da indisponibilidade incondicional da vida humana. Continuam, porém, a excetuar sem hesitação, mesmo penalmente, a vida do nocente. Por um lado, o aspeto da legítima defesa da sociedade face ao agressor da ordem estabelecida sempre se entreteceu intimamente com o aspeto propriamente penal e retributivo, a ponto de tal exceção lhes parecer inelutável. Como inelutável se afigurava, em circunstâncias então aparentemente imutáveis, o instituto da escravatura ou servidão (*servitudo*), radicado, mesmo etimologicamente, na prioridade da vida sobre a liberdade. De facto, primeiro e fonte da maioria dos títulos de servidão é o de cativo em guerra justa (*captus in bello justo*), retributivamente merecedor da morte (*interficiendus*), mas, por consideração da sua humanidade, *servatus* (isto é, «salvo», pre-servado da morte, de onde *servus* e *servitudo*).[22] Será preciso levar ao paroxismo a sobrevalorização do sujeito racional, de seguida (e a que preço) mal-entendido como «indivíduo», e não como pessoa inserida na sua teia relacional,[23] para levar até às últimas e devidas consequências

[22] Veja-se por exemplo António de São Domingos: «est duplex intentio naturae, alia primaria, id est, illa qua uult ea quae primario intendit et isto modo de intentione naturae est quod omnes homines liberi sint uel uellet quod nemo seruiret, sed omnes libertate gauderent quapropter ista intentione odit bella, quia autem uidet natura quod hoc fieri non debuisset imo uero futura bella, tunc ex secundaria intentione uoluit seruitutem, ne homines occiderentur, sed seruarentur multi» («Tem a natureza duas intenções. Uma é a primária, isto é, aquela pela qual ela quer aquilo para que tende primeiramente, e deste modo é intenção da natureza que todos os homens sejam livres, pois quisera ela que ninguém fosse escravo, mas todos gozassem de liberdade. Por esse motivo, segundo a primária, ela abomina as guerras, pois bem vê a natureza que tal não deveria acontecer. O facto, porém, é que haverá guerras; e portanto, por intenção secundária, a natureza quis a servidão, para que os homens não se matassem e assim muitos con-*servassem* a vida», trad. nossa) (*De Restitutione, Quaestio LXII,* Ms. 2864 BN, fl. 193ss.).

[23] É muito iluminador neste sentido a génese etimológica do conceito de «pessoa». O termo começou por ser a tradução do grego *prósopon* («rosto», «máscara» para identificar as figuras que interagiam no drama). Como essa máscara também tinha funções de amplificar o som da sua voz, chamou-se em latim *per-sona*, que poderíamos traduzir por «amplificador do som». Aplicada ao direito romano, de parte ou polo de uma relação dramática, passa a designar as partes de uma relação contratual, ambas sujeitos capazes de «responder» pelas obrigações contraídas (como ainda hoje na chamada «pessoa jurídica»). Só através da teologia cristã, para designar as relações internas à Trindade Divina (Pai, Filho e Espírito Santo), é que a noção de «pessoa», agora enriquecida das notas do conceito grego de *hypóstase* (= *substantia*), chegou ao domínio comum, com o significado, que hoje tem, de sujeito racional e portanto oposto a coisa ou a animal irracional. Isto, porém, sem perder o seu conteúdo originário

aqueles pressupostos. A que preço, dizíamos, porque tal paroxismo comportou, na Revolução, em nome de uma mal-entendida liberdade desse indivíduo,[24] a destruição violenta dos níveis intermédios de associação próprios de uma sociedade de sociedades, abrindo caminho – por ação ou por reação – ao Estado dito, precisamente, «totalitário», isto é, que pretende constituir ele mesmo «toda» a sociedade, para o que tende a dissolver, antissubsidiariamente, qualquer outro nível de associação que não o do todo. Desarticulados pelas revoluções liberais os múltiplos vínculos de solidariedades intermédias (regionais, religiosas, locais, profissionais, familiares), os indivíduos ficaram «livres», isto é, «soltos» (e logo indefesos), perante o Estado. Estão hoje exaradas em «livros negros»[25] as consequências sangrentas quer dessa ação «libertadora», quer da simétrica e outro tanto totalitária re-ação socialista, seja ela nacionalista ou internacionalista, e é já da vulgata escolar a trágica questão social que foi a sua faceta económica, pela proibição das corporações cruzada com a concomitante revolução industrial. Foi grande o preço pago para se poder aportar, pelo caminho da valorização do sujeito individual, à devida generalização, a todos, por igual, da indisponibilidade da vida humana, na abolição da pena de morte. Após o desmascaramento do verdadeiro projeto juspositivista, o preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, recorre explicitamente à «naturalidade» da «igualdade da família humana» e só não consigna explicitamente a abolição da pena de morte pela urgência de alcançar a universalidade do signatário.

Hoje, qualquer exceção legislativa à indisponibilidade da vida humana é um desperdício daquele alto preço. Com efeito, ou bem que o legislador reconhece os seus limites naturais (isto é, anteriores à cultura e demais construções sociais) na integridade física e na indisponibilidade de toda e qualquer vida humana, ou não se verão de novo razões para excetuar a vida nocente. A pressão sobre os sistemas prisionais não será inferior à pressão sobre os sistemas de saúde.

Pelo contrário, só reconhecendo e assumindo aqueles princípios como dados naturais, prévios à norma positiva, poderá o poder político preservar-se do plano

---

especular de «polo relacional», no aspeto de alguém responsável, isto é, que «responde» perante outrem, pelos seus atos. O personalismo do século XX viria a recuperar a dimensão relacional. Falando em indivíduo acerca do homem, o pensamento moderno ficara preso a uma abstração desligada das relações reais. Mas pessoa não se é sozinho.

[24] Mal-entendida porque desligada do seu objeto, que é o bem, e reduzida, negativamente, à ausência de limites à vontade de um sujeito individual que será, assim, tanto mais livre quanto mais *des-ligado* das suas naturais associações, isto é, uma perversão da noção de «pessoa».

[25] Escande, 2008; Courtois, 1997, com a resposta comunista de Perrault, 1998.

inclinado, próprio do Estado Antigo e do Moderno, que o leva a ser fim em si mesmo, em vez de meio de realização das pessoas em sociedade. Só dentro de tais limites naturais o legislador se absterá de eliminar desnecessariamente o nocente em nome do bem comum, desmentindo com isso a natureza intrinsecamente inclusiva de uma sociedade de pessoas. Só assim a morte será plenamente entendida como simples aspeto da própria vida e, portanto, tão natural como ela; e se a vida é indisponível, a única morte digna da pessoa humana (digna porque correspondente à sua realidade integral) é a morte natural, tão natural quanto o é a substância da vida de que ela não passa de um aspeto adjetivo. A esta luz, só poderia legitimamente causar a morte uma autoridade pública que, antes, tivesse podido causar a vida. Como facto natural que é, a vida não cai sob a alçada do direito positivo e a ficção da sua disponibilidade (disponibilidade a quem quer que seja) não passa de um abuso de poder.

Uma vez consignada essa indisponibilidade nos ordenamentos jurídicos, desejavelmente ao nível constitucional, a pena recuperará plenamente a sua dimensão terapêutica, mas também só assim a dimensão retributiva sairá do ciclo vicioso da violência: primeiro, porque a indisponibilidade da vida, ao salvaguardar-lhe o horizonte terapêutico, lhe fornece um fim para além de si mesma na «re-textura», pela inserção do delinquente no tecido social (mesmo que, em caso extremo, tal inserção não vá além da reclusão perpétua); e depois, sobretudo, porque a resgatará da incoerência de fundo de que o instituto da pena de morte a tem desde sempre refém. Senão vejamos. Aceitos aqueles limites naturais pelo legislador, a reposição da ordem justa infrata pelo crime só será conseguida mediante a imposição, ao infrator, de alguma privação de bem ou de bens determinados. Ora, a vida é um bem *sui generis*; não é um bem em *continuum* com os demais bens, uma vez que não é separável do sujeito vivente. Ela é antes um bem pressuposto incomensurável e derivante, do qual deriva a fruição de todos os demais bens. Se o ser humano é necessariamente o seu corpo, para que a autoridade pública o possa privar de algum bem derivado, tem de conter-se diante do bem derivante que é a sua vida. Na esfera de competência da justiça humana, que é a das realidades temporais, a supressão do sujeito comporta a supressão do objeto. Ora, a privação do bem da vida é, na realidade, a supressão do «penitente» sujeito da pena e, com ele, da própria pena em objeto.

Finalmente, no quadro de um poder político e de um legislador limitados por uma ordem natural, a justiça retributiva requer que toda a pessoa desintegrada da plena pertença social pela infração da ordem justa tenha acesso a um meio de

«pagamento» exequível. Mais. A menos que o Estado se comporte como fim para si mesmo (caso em que não perceberá motivo algum para não eliminar o infrator), tem de lho garantir, como direito fundamental entre outros direitos. Numa sociedade plenamente humana e, para tal, plenamente inclusiva, autoridade pública justa é aquela que lhe garante eficazmente o exercício desse direito; e isto independentemente da disposição do respetivo sujeito, porque, a haver um direito à pena, à maneira dos demais direitos fundamentais, ele só pode ser inalienável.

Bibliografia

Calafate, P. (2015). A guerra justa e a igualdade natural dos povos: Os debates ético-jurídicos sobre os direitos da pessoa humana. In P. Calafate (Dir.). *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) – Sobre as Matérias da Guerra e da Paz* (vol. 1). Coimbra: Almedina.

Courtois, S. (Dir.) (1997). *Le Livre Noire du Comunisme.* Paris: R. Laffont.

Escande, R. (Dir.) (2008). *Le Livre Noire de la Révolution*. Paris: Cerf.

George, R. (2008). *Choque de Ortodoxias. Direito, Religião e Moral em Crise*. Coimbra: Tenacitas.

Gernia, M. (1991). Il latino *pax* nella storia linguistica dell'Italia antica. Espiazione, purificazione, unione con il dio nella preghiera umbra. In R. Uglione (Ed.). *Atti del Convegno Nazionale di Studi su La Pace nel Mondo Antico* (115-146). Torino: Assessorato alla Cultura.

Giubilini, A. & Minerva, F. (2013). After-birth abortion: Why should the baby live?. *Journal of Medical Ethics*, 39, 261-263.

Leakey, R. (2008). *The Origin of Humankind*. New York: Basic Books.

Marchesi, A. (2004). *La Pena di Morte. Una Questione di Principio*. Bari: Latterza.

Miranda, M. B. (2018). A «erradicação» da deficiência através do aborto selectivo: Eugenia ilegítima?. In S. Gouveia & A. Sol (Eds.). *Bioética no Século XXI*. Charlestone: CreateSpace Independent Publishing.

Perrault, G. (Dir.) (1998). *Le Livre Noire du Capitalisme*. Pantin: Le Temps des Cerises.

Puppinck, G. (2018). *A Família, os Direitos do Homem e a Vida Eterna*. Cascais: Principia.

Singer, P. (1979). *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sordi, M. (1985). «Pax deorum» e libertà religiosa nella storia di Roma. In M. Sordi (Ed.). *La Pace nel Mondo Antico* (146-154). Milano: Università Cattolica di Milano.

Fontes documentais

Biblioteca Nacional de Portugal, Ms. 2864, António de São Domingos. *De Restitutione, Quaestio LXII*, fl. 193.

Nota: O presente artigo retoma e amplia Miranda, J. C. de (2018). Da pena de morte ao direito à pena; uma fundamentação da indisponibilidade da vida humana. In Monte, M. F. (Coord.). *Nos 150 Anos da Abolição da Pena de Morte em Portugal* (77-93). Braga: Escola de Direito da Universidade do Minho.

Que lugar para a esperança?
A problemática do desenvolvimento sustentável, entre o local e o global

Is there a place for hope?
The issue of sustainable development, between the local and the global

Noémia Maria Simões
ANIMAR – ASSOCIAÇÃO PORTUGUESA DE DESENVOLVIMENTO LOCAL / *noemiacerto@gmail.com* /
ORCID | 0000-0001-5941-7984 / https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_28

Resumo: Vivemos atualmente numa situação de catástrofe ou alerta ecológico e social que, em Portugal e no mundo, clama por mudanças sistémicas urgentes que passam pela assunção de uma maior responsabilidade social face ao presente e ao futuro de todas e todos. Neste ensaio, apresentamos pistas de reflexão e ação para a problemática do desenvolvimento sustentável, relacionando e confrontando o pensamento e as intuições do Padre Manuel Antunes com as atuais propostas de transição que também implicam mudanças de paradigma epistemológico e societal.
Palavras-chave: sustentabilidade; local-global; ecoteologia; interdisciplinaridade; desenvolvimento

Abstract: We are currently confronted with a situation of catastrophe or ecological and social alert that, in Portugal and all over the world, demands systemic changes that entail assuming a greater social responsibility regarding our common present and future. In this essay, we present some clues for thinking and acting on sustainable development issues, relating and confronting Father Manuel Antunes thought with the current transition proposals that imply epistemic and societal paradigm shifts.
Keywords: sustainability; local-global; ecotheology; interdisciplinarity; development

Introdução: o contexto

Vivemos num tempo e num mundo complexos, no qual as contradições e paradoxos se sobrepõem em múltiplas escalas, tecendo uma «complicadíssima teia» feita de enredos mediáticos e problemas estruturais justapostos. Uma aldeia global onde não raro a tecnocracia e o economicismo se combinam com a falta de ética, encenando uma *machina mundi* na qual é difícil descortinar sentidos. Na realidade, «o para onde vamos?» frequentemente se cala perante a «quanto-frenia» do quanto temos, quanto crescemos e quanto lucramos, que reduz coisas

diferentes ao mesmo, avaliado em moeda. Será de acreditar que «pelo sonho é que vamos», quando tão frequentemente os pesadelos nos invadem o quotidiano? Como apostar em utopias, se tantas vezes as distopias de mundos cada vez mais desiguais e insustentáveis parecem tornar-se realidade?

Não raro se nos afigura este um tempo pleno de absurdos, onde «na espuma dos dias», face às catástrofes que se sucedem e sobrepõem num tempo veloz, é difícil desvendar o «mínimo de utopia» realista, ou uma esperança num futuro sustentável. Na verdade, não é de estranhar que face às catástrofes ambientais que continuamente se sucedem muitos jovens temam que o futuro insalubre do planeta esteja antecipado no filme *Interstellar* (2014), de Christopher Nolan. Há enormes coincidências entre os regimes totalitários que inesperada e surpreendentemente irrompem em certas partes do mundo e a desumana luta pela sobrevivência retratada no *Ensaio sobre a Cegueira,* de José Saramago. Os mundos segregados e desiguais retratados no filme *Elisyum* (2013), de N. Bloompkamp, são espelho da fragmentação de um «mundo sem fronteiras» no qual, paradoxalmente, se cava o fosso entre «nós e eles» (Mbembe, 2018), e a utopia de uma globalização com rosto humano parece esfumar-se como um sonho cada vez mais longínquo.

Como navegar neste mundo complexo? Como achar novos equilíbrios entre as abordagens das economias e das culturas? Além do economicismo redutor e da tecnocracia dominante, será possível encontrar respostas alternativas para os complicados problemas e desafios que se nos colocam a múltiplas escalas? Como redescobrir novos equilíbrios entre a cultura humanista e o avanço das ciências e da engenharia? Será possível acreditar ainda nos novos céus e na nova terra? Que caminhos construímos para que de facto o nosso futuro comum seja viável?

Procuramos aqui apresentar algumas pistas de reflexão, identificar caminhos para uma transição de paradigmas e de vidas e reconhecer alternativas a fomentar entre o local e o global que constituam respostas para estes desafios e questões, cruzando sempre que possível o pensamento do Padre Manuel Antunes com a atual procura de alternativas que acompanhem as mudanças de paradigma societal e epistemológico que vivemos.

É urgente encetar a mudança, avisam-nos há muito as vozes sábias em estudos diversos apontando os limites do crescimento. A mudança urge: gritam-nos hoje os jovens face aos gemidos da Terra Mãe. Face aos desafios com que nos defrontamos, torna-se urgente voltarmo-nos a interrogar e procurar novas respostas, os tais mínimos de utopia que integrem o diálogo com os tesouros das sabedorias ancestrais, no intuito de conceber cenários que sejam mais do que bolas de sabão

paliativas, procurando arquitetar propostas que vão além tanto da «banha da cobra de soluções fáceis» como da cega confiança nos algoritmos opacos das tecnocracias burocráticas. Alternativas que abram cenários «fora da caixa»: fora dos enquadramentos burocráticos e/ou fornecidos por velhas receitas ideológicas que anquilosam a distinção entre a esquerda e a direita, e não dão conta das surpreendentes possibilidades que podem nascer do «bater de asas de uma borboleta»: da «descoberta do novo» à ponderação da multidimensionalidade dos desafios que suscita novas formas de colaboração e quadros de governação integrados e coerentes que tenham capacidade de congregar vontades e construir caminhos de mudança sustentável.

Neste sentido, na investigação que fizemos e na recolha bibliográfica que abaixo partilhamos, procuramos dar justo reconhecimento ao que já existe no que respeita à multidimensionalidade da sustentabilidade (O'Connor, 2006), sugerindo que é possível fomentar convergências ou complementaridades entre tradições e inovação sociocultural, em particular entre o pensamento da Igreja (cf. a encíclica *Laudato Si'*) e outras narrativas, correntes de pensamento e linhas de ação que identificamos despertarem para a consciência crítica e constituirem caminhos para uma viragem e mudança sustentáveis (Harland & Keepin, 2012).

Lugares de (des)esperança: fados e horizontes fractais

Globalização: Fatalidade ou Utopia? é o título de uma grandiosa obra coordenada pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos que trava um diálogo de fôlego connosco e dá o mote para abordar o mundo complexo em que navegamos e que procuramos habitar.

Neste espaço, mais do que procurar traduzir em fórmulas o que é opaco e imprevisível, sugerimos reavaliar e (des)construir as narrativas tradicionais que se repetem e condicionam em múltiplas escalas para reinventar outros modos de ser e de estar nos mundos que habitamos, entre a tomada de consciência da violência (física e simbólica) longamente exercida sobre as mulheres, os desequilíbrios territoriais e a (in)sustentabilidade planetária (Herrero, 2019) e a procura de alternativas que facilitem novos equilíbrios entre corpos e mentes, entre o local e o global. Na realidade, muitos sentem que é mais do que tempo de fazer caminhos de transição, e são evidentes os passos já encetados nesse sentido que constituem exemplos de inovação social e territorial:

Passar do «ego» para o «eco»; integrar a ética e a responsabilidade na construção do conhecimento e das sociedades; desenvolver o espírito crítico face «aos senhores e aos poderes do mundo»; rever o foco euro-antropocêntrico da nossa civilização, muito fundada num patriarcado que se tem mantido à custa de relações desiguais de poder; fomentar o encontro e diálogo inter-cultural que possibilite pôr em prática uma ética global (Küng, 2000); ampliar as consciências ao encontro da infinita teia da vida no respeito pelos viventes; atender às epistemologias do Sul que concebem outros modos de entender e pôr em prática o que é o bem viver; e repensar os lugares onde se imaginam os (nossos) futuros. Serão as cidades os únicos lugares de uma cidadania responsável (Silva, 1994)? Ou há que reconhecer que existem outros espaços para «fazer aldeia», para conciliar desenvolvimento territorial com as possibilidades de interação geradas pela cibercultura, apostando nas sinergias que surgem da colaboração em rede no sentido de arquitetar possibilidades de «vidas com melhor qualidade» e um país/mundo mais sustentável/eis, justo(s) e equilibrado(s)...?

Segue-se uma breve tradução destas rotas de pensamento e ação identificadas, que nos são sugeridas por imagens recolhidas em várias fontes, às quais decidimos dar destaque porque nos surgiram como indícios das crises abertas nas consciências e sinais de iniciativas interessantes e caminhos de mudança sistémica que vale a pena reconhecer como alternativas e em que vale a pena apostar.

Tanto a recolha como a abordagem que fazemos é de cariz transdisciplinar, sugerindo que os leitores deste texto utilizem os materiais apresentados para inquirir de novo, refletir, discernir e julgar, mas também para reinventar os seus próprios lugares de tomada de consciência e de (des)esperança.





Figs. 1 e 2 – Alertas num mundo que se desfaz.

«Vemos, ouvimos e lemos», recordam-nos as palavras proféticas de Sophia. É urgente prestar atenção aos múltiplos sinais de alerta e ameaças sobre as consequências da mudança climática e desenvolver ações que, despertando consciências, sejam ao mesmo tempo realistas e imaginativas, fundadas no diálogo entre o saber cientifico e conhecimento local, a reflexão crítica e a imaginação simbólica que permite olhar para o «futuro de outro modo», acreditando que o inútil se torna útil e que a consciência crítica presente nas distopias e nos movimentos sociais, a par do sonho e das alternativas presentes nos focos de conversão ecológica e nos fazedores de mudança, é parte do caminho a desconstruir e a (re)fazer.

Um país voltado para fora... E se também navegassemos cá dentro, ou se o dentro e o fora se encontrassem?

Reconhecemos que o mar e as navegações são parte da narrativa fundacional dos portugueses e da nossa impressão digital como «povo». No entanto, é fundamental identificar as injustiças territoriais que são consequência de um desenvolvimento territorial assente numa narrativa dominante a que acrescem lógicas de crescimento pouco preocupadas com a coesão social e territorial. Navegar é preciso... mas de outro modo. É urgente reconhecer a importância dos serviços dos ecossistemas para conceber processos de desenvolvimento sustentável participados que integrem diferentes dimensões – a dimensão económica, a sociocultural, a espiritual, etc. – para reconstruir outro espaço mais justo, inclusivo e equilibrado. Destacamos, como exemplo de construção sustentada de alternativas, o projeto Capacitar para Agir em Rede e as iniciativas ManiFesta no âmbito da Rede Animar (cf. Animar, 2021)

Há que desenvolver múltiplas narrativas da identidade nacional que não estejam unicamente focadas nas navegações e no mar. Urge redescobrir o valor da interioridade, reler e encarar de novo, por exemplo, as provocações de *A Cidade e as Serras*, de Eça de Queiroz, no sentido de redescobrir novos equilíbrios entre o interior e o litoral, conciliando tradições culturais e a inovação social necessária à procura de respostas para a complexa questão de «como reorganizar um país» (Reis, 2020), uma discussão mais que oportuna para abordar e procurar respostas para as múltiplas vulnerabilidades identificadas no nosso território e na nossa sociedade.

Considerações finais

Vivemos num tempo de aceleradas mudanças e múltiplos desafios globais. Como repensar Portugal, a Europa e a globalização? Neste breve ensaio, identificámos, em pinceladas breves, alguns dos graves problemas que hoje enfrentamos e buscámos respostas integradas para os mesmos. Sublinhámos a necessidade de repensar estruturas demasiado hierarquizadas e burocráticas: no Estado, descentralizando, e na Igreja, democratizando. Ao mesmo tempo, a necessidade de mudanças passa por uma mutação de consciência e pela revisão dos valores que nos regem.

Contra as distopias que ameaçam tornar-se realidade, é fundamental repensar e reagir, fomentando a colaboração entre os diferentes agentes sociais e reconhecendo a importância das múltiplas interações e dimensões da hélice que dinamiza as mudanças sistémicas (*vd*. Etkowitz & Ranga, 2013).

Num mar que se adivinha pleno de turbulência, a incerta navegação rumo a um futuro sustentável há de fazer-se com engenho e arte, reconhecendo que o conhecimento é um bem comum a partilhar (cf. Levine, 2007). O desafio é também o de trazer a ciência para o debate público, conjugar os saberes científicos com as múltiplas formas de conhecimento, a sabedoria das tradições e a criatividade inovadora.

A nível nacional, reconhecemos que algumas medidas políticas procuram (já tardiamente?) ir além da rotina tecnocrática e economicista e responder aos problemas da crise ecológica e aos desafios da sustentabilidade. De entre as diferentes propostas de políticas, distinguimos o Plano de Recuperação e Resiliência – Recuperar Portugal 2021-2026 (Ministério do Planeamento, 2021) e o Roteiro para a Neutralidade Carbónica, com a promoção do uso dos transportes públicos, medidas de apoio à reflorestação, entre outras. Por outro lado, destacamos a importância das sinergias e do trabalho em rede na sociedade civil (cf. Animar, 2021), observamos movimentos sociais que denunciam e procuram alternativas, iniciativas de transição, a teimosia dos Fazedores da Mudança[1] e as iniciativas assumidas dos focos de conversão ecológica que integram a espiritualidade em ações concretas de construção de alternativas (Cuidar da Casa Comum). Bateres de asas suscitam a mudança? Que impacto terão?

Longe de nos afundarmos num pessimismo estéril, é urgente cultivar a esperança fundada numa mudança sistémica bem alicerçada no encontro entre cidadania e

[1] *Vd*. www.fazedoresdamudanca.pt.

democracia, no diálogo construtivo entre as culturas: a científico-tecnológica, a política e as ciências sociais, as humanidades que integrem as cosmovisões espirituais (Pinto, 2021; Mendonça, 2020; Francisco, 2015; Harland & Keepin, 2012; Garaudy, 1982, entre muitos outros)

Defendemos que é urgente assumir que a sustentabilidade se promove de forma coerente e integrada, entre o local e o global, contemplando as quatro esferas que a definem: a económica, a social, a política e a ambiental (cf. Fundação Fé e Cooperação, 2019; O'Connor, 2006). Porque acreditamos que a utopia de uma globalização com rosto humano não é um sonho do passado, mas uma aposta num futuro digno para todos e todas, reconhecemos a importância de reformular paradigmas que fomentem a justiça social e cognitiva, a participação dos diferentes públicos na construção social da urgente e necessária inovação (tecnológica, social e cultural) que torne viáveis alternativas verdadeiramente democráticas e ecologicamente sustentáveis (Associação para a Promoção e Desenvolvimento da Sociedade da Informação, 2021; O'Connor, 2006).

Procurar e encontrar lugares de esperança passa também por promover uma cultura e uma ética distintas, que reconheçam o justo valor do lugar dos outros na construção do presente e no cuidado do futuro, um *ethos* que impulsione mutações de consciência, estilos de vida menos voltados para o consumismo, que encarem de forma séria a necessidade de procurar novos equilíbrios entre mentes e corpos, de repensar os lugares de mulheres e homens na construção da *polis*, a par de assumir uma transição digital centrada no humano (Associação para a Promoção e Desenvolvimento da Sociedade da Informação, 2021) e a importância de integrar imaginação e ação de forma coerente, de comunicar com os outros e de recriar as nossas identidades e posturas de forma empática, criativa, dinâmica e dialogal.

Bibliografia

Animar – Desenvolvimento Local (2021). *Animar – Associação Portuguesa para o Desenvolvimento Local*. Acedido a 13 de março de 2021, em https://agencianimar.com

Associação de Professores de Filosofia (2021). Filosofia e responsabilidade epistémica, 35.º Encontro de Filosofia. *Associação de Professores de Filosofia*. Acedido a 23 de fevereiro de 2021, em https://apfilosofia.org/eventos/35-o-encontro-de-filosofia-filosofia-e-responsabilidade-epistemica/.

Associação para a Promoção e Desenvolvimento da Sociedade da Informação (2021). *Manifesto: Um Compromisso Nacional para Uma Transformação Digital Centrada no Ser Humano*.

Acedido a 24 de fevereiro de 2021, em https://apdsi.pt/wp-content/uploads/2021/02/MANIFESTO-TRANSFORMACAO-DIGITAL.pdf.

Brunkhorst, H. (2005). *Solidarity, from Civic Friendship to a Global Legal Community*. Cambridge/London: The MIT Press.

Cuidar da Casa Comum (s.d.). A rede. *Cuidar da Casa Comum*. Acedido a 24 de fevereiro de 2021, em https://casacomum.pt/a-rede/.

Damásio, A. (2017). *A Estranha Ordem das Coisas: A Vida, os Sentimentos e as Culturas Humanas*. Lisboa: Círculo de Leitores.

Damásio, A. (2020). *Sentir & Saber, a Caminho da Consciência*. Lisboa: Círculo de Leitores.

Debes, R. (2017). *Dignity: A History*. New York: Oxford University Press.

Etzkowtiz, H. & Ranga, M. (2013). Triple helix systems: An analytical framework for innovation policy and practice in knowledge society. *Industry and Higher Education*, 27 (4), 237-262.

Francisco (2015). *Louvado Sejas*. *Carta Encíclica* Laudato Si' *sobre o Cuidado da Casa Comum*. Prior Velho: Paulinas.

Franco, J. E. (Coord.) (2017). *A Anatomia do Presente e a Política do Futuro. Portugal, a Europa e a Globalização: Padre Manuel Antunes*. Lisboa: Bertrand Editora.

Fundação Fé e Cooperação (2019). *Coerencia.pt: O Eixo do Desenvolvimento*. Acedido a 25 de março de 2019, em: http://www.fecongd.org/coerencia.

Garaudy, R. (1982). *Apelo aos Vivos*. Lisboa: Moraes.

Gouveia, S. (2020). *Homo Ignarus, Ética Racional para Um Mundo Irracional*. Coimbra: Minerva Coimbra.

Harland, M. & Keepin, W. (Eds.) (2012). *The Song of the Earth. A Synthesis of the Scientific & Spiritual Worldviews*. East Meon: Permanent Publications.

Herrero, Y. (2019). Eco-feminismo. Ciclo de conferências e debates Culturgest, 18 jan. Acedido a 22 de abril de 2019, em: https://www.culturgest.pt/pt/programacao/ecofeminismo-yayo-herrero.

Küng, H. (2000). *Ética Global no Tempo da Globalização*. Lisboa: Terraço.

Lagoarde-Segot, T. (2014). *As Finanças Solidárias: Um Humanismo Económico*. Lisboa: Piaget.

Levine, P. (2007). Collective action, civic engagement, and the knowledge commons. In C. Hess & E. Ostrom (Eds.). *Understanding Knowledge as a Commons. From Theory to Practice* (247-275). Cambridge/London: The MIT Press

Levy, P. (2000). *Cibercultura, Relatório para o Conselho da Europa no Quadro do Projeto «Novas Tecnologias: Cooperação Cultural e Comunicação»*. Lisboa: Instituto Piaget.

Marques, R. *et al.* (Org.) (2017). *Governação Integrada e Administração Pública*. Lisboa: INA Editora.

Mbembe, A. (2017a). *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona.

Mbembe, A. (2017b). *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona.

Mbembe, A. (2018). The idea of a world without borders. *Youtube – European Graduate School Video Lectures*. Acedido a 24 de março de 2019, em: https://youtu.be/fLRpH5RRwhQ.

Mendonça, J. T. (2020). *O Que É Amar Um País: O Poder da Esperança*. Lisboa: Quetzal.

Ministério do Planeamento (2021). *Plano de Recuperação e Resiliência – Recuperar Portugal 2021-2026 (Plano Preliminar)*. Acedido a 23 de fevereiro de 2021, em https://www.portugal.gov.pt/pt/gc22/comunicacao/documento?i=plano-de-recuperacao-e-resiliencia-recuperar-portugal-2021-2026-plano-preliminar-.

Moreira, J. (2020). Pressupostos para uma intervenção social no âmbito do combate à pobreza (mensagem do presidente). *Rede Europeia Anti-Pobreza – Portugal*. Acedido a 24 de fevereiro de 2021, em https://www.eapn.pt/mensagem-do-presidente.

Moulaert, F. *et al.* (Ed.) (2015). *The International Handbook on Social Innovation: Collective Action, Social Learning and Transdisciplinary Research*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.

Novak, M. (Ed.) (2006). *Complexus Mundi, Emergent Patterns in Nature*. Singapore: World Scientific.

O'Connor, M. (2006). The «four spheres» framework of sustainability. *Ecological Complexity*, 3, 285-292.

Ornelas. J. (2021). Encontros com João #03 – «O acolhimento e a rejeição». *Youtube – Diocese de Setúbal – Canal Oficial.* Acedido a 24 de fevereiro de 2021, em https://www.youtube.com/watch?v=TFx3b4uDbjE&feature=youtu.be.

Pinto, P. (Org.) (2021). V Jornadas de História, Filosofia Hermética e Património Simbólico. *Facebook – Bibliotecas Municipais de Oeiras*. Acedido a 24 de fevereiro de 2021 em https://www.facebook.com/watch/live/?v=2825438601117715&ref=watch_permalink.

Reis, J. (Org.) (2020). *Como Reorganizar Um País Vulnerável?*. Lisboa: Actual Editora.

Sandler, T. (1998). *Global Challenges: An Approach to Environmental, Political and Economic Problems*. Cambridge: Cambridge University Press.

Santos, B. de S. (Org.) (2001). *Globalização, Fatalidade ou Utopia? A Sociedade Portuguesa perante os Desafios da Globalização*. Porto: Afrontamento.

Silva, C. (1994). A cidade – máquina de fazer felicidade. Meditação crítica (política?) sobre a ascensão e queda do ciclo da filosofia urbana. *Philosophica*, 4, 7-46.

PARTE VII

Educação e Renovação Pedagógica em Chave Global

Pierre Faure no espaço ibero-americano
Anotações introdutórias

Pierre Faure in the Ibero-American space: Introductory notes

Norberto Dallabrida
UNIVERSIDADE DO ESTADO DE SANTA CATARINA / *norbertodallabrida@hotmail.com* /
ORCID | 0000-0002-5100-2028 / https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_29

Resumo: A partir de meados do século XX, o sacerdote jesuíta francês Pierre Faure elaborou a Pedagogia Personalizada e Comunitária. Trata-se da proposta pedagógica mais inovadora no campo católico, produzida a partir da aproximação da tradição educacional católica e de princípios do movimento da Escola Nova. Ela defende a personalização da escolarização, marcada pela pesquisa do aluno, orientada pelo professor, e também acredita no trabalho colaborativo. Inicialmente, a Pedagogia Personalizada e Comunitária foi colocada em prática no Centro de Estudos Pedagógicos de Paris, mas, a partir da década de 1950, passou a ser disseminada em França e em vários países, especialmente através de sessões pedagógicas animadas pelo padre Faure, pelo que tem uma dimensão global e atual.
Palavras-chave: Pierre Faure; jesuíta; Pedagogia Personalizada e Comunitária; inovação pedagógica

Abstract: Since the mid-twentieth century, the French Jesuit priest Pierre Faure developed the Personalized and Community Pedagogy. It is the most innovative pedagogical proposal in the Catholic field, produced from the rapprochement between the Catholic educational tradition and the principles of the Escola Nova movement. It advocates the personalization of schooling, characterized by student research, guided by the teacher, and believes in collaborative work. Initially, Personalized and Community Pedagogy was put into practice at the Centre for Pedagogical Studies in Paris, but from the 1950s onwards it has been disseminated in France and in several countries, especially through pedagogical sessions animated by Father Faure, thus, it has a global and current dimension.
Keywords: Pierre Faure; Jesuit; Personalized and Community Pedagogy; pedagogical innovation

No imediato pós-Guerra, o padre jesuíta Pierre Faure emergiu no campo pedagógico francês. Em 1945, criou a revista *Pédagogie, Éducation et Culture*, que teve periodicidade mensal por mais de três décadas, e passou a ministrar aulas no Instituto Católico de Paris. Dois anos depois, transferiu o Centro de Estudos Pedagógicos – estabelecido em Vanves em 1938, nos quadros da Ação Popular da Igreja Católica – para um edifício da rue de Madrid, em Paris, onde também passaram a funcionar um curso primário, um curso colegial – primeiro ciclo do ensino secundário francês – e um colégio de aplicação. Até 1952, foi colocada

em prática nessas escolas a Pedagogia Personalizada e Comunitária, concebida e coordenada por si (Audic, 1988). O chamado «externato da rue de Madrid» teve relevo na escolarização francesa e foi visitado por educadores e estudantes de vários países, constituindo-se na experiência educacional fundadora da proposta pedagógica de Pierre Faure. Nesta dinâmica, no trabalho deste jesuíta francês, a prática educacional na escola alimentava a produção de ideias pedagógicas – e vice-versa.

A Pedagogia Personalizada e Comunitária foi tecida pelas experiências educativas que o padre Faure conheceu e coordenou e pelo contacto que teve com obras de diversos pensadores e educadores, como Platão, Jean-Jacques Rousseau, Maria Montessori, Ovide Decroly e Célestin Freinet (Faure, 2008). Foi através da educadora católica Hélène Lubienska de Lenval que Faure teve contacto com o método Montessori, o qual muito apreciava mas censurava pelo excesso de individualismo, de modo que ao mote da pedagoga italiana «ajuda-me a fazer sozinho» ele acrescentava «com a ajuda dos outros» (Audic, 1988: 180). Admirou o seu conterrâneo Célestin Freinet porque não se limitou a criticar a escola tradicional e os seus livros didáticos, mas criou técnicas educativas inovadoras que colocavam o aluno em atividade, como o texto livre, o jornal escolar, a cooperativa escolar e a democratização da sala de aula. Apesar de criticar a sua posição marxista e o seu naturalismo pedagógico, Faure afirma que Freinet construiu «uma educação simultaneamente personalista e muito comunitária» (Faure, 1993: 24). Assim, Faure faz um uso específico das obras dos autores do movimento da Escola Nova a partir da sua formação católica e jesuítica.

As dimensões personalizadora e comunitária da proposta pedagógica fauriana podem ser constatadas tanto nos seus instrumentos de trabalho como nos seus momentos didáticos. Para o padre francês, a ação educativa deveria ter as seguintes estratégias de trabalho: programação, formada pela seleção de conteúdos e técnicas; plano de trabalho pessoal do aluno; uso de fichas como roteiro de pesquisas dos discentes; material didático constituído por livros e documentos que formavam a biblioteca da sala de aula, bem como materiais sensório-motores, audiovisuais e de autocontrolo do aluno. As atividades discentes deveriam ter momentos para trabalho independente ou grupal, partilha, síntese e registo pessoal, exposição oral e escrita e avaliação contínua, mas não precisariam de ter uma ordem fixa, podendo ser flexibilizados de acordo com as necessidades dos estudantes. Desse modo, o professor deveria converter-se em organizador de roteiros de aprendizagens, instigador, animador, provocador e conselheiro, conforme prescrevia o movimento

escolanovista (Klein, 1998). A pedagogia do padre Faure deveria ter ao mesmo tempo, e de forma articulada, um aspeto personalizado e outro comunitário.

A experiência educativa inovadora no externato da rue de Madrid e a publicação de *Pédagogie, Éducation et Culture* – na qual, além de editor, Pierre Faure assinava um artigo em quase todos os números – divulgaram a Pedagogia Personalizada e Comunitária. Assim, a partir do início da década de 1950, o padre Faure passou a ser convidado como conferencista em congressos e formador de equipas docentes em vários países latino-americanos, europeus e asiáticos. Não sem razão, Audic afirma que «Pierre Faure foi melhor conhecido e "reconhecido" no exterior que no seu próprio país» (Audic, 1988: 1).

No presente trabalho, procura-se compreender a circulação do padre Faure em países do espaço ibero-americano, ou seja, em países da América Latina e em Portugal e Espanha. Para tal, considera-se que a operação de circulação é realizada através da deslocação de pessoas com o fito de disseminar ou conhecer modelos pedagógicos noutros espaços e pela publicação de impressos, como jornais, revistas e livros, ou a divulgação de filmes e documentários. A circulação de modelos pedagógicos em espaços específicos é realizada por indivíduos e/ou grupo sociais que têm afinidades eletivas (Carvalho, 2003; Rockwell, 2005). As fontes usadas nesta pesquisa são formadas por documentos escritos, como artigos científicos, livros, relatórios técnicos e outros documentos primários redigidos em português, espanhol e francês. Essas fontes são consideradas representações do passado, produzidas com intenções e jogos de poder, que serão lidas de forma contextualizada e crítica. Deste modo, inicialmente, procura-se compreender a circulação de Pierre Faure em países latino-americanos desde o início da década de 1950, dando a conhecer as suas primeiras viagens pedagógicas, e, posteriormente, são analisados alguns dos seus passos em Espanha e em Portugal, nas décadas de 1960 e 1970, procurando constatar a apropriação da sua proposta pedagógica no espaço ibérico.

Circulação intensa em países latino-americanos

Na sua tese de doutoramento, transformada em livro, sobre a trajetória socioeducativa de Pierre Faure, Anne-Marie Audic (1988) constata que a América Latina foi o espaço privilegiado deste sacerdote educador para disseminar a sua proposta pedagógica. Desde o início da década de 1950, quando ainda realizava a sua experiência educativa no externato da rue de Madrid, o padre Faure foi convidado

para proferir palestras em congressos, animar sessões pedagógicas e publicar artigos em periódicos sobre a Pedagogia Personalizada e Comunitária. Como membro da Companhia de Jesus, os seus circuitos eram, evidentemente, as redes católicas de cada país e a Confederação Interamericana de Educação Católica, criada no 1.º Congresso Interamericano de Educação Católica, realizado, em 1945, em Bogotá (Colômbia). No final desse ano, foi instituída a Associação Católica de Educação (AEC) do Brasil, que agregava educadores e colégios católicos através de congressos e de reuniões regulares e, a partir de 1948, viabilizava a publicação do seu boletim, sob o título *Servir* (Alonso, 1952; Klein, 1988). Quando o padre Faure começou a sua peregrinação pedagógica em países da América Latina, a educação católica nesse continente estava muito bem organizada.

Pierre Faure esteve pela primeira vez no Brasil para participar no 4.º Congresso Interamericano de Educação Católica, organizado pela AEC do Brasil, que se realizou entre 25 de julho e 5 de agosto de 1951 no Rio de Janeiro. A AEC do Brasil fora criada e presidida, até meados da década de 1960, pelo padre jesuíta Artur Alonso, que havia conhecido a experiência educacional de Pierre Faure em Paris (Audic, 1988) e contribuiu, de forma decisiva, para a presença do jesuíta francês nesse congresso (Alonso, 1952). Quatro anos depois, o padre Faure retornou ao Rio de Janeiro para animar a chamada Semana Pedagógica, realizada no Colégio Sacré Coeur, de 8 a 12 de julho de 1955. No ano seguinte, coordenou a Segunda Semana Pedagógica, sediada no Colégio Sion de São Paulo, que transcorreu de 22 a 29 de julho de 1956 (Avelar, 1978). Além de católicos, estes dois colégios de elite também eram marcados pela cultura francesa, uma vez que as congregações religiosas femininas que os dirigiam eram oriundas do espaço francófono europeu. Esses encontros docentes impulsionaram efetivamente a disseminação das ideias pedagógicas de Maria Montessori e de Lubienska de Lenval no Brasil, particularmente no ensino primário de colégios católicos.

Em janeiro de 1959, Pierre Faure ministrou um curso sobre o uso da Pedagogia Personalizada e Comunitária para capacitar os professores do curso ginasial – primeiro ciclo do ensino secundário – dos colégios Sion, Des Oisseux e Santa Cruz, em São Paulo e pertencentes à rede católica. No ano anterior, o Ministério da Educação havia publicado legislação que permitia ensaios pedagógicos em colégios do ensino secundário, que se chamaram classes secundárias experimentais (Vieira & Dallabrida, 2016). Esse curso realizou-se no Colégio Sion pelo facto de as irmãs da Congregação de Notre Dame de Sion já terem sediado, em 1956, a Semana Pedagógica e estarem a implantar as ideias de Pierre Faure no ensino primário.

Os educandários Sion e Des Oisseux, geridos por irmãs francesas, e o Colégio Santa Cruz, dirigido por uma congregação canadiana de ascendência francesa, foram os pioneiros na implantação das classes secundárias experimentais na rede católica brasileira. Assim como as semanas pedagógicas de 1955 e 1956, o curso para os professores e gestores dos colégios de ensino secundário foi ministrado em língua francesa, sendo direcionado para uma comunidade francófona.

Em meados de 1963, Pierre Faure voltou ao Rio de Janeiro e a São Paulo para ministrar cursos para professores e produziu um relato dessa sua estada no Brasil, que foi publicado no *Servir* (Faure, 1963). Segundo este pequeno texto, o encontro pedagógico no Rio de Janeiro foi realizado entre 16 e 25 de julho, em tempo integral, no Ginásio de Aplicação da Pontifícia Universidade Católica (PUC-Rio) e atraiu docentes de vários estados brasileiros, indicando que a disseminação da Pedagogia Personalizada e Comunitária já não se restringia ao eixo Rio-São Paulo, mas tinha abrangência nacional. Como resultado desse trabalho, o Ginásio de Aplicação da PUC-Rio passou a adotar a pedagogia fauriana. O encontro pedagógico em São Paulo realizou-se entre 2 e 11 de agosto de 1963, no Instituto de Educação Caetano de Campos, e foi promovido pela Secretaria Estadual de Educação de São Paulo, sendo coordenado por Luiz Contier, que havia realizado estágio nas *classes nouvelles* de Sèvres (Klein, 1988). O público desse curso era composto por 170 professores e diretores de colégios públicos, e a parte didática consistiu também em visitas a colégios que já haviam implantado o projeto de renovação do ensino secundário (Faure, 1963). Com este curso, Pierre Faure passou a disseminar a sua proposta pedagógica também no sistema público de ensino.

Nas décadas de 1960 e 1970, o padre Faure retornou com regularidade ao Brasil, dado os convites da AEC e de educandários católicos, especialmente de São Paulo e do Rio de Janeiro, mas também de outros estados brasileiros. No entanto, é preciso registar que o Regime Militar, iniciado pelo golpe de 31 de março de 1964, inibiu algumas experiências escolares calcadas na Pedagogia Personalizada e Comunitária que desenvolviam o espírito crítico nos seus alunos, como foi o caso do Colégio das Cônegas de Santo Agostinho (Vieira & Dallabrida, 2019). Em julho de 1975, Pierre Faure esteve no Brasil para fazer a conferência de abertura do 2.º Congresso Brasileiro Montessori, quando, segundo Audic (1988), constatou a difusão do ensino personalizado tanto no ensino primário como no secundário. Ademais, o sacerdote francês publicou vários artigos no *Servir* explorando temas como o movimento da Educação Nova (Faure, 1954a, 1954b),

a pedagogia cristã (Faure, 1954a) e a reforma do ensino em França (Faure, 1963). No Brasil, portanto, a circulação do padre Faure foi multifacetada.

As intervenções de Pierre Faure nos países hispano-americanos iniciaram-se a partir da década de 1970, contando com a participação ativa da educadora María Nieves Pereira de Gómez, que havia sido aluna do padre jesuíta francês em Paris na década de 1960 e se tornou divulgadora da Pedagogia Personalizada e Comunitária em países de língua espanhola (Pereira de Gómez, 1997). Salvo melhor juízo, o México foi a porta de entrada de Pierre Faure e o país latino-americano que mais se apropriou do seu modelo pedagógico. Sobre a primeira estada do padre Faure no México, Klein afirma:

> Anne Marie Audic, francesa, María Nieves Pereira, espanhola, e Celma Pinho Perry, brasileira, acompanharam padre Faure em 1972 à Cidade do México para orientar o primeiro curso aos educadores mexicanos. Desse curso também participou o padre jesuíta Alfonso Quintana, então decano da Faculdade de Educação da Universidade Javeriana de Bogotá, na Colômbia, onde, a seu pedido, em janeiro de 1973, Faure e Nieves deram o primeiro curso personalizado. Aí estava o reitor do Colégio jesuíta de San Salvador (República de El Salvador), padre Angel Maria Pedrosa, onde, a seu convite, e com sua colaboração, Faure orientou três cursos a partir de 1976. (Klein, 1998: 103)

No entanto, no México, não foi o Distrito Federal que enraizou a Pedagogia Personalizada e Comunitária, mas sim Guadalajara, no estado de Jalisco. Nessa cidade, de 28 de julho a 8 de agosto de 1975, realizou-se um curso sobre Pedagogia Personalizada e Comunitária ministrado por Pierre Faure, que foi acompanhado por 395 educadores mexicanos, nicaraguenses, guatemaltecos e salvadorenhos. Era um curso de verão que visava disseminar o modelo pedagógico fauriano entre professores e gestores, sendo organizado pelo Centro de Investigación y Planeación Educativa, de Guadalajara, e pela Association International pour la Recherche et Animation Pédagogique (AIRAP), instituição de cunho internacional, criada em Paris em 1971, que tinha como propósito manter e atualizar o legado pedagógico fauriano (Cipe, 1975). Nos anos seguintes, em Guadalajara, foram realizados cursos de verão e, na quarta edição, realizada em 1978, foi criada a secção latino-americana da AIRAP. Desta forma, essa associação passou a receber e a traduzir a revista da AIRAP e obras de Pierre Faure, bem como a confecionar instrumentos de trabalho e a dar suporte a países vizinhos que

desejavam usar o modelo pedagógico fauriano (Audic, 1988), e Guadalajara tornou-se a capital da Pedagogia Personalizada e Comunitária no México e no continente americano.

A partir do convite do padre jesuíta Alfonso Quintana, Pierre Faure animou as Jornadas de Educación Personalizada – Cursos de Formación del Profesorado na Universidade Javeriana, de Bogotá, em dezembro de 1973 (Pereira de Gómez, 1997). Após essa sessão pedagógica, realizada numa universidade da Companhia de Jesus, a Pedagogia Personalizada e Comunitária passou a ser adotada em colégios católicos, como nos relata Klein: «No início dos anos 70, a proposta de Faure começava a ser aplicada também na Colômbia, nos colégios das Irmãs de la Presentación, dos Irmãos de La Salle, da Instituição Teresiana e dos Jesuítas (nestes a partir da colaboração da madre Aurora de la Puente e sua congregação)» (Klein, 1998: 102). Nesse sentido, o padre jesuíta Alvaro Vélez Escobar, vinculado à Universidad Javeriana, tornar-se-ia um especialista na Pedagogia Personalizada e Comunitária, uma vez que trabalhara com Pierre Faure e escrevera sobre a sua obra educacional (Vélez Escobar, 1988). Se o circuito inicial do padre Faure foi viabilizado pelos seus coirmãos de batina, a disseminação do seu modelo pedagógico deu-se em vários institutos católicos, tanto masculinos como femininos. Assim, no espaço hispano-americano, depois do México, a Colômbia tornou-se o país mais fértil para a disseminação da proposta pedagógica fauriana.

Além da presença intensa de Pierre Faure no Brasil, México e Colômbia, a sua pedagogia também circulou noutros países latino-americanos, mas com menos intensidade. Audic (1988) afirma que o sacerdote educador fez intervenções pedagógicas na Venezuela, Guatemala, Nicarágua, El Salvador e Chile. Neste último país, o padre Faure, os professores mexicanos Maria Concepción Flores, Norma Bross e Rafael Paz e a professora espanhola Carlota Lesmes ministraram um curso em 1981, resultando na implantação da Pedagogia Personalizada e Comunitária em várias escolas chilenas, entre as quais o Colégio Pedro de Valdívia, dirigido pela Instituição Teresiana. Na Nicarágua, em 1975, María Nieves Pereira de Gómez e Norma Bross fizeram formação de professores (Klein, 1998). Em países latino-americanos, portanto, a disseminação do modelo pedagógico fauriano contou com a presença do seu mentor, mas também das suas atuantes discípulas.

Presença pontual na Península Ibérica

A Pedagogia Personalizada e Comunitária foi introduzida em Espanha por membros da Instituição Teresiana – associação de leigos católicos criada pelo padre Pedro Póveda – que, no início da década de 1960, fizeram estágio com o padre Faure em Paris e passaram a divulgá-la e a usá-la nas instituições que dirigiam em Madrid. Em 1966, Pierre Faure, três professoras teresianas e um irmão lassalista ministraram o primeiro curso sobre Pedagogia Personalizada e Comunitária no Instituto Veritas, colégio dirigido pela Instituição Teresiana e destinado a mulheres de elite que se localizava em Somoságuas, bairro nos arredores de Madrid. Com o êxito da sua experiência pedagógica, o Instituto Veritas passou a receber visitas de professores e gestores educacionais, como assinala Klein:

> Tornou-se uma experiência piloto, pois logo acorriam a Somoságuas educadores do país e do exterior para observação de classe e para sessões pedagógicas. Estas, com duração de 12 a 15 dias, começaram a ser promovidas pelos membros da Instituição Teresiana e da Congregação dos Irmãos de La Salle, no próprio Instituto Veritas e, logo, em diversos pontos da Espanha para as escolas privadas e depois também as da rede pública. (Klein, 1988: 111)

A primeira escola pública que passou a ser pautada pela Pedagogia Personalizada e Comunitária foi o Grupo Escolar Padre Póveda, que, desde 1940, era dirigido pela Instituição Teresiana – nos marcos do regime de patronato do Franquismo – e passou a ter como patrono o padre Pedro Póveda, fundador da associação que a geria. Desta forma, nas duas instituições escolares dirigidas pela Instituição Teresiana foram colocadas em prática técnicas da pedagogia fauriana, como o trabalho pessoal definido a partir da programação do professor, o uso do mural para definir as atividades semanais ou quinzenais, o trabalho em grupos e a partilha em grupo dos resultados de pesquisa, vista como uma assembleia freinetiana, assim como a intervenção do professor na condição de animador das atividades discentes. Essas experiências pedagógicas inovadoras de corte católico foram realizadas a partir da década de 1960, na fase final da ditadura franquista, quando Espanha passava por uma abertura a órgãos internacionais como a OIT, a UNESCO e o Conselho da Europa, bem como às pedagogias inovadoras. No entanto, apesar de terem em comum a Pedagogia Personalizada e Comunitária e a educação de mulheres, o Instituto Veritas e o Grupo Escolar Padre Póveda tinham uma cultura

escolar diferenciada, dada a sua clientela. Enquanto o colégio privado tinha uma formação escolar culturalmente refinada destinada às filhas das elites madrilenas, o colégio público preparava as filhas de famílias de operários de fábricas dos seus arredores (Romero *et al.*, 2020). Havia, portanto, um dualismo escolar no uso da pedagogia do padre Faure pelos Teresianos na capital espanhola.

No processo de apropriação da Pedagogia Personalizada e Comunitária em Espanha, a liderança foi exercida por María Ángeles Galino, professora catedrática de História da Educação da Universidade Complutense de Madrid e integrante da Instituição Teresiana. Na condição de diretora geral do ensino primário e médio no Ministério da Educação de Espanha, ela introduziu aspetos da pedagogia fauriana na Ley General de Educación de 1970 (Romero *et al.*, 2020). Por outro lado, segundo Pereira de Gómez (1977), Pierre Faure animou uma jornada de educação personalizada para professores, em fevereiro de 1972, na Universidade de Múrcia. Todavia, como a audiência desse curso não é citada, não se sabe se foi destinada a docentes de instituições católicas ou públicas.

Salvo melhor juízo, em Portugal, a primeira experiência baseada na Pedagogia Personalizada e Comunitária foi desenvolvida pelo padre Joaquim Rodrigues Ventura no Colégio de São Miguel, em Fátima, a partir de meados da década de 1960. Este sacerdote diocesano frequentou o Instituto Superior de Pedagogia de Paris na primeira metade da década de 1960 e, durante o curso de licenciatura em Pedagogia, visitou escolas católicas inovadoras acompanhado e guiado pelo padre Faure. Em 1965, retornou a Portugal e, inspirado pelas escolas francesas, implantou a personalização do ensino no Colégio de São Miguel. Por outro lado, a Congregação das Irmãs Doroteias começou a implantar o ensino personalizado nos moldes faurianos no Externato do Parque (Lisboa) a partir de 1968 e, no início da década de 1970, no Externato Nossa Senhora da Paz (Porto). A experiência calcada na Pedagogia Personalizada e Comunitária era realizada nos colégios da capital portuguesa e da cidade invicta, cujo diretores e professores se deslocavam especialmente para o Instituto Veritas de Somoságuas de Madrid para realizar formação docente (Cotovio, 2011). Nesse caso, trata-se de uma circulação transnacional da pedagogia fauriana, uma vez que foi mediada pela Instituição Teresiana espanhola.

Além dessas experiências educativas pontuais em Fátima, Lisboa e Porto, Audic cita as seguintes memórias escritas de sessões pedagógicas para professores e gestores que teriam sido realizadas com Pierre Faure em Portugal: «Jornadas Pedagógicas do Congr ENE [sic] – Famalicão», realizadas entre 30 de outubro e 4 de novembro

de 1978 (24 páginas); «Semana Pedagógica com Pierre Faure», realizada na Escola Santa Mafalda (Porto) em janeiro de 1978 (5 páginas); e «Jornadas Pedagógicas da Escola de Educadores da Infância Santa Mafalda», também no Porto, em 1979 (14 páginas) (Audic, 1988: 287). O referido «Congr ENE» é certamente abreviatura errada de CONGREVE – Congresso das Escolas não Estatais, uma associação criada para fortalecer as escolas privadas face ao crescimento do sistema público de ensino (Cotovio, 2011). Desta forma, os indícios documentais das experiências educativas em colégios católicos fundamentadas na Pedagogia Personalizada e Comunitária, como as memórias citadas sobre as intervenções de Pierre Faure em Portugal, exigem pesquisa histórica detalhada e aprofundada.

No imediato pós-Guerra, França produziu dois novos modelos pedagógicos: as *classes nouvelles*, de fundo republicano e laico, e a Pedagogia Personalizada e Comunitária, concebida pelo padre Faure. Assim, a partir da década de 1960, na fase final dos seus regimes autoritários, alguns colégios católicos espanhóis e lusitanos apropriaram-se da pedagogia fauriana para se renovar. No entanto, enquanto Espanha, além de arejar projetos educativos em colégios católicos e públicos, chegou a integrar a Ley General de Educación de 1970, em Portugal as experiências pautadas pelo projeto educativo do padre Faure ficaram restritas a alguns colégios católicos.

Considerações finais

Apesar de terem as línguas espanhola e portuguesa em comum e o predomínio da religião católica, devido ao processo de colonização da Idade Moderna, o subcontinente latino-americano e o bloco dos países ibéricos apresentam assimetria geográfica. No segundo pós-Guerra, esse espaço ibero-americano viveu regimes políticos contrastantes, uma vez que, enquanto na América Latina o timbre dominante era a democracia representativa, Portugal e Espanha permaneceram com regimes autoritários implantados no período entre guerras. A circulação de Pierre Faure e da sua pedagogia teve também diferentes ritmos: enquanto a América Latina se tornou o principal *locus* da internacionalização da Pedagogia Personalizada e Comunitária, os países ibéricos tiveram receções localizadas. Na América Latina, houve uma clivagem temporal da presença de Pierre Faure: enquanto no Brasil ela foi difundida desde o início da década de 1950, em países hispano-americanos ela passou a circular efetivamente a partir dos anos de 1970. Nesses países houve também diferenças marcantes, uma vez que México e Colômbia promoveram

muitos eventos, particularmente sessões pedagógicas, enquanto noutros países a receção da pedagogia fauriana foi mais pontual. Além disso, na Península Ibérica houve mais aplicação da Pedagogia Personalizada e Comunitária em Espanha, tendo como núcleo difusor o Instituto Veritas, sendo que em Portugal esse processo foi mais tímido e feito através de visitas pedagógicas do país vizinho.

Por outro lado, é importante perceber os circuitos católicos específicos da receção de Pierre Faure e da apropriação da sua proposta pedagógica. Em primeiro lugar, a circulação em instituições educativas jesuíticas não foi dominante, pois ela deu-se efetivamente na Colômbia, no Chile e em El Salvador (Klein, 1998). No Brasil, Pierre Faure foi convidado para formar professores do ensino primário e secundário em colégios de congregações de ascendência francesa, como as Irmãs de Notre Dame de Sion, as Cónegas de Santo Agostinho e os Padres da Santa Cruz do Quebec canadiano. Em segundo lugar, é importante constatar que os colégios dirigidos pela Instituição Teresiana se apropriaram da Pedagogia Personalizada e Comunitária, no mínimo, em três países: Espanha, Colômbia e Brasil. Talvez a orientação do padre Póveda, fundador dessa associação católica laica, em prol da criatividade na ação educativa tenha facilitado a receção da pedagogia fauriana nos colégios dirigidos pelos Teresianos. Por fim, é importante perceber que, além das redes escolares católicas, Pierre Faure teve penetração discreta em sistemas públicos como os do Brasil, Espanha e México. Enfim, acredito que estas anotações introdutórias sobre a circulação de Pierre Faure e da sua pedagogia no espaço ibero-americano exigem novas e aprofundadas pesquisas.

Bibliografia

Alonso, A. (1952). Resumo do Relatório Geral da A.E.C. *Servir – Boletim da A.E.C. do Brasil*, 3, set., 10-15.

Audic, A. M. (1988). *Pierre Faure s.j. 1904-1988: Vers Une Pédagogie Personnalisée et Communautaire*. Paris: Éditions Dom Bosco.

Avelar, G. (1978). *A Renovação Educacional Católica: Lubienska e Sua Influência no Brasil*. São Paulo: Cortez & Moraes.

Carvalho, M. C. de (2003). *A Escola e a República e Outros Ensaios*. Bragança Paulista: EDUSF.

Centro de Investigación y Planeación Educativa (1975). *Memoria del Curso sobre Educación Personalizada: «Verano de 1975» – Conferências de Pierre Faure*. Guadalajara: Centro de Investigación y Planeación Educativa.

Cotovio, J. F. (2011). *O Debate em torno do Ensino Privado nas Décadas de 50, 60 e 70 do Século XX: Um Olhar Particular das Escolas Católicas*. Coimbra: Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Coimbra.

Faure, P. (1954a). Écoles nouvelles et pédagogie chrétienne. *Servir – Órgão da A.E.C. do Brasil*, 2, jun., 21-22.

Faure, P. (1954b). Que penser des écoles nouvelles?. *Servir – Órgão da A.E.C. do Brasil*, 1, mar., 4-11.

Faure, P. (1963). A reforma do ensino em França. *Servir – Órgão da A.E.C. do Brasil*, 4, dez., 19-20.

Faure, P. (1993). *Ensino Personalizado e Comunitário*. São Paulo: Edições Loyola.

Faure, P. (2008). *Précurseurs et Témoins: D'Un Enseignement Personnalisé et Communautaire*. Paris: Éditions Don Bosco.

Klein, L. F. (1998). *Educação Personalizada: Desafios e Perspectivas*. São Paulo: Edições Loyola.

Pereira de Gómez, M. N. (1997). *Educação Personalizada*: *Um Projeto Pedagógico em Pierre Faure*. Bauru: EDUSC.

Rockwell, E. (2004-2005). 1. La apropiación, un proceso entre muchos que ocurren en ámbitos escolares. *Memoria, Conocimiento y Utopía. Anuário de la Sociedad Mexicana de Historia de la Educación*, 1, enero 2004-mayo 2005, 28-38.

Romero, T. R. *et al*. (2020). La renovación pedagógica de la Institución Teresiana en el Franquismo. *Revista de Educación*, 388, abr.-jun., 109-132.

Vélez Escobar, A. (1998). Apresentação. In L. F. Klein. *Educação Personalizada: Desafios e Perspectivas* (11-13). São Paulo: Edições Loyola.

Vieira, F. G. & Dallabrida, N. (2020). Cultura escolar nas classes experimentais secundárias do Colégio das Cônegas de Santo Agostinho pelas memórias da professora Elza Miné (1959--1962). *Revista Educação e Fronteiras On-Line*, 9 (25), jan.-abr., 222-236.

Vieira, L. & Dallabrida, N. (2016). Classes experimentais no ensino secundário: O pioneirismo de Luis Contier (1951-1061). *Cadernos de História da Educação*, 15, 492-519.

Aprender com os outros

Escutas, diálogos e esperanças

Learning from others: Listening, dialogues and hopes

Celso João Carminati

UNIVERSIDADE DO ESTADO DE SANTA CATARINA / *cjcarminati@gmail.com* /
ORCID | 0000-0002-3638-5489 / https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_30

Resumo: Neste texto discutiremos os sentidos e contribuições do educador Paulo Freire, considerado atualmente o autor brasileiro mais traduzido para outros países. Colocar-se no lugar do outro, escutá-lo e dialogar a partir dos encontros de mundos diferentes tem sido cada vez mais necessário, perante fronteiras que se encontram demarcadas por intolerâncias e exclusões. A compreensão e superação dos problemas sociais e humanos em escala mundial passa necessariamente pela solidariedade, pela ética no âmbito da formação humana, enquanto demonstração da capacidade de escuta, de diálogo e práxis, sobretudo das capacidades de aprender a partir do mundo dos outros e com os outros, além, é claro, da partilha dos bens, do poder e das riquezas das nações, do conhecimento e da construção de utopias coletivas e mundiais.
Palavras-chave: Paulo Freire; Pedagogia do Oprimido; formação; conscientização

Abstract: In this text we will discuss the meanings and contributions of the educator Paulo Freire, currently considered the most translated Brazilian author in other countries. To put oneself in someone else's place, to listen to them, and to talk from the encounters of different worlds have been increasingly necessary, in view of the boundaries that are marked by intolerances and exclusions. The understanding and overcoming of social and human problems on a world scale necessarily includes solidarity and ethics in the field of human formation as a demonstration of the capacity for listening, dialogue and praxis, above all the capacity for learning from the world of others and with others, in addition to, of course, the sharing of goods, power and the wealth of nations, knowledge and the construction of collective and world utopias.
Keywords: Paulo Freire; Pedagogy of the Opressed; formation; awareness

> Se minha posição na época tivesse sido a mecanicista, eu não teria sequer falado em conscientização. Falei em conscientização porque, mesmo tendo tido resvalamentos na direção idealista, minha tendência era rever-me cedo e, assim assumindo a coerência com a prática que tinha, perceber nela embutido o movimento dialético consciência-mundo.
>
> **Paulo Freire (2015: 145)**

Primeiras palavras: bases sociopedagógicas do pensamento de Paulo Freire

Se o Padre Manuel Antunes é o pedagogo da democracia, Paulo Freire é o educador da esperança. Assim, inicio este texto destacando que é comum encontrarmos nas últimas obras de Paulo Freire os seus visíveis esforços para justificar e explicar a coerência do seu pensamento, sobretudo dos autores que o inspiraram na elaboração da sua teoria educacional, dos contextos e dos universos vividos, mediadores da sua vida. A sua visão de mundo idealista, como expressa na epígrafe acima, tem os seus registos ainda nos anos de 1940, num país cuja formação passava por influentes autoridades e instituições, dentre elas o Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF), com o professor Miguel Reale (1910-2006), e o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), vinculado diretamente ao Ministério da Educação e Cultura (MEC) e que teve nas suas bases alguns importantes intelectuais ao nível de Hélio Jaguaribe, Álvaro Vieira Pinto, Ernesto de Oliveira e Roland Corbisier, dentre outros. As obras *Filosofia no Brasil*, de Hélio Jaguaribe, e *Crítica à Educação Verbalista*, de Ernesto de Oliveira, apresentam as principais fontes inspiradoras da formação do pensamento freireano, e autores como Gabriel Marcel (1889-1973), Karl Jaspers (1883-1969) e Ortega y Gasset (1883-1955) formam a tríade inicial do seu fundamento existencial idealista, que mais tarde viria a ser chamado de «pedagogia existencial culturalista», pela investigadora Vanilda Paiva (1977: 77), decorrente da relação traçada entre o pensamento de autores «isebianos históricos» e intelectuais católicos. Na base da formação social do seu pensamento, da realidade brasileira, os distintos mundos, que ele mesmo intitula como resultante do domínio opressor, encontra-se Gilberto Freire, cuja obra *Casa Grande e Senzala* expõe o método colonial de divisão da terra, com o predomínio das famílias proprietárias das grandes fazendas e dos engenhos produtores de açúcar, que se serviram até ao final do século XIX da mão de obra escrava, cuja realidade foi sintetizada e publicada em 1967 na obra *Pedagogia do Oprimido*.

Da tríade sociologia do direito, filosofia existencialista e culturalismo podemos pinçar partes significativas da formação do pensamento de Paulo Freire. Tendo ele próprio vivido o contexto desesperador das camadas sociais empobrecidas nos anos 1940 e 1950, dado que também a sua família foi vítima das consequências da quebra da Bolsa de Valores de Nova Iorque em 1929, tal contexto forçou-o a superar determinados obstáculos analíticos de interpretação da realidade, cuja visão de mundo corria o risco de se ver dicotomizada e petrificada por lados opostos, sem possibilidade de convívio ou comunicação, levando-o a novas compreensões ou a visões sobre o mundo que o fizeram aproximar-se cada vez mais dos esfarrapados do mundo, dos analfabetos, cujos braços e mentes eram responsáveis pela construção da riqueza que dividia a sociedade, realidade essa que ficou imortalizada na voz do cantor nordestino Zé Ramalho, na canção «Cidadão»:

> Tá vendo aquele edifício, moço?
> Ajudei a levantar.
> Foi um tempo de aflição.
> Eram quatro condução.
> Duas pra ir, duas pra voltar.
>
> Hoje depois dele pronto
> Olho pra cima e fico tonto
> Mas me vem um cidadão
> E me diz desconfiado:
> Tu tá aí admirado
> Ou tá querendo roubar?
>
> Meu domingo tá perdido.
> Vou pra casa entristecido.
> Dá vontade de beber.
> E pra aumentar meu tédio
> Eu nem posso olhar pro prédio
> Que eu ajudei a fazer. (Barbosa, 1976)

Essa realidade, ainda hoje presente na maioria das regiões do país, deu a tónica para muitas iniciativas de alfabetização e educação popular, dentre elas a que ficou conhecida como Movimento de Cultura Popular, no Recife, o Movimento de Educação de Base, ligado à Igreja Católica (Juventude Agrária Católica, Juventude

Operária Católica e Juventude Universitária Católica) e a campanha «De Pé no Chão também Se Aprende a Ler», na qual o primeiro prefeito eleito da cidade de Natal, no estado de Rio Grande do Norte, em 1960, sem recursos financeiros para construir escolas, deflagrou as maiores ações para instalações de galpões para acolher a população e implementar as iniciativas de alfabetização e conscientização.

Tal movimento de partilha das coisas do mundo com os mais pobres possibilitou uma consciência-mundo. Paulo Freire foi impulsionado pela prática que tinha nas atividades de extensão em diversas instituições públicas e privadas, dentre elas o Serviço Social da Universidade do Recife e a agência do Serviço Social da Indústria (SESI), onde passou a atuar na alfabetização de adultos e como professor de Filosofia e História da Educação da Escola de Belas-Artes, onde foi um dos fundadores do Movimento de Cultura Popular (MCP) de Recife. Com base nessas atuações, e num contexto de intenso debate sobre a educação pública, dos debates e políticas e das teses nacionalistas em torno de fontes como o petróleo, energias, a indústria nacional, etc., e com o fim da ditadura de Getúlio Vargas (1937-1945) e o crescimento do movimento popular e de redemocratização da sociedade, bem como com os clamores populares por reformas de base ainda na década de 1950, o seu foco principal, aos poucos, passou a ser a alfabetização das pessoas trabalhadoras, aquelas mais pobres, pois via nessa iniciativa um caminho para a liberdade e construção da democracia.

Das influências de pensadores existencialistas, e de outros importantes autores dessa corrente de pensamento, podemos lembrar também aqui as que contribuíram para fundamentar os conceitos de «ser aí», de Heidegger (1889-1976), o «ser em situação», de Sartre (1905-1980), ou outros conceitos importantes, como o de «mundanidade», como bases para aclarar e definir o sentido pedagógico e filosófico do seu pensamento. Porém, ainda que todas as contribuições teóricas tenham um lugar importante, nada foi mais central que os contextos vividos e refletidos a partir das próprias experiências, capazes de fundamentar os princípios da sua formação na busca do «ser mais», da «humanização» e da «conscientização». De uma sociedade arcaica, marcada por privilégios de classe, o nosso autor absorve os marcadores fundamentais para se posicionar sobre ela, colocando-se ao lado daqueles que são os elos mais fracos da grande engrenagem da sociedade, os indivíduos massificados, desumanizados, em geral, os coisificados na sua existência.

Outro importante contributo para a formação do «ser mais» freiriano foi a obra *Os Condenados da Terra*, de Frantz Fanon, cuja relação analítica sobre os colonizadores em África poderia ser também atribuída à realidade brasileira ou

a outros lugares do Terceiro Mundo, como se foram seguindo nas suas peregrinações pela América Latina, Europa, Ásia e África. No contexto da sociedade brasileira dos anos de 1940 e 1950, Freire apropria-se dos conceitos de «sociedade fechada» e «sociedade aberta» para denunciar as violências sobre as populações empobrecidas, resultantes do coronelismo rural brasileiro e de uma urbanização resultante do êxodo rural de via única para a construção da democracia. Nesse sentido, a educação, mediante as ações de alfabetização de adultos, sempre lhe foi inspiradora. Essas sociedades dominadas, como se pode atribuir à realidade nacional e aos demais países da América Latina, segregadas por uma «cultura do silêncio», não conseguem ser autónomas nas suas expressões de pensamento, de libertação, senão que estão subjugadas aos interesses dos opressores, vivendo submissas, negadas nos seus direitos básicos de vida e da reprodução desta. É nesse contexto de dominação das massas, tanto das suas forças físicas como das suas forças intelectuais, que Freire passa a questionar-se sobre a situação de dependência dos países periféricos na sua relação com os países colonialistas centrais. As discussões sobre um modelo que pudesse amalgamar as diferentes visões e diferentes interesses de classes deram margem às iniciativas que propuseram o diálogo com «o outro», como alternativa a um projeto desenvolvimentista[1] capaz de ligar, ou de conciliar, os diferentes interesses de classes:

> O diálogo fenomeniza e historiciza a essencial intersubjetividade humana, ele é relacional, e nele ninguém tem iniciativa absoluta. Os dialogantes «admiram» um mesmo mundo; afastam-se dele e com ele coincidem; nele põem-se e opõem-se. Vimos assim que, assim, a consciência se existencia e busca perfazer-se. O diálogo não é um produto histórico, é a própria historicização. (Fiori, 1987: 16)

A tentativa de conciliação de classes, como síntese de um movimento transitivo de uma sociedade arcaica e fechada para uma sociedade aberta, direcionou a produção de diversos intelectuais, como Hélio Jaguaribe (1923-2018), eleito como imortal para a Academia Brasileira de Letras, Nélson Werneck Sodré (1911-1999), Roland Corbisier (1914-2005) ou Miguel Reale, de quem Freire fora sempre muito próximo e um interlocutor privilegiado. A interlocução com os católicos

[1] A expressão «desenvolvimentismo» tem sido caracterizada como políticas económicas em que a participação do Estado é central no processo de investimento. Este modelo predominou na América Latina a partir de 1930 e no Brasil depois de 1950.

foi sempre um elemento central ao longo de toda a formação política e social do seu pensamento.

Da fase de contributos importantes do ISEB, nos anos de 1950, para o pensamento nacional, opunham-se alguns intelectuais, sobretudo aqueles ligados ao Partido Comunista Brasileiro, que, na liderança de Luiz Carlos Prestes, à sombra das revoluções socialistas mundo afora, mas principalmente da União Soviética, propôs a criação de comités populares e democráticos, que tiveram grandes embates na defesa das eleições para a Assembleia Nacional Constituinte, e a realização de cursos de alfabetização de adultos e de cursos técnicos populares em algumas cidades brasileiras. Parecem estar aqui os germes iniciais de todo o trabalho que Freire levará avante na extensão do Serviço Social da Indústria e da Universidade do Recife.

Da educação bancária à educação libertadora

Um dos papéis importantes do professor e educador brasileiro foi a formação humana e a conscientização das pessoas. Num país marcado pela pobreza, decorrente de um modelo social injusto e antidemocrático no acesso aos bens materiais necessários à existência humana, em que multidões não tinham sequer onde morar, alguns programas educacionais não chegavam aos lugares longínquos. As experiências de alfabetização realizadas por coletivos em Recife, no estado de Pernambuco, e em Angicos, no estado do Rio Grande do Norte, traziam esperança aos participantes do Movimento de Alfabetização de Jovens e Adultos (MOVA). A partir de um método próprio de alfabetização de adultos, que partia do mundo vivido (levantamento do universo vocabular) para compreender o mundo que pronunciavam, as pessoas eram levadas a dizer as palavras e a relacioná-las com o contexto em que viviam. Contra as velhas cartilhas de alfabetização, «A partir do levantamento das "palavras", a pesquisa descobre as pistas de um mundo imediato» (Brandão, 1985: 21). A composição das palavras não era puramente mental, vazia de sentido, mas expressava a realidade do lugar, como bem define Carlos Rodrigues Brandão:

> Métodos de alfabetização têm um material pronto: cartazes, cartilhas, cadernos de exercício. Quanto mais o alfabetizador acredita que aprender é enfiar o saber-de-quem-sabe no suposto vazio-de-quem-não sabe, tanto mais tudo é feito de longe e chega pronto, previsto. Paulo Freire pensou

> que um método de educação construído em cima da ideia de um diálogo entre educador e educando, onde há sempre partes de cada um no outro, não poderia começar com o educador trazendo pronto, do seu mundo, do seu saber, o seu *método* e o *material da fala* dele. (Brandão, 1985: 21)

As palavras geradoras, aquelas selecionadas coletivamente, conduzirão os processos do pensamento entre o educador e o educando, possibilitando àquelas pessoas compreenderem a realidade de seu mundo. O processo de alfabetização decorria de uma dinâmica de interiorização do mundo vivido juntamente com a forma de expressão das palavras pronunciadas:

> As palavras geradoras não precisam ser muitas. De 16 a 23 é o bastante. Precisam, em conjunto, responder aos três critérios de escolha [riqueza fonêmica da palavra, as dificuldades fonêmicas da língua, a densidade pragmática do sentido]. No começo dos anos 60, para uma comunidade em Cajueiro Seco, no Recife, a equipe escolheu as seguintes: *tijolo*, *voto*, *siri*, *palha*, *biscate*, *cinza*, *doença*, *chafariz*, *máquina, emprego*, *engenho*, *mangue*, *terra*, *enxada* e *classe*. Para a colônia agrícola da cidade do Cabo, em Pernambuco: *tijolo*, *voto*, *roçado*, *abacaxi*, *cacimba*, *fome*, *feira*, *milho*, *maniva*, *planta*, *lombriga*, *engenho*, *guia*, *barracão*, *charque*, *cozinha*, *sal*. [...] nos morros e favelas do Rio de Janeiro foram estas: *favela*, *chuva*, *arado*, *terreno*, *comida*, *batuque*, *poço*, *bicicleta*, *trabalho*, *salário*, *profissão*, *governo*, *mangue*, *engenho*, *enxada*, *tijolo*, *riqueza.* (Brandão, 1985: 32-33)

Ora, as palavras codificam o modo de vida das pessoas. Ao serem pronunciadas, essas palavras procuravam estabelecer e anunciar o universo daqueles trabalhadores e trabalhadoras e possibilitar-lhes expressar o mundo vivido num mundo descoberto e compreendido. Porém, nada disso teria sentido se não fizesse parte desse processo a conscientização:

> Cada palavra tem também a sua carga de pragmática que, vimos, é uma combinação de teor afetivo com peso crítico. «Trabalho», «roçado», «farinha» são palavras carregadas da memória da vida de quem vive no campo, do seu trabalho. Cada palavra esconde muitas falas porque está carregada dos sinais da dor, da luta e esperança de quem vive do seu trabalho, passa fome e luta por não perder a pouca terra que lhe resta. (Brandão, 1985: 36-37)

Ora, essas palavras concretas da vida que espontaneamente aparecem quando se fala sobre ela, sobre os seus caminhos, remetem para as questões das relações com o seu meio ambiente, a natureza, através do trabalho; com a ordem social da produção de bens sobre a natureza; com as pessoas e grupos de pessoas dentro e fora dos limites da comunidade, da vizinhança, do município, da região; com os valores, símbolos, ideias.

Dessas suas experiências exitosas, «300 trabalhadores foram alfabetizados em 45 dias e impressionaram profundamente a opinião pública» (Brandão, 1985: 19). Essas experiências foram conhecidas pelo então presidente da República, João Goulart, o que resultou no convite para que Paulo Freire implantasse e expandisse a sua proposta de alfabetização em todo o Brasil em 1963, através da Secretaria do Ministério da Educação e Cultura. Os materiais de alfabetização produzidos e distribuídos a nível nacional foram, aos poucos, dando resultados de uma maior consciência das pessoas simples, acendendo o alerta das elites conservadoras a nível nacional, pois tais iniciativas poderiam alterar os resultados das eleições:

> O plano de 1964 previa a instalação de 20.000 círculos de cultura, capazes de formar, no mesmo ano, por volta de 2 milhões de alunos. [...] Não houve tempo para passar das primeiras experiências para os trabalhos de amplo fôlego com a alfabetização de adultos. Em fevereiro de 1964, o governo do Estado da Guanabara [atual Rio de Janeiro] apreendeu na gráfica milhares de exemplares da cartilha do Movimento de Educação de Base: Viver é Lutar. Logo nos primeiros dias de abril, a Campanha Nacional de Alfabetização, idealizada sob direção de Paulo Freire, pelo governo deposto [Golpe Militar de 1 de abril de 1964], foi denunciada publicamente como «perigosamente subversiva». Em tempo de baioneta a cartilha que se cale. Aqueles foram anos – cada vez piores, até 1968 – em que por toda a parte educadores eram presos e trabalhos de educação, condenados. (Brandão, 1985: 19)

Por força do Golpe Militar, Freire foi exilado, primeiramente na Bolívia, depois no Chile e em outros países da América Latina e na Europa. Da sistematização das experiências vividas em muitos países resultaram as importantes reflexões, práticas e alternativas de mudanças das injustiças a que milhões de pessoas se encontravam submetidas.

Reinventar a esperança – Paulo Freire em sala de aula a partir de duas experiências

A década de 1990 no Brasil foi marcada por intensos avanços do neoliberalismo, consolidando-se por amplas reformas com a finalidade de ajustar a economia ao modelo externo e atender às regras do mercado financeiro, reduzindo os avanços sociais e os direitos garantidos em torno da Constituição Federal de 1988, considerada a constituição cidadã. Na região oeste do estado de Santa Catarina, no maior município – Chapecó –, o ano de 1996 foi marcado pela continuidade de algumas experiências de administração popular iniciadas na década de 1980, quando ocorreu a redemocratização após a Ditadura Militar (1964-1985). Pelo voto direto, um governo popular[2] foi eleito à Prefeitura do Município com um projeto de inversão de prioridades em todas as áreas, fortalecendo as políticas públicas, gratuitas e universais.

Com base numa escolha, a política de educação do ensino público municipal entre 1997 e 2004 foi de uma reorientação curricular crítico-emancipatória, à luz dos pressupostos freireanos, que tinham dentre os seus princípios a educação popular, solidária, e a justiça social e libertadora. Essa iniciativa de reorientação curricular crítico-emancipatória teve como característica principal o exercício de autorrenovar-se, o que denota que

> a orientação para a emancipação exige que a teoria seja expressão de um posicionamento crítico relativamente ao conhecimento produzido sob condições sociais capitalistas e à própria realidade social que esse conhecimento pretende apreender. (Nobre, 2004: 33)

Perante as resistências às mudanças, uma vez que exigia um novo comportamento e envolvimento das pessoas, tanto dos profissionais que atuavam nos órgãos centrais da Secretaria de Educação, como daqueles que atuavam nas escolas, a proposta optou pela criação de coletivos de professores, cujas práticas foram subsidiadas por uma política de formação permanente que visava problematizar as conceções de ensino e aprendizagem e voltar-se para a compreensão da realidade

[2] Chapecó, como no estado de Santa Catarina, até 1996, vinha alterando o governo municipal entre duas forças políticas (PPB e PMDB), e, naquele ano, o município passou a ser governado por outras forças políticas em dois mandatos: de 1997 a 2000, a coligação Pra Frente, Chapecó, formada pelo PT, PPS, PSB, PCdoB e PMN; de 2000 a 2004, a coligação Frente Popular, formada pelo PT, PSB e PCdoB.

dos estudantes e das dinâmicas de funcionamento das escolas. Assim, algumas perguntas foram elaboradas para orientar as ações dos/as professores/as: «Quem eram os alunos? Como estavam organizados os trabalhos nas escolas em relação aos horários de estudo e planejamento dos professores? Quais eram as metodologias de ensino? Quais os conceitos de conhecimentos escolares? Como se davam as relações entre todos os segmentos das escolas, alunos, pais e profissionais da educação?» (Possamai & Carminati, 2014: 4). A partir dessas problematizações, que resultaram num diagnóstico, foram sendo construídas as estratégias para a formação e compreensão dos diferentes mundos dos alunos nos seus contextos e foi organizado o trabalho a ser realizado em sala de aula com os/as professores/as. Procurou-se fazer das escolas um lugar possível de superação do vazio teórico e da fragmentação das práticas, articulando projetos que pudessem congregar propostas e planos de ação fundamentados em valores construídos coletivamente pelos grupos.

Nas atividades coletivas, os/as professores/as eram incentivados/as a refletir sobre a sua prática. Assim, procurou-se compreender as contradições presentes nas práticas educacionais já identificadas nos estudos de Bourdieu (2011), nos quais o autor afirma que a escola mantém a exclusão de educandos, especialmente os oriundos das camadas menos favorecidas socialmente, que a educação continua a ser um espaço de legitimação das desigualdades sociais e que a escola «[...] possui mecanismos e códigos implícitos, rotinas, práticas cotidianas, preferências, juízos de valor que legitimam formas de dominação impostas às populações» (Bourdieu, 2011: 198). Tomar consciência dessa realidade exigiu compreender os mecanismos que a legitimam, obscuros e invisíveis. Assim, procurou-se explicitá-los e enfrentá-los a fim de que se pudesse alterar as formas de ser da educação e da rede municipal de ensino.

As ações de formação baseavam-se na metodologia elaborada por Freire (1968) e reestruturada por Silva (2004), que de forma resumida se caracteriza pelos seguintes passos:

> 1) Partir da Investigação Temática: esta que é a busca do universo temático da comunidade onde se investiga não as pessoas como se fossem peças anatômicas, mas o seu **pensamento-linguagem relativo à realidade**, os níveis de sua percepção desta realidade, a **sua visão de mundo,** de onde coletam-se **as falas significativas**. 2) Caracterização dos **temas geradores**: que é o núcleo de contradições, problemas ou necessidades

> vivenciados pelo povo. São as situações-limite, ou seja, a percepção que as pessoas têm, num dado momento histórico, como algo que elas não podem ultrapassar. É o conjunto de ideias, de concepções, esperanças, dúvidas, valores, desafios, em interação dialética com seus contrários. Não há como surpreender os temas históricos isolados, desconectados, coisificados, parados, mas em relação dialética com outros, seus opostos, ou seja – **os Contratemas**. 3) Que é o **diálogo decodificador da realidade**: a mediação entre o «contexto concreto» em que se dão os fatos e o «contexto teórico» onde são analisados, a **reflexão crítica**, ou seja: a **Rede Temática**. 4) **Redução Temática**: é a operação de cisão dos temas enquanto totalidades, buscando seus núcleos fundamentais – a **Seleção dos Conteúdos** que são as suas parcialidades. Dessa forma, «reduzir» um tema é cindi-lo em suas partes para, voltando-se a ele como totalidade, melhor conhecê-lo – **as Programações**. Disso tudo, as **Práticas Pedagógicas**, ou seja: **a Sala de Aula**.[3] (Possamai & Carminati, 2014: 7)

Uma educação de carácter popular como a que foi proposta a partir do pensamento de Freire (1968) exige repensar a organização das escolas, as relações sociais, as estruturas de poder, os sistemas de avaliação, a função do conhecimento, incentivando a possibilidade de «trabalhar juntos», de «pensar juntos», socializando ideias e práticas comprometidas com a libertação. O trabalho coletivo tornou-se condição *sine qua non* para a sua efetivação e para o exercício das relações democráticas, no qual o sujeito, sem perder a sua individualidade, se constrói com e no grupo, ouvindo o outro, estabelecendo diálogos, construindo pontes e alternativas dialógicas para o futuro.

Dotado dos pressupostos freireanos, o ponto de partida do trabalho em sala de aula era a pesquisa, e esta começava sempre com a realidade dos educandos, identificando os seus problemas, os temas que revelavam conceções de mundo. Assim, mergulhar na lógica do objeto a ser conhecido, perceber as suas contradições e, a partir destas, planear a prática, organizar os conteúdos escolares para desenvolver as aulas, foi o percurso dos educadores da rede municipal de ensino daquele período:

---

[3] Esta proposta encontra-se mais bem sistematizada no capítulo III da obra de Paulo Freire *Pedagogia do Oprimido* (1968). Ler também a tese de doutoramento do professor Antônio Fernando Gouvêa da Silva (2004).

> Trazer a realidade dos educandos para a sala de aula, para o campo do conhecimento escolar, revelou-se num esforço para compreender e exercitar aquilo que afirma Kosik (1976): a complexidade dos fenômenos que povoam o cotidiano e também a atmosfera comum da vida humana penetram na consciência dos indivíduos, assumindo um aspecto independente e natural, constituindo-se no mundo de pseudoconcreticidade. (Possamai & Carminati, 2014: 8)

O desafio do trabalho coletivo indica a trajetória que propõe Frigotto: realizar as análises dos problemas nas relações de totalidade entre os fenómenos, os temas e as condições de eles existirem. Os professores/as procuravam compreender e situar os problemas a partir das falas das pessoas, dos alunos, situando-os no plano histórico e nas relações implicadas naquele problema, como forma de o situar enquanto sujeito individual:

> Nenhum sujeito individual dá conta de exaurir determinada problemática. Este esforço é sempre acumulativo e social. [...] por este ângulo, percebemos que o conhecimento humano sempre será relativo, parcial, incompleto. Daí a relevância de se buscar esclarecer, revelar, expor, não toda realidade de um fato, mas sim as suas determinações e mediações fundamentais. (Frigotto, 1995: 32)

Planear as ações pedagógicas coletivamente e de forma interdisciplinar passou a ser uma necessidade, um compromisso com o projeto de educação popular, com o conhecimento que Freire (1986) define como verdadeiro, por proporcionar entender toda a natureza contraditória e processual da realidade.

Os problemas vivenciados pelos educandos e explicados ao nível do senso comum eram sempre os balizadores de todo o enfoque metodológico trabalhado com os alunos, que levava a resultados que, nas formas tradicionais de abordagem, tinham apenas a cartilha como mediação. Aos poucos, os educandos, mediante a problematização do vivido, iam superando a sua visão de senso comum do mundo e eram levados a construir conceitos compreendidos, refletidos.

Além disso, no âmbito da contextualização das experiências formativas, relato aqui a segunda iniciativa. Esta foi realizada com estudantes do primeiro semestre do curso de Licenciatura em Pedagogia do Centro de Ciências Humanas e da Educação/FAED, na modalidade presencial, da disciplina Filosofia e Educação, no ano de 2016, e teve como base a leitura e estudo de algumas obras de Paulo Freire. O relato apresentado aqui parte das atividades relativas à obra *Pedagogia*

do Oprimido, resultando de aproximações ao pensamento freiriano, em aulas dialogadas, para, em seguida, entrelaçar e envolver os estudantes em leituras e discussões em sala. A opção pelo diálogo em sala de aula, ao invés da aula expositiva, pareceu-nos mais adequada, uma vez que a maioria se mostrava confiante e envolvida; porém, com as leituras dos capítulos iniciais da obra, os contextos articulados em torno de aspetos derivados das realidades sociais, de contrastes visíveis, a partir das leituras de mundo dos estudantes e da perceção do lugar de cidadãos e não cidadãos, de trabalhadores, de filhos, foi aos poucos cedendo lugar à dúvida, ou, na perspetiva freiriana, à curiosidade. Essa autonomia de reflexão por vezes levava a questionar-me: parece que alguns alunos não estão a perceber e estão à espera de que os conteúdos sejam transmitidos pelo professor.

O exercício de pensamento em torno da compreensão e interiorização do conceito de «diálogo» impôs ao grupo desafios e desconfortos; muitos concordando, outros pensativos, não se manifestavam sobre a possibilidade mobilizadora de essa categoria exercer uma formação e mudança conscientizadoras. Dada a complexificação que isto foi alcançando, através da construção de mapas conceptuais individuais, inicialmente, e, num segundo momento, de mapas coletivos e também de exercícios *online*, com plataformas digitais, com os grupos que foram sendo formados aleatoriamente por proximidade geográfica do espaço da sala de aula, resultaram importantes debates e reflexões coletivas, dando mais sentidos e apropriação à categoria «diálogo» no processo de formação dos estudantes. Com base nisso, chegou-se à escrita individual sobre «os sentidos e importância do diálogo na formação». As narrativas variavam, ora com maior ênfase, ora com menor ênfase nos seus sentidos. Senão leiamos o que nos dizem dois breves trechos: «admitir que não estamos completos» (relato 1); «Paulo Freire destaca a importância do diálogo na formação a partir da necessidade de libertar os oprimidos da condição de opressão» (relato 2). Além disso, parecendo terem já incorporado em alguns discursos a perspetiva do diálogo, o trecho abaixo indica outros aspetos significativos na compreensão do mundo e na sua possível transformação:

> Ao dialogar com os alunos, você os escuta, os entende e passa a compreender melhor a visão de mundo do aluno; sem o diálogo, isto não se torna possível, pois é com ele que se estabelece uma relação com a pessoa, é com ele que as portas do conhecimento e do reconhecimento se abrem; e, o principal, é com o diálogo que a prática se torna mais animadora e consciente (relato 3).

Olhar para si e para o mundo parece ter conduzido o sentido da reflexão acima. As discussões apresentadas foram aos poucos sendo aprofundadas e entrelaçadas com outras materialidades capazes de indicar a apropriação conceptual do autor, assim como os sentidos apontados no âmbito do quotidiano. Vídeos e documentários disponíveis no *site* do Instituto Paulo Freire, e outros publicados no canal do Youtube da Universidade Federal da Paraíba, coordenados e apresentados pelo professor Afonso Celso Scocuglia, teletransportavam os olhares e as mentes de todos, em especial daqueles que ainda se mostravam céticos ou não estavam convencidos da importância das contribuições do autor para pensar a educação, em especial a escola brasileira.

Todo o trabalho de leitura e os diálogos exercidos em sistemáticas de círculos em sala de aula (*vd.* círculos de cultura de Paulo Freire), ou em pequenos grupos de conversas, às vezes em espaços fora da sala de aula, durante dois meses de aulas, visavam atribuir à formação dos estudantes um carácter menos formal, uma tentativa de dissolver racionalidades formatadas ao longo de todo o processo de escolarização até então percorrido nas etapas anteriores que precederam a entrada na universidade.

As experiências freirianas dos centros populares de cultura, o compromisso derivado dessa formação e as articulações para transpor a opressão possibilitaram mediações significativas a partir do momento em que os estudantes se sentiram mais confortáveis para participar no debate, percebendo a ampliação do diálogo e o acolhimento pelos colegas. A construção e apresentação dos mapas conceptuais a todo o grupo de estudantes deu-nos um panorama muito positivo em relação às leituras de mundo dos estudantes e, juntamente com elas, a certos aspetos indutores das suas trajetórias de formação e mesmo de práticas profissionais, no caso de algumas estudantes serem já professoras, pois tinham outras formações e inserções nas lutas populares, por moradia e/ou no movimento estudantil secundarista, por outro grupo.

O que indicam esses mapas? Na prática, expressam as visões de mundo de cada estudante, entrelaçadas com as leituras da obra de Paulo Freire *Pedagogia do Oprimido*. Isso pode ter sido apenas uma «tomada de consciência», e não uma «conscientização», como bem define Freire (2016), enquanto parte do *ethos* individual, uma vez que exigiria um grande esforço de mudança de hábitos e de cultura. O movimento dialético entre ensino e aprendizagem coletivos entrelaçava as discussões que pareciam permeadas nas falas e nos encontros informais. Mas, dado o contexto de senso comum com que se operam determinados conceitos, as suas derivações e, sobretudo, dos marcos temporais, ideológicos e juízos de valor – principalmente quando certos aspetos das análises e falas de colegas

expunham com maior contundência as dualidades do existir, do opressor e do oprimido –, as posições individuais pareciam tecer-se e dar forma aos discursos e reflexões, reverberando coletivamente.

Considerações finais

De todas essas discussões, dos conhecimentos construídos coletivamente, verifica-se que, dadas as diferenças culturais dos estudantes, será necessário investir muito na formação e revestirmo-nos de diálogos e esperanças, como bem escreveu Freire:

> É preciso ter esperança, mas ter esperança do verbo esperançar, porque tem gente que tem esperança do verbo esperar. E esperança do verbo esperar não é esperança, é espera. Esperançar é se levantar, esperançar é ir atrás, esperançar é construir, esperançar é não desistir! Esperançar é levar adiante, esperançar é juntar-se com outros para fazer de outro modo. (Freire, 2000: 30)

A obra *Pedagogia do Oprimido* é a expressão da vida social dominante que impunha sobre as pessoas e os estudantes uma educação bancária, carregada de conteúdos e valores em desconexão com a realidade, com o mundo, meramente formal, pois

> A conscientização está evidentemente ligada à utopia, de modo que implica a utopia. Quanto mais conscientizados somos, sobretudo pelo engajamento de transformações que assumimos, mais anunciadores e denunciadores nos formamos. Mas essa posição deve ser permanente: a partir do momento em que denunciamos uma estrutura desumanizadora, sem nos engajar na realidade, a partir do momento em que alcançamos a conscientização do projeto, acabamos por nos burocratizar se deixarmos de ser utopistas. (Freire, 2016: 59)

Em tempos de ódio e de violências reais e virtuais, em que a verdade reside na primeira imagem da realidade, a ausência de diálogos, os fanatismos que se enraízam na reação ao diferente, ao negro, ao pobre, ao indígena, ao imigrante, às mulheres, as ameaças de mudanças de rumos em direção ao retrocesso nas políticas sociais e educacionais de inclusão, de ausência de «conscientização», indicando a desesperança, o retrocesso político e cultural, desafiam-nos a organizarmo-nos nos espaços de formação e de trabalho, a agirmos e a rumarmos a um novo projeto de utopia e de inclusão social. A Pedagogia da Esperança de Freire ruma para um

caminho que se faz ao caminhar, nunca como espera. A educação é abertura ao universal, alumia o espaço de onde é possível o diálogo que nos capacita para «ser mais». Neste sentido, gostaria de ligar novamente o pensamento do Padre Manuel Antunes ao pensamento de Paulo Freire, a partir de duas citações importantes, sendo a primeira de Antunes e a segunda de Freire: «A democracia é condição necessária, embora não suficiente. De facto não é qualquer carta constitucional "outorgada", e muito menos ainda ditatorial ou violentamente imposta, que nos fará "escolher" o caminho realmente nosso» (Antunes, 2008: 38). E: «Há uma relação entre a alegria necessária à atividade educativa e a esperança. A esperança de que professor e alunos juntos podemos aprender, ensinar, inquietar-nos, produzir e juntos igualmente resistir aos obstáculos à nossa alegria» (Freire, 2000: 80).

Bibliografia

Antunes, M. (2005). *Repensar Portugal*. Lisboa: Multinova.

Antunes, M. (2008). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. III, vol. I). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Barbosa, L. (1976). Cidadão. Gravação de Zé Ramalho.

Bourdieu, P. (2011). A escola conservadora: As desigualdades frente à escola e à cultura. In M. A. Nogueira & A. Catani (Orgs.). *Escritos de Educação.* Petrópolis: Editora Vozes.

Brandão, C. R. (1985). *O Que É o Método Paulo Freire*. São Paulo: Editora Nova Cultural/Brasiliense.

Fiori, E. M. (1987). Aprender a dizer a palavra. In P. Freire. *Pedagogia do Oprimido* (17.ª ed.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Freire, P. (1987). *Pedagogia do Oprimido* (17.ª ed.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Freire, P. (2000). *Pedagogia da Autonomia*. São Paulo: Paz e Terra.

Freire, P. (2015). *Pedagogia da Esperança.* São Paulo: Paz e Terra.

Freire, P. (2016). *Conscientização*. São Paulo: Editora Cortez.

Frigotto, G. (1995). A interdisciplinaridade como necessidade e como problema nas ciências sociais. In A. P. Jantsch & L. Bianchetti (Orgs.). *Interdisciplinaridade para além da Filosofia do Sujeito* (6.ª ed.). Petrópolis: Editora Vozes.

Nobre, M. (2004). *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Paiva, V. (1986). *Paulo Freire e o Nacionalismo Desenvolvimentista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Possamai, L. & Carminati, C. J. (2014). *Novas Perspectivas Curriculares*: *A Educação Popular como Eixo da Formação de Professores na Rede Municipal de Ensino de Chapecó – SC (1997-2004).* S.l.: Edição dos autores.

Silva, A. F. G. da. (2004). *A Construção do Currículo na Perspectiva Popular Crítica das Falas Significativas às Práticas Contextualizadas.* Tese de Doutoramento, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil.

Streck, D. E. *et al.* (Orgs.) (2010). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.

Manuel Antunes
O lugar das humanidades no futuro da educação
Manuel Antunes: The place of the Humanities in the future of education

Artur Manso
UNIVERSIDADE DO MINHO / *artur.s.manso@gmail.com* / ORCID | 0000-0002-7006-7863
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_31

Resumo: O Padre Manuel Antunes (1918-1985) foi um mestre com uma visão fora do comum que anteviu, a partir da segunda metade do século xx, o fim do ensino das humanidades algumas décadas antes da era da tecnologia, da informação e da massificação das redes sociais. A sua argúcia e meditação aturada, juntamente com as excecionais capacidades pedagógicas que possuía, levaram-no a entrever o regresso das mesmas num tempo a vir que se lhe apresentava adverso. Convencido de que cada indivíduo se faz Homem na sua humanidade e de que será impossível compreender-se fora da tradição e cultura de que é devedor, quando num futuro mais ou menos longínquo estiver saturado da informação sem objetivo e da convivencialidade sem propósito, a sua condição levá-lo-á a procurar de novo as raízes e o sentido íntimo do seu destino, individual e coletivo.
Palavras-chave: educação; cultura; humanidades; pedagogia

Abstract: Father Manuel Antunes (1918-1985) was a master with an unusual vision who foresaw, from the second half of the 20th century, the end of teaching in the Humanities a few decades before the age of technology, information and the massification of networks social policies. His shrewdness and measured meditation, together with his exceptional pedagogical abilities, led him to glimpse their return in a time of adversity. Convinced that each individual becomes a Man in his humanity and that it will be impossible to understand himself outside the tradition and culture of which he is indebted, when in a more or less distant future he is saturated with information without purpose and coexistence without purpose, his condition will lead him to seek again the roots and the inner sense of his destiny, individual and collective.
Keywords: education; culture; humanities; pedagogy

Propósito

Aqueles que frequentaram as aulas do professor Manuel Antunes não referem ter estado em presença de um excelente professor, mas na companhia de um mestre, próximo da sabedoria, isto é, da simplicidade. Não existirão muitos em todo o mundo. É, por isso, um privilégio que Portugal o tenha entre os seus maiores mestres da palavra. Na atualidade, ainda há alguns respeitáveis intelectuais que

ensinam, escrevem e divulgam em torno do apagamento das humanidades nas componentes curriculares dos países ocidentais, nos seus diversos níveis: básico, secundário e superior.

A indiferença pelas humanidades não é, como se supõe, fruto da sociedade tecnológica: alastrou com ela, mas teve o seu início com a explosão do conhecimento científico e com o posterior triunfo da mentalidade científico-positivista. O lastro tem por isso vários séculos. O primeiro nível de ensino a sofrer a erosão das humanidades, estranhamente, foi o universitário, cuja crítica Manuel Antunes partilha e alarga, a partir de 1950, à generalidade do ensino e da educação, tornando-se pioneiro na reflexão sobre o colapso das humanidades, pois só nos anos 1980, no contexto dos EUA, surgiu, com bastante publicidade na Europa culta, o ensaio de Allan Bloom intitulado *Cultura Inculta* (Bloom, 2001). O que caracteriza e distingue a reflexão antuniana é o facto de à critica associar propostas futurantes para o ensino e educação que sirvam para enfrentar a erosão das humanidades no tempo que corre. É um modesto percurso por esse excurso que aqui tentarei fazer, percorrendo o seu ideário sobre o assunto nos correspondentes volumes da sua *Obra Completa*,[1] editada pela Fundação Calouste Gulbenkian.

A sociedade tecnológica e o fim das humanidades

Não deixa de ser verdade que as ciências da natureza fazem também parte da história da humanidade e que ganharam um estatuto próprio e de grande utilidade para a vida dos indivíduos e sociedades, mas isso não significa que o saber das humanidades deixe de lhes interessar, tanto mais que a realidade é um todo. A racionalidade acabou por se impor, com o designado «milagre grego», caracterizado pela passagem do mito ao *logos* e pela respetiva subalternização das categorias pré-lógicas que dominavam até aí. Os excessos da modernidade e do cientismo a ela associado originaram uma nova reflexão sobre os motivos de afastamento de ambas as mentalidades, e intelectuais como Manuel Antunes mostraram que esse corte era artificial e foi acalentado por pressupostos que não se verificavam, entendendo que a mentalidade racional era um prolongamento da mentalidade mítica: «[...] *mito* e *logos* são duas palavras gregas que significam palavra: *mito* palavra da fantasia, da imaginação, do passado, da narrativa; *logos* palavra da razão, do presente, da construção planificada, da função vetorial diretriz» (Antunes, 2010: 39).

---

[1] Conferir, para este estudo, Antunes, 2005a, 2005b, 2010 e 2011.

O triunfo das ciências naturais e exatas é devedor do progresso que o homem foi conseguindo, mas elas não deixam de ser o produto de uma reflexão que se conduz entre a realidade quotidiana e o desejo de uma outra coisa que se venha a impor. Não há mundo sem homens, e nada se consegue sem o impulso criador daqueles que olham a realidade e a transfiguram com as artes, a história, a poesia, a literatura, a ciência, expressões da potencialidade criativa dos humanos que, partindo daquilo que as coisas são, as projetam para outros planos, algumas vezes desejáveis, outras nem tanto. Sendo isto evidente, porque se foi perdendo, então, o sentido das humanidades na educação dos povos? Antunes poderia responder com Heraclito: porque, em vez do *logos*, os homens começaram a escutar-se a si mesmos, achando que a muita teoria tinha levado efetivamente a pouco progresso. Mas tais factos não invalidam o essencial:

> A História da Cultura Clássica é a história das conceções do mundo e da vida, expressas em ideias, formas, estilos, sentimentos, através da literatura, da arte, da filosofia, da religião, da ciência e das estruturas jurídicas; história que tem o seu centro geográfico na área do Mediterrâneo e os seus limites temporais em Homero e na queda do Império Romano do Ocidente em 476. (Antunes, 2010: 173)

Ainda que a triunfante mentalidade científica não queira reconhecer e refletir sobre esse legado, a verdade é que o progresso atual é devedor dessa tradição, sendo necessário indagar sobre a condição de ser do homem enquanto promotor do progresso, que para Antunes se revela por uma relação horizontal com o mundo e o semelhante e por uma relação vertical com o Absoluto e que nestes enlaces cria os valores culturais e civilizacionais: «Valores culturais são aqueles que vão no sentido do Absoluto, da Transcendência; valores civilizacionais são os que vão no sentido do Mundo. A Cultura cria Civilização e por sua vez a Civilização inspira cultura» (Antunes, 2010: 523).

Na valorização da dimensão cultural, mas também da luta dos povos pela sua autodeterminação e dos indivíduos enquanto agentes de construção de uma sociedade igualitária, não deixa de reconhecer o mérito a outras teorias e a outros teóricos que, sendo opostos à sua, são uma proposta de resposta aos desafios de cada tempo. Com esse propósito, releva Marx, e a sua teoria, por nos fornecer

> uma imagem do homem e da sua condição que é das mais completas que os tempos modernos nos oferecem. Falta-lhe decerto a dimensão religiosa, profunda e explícita, e isso o limita de forma notável. Falta-lhe

> também a experiência, larga e dolorosa, da criação estética, e isso lhe veda a visão de um dos sectores onde o ser do homem melhor se revela. (Antunes, 2005a: 103)

O marxismo e o tomismo, este último ideário por si preferido, por permitir a abertura à transcendência sem descurar o concreto e o quotidiano, surgem-lhe como duas sínteses que se complementam, assentes numa dialética marcada pelo tempo, mas que continuam a perdurar. Mesmo que desfasadas da realidade em que se afirmaram, fornecem uma proposta de progresso, naturalmente condicionada pelo bem-estar material, e não tanto pela procura espiritual ou pela ligação do homem ao transcendente e à comunidade: «[...] integram em diálogo vivo e superior unidade fórmulas de pensamento e normas de ação, elaboradas ao longo de séculos, na procura e na dor, na esperança e na derrota, através de obscuro tatear ou após iluminações súbitas» (Antunes, 2005a: 181).

Como humanista e profeta do futuro, ancorado na meditação do passado, no desenvolvimento que as sociedades vieram a conhecer e no papel contraditório do homem no seio das mesmas, destaca também outros grandes mestres, como o filósofo existencialista Kierkegaard, exímio teórico da subjetividade, e os designados «mestres da suspeita», acrescentando ao já elogiado Marx Freud e Nietzsche, todos ineptos para a ação, mas vaticinadores da mudança, com contundentes análises sobre a natureza humana e seu destino. Dentro do século XX, continua a aplaudir outros pensadores de rotura, relevando Heidegger, que renovou a filosofia com o recurso à analítica existencial e à exploração da linguagem, e retornando às fontes da cultura e aos poetas cujo *logos* era necessário recuperar. A estes junta, ainda, Bertrand Russel, Wittgenstein, Husserl, Herman Bloch, Sartre, Jaspers, G. Marcel, Merleau-Ponty, Ortega & Gasset e Foucault, nas suficiências e insuficiências dos seus pensamentos. Só um espírito superior como o de Manuel Antunes se esforçaria por conciliar e agregar teorias que surgiram umas em reação às outras – individualistas e coletivistas, subjetivistas e objetivistas, espirituais e materiais – na aplicação prática das mesmas, que veio ganhando força, isto é, o capitalismo e o socialismo, que na sua época dividiam as atenções e sobre os quais partilha a ideia de que cada um por si, apenas, responde a uma parte dos nossos problemas:

> [...] segrega o capitalismo a injustiça, o amor do lucro, a manipulação e a reificação do homem, a incerteza das crises económicas ainda hoje não completamente solúveis. [...]. Segrega o socialismo, quando aplicado em todas as suas dimensões, o totalitarismo, uma burocracia imobilista, uma

> falsa segurança e a asfixia de algumas das aspirações mais profundas do homem. (Antunes, 2005b: 25)

Urgia que a educação fosse dirigida para a promoção e transformação dos indivíduos e das sociedades. E à época ainda mais, pois, como hoje é uma evidência, os estados submetem os povos que tutelam a regimes educativos que tratam de tudo: daquilo que é incumbência da escola, ou seja, a formação técnica e científica, e daquilo que deixou de ser partilhado com a família e a sociedade mais alargada, a formação moral e cívica: «Simples sinónimo de instrução, a educação é suscetível de conduzir a um larguíssimo domínio sobre a natureza mas pode conduzir também à mais espantosa das manipulações da psique humana» (Antunes, 2005b: 152). Era para si importante que os educadores, em especial os professores, pelo novo papel que têm de desempenhar, conhecessem e assimilassem as melhores ideias daqueles que idealizam a educação, o mesmo é dizer, os filósofos da educação, nomeadamente os que apresentam e sustentam reflexões realistas, sendo capazes de «conjugar sempre o passado e o presente, se intenta[m] realmente construir o futuro [...] sobre a base sólida do humano em totalidade e não sobre as nuvens fugazes de sonhos que se desfazem aos primeiros raios da claridade» (Antunes, 2005b: 155).

Nas décadas de 1950 e 1960, Portugal estava ainda longe de níveis aceitáveis de educação escolar. A própria formação pedagógica dos professores continuava a ser muito frágil e distante dos melhores modelos que já vigoravam havia décadas nos países mais avançados. O investimento nesta área era diminuto e, assim, Portugal permanecia na cauda da Europa e do mundo civilizado. Era ante este quadro que Antunes vaticinava que em breve surgiriam mudanças significativas:

> No contexto que é o nosso, o sistema de educação, que se torna necessário redefinir, deveria girar em torno de dois polos que mutuamente se atraíssem e implicassem: a ciência e a sabedoria, os factos e os valores. Excluir ou minimizar qualquer deles acarretaria decerto consequências desagradáveis [...]. As ciências são necessárias porque cada vez mais o mundo se encontrará dominado pelo conhecimento empírico e pelo princípio da verificação experimental [...]. A ciência não chega para compreender o mundo; torna-se por isso necessário que seja acompanhada da sabedoria. As duas poderão constituir o magnífico par de asas com que o homem conseguirá erguer-se um pouco acima dos conflitos de toda a ordem que têm ensombrado a sua condição desde há milénios. (Antunes, 2005b: 155-156)

O nível a que deveria aspirar a realidade educativa que antevia não ficaria refém de uma ciência que apenas satisfaz uma parte das preocupações do homem. A outra fração que nos deve aumentar o discernimento na procura da nossa razão de ser só pode ser adquirida por uma reflexão aturada acerca do que fomos, do que somos e do que desejamos vir a ser:

> [...] a ambivalência das suas tendências, das suas capacidades, dos seus limites. O conhecimento explícito ou implícito, direto ou indireto, se não constitui a essência da virtude, como pretendia Sócrates, representa, decerto, a sua condição [...]. O conhecimento daquilo que é, a criação daquilo que deve ser. (Antunes, 2005b: 157)

É essencial que os Estados tenham um sistema educativo universal, para que cada um se liberte da bestialidade e se torne cooperante, adquirindo bases alargadas para responder às suas interrogações individuais e coletivas. Se assim não for, o homem pode perder a sua humanidade ou perder-se dela, regressando à selvática animalidade, que corresponde à ausência de valores e propósitos verdadeiramente humanos:

> Uma educação ou é total ou simplesmente não é [...] ou tem em conta *todas* as aspirações do homem ou não passa de um logro. Pretender construir uma «ciência» da educação sem que nela influa, para nada, nem a moral nem a metafísica é edificar sobre a areia. É o *todo* do homem que está em causa e não apenas a inteligência. (Antunes, 2005b: 175)

Pensar um sistema educativo para o futuro é situar o homem na sua história, dando-lhe conta do passado já realizado e dos anseios a prosseguir, nunca desprezando a realidade que é a nossa em diálogo com o que outros povos em outros lugares já fizeram e estão a fazer, pois um sistema educativo deve ser concreto e não abstrato, deve partir da realidade das comunidades a que se quer aplicar. Sem educação, o progresso será limitado, pois sem ela a cultura nem se constrói, nem se amplifica:

> Num momento em que se descobre que o futuro das Nações se encontra intimamente ligado à sua capacidade tecnológica e científica e num momento em que, para a sobrevivência das mesmas nações, se revela altamente necessária a sua consciencialização histórica e cultural, as questões educativas atingem uma importância que, de tão elevada, dificilmente se pode sobrestimar [...] importa que se definam princípios de verdadeiro

> humanismo, se fixem as bases para a sua aplicação, se criem aquelas estruturas móveis que, consentindo todas as experiências e possibilitando todas as adaptações, não deixem contudo de funcionar como estruturas, isto é, como quadros que ajudem a fazer de cada homem uma consciência e uma autêntica liberdade. (Antunes, 2005b: 216)

Mostrando uma fé exagerada no Estado, Manuel Antunes estava convencido de que, no futuro, os seus impulsos mais ou menos totalitários não ganhariam grande expressão ao nível do ensino e da educação, que, em seu entender, deveriam ser responsabilidade conjunta da família e do Estado. Contrariando os seus vaticínios, o paradigma que triunfou levou o Estado a absorver por completo o ensino e a formação, universalizando-os e colocando o ensino particular e cooperativo sob a sua alçada. Ensinar e aprender em escolas públicas ou privadas acaba por ser a mesma coisa, já que numas e noutras apenas difere a organização pedagógica e o projeto educativo, mantendo-se idênticos as finalidades, os objetivos e os programas:

> Instituir a educação mista – intelectual e manual – na mais ampla escala possível, ao nível secundário e superior, principalmente, seria criar um «efeito Compton» de larguíssimo alcance; através dele, ir-se-ia difundindo uma nova consciência da humanidade concreta; através dele, a ideologia economista, produtivista e consumista iria perdendo o seu impacto; através dele, ir-se-ia afirmando, nos factos, um sentido de igualdade entre os homens mais real e menos ideológica; através dele, ir-se-ia verificando que a melhor compensação para o «não ser» não é o ter; através dele, iriam caindo ou, pelo menos, ir-se-iam diluindo tantos mitos funestos, tantas ilusões redutoras, tantas fantasmagorias que, nos últimos tempos, sobretudo, têm provocado ruínas incalculáveis. (Antunes, 2005b: 283)

Como refere várias vezes, seguindo as indicações da UNESCO, o ensino e a formação, essencialmente, deveriam ajudar a ser e daí derivar o saber fazer. Mas a verdade é que o seu desenvolvimento foi o inverso, uma vez que na escola se aprende a fazer e esquece-se o ser. Os indivíduos trabalham mais ou menos arduamente para serem os melhores e os mais bem remunerados nas suas áreas, mas do seu carácter e civilidade ninguém trata. Como os programas escolares os afastam da educação humanística, a conclusão é óbvia: a escola arrisca-se a produzir bons profissionais e más pessoas. Mas a verdade é que o objetivo das instituições

escolares nunca foi muito diferente, nem se prevê que venha a ser, pelo menos as que se desenvolveram nos modelos tradicionais:

> O impacto da ciência é hoje particularmente sensível sobre os jovens em formação, sobretudo a partir da adolescência. Estalam os quadros tradicionais, as ideologias perdem prestígio a olhos vistos, as religiões encontram dificuldade na adaptação das suas fórmulas e estruturas, os grandes instáveis, que são os jovens de hoje, sofrem uma pavorosa crise de identidade. (Antunes, 2005b: 299)

A sua oposição à escola de massas nada tem que ver com a escolarização maciça, mas sim com a finalidade de um ensino que visa uniformizar os indivíduos pondo os resultados dos conhecimentos ao serviço do bem próprio e do triunfo sobre o outro. Já que Portugal estava atrasado nas reformas da educação, então deveria evitar os modelos massificantes que se iam impondo, criando escolas que atendessem à natureza do homem, que é por natureza inventivo e transformador, capaz de criar e recriar, acrescentando sempre algo mais à natureza em que se gera e se desenvolve. Para tanto, não era preciso uma grande revolução, apenas que se olhasse para o futuro com o conhecimento do passado:

> Até há pouco, o homem europeu tinha feito da literatura, das artes, da história e da filosofia a fonte principal da sua formação. Quando depois se dedicava às ciências, ou a um ramo peculiar delas, o lastro humanístico impedia-o de se precipitar nos baixios que todo o excessivo e prematuro especialismo traz consigo. Hoje, porém, está a ganhar terreno a tendência para substituir a história pela sociologia, a filosofia pela matemática, e a de ir eliminando a literatura e as artes como expressões da era pré-científica. (Antunes, 2005a: 27)

No seio de tamanha confusão entre as bases do conhecimento e aqueles que hoje o administram, os sociólogos passaram a ensinar a História que não aprenderam, os matemáticos lecionam a filosofia que ignoram e os detentores da formação científica, por vezes muito avançada, dissertam como autênticos eruditos sobre literatura e artes que só conhecem da Wikipédia e pouco mais:

> A sair completamente vitoriosa tal orientação, a ciência ganhará com certeza em alargamento, rigor e precisão, a ciência que tem como condição primeira do seu progresso a divisão do trabalho. Ganhará a ciência mas é duvidoso que ganhe igualmente a humanidade. (Antunes, 2005a: 27)

A verdade é que esse rumo acabou por triunfar e que os sistemas de ensino e educação que vigoram deixaram de se dirigir a todos os interesses do indivíduo, preocupando-se apenas com a capacidade transformadora. O sujeito é aquele que vê, observa, pondera, escolhe, e a educação deveria ser capaz de restituir o homem ao Homem, colocando-o no centro da criação. Só educando a partir do concreto e da compreensão dos limites se pode perscrutar o sentido e a finalidade da existência. Não é óbvio que no tempo que corre a ciência tenha mais consciência do que na época em que Manuel Antunes viveu. O mundo culto continua acantonado à ideia de progresso e de grandes transformações sustentadas no intelecto e na capacidade criativa da humanidade. Agora vivemos na crença estúpida de que as humanidades são algo intrínseco a cada um e de que não é preciso esforço para adquirir o seu conhecimento. Os decisores educativos, já formados em modelos de estrito cientismo mecanicista, acreditam que para nada serve perder tempo a ensinar coisas sem utilidade, quando o conhecimento sobre as mesmas pode ser adquirido com facilidade no mundo virtual. A formação humanística desapareceu porque na sociedade das mais-valias ela não gera qualquer lucro:

> A cultura de hoje sofre de um excesso de intelectualismo que se traduz na crença da universal competência e da absoluta suficiência do pensamento conceptual, abstrato, discursivo e operatório para explicar e compreender o universo em totalidade. É essa crença que, por um fenómeno de compensação, bem conhecido dos psicólogos, produz o seu contrário: o retorno das potências vencidas ou desconsideradas, a onda de irracionalidade que alastra no mundo de hoje. (Antunes, 2005b: 93)

O retorno ao humanismo e à razão sensível

Ao tempo de Manuel Antunes, no campo do ensino e da educação, sucedeu-se um alargamento, em finais dos anos 1960, tendo, de seguida, a democracia instaurada demorado a consolidar esta prioridade. Na verdade, o progresso era pouquíssimo, face ao que os outros países já haviam conseguido, porém, alguma coisa se ia acrescentando, mesmo que de forma incipiente e sem visão de futuro. Portugal, sabendo o que lhe faltava fazer para acompanhar os outros países, continuava na letargia que o caracteriza, neste como nos outros sectores que permitem acelerar o progresso:

> Na teia complicadíssima do nosso tempo, em que as mais diversas e opostas racionalidades se apresentam e, não raro, conflituam [...], em que [...] os esquemas do passado e os comportamentos do passado parecem sofrer um colapso que, por vezes, tem o ar de ser total, deixando os espíritos sem bússola e sem amparo, o *nihil mirari* (de nada se admirar) estoico pode fornecer o remédio de excelente medicina preventiva. (Antunes, 2005b: 30)

A educação impõe-se como um instrumento em prol da paz, da justiça e da liberdade, em oposição à intolerância e ao fanatismo, à exclusão e à guetização do que hoje se designa como o politicamente correto. A ser assim, deve ser uma atividade e um processo que têm no homem o seu ponto de referência:

> [...] o homem tem de ter meios, liberdade de escolha, formação que o habilite para uma verdadeira opção (substituir através do sistema de ensino a ideologia e valores dominantes por outro sistema educativo mais universal e humanamente mais produtivo [...] em que se facilite a cada homem adquirir por si os conhecimentos de que sente necessidade) [...] um sistema em que mais que a «tradição» se fomente a invenção, mais do que a repetição se fomente a criação. (Antunes, 2005b: 111)

Qualquer que seja o sistema de educação que se venha a adotar, não pode prescindir de um modelo que o enforme e de princípios que o guiem. A política educativa tem sempre uma ideologia subjacente, move-se com propósitos por vezes pouco claros e busca fins em parte ocultos. Pensar num sistema de educação baseado na espontaneidade e no que interessa a cada momento a uma dada sociedade e cultura é não entender nada da natureza humana. Manuel Antunes apelava a que se pensasse o que seriam as exigências da educação no terceiro milénio e, por isso, contrariando o ideário que o cientismo positivista ia alimentando, assente na fórmula comteana de *saber para prever para poder*, contrapunha-lhe o *formar para imaginar para edificar* e traçava-lhe as seguintes prioridades:

> Primado da formação sobre a informação [...] prepara para desenvolver capacidades, responder ao como e porquê da existência [...]; Primado das ciências do homem sobre as ciências da natureza [...] só assim o homem caminhará para a realização de uma existência integral [...]; Primado do permanente sobre o transitório [...] movimento para encontrar o simples aquém e além do complexo, o sentido do tempo para lá do histórico [...]; Primado da imaginação sobre a razão [...] sendo a imaginação e a razão com-

> plementares, trata-se de discernir, na perspetiva do amanhã, qual das duas deva constituir o vetor dominante e quais os termos desse domínio [...]; Primado da socialização sobre a individualização [...] socialização um processo histórico [...] destinado a libertar o homem da estreiteza do amor exclusivo de si mesmo para o levar à aceitação do outro enquanto outro [...]; Primado da personalização sobre a massificação [...] o homem nasce indivíduo e forma-se pessoa. (Antunes, 2005b: 118-130)

Os homens de amanhã não podem deixar de ser formados pela ciência e tecnologia, mas não *para* a ciência e *para* a tecnologia, pois todos os indivíduos, independentemente da relação que tiverem com a ciência, devem ter uma profunda formação humanística, no domínio da filosofia, da literatura, da arte e dos valores, pois sem essas dimensões o homem não saberá enquadrar o progresso material na sua verdadeira natureza. Assim, a educação

> [...] deve guiar-se por três proposições fundamentais: *fé na Ciência*; *confiança na Imaginação*; *abertura à Transcendência* [...]. Só o transcendental confere significação e sentido aos dados imediatos da experiência, só ele consegue unir o singular e o universal, o estrutural e o genético, o lógico e o concreto, o histórico e o meta-histórico. (Antunes, 2005b: 132)

O homem ocidental encontra-se afastado da sua origem, desconhecendo em absoluto a herança de que é devedor, e isso é uma condicionante enorme na construção do futuro. Há uma espécie de adormecimento sobre o que sucederá, vivendo-se na expectativa, sem capacidade de antecipação. Nós, ocidentais, temos as nossas raízes na cultura grega e no cristianismo, não há volta a dar. A herança cristã está mais presente no nosso quotidiano do que aquilo que nos fazem crer, e é ela que dá aos europeus

> [...] o sentido da transcendência e a certeza, revelada, da imortalidade pessoal; da filosofia, da literatura e da arte helénicas, que o ensinaram a pensar e a sentir com medida; da estrutura jurídica do estado romano, que o organizou e lhe ensinou a santidade do Direito e da Justiça. (Antunes, 2005b: 133)

Segundo Manuel Antunes, o cristianismo soube conciliar o melhor de cada tradição e, pela educação dos povos a que se dedicou, mesmo que rudimentar, manteve as bases da cultura e da civilização ocidentais. Integrou e não excluiu o

legado humanista e os costumes em que se afirmou. Na fé, estimulou a conciliação do Velho e Novo Testamentos, e na ciência, tentou modelar o conhecimento a uma ideia de homem que surge como o centro da criação, fautor de progresso pelo exercício do livre-arbítrio. Nesta demanda, Manuel Antunes explica que os poetas, que foram durante séculos os educadores da Grécia, continuaram a sê-lo, ainda que de forma disfarçada, com o triunfo do *logos* sobre o mito:

> Apesar de atacado pelos filósofos, Homero continua, nesses tempos de reflexão crítica, a ser explicado nas escolas. Agora, porém, ao lado da retórica e da dialética [...] quando o seu prestígio começa a declinar na Grécia, o seu magistério é transferido para Roma. Na Idade Média [...] muitos poetas da antiguidade pagã emergem do silêncio da barbárie, o magistério de Virgílio é universalmente reconhecido, sobretudo a partir da primeira grande Renascença do século XII. Magistério que havia de formar Dante. (Antunes, 2005b: 135-136)

Estes exemplos eram para si motivo suficiente para repensar o lugar da educação e da formação já na segunda metade do século XX. A realidade portuguesa era (e em parte ainda é) atávica e resistente à mudança. Os habitantes em cada época consideram que esse desígnio deve ser assacado àqueles que lhes sucederem, os quais, quando ocupam os lugares de decisão, fazem exatamente a mesma extrapolação. Um dia, não dá mais para esperar e a mudança surge abruptamente, sem plano nem direção. Consciente desta realidade, Manuel Antunes aconselha a que não se deixe para o futuro o que se exige em cada momento, pelo que, simultaneamente, elogia a educação científica e recupera a tradição que coloca o indivíduo mais próximo de si. Insistentemente, refere que o lugar central que a poesia ocupou na educação dos povos há muito que foi perdido e que também não se lhe afigura qualquer possibilidade de essa centralidade se tornar real num futuro próximo, pois a contemporaneidade tem assistido a uma radical transformação da natureza e do homem, centrada na ciência, na técnica e na tecnologia. Apesar de tudo, em seu entender, a poesia continuava a exercer uma função educativa relevante e insubstituível, por ser um exercício que mantém a

> Função de dizer a realidade verdadeira pelo retorno ao ser, às profundezas do ser, ao Espírito e à Vida; função de nomear o desconhecido pela entrada decidida no reino do mistério; função de aproximar os homens pela comunicação; função de exprimir pela palavra [...] a dor e esperança,

> a cólera e o amor desta humanidade incerta e atormentada [...]; função de nos fazer sentir a nossa condição itinerante [...] a nós os habitantes exilados duma Pátria remota que na nostalgia e no desejo experimentamos esse exílio. (Antunes, 2005b: 137)

Impunha-se-lhe, assim, que a poesia voltasse a ter um lugar de destaque nos sistemas de ensino, uma vez que, ante o triunfo da ciência e da tecnologia, será fundamental reequilibrar o homem e os seus interesses mais íntimos, e tamanha tarefa caberá

> [...] tanto à poesia *intelectual*, mais fundada no sentido interno e no nexo lógico das palavras e das frases [...] como à poesia *sugestiva*, em que o sentido vem mais da atmosfera que as mesmas palavras, com as suas inesperadas combinações de som e ritmos, criam, induzem ou evocam [...] tanto à poesia exercício do espírito como à poesia expressão do sentimento. (Antunes, 2005b: 137-138)

A reflexão antuniana em torno da educação pauta-se por um real esforço de recuperar a razão sensível que desde a modernidade foi votada ao esquecimento, e neste desígnio a valorização da poesia ocupará lugar de destaque. Neste aspeto, elogia Safo, que decidiu viver à margem da conveniência social, dominada totalmente pelo masculino e em que as mulheres eram desprezadas e vistas como seres menores. Os direitos femininos, ao tempo em que escrevia, já não eram bem os mesmos, mas ainda estava (e continua a estar) longe uma igualdade plena com os direitos masculinos:

> Safo representa, na cultura grega, um momento de graça feminina, de emoção pura e apaixonada, de intuição profundamente vital, no meio duma cultura predominantemente masculina, mais intelectual que sensível, mais conduzida pela razão lúcida e serena do que pela paixão impetuosa e túrbida. (Antunes, 2011: 247)

Esta poetisa soube descrever o encanto do sensível, quer dos corpos quer da natureza, mas também outros grandes poetas gregos nos deixaram sobre os mesmos assuntos poemas que poderiam ser os bordões da educação a haver. Nesse núcleo, Manuel Antunes destaca Anacreonte, Simónides de Ceos, Polícrates, Píndaro, Teócrito e os latinos Catulo e Horácio, a tragédia e a comédia, as manifestações romanas do teatro, Séneca e Plauto, os quais poderiam contribuir para a construção de um novo ideal educativo:

> Um ideal onde o logos – a razão – domina como a faculdade mestra, sem no entanto suprimir nem a vida, nem o intelecto, nem a fantasia, nem o sentimento. Nele, a inteligência é anterior à própria inspiração, informa-o o ideal de harmonia entre o verdadeiro, o bom, o belo e o útil, harmonia entre as diversas partes do cosmos, como entre as diversas classes sociais, como entre os diversos sectores da existência. Ideal de ordem e de justiça. (Antunes, 2011: 425)

A educação é um todo e deve dirigir-se ao todo do homem: ao racional e ao sensível, à organização objetiva e aos desejos subjetivos. Manuel Antunes avançava que ou a educação cuidava do futuro por amor às humanidades, ou o futuro rejeitaria as humanidades por amor à ciência e ao progresso prometido. Em seu entender, já se tinha perdido muito tempo com uma educação científica, que estava garantida e não voltaria para trás, sendo agora necessário completá-la com os conhecimentos que caíram em desuso e que permitiriam conciliar

> [...] o *empírico* e o *transcendental*, superando a ambos no *ontológico*. O fenómeno cultural total mergulha o homem numa grandiosa variedade de aspetos, de seres, de sons e de sentidos [...] que muitos caminhos, diferentes, procuram [...] presença dissimulada sob uma ausência de plenitude [...] fundamento de todas as aparências [...] universal concreto, aquém e além de todas as determinações [...] polo dinamizador de todos os desejos profundos e obscuros. (Antunes, 2005a: 20)

Na verdade, desde a passagem do mito ao *logos* que filósofos e artistas vivem de costas voltadas. Nesse período, a filosofia assumiu-se como conhecimento racional, em termos atuais, conhecimento científico, empurrando de imediato a literatura, a poesia e a arte para um plano secundário, e tal postura abriu brechas entre o que realmente é e o que se deseja que venha a ser. No campo específico da filosofia e das artes, tal aconteceu porque os filósofos passaram a agir sobre o abstrato e universal, enquanto os artistas se ativeram ao concreto e particular:

> Os primeiros apoiam-se na inteligência e na razão, os segundos no sentimento e emoção [...] harmonizar uns e outros tem sido o objetivo dos estetas, constituindo – ou esforçando-se por constituir – uma ciência da emoção estética ou uma teoria do belo e do artístico universalmente válidas. (Antunes, 2005a: 32)

Antunes meditou ao longo da vida sobre o desenvolvimento do conhecimento e a sua implicação direta na evolução da humanidade, com o conhecimento firmado de que todas as tentativas de exclusão foram nefastas para a humanidade. O futuro não pode nem deve repetir os erros do passado, deixando o homem órfão da sua natureza, pois este ao longo dos tempos mostrou que o seu desejo de domínio se impõe ao de cooperação, o que acontece por não se reconhecer igual valor a todas as dimensões do conhecimento:

> O homem é um espírito *incarnado*. Como tal pode realizar três formas superiores de conhecimento: científico, metafísico, estético. Três formas distintas mas não separadas. [...] O conhecimento científico exerce-se sobre o universal unívoco – do género e da espécie [...] o conhecimento metafísico tem como objeto o [...] absolutamente universal [...] o conhecimento estético visa o particular e o universal no e através do singular. (Antunes, 2005a: 34)

E, entre todos,

> [...] o conhecimento estético é [...] o mais compreensivo e, sendo aquele em que alma e corpo mais estreita e eficientemente colaboram – sentimento originário – é essencialmente um conhecimento de simpatia, de adesão ao real, um conhecimento individualizante, um conhecimento saciante. (Antunes, 2005a: 34)

Este ideal opunha-se, e no tempo presente ainda mais, ao predomínio das ciências naturais e exatas sobre as ciências humanas, ao conhecimento útil relativamente ao inútil. Nas voltas que o mundo dá, o triunfo do capitalismo colocou em prática com toda a mestria o *slogan* marxista de que o mundo não é para compreender, mas sim para transformar. Os tempos, afinal, nunca acabam, nem com o triunfo ocasional do capitalismo, nem com a resistência do coletivismo, ou vice-versa. O conjunto da humanidade quer apenas, e deixa para outrem, a preparação do futuro, conforma-se à vida quotidiana, desde que não ameace o seu modo de vida. O imediatismo em que consome a sua existência torna-o pouco recetivo aos problemas que se irão colocar a longo prazo, e a Manuel Antunes, antevendo uma cada vez maior complexidade das sociedades, parece-lhe que os saberes humanísticos hão de voltar: a filosofia e a religião, para gerar a capacidade da contemplação; a literatura, poesia e artes, para aumentar a importância estética e a utilidade do ócio num tempo em que ele abundará; a história, para que cada

projeto conheça as raízes em que assenta e, a partir delas, saiba aprofundar e solidificar as escolhas em prol do bem comum. Os saberes que as humanidades facultam recentrarão o homem na sua humanidade e, recuperando o sentido da subjetividade, diminuirão o fosso entre a interioridade e a exterioridade, recentrando o sujeito naquilo que lhe é essencial. O ser do homem não é apenas produzir e transformar o real, mas sim procurar o seu lugar na complexidade do Ser. Para o seu projeto futurante, Antunes, ancorado na tradição, recupera, ainda, aqueles que são considerados os princípios da educação tradicional dos romanos, segundo a exposição de Cícero, que considera imortais – a *gravitas*, *pietas*, *simplicitas* –, afins dos eternos princípios de *liberdade*, *igualdade* e *fraternidade*:

> *Gravitas* para os romanos representava o sentido da responsabilidade que se tornava necessário assumir, sempre, mas, sobretudo, quando urgia decidir algo de importância existencial ou histórica [...] *Pietas* funcionava como o vínculo, por excelência, que ligava o homem romano: aos deuses, aos membros da sua família – vivos e mortos, à Cidade. [...] *Simplicitas* devia incutir o sentido do valor autêntico de cada pessoa e de cada coisa. (Antunes, 2005b: 105-106)

Para encerrar

Manuel Antunes preocupou-se em estabelecer pontes e em eliminar obstáculos, mesmo que, com alguma naturalidade, a sua teoria ressalve um forte teísmo. O autor estava ciente de que foi na ambiência grega que a cultura que nos marca se iniciou, mesmo que a afirmação da razão se tenha imposto pelo esquecimento do ser. As cisões foram sempre traumáticas, e aquilo que delas resultou acabou por se impor por uma espécie de pensamento uniforme que apela à ação, à razão, à ordem, à imanência, ao sentido único, ao trabalho transformador, e para tanto combate o mito, a superstição, a crença, a transcendência, o paradoxo, o lazer, o subjetivo, a contemplação. Juntamente com o seu contemporâneo, que lhe sobreviveu nove anos, Agostinho da Silva (1906-1994), Manuel Antunes pertence ao reduzido lote dos intelectuais mais desconcertantes do século XX português. Em comum, tinham a paixão pela cultura clássica, e viam o desenvolvimento da humanidade a partir desse húmus. Ambos se mostravam otimistas e foram pioneiros na crítica ao desenvolvimento da civilização contemporânea, no diagnóstico a que procederam do individualismo gerado pela sociedade capitalista e pelo triunfo da ciência e da

tecnologia (ainda no desconhecimento das redes sociais), na esperança de que, depois do longo esquecimento em que as humanidades continuam a permanecer, um dia haverão de ressurgir. Compete perceber o que nas diferentes teorias se pode aproveitar em benefício de todos, promovendo consensos, trabalhando no sentido da agregação, pois é da partilha que há de surgir a nova realidade que se procura. Ambos foram, pois, precursores do movimento intelectual, hoje mais alargado, que mostra que separar as humanidades da formação dos homens lhes reduz a possibilidade de um entendimento duradouro.

Antevendo a que no futuro se haveria de juntar a inteligência humana a outra que esta conseguiria originar, Manuel Antunes quis ajudar a construir um porvir de esperança, tendo aprendido com os *humanistas* de todos os tempos que, seja qual for o nível de progresso que se venha a alcançar, o homem não deixará de ser um enigma para si próprio. Esse fim, em seu entender, necessita de uma obrigatória consideração sobre a educação estética do ser humano, pois sem os dados da sensibilidade qualquer racionalidade cairá no vazio, por excluir aquilo que é conatural a cada um.

Bibliografia

Antunes, M. (2005a). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. I, vol. III). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2005b). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2010). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. I, vol. II, pt. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2011). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. I, vol. II, pt. I [Anexos/Sebentas]). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Bloom, A. (2001). *A Cultura Inculta*. *Ensaio sobre o Declínio da Cultura Geral*. Lisboa: Europa-América.

A arte sempre incompleta de renovar

Projetos de atualização pedagógica dos Jesuítas

The ever incomplete art of renewal: The Jesuits' pedagogical updating projects

José Eduardo Franco

UNIVERSIDADE ABERTA, CEG -CIPSH / *eduardofranco.ceg@gmail.com* /
ORCID | 0000-0002-5315-1182

Rita Balsa Pinho

UNIVERSIDADE DE LISBOA / *pinho.balsa.rita@gmail.com* / ORCID | 0000-0002-3885-8999
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_32

Resumo: Os Jesuítas são conhecidos pela marca que deixaram nos seus 500 anos de história ligada à educação e à pedagogia a nível internacional. O seu primeiro grande marco foi a criação da primeira rede mundial de colégios, na Época Moderna, regidos por um código pedagógico próprio consolidado e publicado, depois de décadas de experimentação, em 1599, a *Ratio Studiorum*. É notório que, do mundo medieval ao mundo globalizado e tecnológico, a Companhia de Jesus intuiu a imprescindibilidade de renovação, quase sempre fruto da necessidade de responder aos desafios e às exigências dos tempos coevos. Fez, diversas vezes, esse exercício de atualização, em particular nos contextos de refundação e regresso desta ordem, na sequência das expulsões e da extinção de que foi alvo. Essa capacidade de adaptação e de inovação é atribuída aos Jesuítas como apanágio da sua identidade institucional, tendo conhecido novas e significativas dinâmicas de atualização durante os séculos XX e XXI. Neste artigo, pretendemos analisar reflexivamente algumas das emblemáticas dinâmicas de atualização do movimento internacional de renovação, decorrente das diretivas de *aggiornamento* do Concílio Vaticano II e que culminou com a publicação das obras *Características da Educação da Companhia de Jesus* (1987) e *Pedagogia Inaciana: Uma Proposta Prática* (1993). Focaremos em especial o Paradigma Pedagógico Inaciano, o Modelo dos 4 Cs e o Horitzó 2020, implementado nos colégios jesuítas da Catalunha. Em termos de enquadramento, daremos conta da reflexão pedagógica do Padre Manuel Antunes publicada na *Brotéria* no início da década de 1970, em contexto de reforma educativa promovida pelo Estado português. Manuel Antunes apresenta os princípios-pilares que devem presidir a todas as transformações pedagógicas e traça o quadro de orientações daquela que se perspetiva ser a educação do futuro. De algum modo, Manuel Antunes, que trabalhou na atualização da Igreja e da sua ordem na linha das diretrizes conciliares, oferece-nos, em síntese, o quadro teórico que deve inspirar toda e qualquer renovação pedagógica que vise a formação integral e integrada em ordem à construção do homem novo.

Palavras-chave: Jesuítas; educação; Paradigma Pedagógico Inaciano; Modelo dos 4 Cs; Horitzó 2020

Abstract: Jesuits are known for their educational and pedagogical role in 500 years of history at an international level. Their first major milestone was the creation of the first worldwide network of colleges, in the Modern Period, governed by their own pedagogical code, matured and published after decades of experimentation, in 1599, the *Ratio Studiorum*. It is well known that, from the medieval era to the globalized and technological age, the Society of Jesus sensed a need for renewal, which was almost always the result of the need to respond to contemporary challenges and demands. Thus, this updating practice was made several times, particularly during the society's refoundation and return, following the expulsions and the extinction to which it was subjected. This ability to adapt and innovate is attributed to the Jesuits as a prerogative of their institutional identity, and new and significant updates occurred during the 20th and 21st centuries. This paper aims to reflect and analyse some of the most emblematic updates of the international renewal movement that resulted from the *aggiornamento* guidelines of the Second Vatican Council, and the publication of *Características da Educação da Companhia de Jesus* (1987) and *Pedagogia Inaciana: Uma Proposta Prática* (1993). We will focus particularly on the Ignatian Pedagogical Paradigm, the 4 Cs Model and the Horitzó 2020, implemented in the Jesuit schools of Catalonia. In terms of framing, we will approach the pedagogical reflection of Father Manuel Antunes published in the journal *Brotéria* in the early 1970s, during the educational reform promoted by the Portuguese State. Manuel Antunes presents the main principles that should preside all pedagogical transformations and outlines the framework of guidelines for what is expected to be the education of the future. In a way, Manuel Antunes, who worked on updating both the Church and his Order according to the Council's guidelines, offers us the theoretical framework that should inspire any and every pedagogical renewal aimed at an integral and integrated education that seeks to create the new man.
Keywords: Jesuits; education; Ignatian Pedagogical Paradigm; 4 Cs model; Horitzó 2020

Introito

> No contexto que é o nosso, o sistema de educação, que se torna necessário redefinir, deveria girar em torno de dois polos que mutuamente se atraíssem e implicassem: a ciência e a sabedoria, os factos e os valores. Excluir ou minimizar qualquer deles acarretaria decerto consequências desagradáveis.
>
> **Manuel Antunes (2008b: 155-156)**

Os Jesuítas, fundados no dealbar da década de 40 do século XVI, destacaram-se como pedagogos e como criadores da primeira rede global de ensino assente numa rede de colégios e universidades espalhados por cinco continentes. Estas instituições de ensino intercontinentais obedeciam a um método pedagógico próprio, considerado inovador, que foi consubstanciado no célebre código pedagógico da Companhia de Jesus, conhecido pelo título *Ratio Studiorum*, com redação final, depois de várias décadas de estudos e ensaios experimentais, em 1598 e promulgado pelo superior-geral dos Jesuítas em 1599. Os padres da Companhia deixaram uma marca

na história da educação, pelo seu ideal de educação generalizada, pela organização da sequência das disciplinas curriculares e extracurriculares e dos tempos letivos, pela exigência pedida a professores e alunos, mas também pela capacidade de adaptarem e atualizarem, ao longo dos seus 500 anos de história, o seu método pedagógico, embora mantendo-se fiéis ao ideário humano-espiritual inaciano que esteve na base da criação desta ordem religiosa, fundada, em 1540, por Inácio de Loyola (Miranda, 2009). Recentemente, essa capacidade de adaptação e de inovação, que é atribuída aos Jesuítas como apanágio da sua identidade institucional, tem conhecido novas dinâmicas de renovação, na sequência do espírito renovador do Concílio Vaticano II (1962-1965) e da aplicação das suas diretivas de *aggiornamento* dos mais diversos sectores da Igreja Católica. Por seu lado, as 31.ª (1965), 32.ª (1974-1975) e 33.ª (1983) congregações gerais da Companhia de Jesus deram especial atenção à questão pedagógica e promoveram o estudo e o planeamento de projetos de atualização educativa (Klein, 1997).

O Padre Manuel Antunes, SJ (1918-1985), participou, com o seu magistério intelectual, nesta dinâmica de renovação pedagógica pós-conciliar, tendo sido delegado da Província Portuguesa dos Jesuítas nas duas congregações gerais (31.ª e 32.ª) realizadas em Roma na era do generalato de Pedro Arrupe, SJ, na sequência do Concílio Vaticano II. Quer como conselheiro dos jesuítas portugueses, quer como professor, conferencista e articulista da revista *Brotéria*, de que se tornou diretor a partir de 1965, Manuel Antunes deixou um legado de reflexão pedagógica importante (sistematizado e editado no tomo II da sua *Obra Completa* [Antunes, 2008b]), defendendo uma renovação em todos os níveis de ensino, tendo por linha orientadora estruturante a relação íntima entre a educação e o projeto de cultura que lhe deve servir de suporte para atender aos sinais dos tempos e às expectativas das novas gerações nos contextos do tempo presente. Manuel Antunes, pensador maior da Companhia de Jesus da segunda metade do século XX português, via na educação, como tinha entendido a ordem inaciana ao longo de 500 anos, a possibilidade de edificação do «homem novo», capaz de construir um mundo melhor, sociedades mais justas e relações mais humanizadas. Assim escrevia este intelectual no final dos anos 60 e inícios dos anos 70 do século passado, em contexto de transformação educativa em Portugal:

> É que, sem o poder da educação, todos os outros poderes correm o risco de se tornarem vãos ou até nocivos. É que, serva desses mesmos poderes, a «educação» converte-se na mais larga e poderosa empresa de

> desumanização do homem. Simples sinónimo de instrução, a educação é suscetível de conduzir a um larguíssimo domínio sobre a natureza, mas pode conduzir também à mais espantosa das manipulações da psique humana. (Antunes, 2008b: 152)

O pensamento reformista de Manuel Antunes deixou um caminho de reflexão aberto, com o diagnóstico apurado dos problemas, com a mapização dos desafios, com a indicação de caminhos e com o estabelecimento de princípios basilares para as reformas que se imponha fazer. O seu contributo, enquanto intelectual que interpretava eximiamente o «espírito do tempo», certamente encontrou eco nas reformas que se viriam a operar dentro e fora da Companhia de Jesus.

Renovação pedagógica dos anos 80 e 90 do século XX

A renovação que estava a acontecer na sociedade, nas escolas, nas universidades, nas igrejas, desde os anos 60, conheceu um momento de aposta forte, por iniciativa do poder central dos Jesuítas, na renovação interna das instituições de ensino da Companhia de Jesus a partir da década de 80, para responder aos desafios de sociedades em mudança acelerada graças ao incremento de dinâmicas globais que se acentuavam e produziam efeitos significativos nas condições de vida e nas expectativas das novas gerações.

Em setembro de 1980, um pequeno grupo internacional de jesuítas e leigos reuniu-se, em Roma, para debater matérias importantes relativas à educação secundária da Companhia de Jesus. Em muitas partes do mundo, haviam sido levantadas questões acerca da eficácia dos centros educativos da Companhia. Poderiam ser instrumentos adequados para o cumprimento das finalidades apostólicas da Companhia de Jesus? Seriam capazes de responder às necessidades dos homens e das mulheres do mundo coevo? A reunião foi convocada para estudar estes assuntos e sugerir procedimentos de renovação que capacitassem a educação secundária da Companhia de Jesus para continuar a contribuir para a missão criativa e humanizante da Igreja, no presente e no futuro (GRACOS, 1987). Durante os dias do encontro, tornou-se evidente que uma renovação eficaz dependeria, em parte, de uma compreensão mais clara e explícita da natureza peculiar da educação jesuíta. Sem pretender minimizar os problemas, o padre Pedro Arrupe, então superior-geral da Companhia de Jesus, afirmou que os centros educativos da ordem poderiam enfrentar com confiança o desafio do futuro se permanecessem

fiéis à peculiaridade da sua herança jesuíta (Arrupe, 1973). Ambicionava-se que a visão de Inácio de Loyola pudesse ser reavivada, reativada e aplicada à educação de maneira adequada à contemporaneidade. Pedro Arrupe reafirmou esta conclusão ao falar no encerramento do encontro:

> [...] um centro de Ensino Médio da Companhia deve ser facilmente identificável como tal. Muitos aspetos serão semelhantes a outros centros não confessionais ou confessionais e inclusive de religiosos. Mas, se é verdadeiramente da Companhia, isto é, se nele atuamos movidos pelas linhas de força próprias de nosso carisma, com o acento próprio de nossas características essenciais, com nossas opções, a educação que recebem os nossos alunos os dotará de certa «inacianidade», se me permitem o termo. Não se trata de atitudes snobistas ou arrogantes, nem mesmo de complexo de superioridade. (Arrupe, 1973: 30)

Em 1982, Pedro Arrupe promoveu a criação da Comissão Internacional do Apostolado da Educação da Companhia de Jesus (CIAECJ) por forma a indicar procedimentos de renovação da educação secundária nos colégios da Companhia. Sob a égide deste espírito reformista, à luz do ideário da então denominada «fidelidade criativa», o trabalho da CIAECJ prendia-se com uma renovação educacional baseada numa recuperação vigorosa da espiritualidade inaciana e na tradição pedagógica da Companhia de Jesus (Lopes, 2002). Após quatro anos de trabalho, a CIAECJ redigiu o livro *Características da Educação da Companhia de Jesus*, publicado em 1987, no qual são descritos os conceitos pedagógicos fundamentais da educação jesuíta, podendo ser considerado, com toda a propriedade, a pedagogia dos Jesuítas nos tempos modernos. Segundo as palavras do novo superior-geral dos Jesuítas, o padre Peter-Hans Kolvenbach, que sucedeu a Arrupe, as *Características* podem ser «o fundamento de uma reflexão renovada sobre a experiência do apostolado educativo e, à luz dessa reflexão, de uma avaliação das orientações e da vida da escola», e contribuir para a construção de uma nova mentalidade, de uma cultura nova marcada pelo diálogo, pelo humanismo e pela universalidade (Kolvenbach, 1986: 2). Trata-se de um esforço por sintetizar, numa nova declaração, os objetivos da educação jesuíta e por utilizar esta declaração como um instrumento para progredir na renovação: para um estudo mais profundo do trabalho educativo e para a sua avaliação. Devem ser características de qualquer autêntico centro educativo/estabelecimento de ensino/escola jesuíta de hoje, onde quer que se encontre, devendo permanecer essenciais à medida que se avança para

o futuro (GRACOS, 1987). Algumas dessas características aplicam-se a grupos específicos (alunos, antigos alunos, professores ou pais); outras, à comunidade educativa como um todo; outras ainda são relativas às políticas e práticas da instituição e, como tal, aplicam-se principalmente aos dirigentes ou aos conselhos diretivos das instituições de ensino inacianas.

Todos são convidados a tornar a tradição inaciana, adaptada aos dias de hoje, mais efetivamente presente nas orientações e práticas que regem a vida das instituições de ensino. São 28 as características da educação da Companhia de Jesus elencadas: 1. afirma a realidade do mundo; 2. ajuda a formação total de cada pessoa dentro da comunidade humana; 3. inclui uma dimensão religiosa que permeia toda a educação; 4. é um instrumento apostólico; 5. promove o diálogo entre a fé e a cultura; 6. insiste no cuidado e interesse individual com cada pessoa; 7. enfatiza a atividade por parte do aluno; 8. estimula a abertura ao crescimento permanente; 9. está orientada para valores; 10. incentiva o conhecimento, o amor e a aceitação realista de si mesmo; 11. proporciona um conhecimento realista do mundo em que vivemos; 12. propõe Cristo como modelo de vida humana; 13. proporciona uma atenção pastoral adequada; 14. celebra a fé na oração pessoal e comunitária, em outras formas de culto e no serviço; 15. é uma preparação para um compromisso na vida ativa; 16. serve à fé que promove a justiça; 17. pretende formar «homens e mulheres para os outros»; 18. manifesta uma preocupação especial pelos pobres; 19. é um instrumento apostólico, ao serviço da Igreja, servindo à sociedade humana; 20. prepara os alunos para uma participação ativa na Igreja e na comunidade local e para o serviço aos outros; 21. procura a excelência na sua ação formativa; 22. dá testemunho de excelência; 23. enfatiza a colaboração entre Jesuítas e leigos; 24. baseia-se num espírito de comunidade entre pessoal docente e administrativo, a comunidade jesuíta, os conselhos diretivos, os pais, os alunos, os antigos alunos, os benfeitores; 25. realiza-se dentro de uma estrutura que promove a comunidade; 26. adapta meios e métodos, a fim de atingir as suas finalidades com a maior eficácia; 27. é um «sistema» de colégios com uma visão comum e com metas comuns; 28. ajuda a preparação profissional e a formação permanente necessária, especialmente dos professores.

Na conclusão desta obra orientadora, encontra-se expresso que o seu objetivo é constituir-se como uma fonte para a reflexão e o estudo, não se tratando de um projeto acabado:

> Uma descrição das características da educação da Companhia nunca pode ser perfeita, nem se pode considerar definitiva. Mas uma compreensão progressiva da herança destes colégios, da visão inaciana aplicada à educação, pode fornecer o impulso para uma renovada dedicação à obra educativa e uma nova disposição para assumir os meios que a tornem sempre mais eficaz. (GRACOS, 1987: 33)

Paradigma Pedagógico Inaciano

Entretanto, as orientações gerais de renovação começaram a ser progressivamente adaptadas e aplicadas nos diferentes países onde a Companhia detinha instituições de ensino. Em Portugal, começou-se a dar os passos para realizar a renovação do ensino praticado nos colégios dos Jesuítas nos inícios da década seguinte.

A obra *Pedagogia Inaciana: Uma Proposta Prática*, publicada, em 1993, pela CIAECJ, descreve a didática que deu corpo às *Características da Educação da Companhia de Jesus* (1987). Esta dinâmica começou a ser implementada após o apelo feito a várias províncias da Companhia de Jesus pelo seu governo-geral para a operacionalização dos princípios educativos expressos no capítulo 10 («Algumas características da pedagogia jesuíta») da obra anterior. A sua especificidade foi a apresentação e operacionalização do Paradigma Pedagógico Inaciano, que não é um método, mas um estilo integrado por cinco elementos – contextualização, experiência, reflexão, ação e avaliação –, aplicáveis em qualquer evento educativo (GRACOS, 1993).

Enquanto as *Características* confirmavam, de maneira inédita, os princípios inspiradores do trabalho educativo, muitos padres jesuítas e colaboradores solicitaram, entre 1987 e 1993, ajuda para os pôr em prática. A Comissão Internacional do Apostolado da Educação da Companhia de Jesus precisava de um modelo, de um paradigma que impulsionasse os ideais educativos e não destoasse das realidades práticas do processo de ensino e aprendizagem escolar (Lopes, 2002). O decreto n.º 1 da 33.ª Congregação Geral sugeria um padrão, ao exortar à revisão dos ministérios da Companhia que incluísse, entre outros, «a mudança dos modos de pensar, que se obtêm exercitando-se em um esforço constante de integrar experiência, reflexão e ação» (Klein, 2015). Ao elaborar este Paradigma, a CIAECJ notou que, para ser completo, o novo modelo deveria ter em conta o contexto das experiências dos alunos e a avaliação como fases essenciais de toda a aprendizagem. Daí resultaram cinco etapas, incluídas no Paradigma Pedagógico Inaciano: contexto,

experiência, reflexão, ação e avaliação (GRACOS, 1993). Este documento é só uma parte de um projeto integral de renovação que visa introduzir a pedagogia inaciana por meio da compreensão e prática de métodos apropriados para alcançar o objetivo da educação jesuíta. Deste modo, nesta obra encontra-se a referência explícita de que as instituições escolares devem realizar programas práticos de capacitação pessoal que ajudem os professores a assimilar com facilidade as estruturas de ensino-aprendizagem do Paradigma Pedagógico Inaciano (GRACOS, 1993). Os professores precisavam de muito mais do que uma introdução teórica ao Paradigma. Necessitavam de uma capacitação prática, que os mobilizasse e preparasse para refletir sobre a experiência de uma aplicação confiante e eficaz destes novos métodos, no fundo, do Paradigma Inaciano, à relação professor-aluno na educação da Companhia. Este novo ideário subjacente ao Paradigma relevava que a função primordial do professor seria a de facilitador do relacionamento progressivo do aluno com a verdade, mormente nas matérias concretas que este estudasse sob a tutela do docente. O professor deve passar a criar as condições, lançar os fundamentos, proporcionar as oportunidades para que o aluno possa levar a cabo um inter-relacionamento contínuo de *experiência*, *reflexão* e *ação* (Kolvenbach, 1993).

Modelo dos 4 Cs

Em 1993, o padre-geral dos Jesuítas, de nascimento holandês, Kolvenbach, comentando a publicação do documento *Pedagogia Inaciana: Uma Proposta Prática*, reforçou o ideal do seu antecessor Pedro Arrupe de «formação de homens para os demais». Expandiu o seu significado explicando que «o nosso objetivo como educadores é a formação de homens e mulheres competentes, conscientes e comprometidos na compaixão, para os demais e com os demais» (Kolvenbach, 1993: 9). Estes quatro Cs também inspiraram a renovação da educação jesuíta nas últimas décadas do século XX e prolongaram-se até aos dias de hoje. Muitas das escolas da Companhia integram o Modelo dos 4 Cs como um modo de explicitar a visão inaciana de educação integral. Assim, os quatro Cs sintetizam o verdadeiro significado de excelência, como elucida Kolvenbach: «máximo desenvolvimento dos dons e capacidades que cada aluno possui, pondo-os o melhor possível ao serviço dos outros» (Kolvenbach, 1993: 8).

Mais tarde, outro superior-geral dos Jesuítas, o padre Adolfo Nicolás, explicou assim o significado dos quatro Cs e o seu contributo para a visão da excelência humana que se pretende oferecer aos estudantes: «estes 4 adjetivos expressam a excelência humana que a Companhia de Jesus quer para a juventude que a socie-

dade lhe tem confiado para educar» (Kolvenbach, 1993: 9). Torna-se pertinente apresentar o significado de cada um dos quatro Cs (Kolvenbach, 1993):

> – Conscientes, conhecem-se a si mesmos, graças ao desenvolvimento da sua capacidade de interiorização e ao cultivo da sua vida espiritual; têm um consistente conhecimento e experiência da sociedade e dos seus desequilíbrios;
>
> – Competentes, do ponto de vista profissional, porque têm uma formação académica que lhes permite conhecer com rigor os avanços da ciência e da tecnologia;
>
> – Compassivos, porque são capazes de abrir o seu coração para serem solidários e empáticos com o sofrimento que os outros vivem;
>
> – Comprometidos, porque, sendo compassivos, se empenham honestamente, com fé e de modo pacífico, na transformação social e política dos seus países e das estruturas sociais para alcançar a justiça.

Porém, o atual superior-geral, padre Arturo Sosa, na Homilia da Eucaristia de encerramento do Congresso Internacional dos Delegados de Educação da Companhia de Jesus, que se realizou no Rio de Janeiro em 2017, propôs que se acrescentasse um quinto C, de coerência. A par da consciência, competência, compaixão e compromisso, também precisamos de coerência: «necesitamos también coherencia para que todos puedan ver la vida que llevamos dentro, para que no haya nada oculto, para que resplandezca la verdad [também precisamos de coerência, para que todos possam ver a vida que carregamos dentro, para que não haja nada escondido, para que a verdade brilhe]» (*apud* Lopes, 2018: 29).

Esta proposta exigente resultava do diagnóstico também espelhado pelo Padre Manuel Antunes nos seus textos sobre a problemática educativa e algumas derivas pedagógicas contemporâneas, considerando que eram altamente deficitários e até perigosos os projetos de educação entendida e praticada como mera instrução que apenas visassem a transmissão de uma *technê*. O que importava garantir era a conceção de um plano de formação global da pessoa humana. Neste sentido, o Padre Manuel Antunes declarou, numa espécie de manifesto fundante daquilo que entendia ser o horizonte de exigência e a meta de um projeto educativo global, que «uma educação ou é total ou simplesmente não é. Uma educação ou tem em conta todas as aspirações do homem ou não passa de um logro. É o todo do homem que está em causa e não apenas a inteligência. E esse todo, como diz Blondel, joga-se na ação que é o centro da vida» (Antunes, 2008b: 175).

Modelo pedagógico dos colégios jesuítas da Catalunha

O esforço de atualização pedagógica da Companhia de Jesus, implantada nos cinco continentes, tem sido uma constante da sua história pedagógica. No entanto, nas últimas décadas, especialmente desde os anos 80 do século passado, as iniciativas de renovação têm-se observado em períodos de tempo mais curtos devido, sem dúvida, às mudanças mais aceleradas que ocorrem nas sociedades contemporâneas e ao perfil das gerações mais jovens.

Ultimamente, tem recolhido muita atenção e sido destacado o já muito afamado modelo pedagógico implementado, na última meia década, nos colégios da Companhia de Jesus sediados na Catalunha. Este modelo começou a ser posto em prática depois de sete anos de reflexão e preparação por parte de professores, alunos e outros atores educativos, atendendo a um repto lançado pelo superior provincial dos Jesuítas para se pensar numa renovação do ensino e se preparar uma *Ratio Studiorum* para o século XXI, adequada aos alunos «hipermodernos» da era das tecnologias digitais das chamadas sociedades líquidas, segundo o conceito do sociólogo polaco Zygmunt Bauman (2001). Este projeto assumiu o título de Horitzó 2020, com a intenção de ser aplicado como projeto-piloto e ser testado progressivamente na rede de colégios jesuítas da Catalunha sob um organismo de gestão unificado, coordenado através da Fundação de Educação dos Jesuítas da Catalunha, dirigida por Xavier Aragay, SJ.

Este modelo revela algumas semelhanças com outras propostas pedagógicas revolucionárias experimentadas ao longo do século XX, nomeadamente do Movimento da Escola Moderna. É um modelo que se apresenta com uma proposta pedagógica e didática disruptiva em relação aos modelos clássicos da escola de massas dos últimos dois séculos, organizada por disciplinas e por tempos bem compartimentados. Consiste numa metodologia centrada no aluno e na valorização da sua capacidade de escolha, no sentido da construção de um projeto pedagógico personalizado e adequado às suas preferências e qualidades e à sua vocação fundamental (Aragay *et al*., 2015). Criou-se, para o efeito, o conceito de «projetos tratores», que envolvem, interdisciplinarmente, as diversas áreas de saber, de modo a que os alunos realizem o seu tirocínio educativo fazendo-aprendendo de maneira cooperativa e coparticipada. Esta reforma do ensino colegial jesuíta implica a reorganização dos espaços, o incremento de projetos interdisciplinares e a relevância da avaliação contínua

em detrimento das aulas expositivas, que passam a ter um espaço curricular muito mais reduzido. O recurso às mais modernas tecnologias torna-se uma prática habitual na sala de aula, para corresponder à tendência atual para o crescente uso de meios tecnológicos pelas crianças e pelos jovens (*smartphones*, Internet, videojogos, redes sociais, etc.). Um dos objetivos imediatos deste novo modelo é tornar o ensino menos monótono, menos aborrecido, ou seja, mais apelativo, estimulante, acessível e inserido nos quadros mentais e instrumentais das novas gerações (Aragay *et al*., 2016).

A característica distintiva desta anunciada «revolução pedagógica», na linha do paradigma inaciano já definido nos anos 80, é o reforço do ideário da educação integral para a formação do «homem novo», em que todas as dimensões da pessoa humana sejam atendidas, desde a formação científica à formação espiritual, religiosa e cívica, bem como a dimensão do voluntariado materializado em projetos de solidariedade. A construção pedagógica passa muito por uma metodologia de levantar questões, afrontar problemas e procurar as soluções mais adequadas. Preconiza-se o envolvimento de um conjunto alargado de atores sociais no processo educativo, à luz do conceito de «comunidade educativa alargada»: alunos, professores, pais, responsáveis políticos e sociais, etc. Pretende-se trazer o mundo para a escola e a escola para o mundo, preparando os jovens educandos para o mundo global em que estão imersos, mas sem perder o sentido de raiz, a valorização da identidade própria da sua inscrição regional e nacional. De algum modo, podemos definir este ideário de educação inaciana atualizada para responder aos desafios da globalização como uma educação «glocalizada».

Este modelo educativo, que está neste momento em pleno processo de aplicação na Catalunha e que tem suscitado muito interesse a nível internacional, como um exemplo a seguir nos novos tempos da «tecnicização do mundo», assenta na promoção de alguns valores e competências fundamentais da educação para o empreendedorismo, como a cooperação, a liderança, a tomada de decisão, a escolha de opções em aberto, a relação estreita entre teoria e prática, a inovação e o esforço de atualização permanente. O ideal de «homem novo» que se pretende modelar consiste em formar pessoas conscientes, autónomas, criativas, compassivas e comprometidas com a humanidade no seu todo.

Conclusões

Cumpre-nos reafirmar, para concluir este breve excurso pelo movimento de renovação pedagógica inaciana, que este ideal de formação total *de todo o homem e do homem todo* não deixa de se inscrever na mais genuína tradição humanista e pedagógica da Companhia de Jesus. O ideal inaciano de conversão interior omnímoda para a edificação de um homem novo, renascido pela adesão plena ao Evangelho, procura assentar no paradigma antropológico transfigurado pela relação com Cristo, segundo a caminhada proposta pelos Exercícios Espirituais de S.to Inácio de Loyola. Trata-se da edificação do homem crístico. Uma conversão e uma recriação do homem que passem por uma ascese espiritual, mas também por um caminho de educação total: da inteligência e do coração, da razão e dos afetos, à luz de um ideal alto e mobilizador da vontade e de todas as faculdades humanas. O projeto inaciano de educação transformista visa, em última instância, a transformação da sociedade, a construção de um mundo melhor, partindo sempre da transformação interior de cada homem. Não se trata, todavia, de uma educação circular, fechada, mas de uma educação aberta a tudo o que é humano e bem direcionada em termos de sentido. Este ideal educativo foi bem recuperado e aplicado pelo célebre jesuíta Pedro Arrupe, que presidiu, como superior-geral, aos destinos da Companhia de Jesus no período pós-conciliar (desde 1965). O padre Pedro Arrupe, que o jesuíta português Manuel Antunes muito admirava e seguia, soube interpretar o ideal primigénio do potencial do projeto educativo inaciano e propô-lo como sinal e exigência de renovação e de modernidade da Ordem dos Jesuítas.

Bibliografia

Antunes, M. (2007). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. I, vol. IV). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2008a). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (2.ª ed.) (t. I, vol. III). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2008b). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes*, *SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (2.ª ed.) (t. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Aragay, X. *et al.* (2015). *Enfocamos el Objetivo. 40 Consideraciones para el Cambio Educativo.* Barcelona: Jesuïtes Educació. Acedido a 26 de fevereiro de 2021, em http://h2020.fje.edu/wp-content/uploads/2016/11/Q1-CAST.pdf.

Aragay, X. *et al*. (2016). *Definimos el Modelo Pedagógico. 37 Pilares para Fundamentar el Cambio Educativo*. Barcelona: Jesuïtes Educació. Acedido a 26 de fevereiro de 2021, em http://h2020.fje.edu/wp-content/uploads/2016/11/Q5-CAST-definimos-el-modelo-pedagogico.pdf.

Arrupe, P. (1973). *Men for Others*. Acedido a 10 de fevereiro de 2021, em http://www.sjweb.info/education/doclist.cfm.

Azevedo, J. (2016). *Há Uma Brecha no Dique. «Horizonte 2020»: Descrição do Projeto de Inovação Educacional dos Colégios Jesuítas da Catalunha*. Vila Nova de Gaia: Fundação Manuel Leão.

Bauman, Z. (2001). *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

GRACOS (1987). *Características da Educação da Companhia de Jesus*. Braga: Tilgráfica.

GRACOS (1993). *Pedagogia Inaciana: Uma Abordagem Prática*. Braga: Tilgráfica.

Klein, L. (1997). *Atualidade da Pedagogia Jesuítica.* São Paulo: Edições Loyola.

Klein, L. (2015). *Educação Jesuíta e Pedagogia Inaciana*. São Paulo: Edições Loyola.

Kolvenbach, P.-H. (1986). *Letter from Father General Kolvenbach*. Acedido a 10 de fevereiro de 2021, em http://www.sjweb.info/documents/education/phk_on_characteristics_en.pdf.

Kolvenbach, P.-H. (1993). *Pedagogia Inaciana: Uma Proposta Prática*. São Paulo: Edições Loyola. Acedido a 10 de fevereiro de 2021, em http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:1uKitHgx7QMJ:pedagogiaignaciana.com/GetFile.ashx%3FIdDocumento%3D2933+&cd=1&hl=pt-PT&ct=clnk&gl=pt.

Lopes, J. (2002). *O Projecto Educativo da Companhia de Jesus: Dos Exercícios Espirituais aos Nossos Dias*. Braga: Universidade Católica Portuguesa.

Lopes, J. (2018). *A Pedagogia da Companhia de Jesus – Contributos para Um Diálogo*. Braga: Axiona – Publicações da Faculdade de Filosofia.

Miranda, M. (2009). *Código Pedagógico dos Jesuítas: Ratio Studiorum da Companhia de Jesus [1599]: Regime Escolar e Curriculum de Estudos*. Ed. bilingue. Lisboa: Esfera do Caos.

PARTE VIII

Liberdade de Ensinar e de Aprender

Na expectativa do ensino livre, à luz do Padre Manuel Antunes

In expectation of free education, according to Father Manuel Antunes

Jorge Cotovio
ASSOCIAÇÃO PORTUGUESA DE ESCOLAS CATÓLICAS / *jfcotovio@gmail.com*
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_33

Resumo: Sob o pseudónimo de F. Bravo Gomes, o Padre Manuel Antunes escreve, em inícios de 1967, um artigo sobre um eloquente discurso do ministro da Educação Nacional, Inocêncio Galvão Telles. Anunciava-se, na altura, o projeto do Estatuto da Educação Nacional – um documento prospetivo que olhava a educação como um todo coerente e pleno de potencialidades até então pouco exploradas, rompendo com a inércia do sistema vigente. Manuel Antunes quer antecipar-se à promulgação do diploma e galvaniza a discussão. E, de entre os muitos temas referidos no documento, foca-se na questão premente do pluralismo escolar, invocando o princípio da subsidiariedade, devidamente alinhado com mais dois princípios capitais – o da liberdade e o da eficácia. Volvidos 51 anos, permeados por reformas, revoluções e (muitos) debates, como se mantêm atuais estas palavras e reflexões do Padre Manuel Antunes!
Palavras-chave: antecipação; subsidiariedade; liberdade; pluralismo; qualidade

Abstract: Under the pseudonym of F. Bravo Gomes, Father Manuel Antunes wrote, in early 1967, an article on an eloquent speech given by the Minister of National Education, Inocêncio Galvão Telles. At the time, a draft on the National Education Statute was announced – a forward-looking document that viewed education as a coherent whole and full of potentials that had so far been little explored, breaking with the inertia of the current system. Manuel Antunes wants to anticipate the promulgation of the diploma and galvanizes the discussion. And, among the many themes mentioned in the document, he focuses on the pressing issue of school pluralism, invoking the principle of subsidiarity, duly aligned with two other capital principles – that of freedom and that of effectiveness. Fifty-one years later, pervaded by reforms, revolutions and (many) discussions, these words and reflexions by Father Manuel Antunes remain up-to-date!
Keywords: anticipation; subsidiarity; freedom; pluralism; quality

Generalidades

Acolhi bem o convite para escrever sobre o Padre Manuel Antunes, pois sabia que ele tinha redigido para a *Brotéria* pelo menos um excelente texto aludindo ao ensino particular e à liberdade de educação. Como o Padre Manuel Antunes também usava (muitos) pseudónimos, tinha a esperança acrescida de haver vários artigos por ele escritos alusivos a esta matéria. Há, pois, que procurar! Depois desta expectativa inicial, alguma frustração... Será que apenas um texto? (Sempre a nossa *mania* de

olharmos mais para a quantidade do que para a qualidade...) Não, não é possível. Supunha eu que Alves de Lena também era um seu pseudónimo. Como calhava bem, pois este autor tinha igualmente um texto excelente, publicado em 1955, recordando o marcante discurso de Guilherme Braga da Cruz, proferido um ano antes, sobre os direitos da família, da Igreja e do Estado... Consulto a lista de pseudónimos e... nada. Contacto José Eduardo Franco. Talvez tenha havido um esquecimento: «Não, Alves de Lena não é Manuel Antunes». Frustrada esta expectativa, avento nova hipótese: quem sabe se Manuel Antunes não terá escrito outro texto de que eu, nas minhas anteriores investigações sobres estas matérias, não me tenha apercebido?

Na esperança de encontrar mais qualquer *coisa* sobre esta temática, de entre os 410 textos seus na *Brotéria*, consultei todos os seus artigos sobre educação e sociedade e... nada. Belos textos sobre o ato de educar, sobre a universidade (vários), mas nada sobre colégios, crises, subsidiariedade, liberdade de ensino, etc. E eis que encontro uma explicação para o facto de o Padre Manuel Antunes apenas ter escrito um artigo neste âmbito: nos 14 anos em que foi diretor da *Brotéria*, não precisou de escrever (muito) sobre esta temática porque tinha gente capacitada para o fazer tão bem como ele. De 1965 até 1982 (retirando o período de 1972 a 1975, em que não foi diretor), a revista *Brotéria* publicou, pelo menos, 22 textos sobre esta temática, mormente dos seguintes autores: António Leite (que escreveu na *Brotéria* desde 1944 até, pelo menos, 1996, ou seja, durante 52 anos), José Carlos Belchior, Sousa Franco, António Lopes, Alexandre Fradique Morujão, António Ribeiro dos Santos, A. Ferraz, João Maia e Mário Pinto. Ou seja, o Padre Manuel Antunes, não escrevendo, é como se tivesse escrito, pois estava alinhado com os seus colegas. E terá escrito «Na expectativa do "Estatuto da Educação Nacional"» porque sentiu, certamente, que era seu dever, por todos os motivos, comentar a publicação próxima de um documento de capital importância, como era expectante que fosse o Estatuto da Educação Nacional. Ou seja, ele utilizou o «princípio da subsidiariedade» (de que fala em muitos dos seus artigos), intervindo, apenas, se necessário, para suprir, para completar, dando, prioritariamente, aos outros a oportunidade de expressarem as suas ideias. Do entusiasmo inicial, passei, pois, pela frustração e, por fim, pela admiração acrescida deste homem.

Contexto do texto

Desde a tomada de posse, em 1962, o ministro da Educação Inocêncio Galvão Telles mostrou (também) apreço pelo ensino privado e pela *espiritualidade* na/da

educação[1] (para atenuar os efeitos negativos da subordinação do homem à economia, de Leite Pinto – um ministro da Educação que pouco falou do ensino privado). Tal como os antecessores, o ministro queria alargar a rede escolar no ensino pós-primário. E o ensino privado era extremamente útil ao desiderato do Estado: ao nível do liceu (na altura, com uma procura exponencial), preenchia as insuficiências de uma rede estatal circunscrita sobretudo (e propositadamente) às capitais de distrito (e a outras cidades populosas), ademais sem custos para o erário público. No ano letivo de 1962/1963, o *ensino oficial* tinha em funcionamento 43 liceus, enquanto o ensino privado liceal possuía 383 estabelecimentos que acolhiam cerca de 60% dos alunos (Ávila, 1967: 134). Como dizia o padre Agostinho Rodrigues, no I Congresso do Ensino Particular, e como se pode verificar claramente nos mapas que juntamos, «Territorialmente considerado, o Ensino Particular é nacional. Está em toda a parte» (Rodrigues, 1965: 719).

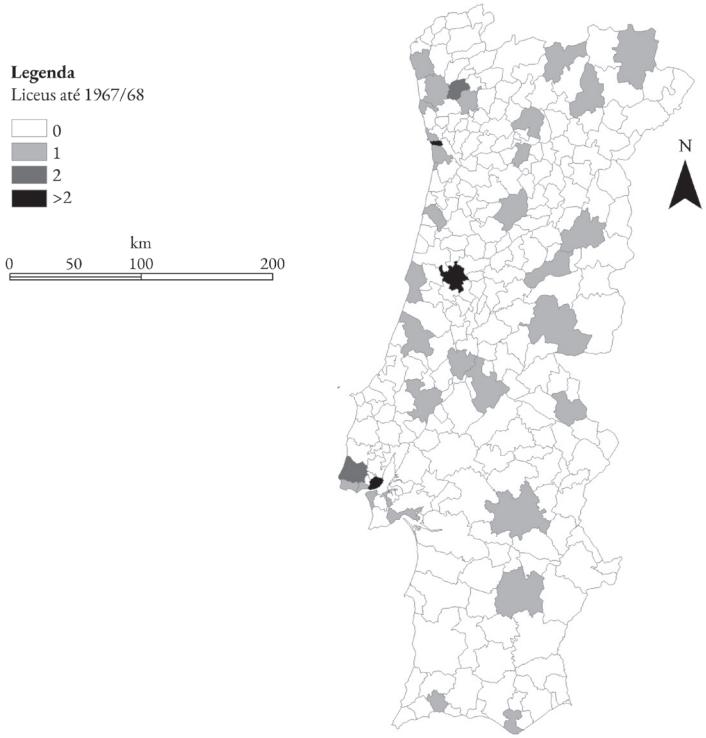


Fig. 1 – Mapa dos liceus, em Portugal, até 1967/1968.

[1] É significativo este trecho de um discurso seu, pouco tempo depois de tomar posse: «Eu penso que a educação nunca deve perder, antes deve acentuar cada vez mais, o cunho espiritualista, que lhe vem da luminosa tradição cristã» (Telles, 1966b: 42).

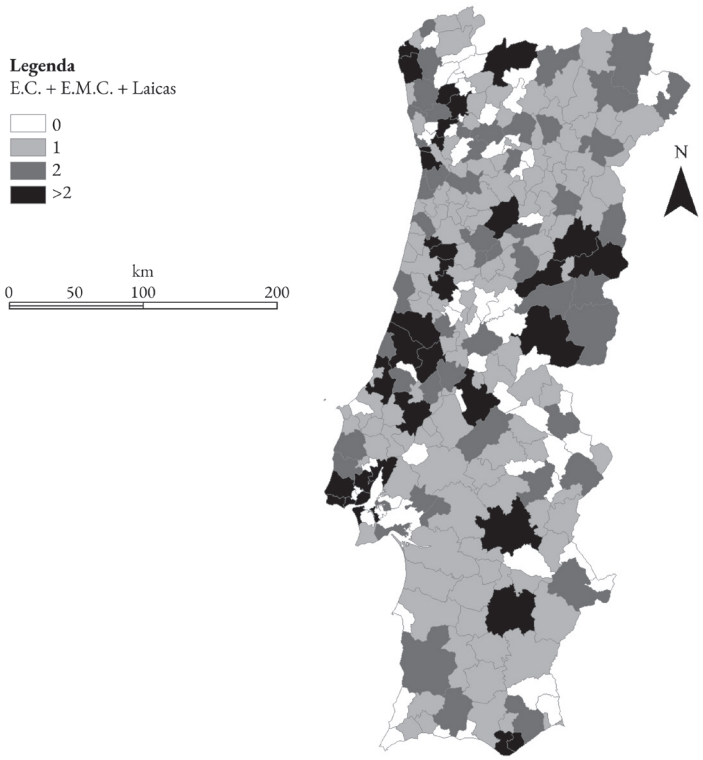


Fig. 2 – Mapa das escolas privadas em Portugal
(escolas católicas, escolas de matriz cristã e escolas laicas).

Destarte, o ensino particular (como na altura era denominado) era «tolerado». Nada mais. Mesmo as escolas católicas, mau grado a «religiosidade» dos governantes, não tinham quaisquer regalias. Para muitas famílias modestas do interior, o colégio da vila, mesmo cobrando propinas, ficava mais barato do que os custos inerentes à deslocação (e hospedagem) dos seus filhos para a cidade mais próxima com liceu, normalmente sobrelotado. Isto para não contar com os custos intangíveis da permanência fora do seio familiar de um pré-adolescente de 10 anos.

O ministro Galvão Telles queria «promover uma planificação da ação educativa nos aspetos qualificativos, tomando as instituições escolares no seu conjunto e imprimindo-lhes a configuração adequada» (Telles, 1966a: 22). Para tal, em 1965, o ministro cria o Gabinete de Estudos e Planeamento da Ação Educativa (GEPAE), «destinado a estudar de forma permanente os problemas respeitantes à educação».[2]

[2] É este organismo que passa a desempenhar este papel, até então realizado pelo Centro de Estudos de Estatísticas Económicas, integrado no Instituto de Alta Cultura por falta de um

O ministro sonha com uma revolução na educação e quer formalizá-la num documento estruturante, fruto de muita pesquisa e reflexão, que seria o Estatuto da Educação Nacional (refira-se desde já que, neste desafio, Galvão Telles – tal como já tinha acontecido com o seu antecessor – perde; o Estatuto é publicado em 1969, numa edição do autor, já depois da sua exoneração do cargo de ministro, e não teve sequência da parte dos seus sucessores).

Entretanto, em 1965, aquando do I Congresso do Ensino Particular, o ministro tece altos elogios ao ensino privado e diz pretender fomentá-lo e integrá-lo num sistema nacional de educação. Era a primeira vez, desde havia muito, que se procurava reconhecer e estimular o ensino não estatal. Na comunicação para apresentação do projeto do Estatuto da Educação Nacional, realizada a 16 de dezembro de 1966, Galvão Telles manifesta mais uma vez a vontade de colocar o ensino particular num patamar semelhante ao do ensino oficial, prevendo auxílios financeiros substanciais de forma a proporcionar uma efetiva liberdade de escolha, assim como a oficialização de colégios e a celebração de contratos que concretizem uma nova era nas relações entre o Estado e o ensino privado. São elaborados relatórios preliminares perante um contexto muito favorável: o primeiro – «Fundamentos de uma planificação pedagógica em Portugal» – é entregue a um prestigiado pedagogo, Émile Planchard, professor na Universidade de Coimbra, católico convicto e acérrimo defensor da liberdade de educação; a cumplicidade ideológica e religiosa entre Planchard e Galvão Telles é evidente e estender-se-á a outro relator convidado pelo ministro para se debruçar, especificamente, sobre o ensino não estatal – António José Viegas de Ávila. Com efeito, em 1967, conforme anunciado por Galvão Telles, são publicados os *Trabalhos Preparatórios do Estatuto da Educação Nacional*, cujo segundo volume é inteiramente dedicado ao ensino particular. Nas mais de duzentas páginas que compõem este volume, Ávila faz um estudo alargado e profundo deste sector de ensino até 1965, evidenciando as potencialidades que encerra, as dificuldades que se apresentam e os desafios que se levantam. O autor defende afincadamente a liberdade de ensino e a liberdade de escolha, tomando como referência as encíclicas *Divini Illius Magistri*, de Pio XI, e *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*, de João XXIII, assim como os trabalhos de Guilherme Braga da Cruz. Mas tudo isto depois da publicação do artigo do Padre Manuel Antunes...

---

organismo específico. A importância e o protagonismo deste gabinete podem medir-se pelas personalidades que por lá passaram, em começo de carreira, assumindo, no futuro próximo, grandes responsabilidades na vida política, cultural e social do país, tais como Fraústo da Silva, Adelino Amaro da Costa, Sousa Franco, Rui Vilar, João Cravinho, Roberto Carneiro, Prostes da Fonseca, Teresa Ambrósio, Pedro Roseta e Almeida Costa.

Texto

Depois do contexto, vamos, finalmente, ao texto.

O Padre Manuel Antunes terá guardado para si mesmo – sob o pseudónimo de F. Bravo Gomes – o comentário sobre o anúncio mais significativo para o ensino privado, proferido até então pelo Estado Novo. Previa-se uma revolução! Ele pretendia antecipar-se à discussão:

> [...] É de esperar que, antes da sua promulgação definitiva, haja tempo para a sua ampla e livre discussão. Antecipando-nos a esse momento e com base apenas nas palavras do Ministro, que o resumem, ousamos fazer certas reflexões e exprimir certos *desiderata*, correndo embora o risco de arrombar portas abertas. (Antunes, 2008: 216)

Seguidamente, Manuel Antunes critica a extensão do documento (cerca de quatro centenas de artigos), sugere que um «vasto inquérito sociológico deveria preceder ou acompanhar a sua promulgação» e considera que é importante definir «princípios de verdadeiro humanismo», capazes de «fazer de cada homem uma consciência e uma autêntica liberdade». Eis algumas citações que ilustram bem a profundidade da análise serena, crítica e prospetiva:

> 2. Sendo a escola, como disse alguém, «um reflexo e um projeto da Nação», a promulgação de um Estatuto, como aquele que se anuncia, justifica-se. Justifica-se, embora o seu autor – o Estado – não deva ser o único nem sequer o principal docente da Nação. Justifica-se graças ao princípio da subsidiariedade. Justifica-se porque só o Estado detém hoje os meios capazes de coordenar os diversos fatores intervenientes no campo vasto e complexo da educação. Justifica-se porque, na sociedade pluralista, que é a nossa, sociedade em que várias famílias espirituais coexistem, é necessário assegurar a liberdade mínima de todas. O que só se consegue pela formulação de um certo terreno comum de entendimento.
>
> [...] 3. Se bem lemos o discurso ministerial de 16 de dezembro, p. p., em virtude do novo «Estatuto», público ou particular, todo o ensino tenderá a ser nacional. Com todas as consequências, relativas a direitos e deveres, daí advenientes. Com razão. É a Nação que é criadora, não o Estado. É a Nação que ensina e é ensinada, não o Estado. Uma vez que o Estado não é nem pretende ser totalitário, o agente do ensino não deve ser, como tal, direto representante do Estado. O agente do ensino deve ser, como tal, direto

> representante da Família e da Nação. [...] O que acabamos de dizer traduz, à sua maneira, o princípio de pluralismo escolar. Princípio consagrado na Constituição Política e que o Estatuto da Educação Nacional retomará para o desenvolver e aplicar. Princípio são. Não apenas do ponto de vista dos direitos fundamentais, inalienáveis, da pessoa humana, mas ainda do ponto de vista das condições de eficiência do próprio ensino. Uma concorrência não demolidora constitui um estímulo saudável para a investigação, a criação de novos métodos pedagógicos e o aperfeiçoamento dos existentes.
>
> 4. Do que fica dito é lícito deduzir quão delicadas podem ser, na prática, as relações entre as entidades docentes e o Estado. No interesse, real, da Nação, dois princípios devem ser salvaguardados: o princípio da liberdade e o princípio da eficácia. Sem liberdade, legítima, não é possível educar, não é possível criar no domínio do espírito, não é possível investigar. [...] Pois bem: o legislador não pode perder de vista tais perspetivas. Como não pode perder de vista o outro princípio, fundamental, da legítima liberdade de docência, criação e investigação. Dada a conjuntura atual de «explosão escolar», [...] torna-se evidente que a regra será a de unir esforços, não de separar, de aproveitar o que existe, aperfeiçoando-o, não de suprimir. «Todos não somos demais para continuar Portugal», disse-o, há umas dezenas de anos, quem tinha então autoridade para o dizer. (Antunes, 2008: 217-219)

Só uma pessoa com *inteligência e arte* poderia dizer tanto em tão poucas linhas.

Pós-texto

51 anos depois...

> – Embora Veiga Simão tenha dado sinal do reconhecimento de algum ensino particular, dando os primeiros subsídios, em 1973...
>
> – Embora a *Constituição da República Portuguesa* consagre as liberdades de ensinar e de aprender, desde 1976...
>
> – Embora se tenha criado um quadro legislativo favorável, sem paralelo, no final da década de 70 do século XX, culminando com a Lei 9/79, de 19 de março – Bases do Ensino Particular e Cooperativo (EPC), e com o 6.º Estatuto do EPC (Decreto-Lei n.º 553/80, de 21 de novembro), que organizou a conceção de subsídios...

– Embora a Lei de Bases do Sistema Educativo, em 1986, tenha sublinhado as liberdades de ensinar e aprender...

– Embora o Decreto-Lei n.º 35/90, de 25 de janeiro, defina o regime da gratuitidade da escolaridade obrigatória, na expectativa de abranger também as escolas privadas...

– Embora o espírito do 7.º Estatuto do EPC, publicado em 2013, tenha subjacente a expectativa da liberdade de ensino...

...o certo é que nunca, no regime democrático, se marginalizou tanto o ensino não estatal, nunca se minimizou (ou desrespeitou) tanto a legislação vigente, nunca se afastou tanto os mais desfavorecidos da possibilidade de estudarem numa escola privada, nunca se feriu tanto a expectativa da liberdade de educação. É o que estamos a viver (e a sentir) neste momento. O EPC, na atual conjuntura governativa, é para quem o possa pagar. Os pobres terão de esperar. Na esteira do Padre Manuel Antunes, quando é que o Estado se convencerá de que,

> como zelador do bem comum temporal, tem interesse, para salvaguardar a paz pública e manter a coesão nacional, não só em não violar a liberdade das consciências, mas em assegurar a colaboração das iniciativas privadas e, mesmo, de as tratar em plano de igualdade com a escola pública quando, para tanto, ofereçam análogas condições e, mesmo, de criar essas condições, supostas as garantias? (Antunes, 2008: 219-220)

Bibliografia

Antunes, M. (2008). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (2.ª ed.) (t. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Ávila, A. J. *et al*. (1967). *Trabalhos Preparatórios do Estatuto da Educação Nacional*. Lisboa: Ministério da Educação Nacional.

Cotovio, J. (2004). *O Ensino Privado*. Lisboa: Universidade Católica Editora.

Cotovio, J. (2012). *O Ensino Privado nas Décadas de 50, 60 e 70 do Séc. XX – O Contributo das Escolas Católicas*. Coimbra: Gráfica de Coimbra.

Gomes, F. B. (1967). Na expectativa do «Estatuto da Educação Nacional». *Brotéria*, 84, 465-469.

Rodrigues, J. A. (1965). O ensino particular tem direitos. In *Actas do 1.º Congresso Nacional do Ensino Particular* (719-724). Lisboa: s.n.

Telles, I. G. (1966a). *Para Um Estatuto da Educação Nacional*. Lisboa: Ministério da Educação Nacional.

Telles, I. G. (1966b). *Temas de Educação*. Lisboa: Ministério da Educação Nacional.

A liberdade impossível

Impossible freedom

João César das Neves
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA / *jcn@clsbe.lisboa.ucp.pt* / ORCID | 0000-0002-9126-5383
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_34

Resumo: A abordagem do Padre Manuel Antunes ao problema da liberdade na educação é muito profunda, indo muito para lá da questão da possibilidade da escolha da escola, que normalmente monopoliza as discussões recentes. Participando da própria identidade essencial do processo educativo, a liberdade estende-se, através do princípio da subsidiariedade, para os níveis operacionais dos «estatutos da educação nacional». Num país naturalmente estatista e corporativo, como é Portugal, isto torna impossível a real prossecução de uma verdadeira liberdade educativa.
Palavras-chaves: educação; liberdade; cultura; preconceito; subsidiariedade

Abstract: The approach used by Father Manuel Antunes to the problem of freedom of education is very deep, going much beyond the question of the choice of school, which monopolizes present debates. Participating in the essencial identity of the educational process, freedom procedes, through the principle of subsidiarity, to the operational levels of the «statutes of national education». In a country naturally statist and corporative, as Portugal, this implies the impossibility of a true educational freedom.
Keywords: education; freedom; culture; prejudice; subsidiarity

O tema da liberdade de ensinar e aprender (em ligação com a igualdade e a diversidade) é um dos mais debatidos hoje em dia. No entanto, nas controvérsias atuais, a questão, em geral, fica reduzida à dimensão financeira: o Estado cobra impostos a todos e usa isso para dar escola gratuita a alguns. Hoje, a questão da liberdade de educação é, portanto, uma questão eminentemente económica, mesmo se tem vastos efeitos formativos. E implica normalmente uma conclusão inescapável: no sistema atual não há liberdade de educação.

O que é que se pode dizer acerca da liberdade de educação a partir do pensamento do Padre Manuel Antunes? Esse é, em poucas palavras, o tema que estas breves páginas pretendem resumir. Encontraremos uma visão muito mais vasta que nossa, mas que a inclui e expande.

Liberdade na educação

O Padre Manuel Antunes foi, antes de mais, um educador, mas foi também um teórico da educação. Os seus principais trabalhos versando o tema foram coligidos no segundo volume da sua *Obra Completa*, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian (Antunes, 2008). Uma inspeção, mesmo breve, do espólio determina imediatamente a grande frequência com que a palavra «liberdade» surge a este propósito, mas também destaca a variedade de aceções e níveis envolvidos.

O SUJEITO DE EDUCAÇÃO

O primeiro elemento, e o mais profundo, envolve a liberdade, mesmo no conceito que o Padre Manuel Antunes tem de «educação». Isto advém do próprio sujeito do processo, e o destino da dinâmica: «O homem "forma-se pessoa", quer dizer: evolui para um ser realmente humano pelo seu desenvolvimento como consciência e como liberdade» (Antunes, 2008: 131). «A educação [...] é, nos seus termos mais simples, uma consciência e uma liberdade que se dirigem a outra consciência e a outra liberdade» (Antunes, 2008: 175). Seria interessante analisar o sentido profundo deste uso das duas palavras e da sua interação. O sujeito próprio da educação, seja docente ou discente, é caracterizado propriamente com «consciência e liberdade». No caso do discente, entidade central, esta dicotomia surge como destino da evolução de um ser realmente humano. Esta reflexão levar-nos-ia muito longe, pois tem certamente profundas raízes antropológicas: o ser humano, quando se afirma culturalmente, que é o que está em causa na educação, define-se como consciência e como liberdade. Sem entrar nos detalhes desta análise, podemos estabelecer a conclusão de que a liberdade está envolvida na causa material da educação. Mas ela é também causa formal.

CONDIÇÃO E PRINCÍPIO DA EDUCAÇÃO

De facto, além de ser o sujeito da educação, na sua própria conceção, a liberdade é também condição necessária para a realização dessa educação. «Sem liberdade, legítima, não é possível educar, não é possível criar no domínio do espírito, não é possível investigar» (Antunes, 2008: 218-219), uma vez que é a «liberdade condição indispensável da sua [da universidade] existência» (Antunes, 2008: 213-214). Este aspeto formal exige, naturalmente, uma explicação mais detalhada, a que o

autor não se escusa. Destacam-se neste aspeto dois elementos distintos que, embora próximos, têm âmbitos claramente diversos:

a) Pré-condição da educação

Antes de mais, a liberdade é uma pré-condição para a própria existência da educação, mais uma vez devido à natureza do sujeito:

> Ser do todo e segundo o todo é o homem. Ora, esse todo encontra-se sempre, mas hoje sobretudo, em mutação e em expansão. Esse todo é uma realidade sempre maior (*realitas semper maior*). Para ser formado segundo esse todo ou até segundo algumas – ou mesmo alguma – possibilidades desse todo, o homem tem que ter meios, liberdade de escolha, formação que o habilite para uma verdadeira opção. (Antunes, 2008: 111)

De novo, o ponto de partida é antropológico. É da totalidade que constitui o homem, o microcosmo dos gregos, que nasce a exigência da liberdade, como uma das três condições, juntamente com os meios e a formação, para a existência de educação.

b) Princípios da educação

Além de pré-condição, a liberdade faz realmente parte dos princípios da educação, e, como um dos mais citados pelo autor, em várias circunstância e âmbitos:

> Na universidade alemã: a reforma inicia-se em fins do século XVIII [...] sob um duplo incitamento: o que lhe vem do opúsculo de Kant *Der Streit der Facultäten* (1798) e, muito principalmente, o que tem origem na criação de Wilhelm von Humbolt, a universidade de Berlim, em 1809 [...] arvorava os dois grandes princípios da liberdade da docência (*Lehrfreiheit*) e da liberdade de discência (*Lernfreiheit*). (Antunes, 2008: 239)

Esta primeira citação, retirada do texto «Universidade portuguesa: Posições e proposições», publicado na *Brotéria* em 1970, refere-se objetivamente apenas ao ensino universitário. No entanto, estes «dois grandes princípios» são tão básicos, que facilmente podem ser generalizados.

Tratando depois da questão geral da educação, no grande texto «Na expectativa do "Estatuto da Educação Nacional"», publicado na mesma revista em 1967, e

que adiante será analisado em mais detalhe, surgem princípios de uma natureza claramente diferente mas que, mesmo assim, incluem a liberdade: «No interesse, real, da Nação, dois princípios devem ser salvaguardados: o princípio da *liberdade* e o princípio da *eficácia*» (Antunes, 2008: 218-219). O mesmo texto, logo adiante, reafirma, de novo sob a classificação de princípio, a mesma ideia que acima vimos limitada à universidade, agora com roupagem ligeiramente diferente e mais abrangente: «[...] como não pode perder de vista o outro princípio, fundamental, da legítima liberdade de docência, criação e investigação» (Antunes, 2008: 219). Deste modo se vê que o Padre Manuel Antunes considera a liberdade um elemento central na própria definição da educação, porque pertencente à própria definição de ser humano. Este elemento, que o autor muitas vezes dá como evidente, entende-se conhecendo a doutrina de que, em todos momentos, ele é arauto. Feito à imagem e semelhança de Deus e redimido por Jesus Cristo, o homem possui a liberdade na sua essência, pois, como diz S. Paulo, «o Senhor é o Espírito e onde está o Espírito do Senhor, aí está a liberdade» (2Co 3, 17). «Foi para a liberdade que Cristo nos libertou» (Gl 5, 1).

CONDIÇÕES DO ESTADO NOVO

Não é possível terminar esta secção, na qual são abordadas as considerações mais essenciais sobre educação, sem um elemento de enquadramento. Os textos de onde foram retiradas estas afirmações conceptuais e definitórias foram escritos na década de 1960 e início de 1970, quando o país ainda não vivia em liberdade. Este facto não pode ser esquecido na sua avaliação. Claro que as afirmações são, como se viu, demasiado profundas para serem afetadas pela envolvente política, mas, mesmo assim, elas implicam uma atitude que contrastava com a que então se vivia. O Padre Manuel Antunes era sensível a este aspeto. No texto «Repensar Portugal», publicado na *Brotéria* em maio de 1974, e que deu título ao livrinho de coletânea publicado em 1979, o autor caracteriza o regime defunto da seguinte forma:

> Durante quase cinquenta anos se viveu na hipertrofia do Estado. Maciça ou tentacularmente, como força que avança impiedosa ou como polvo que estende os seus braços com ventosas. Leviatão dominou a existência dos portugueses. Através dos seus órgãos de repressão e compressão, de coação e de informação – designadamente, a Polícia Política, a Censura, a organização piramidal dos corpos intermédios e os meios de comunicação

> social –, grande parte ou mesmo a quase totalidade da vida nacional estava condicionada e era mesmo determinada pela vontade do Príncipe e pela vontade da oligarquia que o rodeava, aproveitando-se de uma situação anacrónica que só a poucos, realmente poucos, aproveitava em excesso. (Antunes, 1979: 21)

É evidente que um dos sectores em que se sentia mais os «braços com ventosas» da «vontade do Príncipe e da oligarquia que o rodeava» era a educação. Por isso, afirmar o lugar central da liberdade, seja na definição dos seus sujeitos, seja como pré-condição e princípio da educação, implicava sempre uma inegável provocação. Nesse sentido, até as discussões filosóficas acerca da identidade da educação comportam implicações para a questão da liberdade da educação como atualmente a formalizamos.

Liberdade da educação

Assim chegamos naturalmente ao tema que hoje ocupa as discussões sobre liberdade de educação, o lugar e deveres do Estado no processo. É possível conhecer a posição do Padre Manuel Antunes acerca da questão estudando, mais em detalhe, dois textos da *Brotéria*: «O problema da universidade», de 1962 (Antunes, 2008: 212-215), e «Na expectativa do "Estatuto da Educação Nacional"», de 1967 (Antunes, 2008: 215-220).

«O PROBLEMA DA UNIVERSIDADE»

O primeiro texto, limitado ao ensino superior, descreve com cuidado, mesmo se breve, o essencial da intervenção do Estado na educação. Como seria de esperar, o Padre Manuel Antunes tem uma visão extensa do tema: «A partir do século XVIII, sobretudo, o Estado intervém cada vez mais nos organismos universitários já existentes ou naqueles que ele próprio cria» (Antunes, 2008: 213). Fica claro que o problema não é de hoje, nem é daqui. Trata-se de um problema antigo, vasto e profundo.

Naturalmente também, o Padre Manuel Antunes tem uma visão surpreendentemente equilibrada do tema, contemplando os dois lados que tantas vezes são contrapostos: «Esse progressivo intervencionismo teve, como tantas coisas humanas, um duplo efeito: benéfico e maléfico» (Antunes, 2008: 213). Esta é a

vantagem de ser grande: vê-se tudo. Nos debates atuais, normalmente só se ouve um dos lados, o que tantas vezes gera confronto entre posições inconciliáveis. Aqui, estão integrados os dois elementos:

> Benéfico, na medida em que tentou libertar a instituição da ancilose que, aqui e além, a tinha invadido (é raro que as instituições envelhecidas se renovem desde dentro); na medida em que procurou integrá-la na missão de servir a comunidade nacional ou a província em que se situava, na medida em que lhe forneceu os meios, cada vez mais dispendiosos, de que necessitava para o seu labor de investigação. (Antunes, 2008: 214)

Este contributo, em geral omisso em muitas análises críticas, é em si mesmo importante, precisamente porque se relaciona com a liberdade, elemento essencial da educação. As ameaças à autonomia da escola não vêm apenas de fora, mas da sua própria «ancilose». Hoje, em muitas discussões fortemente ideologizadas, de um lado ou do outro, perdeu-se a consciência deste vício interior, até porque já não conhecemos a universidade, que, antes do século XVIII, não tinha intervenção do Estado.

O outro prato da balança tem, naturalmente, também a ver com a liberdade:

> Maléfico, na medida em que lhe tolheu a liberdade, condição indispensável da sua existência; na medida em que, como hoje nas universidades do mundo socialista, uma ideologia monolítica é imposta aos professores, tornados os «engenheiros das almas» segundo esquemas *ne varietur* e, por isso mesmo, em certos domínios das ciências do Espírito, perfeitamente estéreis, ou escolásticos, no pior sentido do termo. (Antunes, 2008: 214)

Por muito benevolente que seja, o Estado é demasiado soberano para conseguir intervir num tema delicado e complexo, como é a educação, sem o danificar. Como elefante em loja de porcelanas, não são as suas intenções, mas a sua desproporção, o que gera os estragos. O exemplo citado são os países socialistas, o que era particularmente saliente e caía bem na altura, mas não era possível esconder que existiam problemas parecidos no Portugal de então, como ainda hoje. Mas o problema ultrapassa os regimes autoritários e dirigistas. Por muito liberal que seja na sua proclamação de regime, sempre ressumam alguns traços de «ideologia monolítica» para ser imposta. E o pior é quando, dizendo-se aberto e tolerante, o próprio Estado nega essa realidade, convencido de que a sua opinião é a verdade. É por isso que, em certa medida, a liberdade de educação é impossível numa escola intervencionada. Estão em jogo assuntos demasiado nucleares para que a tentação possa ser vencida.

O segundo texto é mais interessante ainda, porque trata de uma questão específica e eminentemente política, e até regulatória. Não estão em causa princípios e ideais, mas propostas e medidas. O autor explica a sua oportunidade no próprio texto (Antunes, 2008: 215-216): trata-se de um comentário a um discurso do ministro da Educação Nacional, Inocêncio Galvão Telles (1917-2010), que estava na pasta desde 4 de dezembro de 1962 e na qual ainda viria a permanecer por quase mais dois anos, até 19 de agosto de 1968. Nesse famoso discurso de 16 de dezembro de 1966, o responsável anunciava finalmente a concretização do futuro Estatuto da Educação Nacional, que o próprio prometera desde «os princípios da sua gerência». Embora o diploma ainda não estivesse disponível, na oração eram já elencadas as ideias básicas, que permitiram o comentário do jesuíta nas páginas da *Brotéria*, logo nos primeiros dias do ano seguinte. As análises do sacerdote vão acabar por ser mais duradouras que os esforços do ministro. De facto, o projeto só viria a ser publicado, ainda apenas como projeto, em 1969, já depois de o jurista ter saído da pasta. Mas nunca chegaria a atingir a letra de forma, porque a orientação e todo o processo ficariam empatados e seriam ultrapassados pela reforma Veiga Simão, publicada em abril de 1973. Deste modo, o interesse é mais nosso que contemporâneo, mais no comentário que no comentado.

O lugar da nação e do Estado

O Padre Manuel Antunes define claramente a sua posição logo no início:

> Sendo a escola, como disse alguém, «um reflexo e um projeto da Nação», a promulgação de um Estatuto, como aquele que se anuncia, justifica-se. Justifica-se, embora o seu autor – o Estado – não deva ser o único nem sequer o principal docente da Nação. (Antunes, 2008: 217)

Nota-se já aqui a distinção essencial entre Estado e Nação, algo que o regime tendia a confundir. A doutrina social da Igreja, que nesta altura já dispunha de vários textos diretores e recentemente fora enriquecida com a grande síntese da constituição pastoral *Gaudium et Spes*, sempre foi muito clara neste tema. Adiante, o autor aprofunda este aspeto:

> É a Nação que é criadora, não o Estado. É a Nação que ensina e é ensinada, não o Estado. Uma vez que o Estado não é nem pretende ser totalitário, o agente do ensino não deve ser, como tal, direto representante do Estado.

> O agente do ensino deve ser, como tal, direto representante da Família e da Nação. Uma e outra estão sujeitas, por sua vez, à instância superior da Verdade. É à Verdade que compete julgá-las, como é à Verdade que compete presidir à relação mestre-discípulo. (Antunes, 2008: 218)

Este pequeno texto resume, pode dizer-se, o essencial da doutrina da liberdade da educação. De novo, o problema está relacionado com a natureza dos sujeitos envolvidos, que, nesta aparente simplicidade, são cinco. A dicotomia acima descrita de Nação e Estado é enriquecida com a presença de mais dois: o «agente do ensino», a que podemos chamar «Escola», e a Família. Desta forma simples e elegante são determinadas as relações entre estes quatro vértices, que só serão desequilibradas se o Estado for totalitário. Falta, porém, o quinto elemento, que tem o lugar supremo da presidência: a Verdade, sem a qual tudo se perde. A 25 anos de distância dos magistrais ensinamentos de S. João Paulo II, na *Veritatis Splendor*, dilucidando a indispensabilidade da verdade para a natureza da liberdade, temos já aqui um dos seus corolários.

Subsidiariedade

Nos dias de hoje, toda esta discussão chama logo à colação um princípio fundamental que tem sido desenvolvido crescentemente nas últimas décadas, mas que já era essencial no final dos anos 1960, e que o Padre Manuel Antunes invoca com precisão e naturalidade: «[O papel do Estado na educação] justifica-se graças ao princípio da subsidiariedade» (Antunes, 2008: 217). Esta palavra chega para explicar todo o problema. O princípio da subsidiariedade, embora implícito na *Rerum Novarum* de Leão XIII, o texto fundacional da doutrina social da Igreja de 1891, tinha sido formulado explicitamente por Pio XI na *Quadragesimo Anno* de 1931. S. João XXIII, na *Mater et Magistra* de 1961, tinha-o referido nos n.os 53, 116 e 151, e este aparecera também na *Pacem in Terris* de 1965, no n.º 139. Na *Gaudio et Spes* de 1965 só é referido uma vez, no n.º 86, mas a sua influência era inegável, e nenhuma discussão da liberdade de educação fica completa sem a sua inclusão. O texto segue explicando o significado:

> Justifica-se porque só o Estado detém hoje os meios capazes de coordenar os diversos fatores intervenientes no campo vasto e complexo da educação. Justifica-se porque, na sociedade pluralista, que é a nossa, sociedade em

> que várias famílias espirituais coexistem, é necessário assegurar liberdade mínima de todos. (Antunes, 2008: 217-218)

A referência implícita aqui é à «subsidiariedade positiva», que impõe deveres à autoridade para servir subsidiariamente os níveis inferiores da sociedade, os primordiais. A forma como o Estado consegue assegurar essa «liberdade mínima» das «várias famílias espirituais» fica explícita adiante:

> O que só se consegue pela formulação de um certo terreno comum de entendimento. Guarda e promotor do bem comum, o Estado só conseguirá realizá-lo, na hipótese, mediante uma certa laicidade prática. O Estado confessional, como aliás o Estado ideológico, estrito, parece ter feito o seu tempo. (Antunes, 2008: 218)

A conclusão da necessidade de «uma certa laicidade prática», que podia ferir alguns ouvidos mais sensíveis, então como hoje, resulta naturalmente da constatação de uma sociedade diversa e plural, que sucedeu a outras que parecem ter feito o seu tempo.

Estas elaborações, embora óbvias a quem compreende a doutrina social da Igreja e a totalidade do conceito envolvido, ficam muitas vezes omissas nas discussões atuais, demasiado centradas na «subsidiariedade negativa», que contraria os abusos da ação do Estado. O elemento central da análise do autor é precisamente o equilíbrio implicado nas duas dimensões do princípio doutrinal:

> Organismo natural destinado a garantir e a aumentar o bem comum temporal das comunidades humanas, o Estado não deve ser sacralizado. Mas também não deve ser vilipendiado. Tem a sua função própria, tem a sua dignidade própria, que devem ser acatadas e respeitadas. O que importa é que o sejam cada vez mais pela persuasão e cada vez menos pela força. (Antunes, 2008: 218)

Assim se chega naturalmente a mais um conceito que incorpora a liberdade de educação: o «pluralismo escolar». Este é erigido à condição de princípio, mais um dos vários elencados, e que de novo tem relação próxima com a liberdade:

> O que acabámos de dizer traduz, à sua maneira, o princípio do pluralismo escolar. Princípio consagrado na Constituição Política e que o Estatuto da Educação Nacional retomará para o desenvolver e aplicar.

> Princípio são. Não apenas do ponto de vista dos direitos fundamentais, inalienáveis, da pessoa humana, mas ainda do ponto de vista das condições de eficiência do próprio ensino. Uma concorrência não demolidora constitui um estímulo saudável para a investigação, a criação de novos métodos pedagógicos e o aperfeiçoamento dos existentes. (Antunes, 2008: 218)

Naturalmente, neste pluralismo trata-se algo com que algumas componentes do regime lidavam com dificuldade. Por isso, a forma elegante como a questão é levantada, invocando os textos programáticos fundamentais, torna a análise indiscutível. O Estado, promotor do bem comum, regulando as várias famílias espirituais, tinha de permitir várias alternativas em cima de um «terreno comum de entendimento». Estas considerações, que estabelecem os termos básicos da questão, servem também, no fundo, para a tirada final, a qual se aproxima das análises atuais, descrevendo a evolução que implicou o excessivo peso do Estado que hoje campeia:

> Não foi um bem a preponderância assumida pelo Estado no campo da educação, sobretudo a partir da era napoleónica, nos países latinos. O sistema anglo-saxónico, mais de acordo com os direitos fundamentais da pessoa humana, não deu piores resultados. Pelo contrário. Hoje, porém, o processo histórico parece irreversível. A intervenção estatal nesse campo, em vez de diminuir, tende a aumentar. O espírito é que mudou não pouco. Em vez do laicismo agressivo contra o ensino das Igrejas e, sobretudo, da Igreja Católica, dá mostras de querer prevalecer uma certa neutralidade, não raro benevolente, que pode ir mais ou menos longe na benevolência, segundo os casos. Mas a ordem dos factos nada prejudica os princípios. (Antunes, 2008: 219)

É bom lembrar a data deste texto – inícios de 1967 –, de tal modo ele se assemelha com as considerações atuais. Nem sequer falta a referência ao modelo anglo-saxónico, crescentemente aludido nos debates contemporâneos.

Depois de ter explicitado a origem e os contornos do desequilíbrio, o Padre Manuel Antunes desenha a evolução que antevia:

> A intervenção estatal tende a aumentar, não apenas nos países em que o exemplo napoleónico frutificara, mas até nos países que o não sofreram. De facto, como acima ficou dito, só o Estado possui hoje os meios de coordenação e financiamento exigidos pela educação de uma vasta socie-

> dade global. Porém, o Estado, como zelador do bem comum temporal, tem interesse, para salvaguardar a paz pública e manter a coesão nacional, não só em não violar a liberdade das consciências, mas em assegurar a colaboração das iniciativas privadas e, mesmo, de as tratar em plano de igualdade com a escola pública quando, para tanto, ofereçam análogas condições e, mesmo, de criar essas condições, supostas as garantias. (Antunes, 2008: 219-220)

Depois de ter explicitado a origem e os contornos do desequilíbrio, desenha a evolução que se avolumava. O autor não ficaria surpreendido se visse a nossa atual situação. O princípio, mais um, é fácil de enunciar: «tratar em plano de igualdade» as várias escolas. Mas como «a intervenção estatal tende a aumentar», mesmo em democracia, a questão permanece impossível de solucionar.

A liberdade impossível

Passaram mais de 50 anos sobre estes textos, e nós, mais de cem anos após o nascimento do Padre Manuel Antunes, debatemos ainda o tema da liberdade de educação. O regime é indiscutivelmente democrático, e Portugal é um país muito mais aberto, desenvolvido e moderno do que era quando estas obras foram escritas. Mas grande parte do que lá é dito continua a ser necessário dizer hoje. Pode parecer que, por muito que o Estado intervenha, vivemos numa sociedade mais aberta e tolerante. Por muito mal que estejamos, já não existe «ideologia monolítica» que a escola imponha. Mas isso é uma ilusão de ótica. É verdade que, quanto à questão do sistema económico e da liberdade individual, que há 50 anos era tão controversa, digladiando-se modelos antagónicos, o debate serenou. Por isso, não admira que haja liberdade em debater esse tema, porque aí toda a gente (ou praticamente toda) está de acordo. Mas surgiram outros temas fraturantes, sobre os quais a escola pública impõe a sua ideologia monolítica: o direito a nascer, a definição do casamento, a liberdade de matar doentes, etc. E nesses temas a nossa escola democrática tem-se revelado quase mais intolerante do que era então.

A educação é um poder enorme. Ser capaz de formar as mentes das crianças e jovens é uma das maiores influências sociais que podem existir. O Estado português, que nós conhecemos bem, nunca dará essa liberdade. A razão não é técnica, estratégica ou tática. É propriamente telúrica, pertencente aos arcanos da nossa personalidade nacional. Este traço é resumido no fim de 1978, quando o

Padre Manuel Antunes reflete sobre o regime democrático, num texto intitulado «Que democracia para Portugal?», que seria republicado no já citado livrinho *Repensar Portugal*. É espantosa a semelhança com o dignóstico que o autor fizera, quatro anos antes, sobre o Antigo Regime e que acima foi citado:

> É a desconfiança ante o crescimento despesurado do gigantismo de um Estado que tem tido mais olhos que estômago – gigantismo que, pela lógica própria do sistema, pode, de forma descoberta ou encapotada, ir absorvendo a sociedade civil tornado-se seu tutor, ou seu padrasto, seu guia ou seu mestre, com todos os vícios da centralite e da burocratite, males endémicos do País, sobretudo de há dois séculos para cá, e agora espantosamente agravados. (Antunes, 1979: 61)

Portugal mudara radicalmente em quatro anos. O Estado tentacular que vigorara até 1974 estava definitivamente enterrado, mas as queixas mantinham-se «de há dois séculos para cá, e agora espantosamente agravadas». A única conclusão possível é que nos povos existem forças mais poderosas que os sistemas e regimes. São elas que tornam impossíveis por cá certas coisas, como a liberdade de educação.

Bibliografia

Antunes, M. (1979). *Repensar Portugal*. Lisboa: Multinova.

Antunes, M. (2008). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (2.ª ed.) (t. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Conhecimento, opinião, democracia e educação

Knowledge, opinion, democracy and education

Luís Queirós
FUNDAÇÃO VOX POPULI / *lqueiros@marktest.pt*

Paula Queirós
FUNDAÇÃO VOX POPULI / *queirospaula1@gmail.com*
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_35

Resumo: Este artigo discute a dicotomia «conhecimento» *versus* «opinião», em que o primeiro tem origem na razão e é produzido por factos encadeados de forma lógica, enquanto o segundo é gerado pelas emoções e impressões. No mundo atual, a Internet tomou conta do nosso quotidiano e permite expressar qualquer opinião, mas, ao mesmo tempo, são também postas em causa a democracia e a liberdade de expressão. Neste contexto, a educação revela-se muito importante, e até decisiva, para a formação de opiniões informadas e de cidadãos participativos, mas também conscientes e sensatos.
Palavras-chave: pedagogia; democracia; opinião; cidadania

Abstract: This article discusses the dichotomy of knowledge *versus* opinion. The first one has its origin in reason and is a result of facts organized in a logical way, while the second is generated out of emotions and perceptions. In today's world, the Internet has taken over our daily life and any opinion can be expressed, but also democracy and free speech are being undermined. In this context, education is very important, even decisive, to create informed opinions and participative citizens, who are aware and wise.
Keywords: pedagogy; democracy; opinion; citizenship

O tema que escolhi para esta intervenção foi inspirado nas experiências que nos últimos 10 anos, na Fundação Vox Populi,[1] temos tido com o programa A Pesquisa Que Ensina, sobre novas abordagens pedagógicas junto de algumas escolas portuguesas. O objetivo desta reflexão é relacionar quatro importantes conceitos: *conhecimento*, *opinião*, *democracia* e *educação,* procurando, em jeito de conclusão, realçar a extraordinária importância da educação para o nosso futuro coletivo.

Os gregos identificavam dois tipos de conhecimento: o *episteme*, que designo por «conhecimento científico», e o *techne*, que designo por «conhecimento técnico». Existe outro conhecimento, a gnose, que designarei por «conhecimento gnóstico». O termo «gnose» deriva do termo grego *gnosis* e refere-se a um conhecimento intuitivo, baseado em crenças e narrativas mitológicas. A existência de um Deus transcendente é aceite pelos gnósticos, que veem na religião e na fé um caminho para atingir um conhecimento mais profundo da realidade do mundo. Quando, a partir de agora, referir «conhecimento», não estou a incluir a gnose; falo apenas de conhecimento técnico-científico, que é uma «fusão» de *episteme* e *techne*, considerando que estes dois tipos de conhecimento evoluem paralelamente, fundem-se e potenciam-se mutuamente.

O conhecimento está associado ao progresso da espécie humana e intimamente relacionado com a linguagem e com o pensamento, pois sem linguagem não há pensamento produtivo. Foi o conhecimento que transformou o *homo sapiens* no ser superior que ele é no seio da criação e o responsável pelas grandes conquistas

---

[1] A Fundação Vox Populi, instituída, mediante escritura pública, a 17 de abril de 2008 por Luís Teixeira Queirós, nasceu da consciência do seu fundador de que os estudos de opinião são um instrumento essencial para a investigação social, com elevado valor pedagógico. Como tal, podem contribuir para melhorar o sistema educativo e as políticas de desenvolvimento. Uma sociedade que não se conhece não pode desenvolver-se nem evoluir de forma justa e sustentada. Fundada com o propósito de promover o uso pedagógico dos estudos de opinião junto das escolas, a fundação prossegue fins de carácter educacional e académico, de cidadania e de responsabilidade social, desenvolvendo estudos de opinião e investigação junto das escolas, com crianças do pré-escolar ao secundário, em todo o país. Precisamos de educar mais para a cidadania e vamos ter de atribuir à educação o seu papel essencial de ensinar a descobrir, de ajudar a criar cidadãos atentos, com espírito crítico, que tenham a sua própria opinião e se tornem pessoas dificilmente manipuladas. Um país que se quer democrático deve ter cidadãos com estas características. Estes são os princípios que motivam e orientam o trabalho da Fundação Vox Populi.

civilizacionais. O conhecimento é a causa dessa tão surpreendente ocorrência cósmica que Teilhard de Chardin designou por «fenómeno humano».

Vejo o conhecimento como uma aptidão (no sentido darwiniano da palavra) da espécie humana, aperfeiçoada ao longo de milénios. Mas, ao contrário do que se passa noutras espécies, enquanto aptidão adquirida, o conhecimento não se incorpora na informação genética dos homens, mas preserva-se externamente – sob a forma de informação – e transmite-se pela educação às gerações seguintes. Considerando as suas características, a aquisição, preservação e difusão do conhecimento só foi possível devido à capacidade de comunicação entre indivíduos. Por isso, a evolução do conhecimento está associada às quatro grandes revoluções na forma de comunicar que se sucederam a intervalos sucessivamente mais curtos: a) a *linguagem*, há cerca 50.000 anos; b) a *escrita*, há cerca de 5000 anos; c) a *imprensa*, há pouco mais de 500 anos; e a d) *Internet*, cujo início, para manter a cadência exponencial da série, podemos datar de há 50 anos. Nestas revoluções, verificou-se um salto significativo no desenvolvimento de novas capacidades e na criação de novas ferramentas, progressivamente mais sofisticadas e complexas, condições que foram, elas próprias, uma consequência do conhecimento acumulado. Que outras revoluções nos esperam no futuro próximo? Quais os riscos associados à crescente complexidade das novas ferramentas? Dado que nas leis de Darwin não se admite a *desevolução*, poderá a espécie ficar prisioneira dessa complexidade e entrar num *cul-de-sac* evolutivo?

Para os gregos, como contraponto à *episteme*, a «opinião» era chamada de *doxa*, termo que reconhecemos em palavras como «ortodoxo» e «paradoxo». *Doxa* era a opinião comum que os sofistas procuravam influenciar com argumentos, não necessariamente verdadeiros, e que Platão opunha à *episteme*. Nos dias de hoje, por vezes, confundimos opinião com conhecimento, embora se trate de conceitos muito diferentes. O conhecimento é um atributo da espécie, é cumulativo e de base racional (produzido pelo pensamento), ao passo que a opinião é um atributo do indivíduo, não cumulativa e de base emocional (e, nessa medida, influenciada pelo medo, pela raiva, pela vingança e pela inveja); o conhecimento está comprometido com a ética e com a verdade, ao passo que a opinião, que é pessoal, é descomprometida com a verdade, íntima e nem sempre confessável; o conhecimento é universal e não manipulável, e a opinião é tribal, populista e nacionalista, podendo ser manipulada; finalmente, no conhecimento prevalece o realismo, a ponderação e a análise de longo prazo, enquanto na opinião prevalece a paixão, o imediatismo e a crença nas utopias.

A *democracia* moderna, que remonta ao final do século XVIII, tem origem nos princípios nascidos da Revolução Francesa e postos em prática pelos homens que declararam a independência dos Estados Unidos da América, numa altura em que, por virtude do *progresso* (que é uma consequência do conhecimento, ou se identifica com o próprio conhecimento), se iniciava uma importante transformação económica, que foi a Revolução Industrial, cujo impacto se veio a revelar nas grandes mudanças científicas, tecnológicas e sociais, que prosseguem até aos nossos dias. Os princípios da moderna democracia estão bem expressos na frase de Abraham Lincoln «of the people, by the people and for the people». O poder emana do povo, é exercido pelo povo, para servir o povo. Porém, existe um grande paradoxo (já expresso por Platão) que questiona o valor da democracia: a legitimação do poder dos governantes e dos representantes do povo que fazem as leis e escrevem as constituições sustenta-se na opinião que é expressa no voto dos cidadãos; ora, sendo, como vimos acima, a opinião descomprometida com a verdade e com a ética, e sendo influenciável (ou mesmo manipulável), o valor da democracia será apenas o valor da opinião sobre a qual ela se fundamenta. E, por toda a parte, em crescendo, vão-se sucedendo exemplos que nos levam a questionar o valor da democracia. A eleição democrática de líderes (falo do caso da Alemanha nazi) que cometeram crimes contra a humanidade ilustra bem a pertinência do argumento. E, no entanto, a democracia funciona e, não sendo porventura o melhor sistema, será o menos mau, pois não se vê outro melhor que o possa substituir. É certo que a imprensa livre contribuiu, nos últimos 200 anos, com o seu papel vigilante e *formador* de opinião para fortalecer o sistema e iludir as suas fraquezas. Mas isso pode estar em causa na era digital, dado que essa vigilância se está a diluir no labirinto das redes sociais.

Com a democracia debilitada, a humanidade enfrenta uma época em que se lhe apresentam grandes desafios: o futuro do *homo sapiens* enquanto espécie pode estar ameaçado, pois o seu tremendo sucesso no reino da criação foi conseguido à custa de um preço elevado: da aniquilação de outras espécies, da forte pressão demográfica, do esgotamento de recursos, da poluição, das alterações climáticas, etc. A economia (ela própria, paradoxalmente, fruto do conhecimento) que suporta o sucesso da espécie exige crescimento contínuo, é poluidora e predadora de recursos e precisa de ser rapidamente substituída.

Um sistema político baseado apenas na *doxa* será incapaz de inverter a tendência para o colapso da espécie. Só um sistema baseado no conhecimento, capaz de alterar os atuais sistemas político e económico, permitirá à humanidade fazer as escolhas necessárias à sua sobrevivência e determinar livremente o seu destino.

Mas temos de estar atentos aos riscos. A quem caberá a incumbência de guardar e preservar os arquivos digitais? Qual a possibilidade e o risco de poderem vir a ser manipulados? Qual a longevidade e fiabilidade dos suportes que os contêm? Como assegurar a compatibilidade dos diferentes sistemas de gravação? Qual o risco de haver impedimento ou restrição no seu acesso, associado à dependência da rede elétrica e das redes de comunicação? Paralelamente, irão colocar-se problemas relacionados com o uso da informação, com as ameaças à liberdade das pessoas e com a invasão da sua privacidade. A Wikipédia, por exemplo, pode desempenhar um papel importante para se institucionalizar como um sólido guardião do conhecimento, se se conseguir proteger de intrusões oportunistas e preservar a sua independência, colocando-se definitivamente ao serviço da *episteme*, e não da *doxa*.

Mas é na educação que estará a chave do problema. No futuro, para contornar as armadilhas do progresso e da democracia, temos de ser muito cautelosos na forma como iremos preparar as novas gerações, pelo que temos de educar para o conhecimento, fortalecendo as opiniões que permitam fazer as escolhas certas. Mas não podemos transmitir o conhecimento como se ele fosse apenas um conjunto de informações compartimentadas e descontextualizadas. Temos de ser capazes de transmitir os valores que lhe estão associados, mostrar o caminho – nem sempre fácil – para lá chegarmos e, sobretudo, alertar para o perigo de decidir com base numa opinião que não esteja comprometida com a verdade e a ética e que não seja alimentada pelo conhecimento. Só com uma opinião fundamentada e expurgada das ciladas que lhe estão associadas poderemos continuar a afirmar que *Vox populi, vox Dei*, isto é, que «a voz do povo é a voz de Deus». O primeiro passo poderá ser pesquisar a própria opinião. É essa a proposta da Fundação Vox Populi nos seus projetos do programa A Pesquisa Que Ensina.

Bibliografia

Fundação Vox Populi (2018). A Pesquisa que Ensina – NEPSO e Rato de Biblioteca. *Youtube.* Acedido a 19 de fevereiro de 2021, em https://www.youtube.com/watch?v=Kha55Lbg9II-&t=164s.

A liberdade de escolha e o paradigma da aprendizagem

Freedom of choice and the learning paradigm

Cristina Faustino Agreira
COIMBRA POLYTECHNIC ISEC, INESC COIMBRA / *cristina.agreira@gmail.com* /
ORCID | 0000-0002-2444-2925

Paulo Simões Lopes
FEDERAÇÃO NACIONAL DAS ASSOCIAÇÕES DE PAIS E ALUNOS DO ENSINO CATÓLICO /
pasilopes@gmail.com / https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_36

Resumo: Os pais têm vindo a manifestar a sua preocupação com as linhas diretivas para o ensino em Portugal, nomeadamente no que toca ao direito de escolha da escola para os seus filhos sem encargos adicionais para os pais. O direito a esta escolha é um direito natural, protegido pela lei geral e consagrado na Constituição. Assim, assiste a qualquer família a liberdade de optar por uma determinada escola, independentemente das suas convicções ideológicas, de direita ou de esquerda, laicas ou religiosas, e do seu estrato socioeconómico. A oportunidade, conveniência, equidade, razoabilidade e justiça social conseguem-se pela via fiscal e não pelo direito à educação gratuita. Neste momento, estamos a assistir a uma diferenciação e a uma desigualdade cada vez mais acentuadas entre quem pode efetivamente escolher um projeto educativo diferente e os que não conseguem fazer essa opção. Ser livre significa deter os meios que permitem exercer a autonomia. Assegurar esta autonomia depende muito da nossa capacidade de assegurar, simultaneamente, a liberdade de escolha, a igualdade, a equidade e o direito à diferença.
Palavras-chave: liberdade; ensino; igualdade; autonomia; aprendizagem

Abstract: Parents have expressed their concern about the guidelines for education in Portugal, namely with regard to the right of choosing the school for their children with no additional charges for the parents. This right is a natural right protected by general law and enshrined in the Constitution. Thus, any family has the freedom to choose a particular school, regardless of its right-wing or left-wing ideology, secular or religious beliefs and its socioeconomic stratum. Opportunity, convenience, fairness, reasonableness and social justice are achieved by fiscal means and not by the right to free education. At the moment we are witnessing a differentiation and an increasing inequality between those who can in fact choose a different educational project and those who cannot make that choice. Being free means having control over the means required for the exercise of autonomy. Ensuring this autonomy depends heavily on our ability to simultaneously ensure freedom of choice, equality, equity and the right to difference.
Keywords: freedom; education; equality; autonomy; learning

> Porque em educação é impossível colher aquilo que não se semeia. Quem está disposto a bater-se pela escola? Quem acredita na importância da cultura escolar (literária, artística, científica), de uma cultura que é feita de trabalho, de persistência, de continuidade, de justiça, de diálogo?
>
> **António Nóvoa (2006)**

Direito à escolha da escola

O direito à escolha da escola é um direito natural, protegido pela lei geral e consagrado em várias cartas que sustentam e regulam a nossa sociedade. Assim, na *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, encontramos a indicação que «aos pais pertence a prioridade do direito de escolher o género de educação a dar aos filhos» (art. 26.º/3). Também na *Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia* se impõe que se respeite «o direito dos pais de assegurarem a educação e o ensino dos filhos de acordo com as suas convicções religiosas, filosóficas e pedagógicas» (art. 14.º/3). Por fim, na *Constituição da Republica Portuguesa* «é garantida a liberdade de aprender e ensinar» e lê-se que «o Estado não pode programar a educação e a cultura segundo quaisquer diretrizes filosóficas, estéticas, políticas, ideológicas ou religiosas» (art. 43.º/1 e 2). Conclui-se daqui que o direito à escolha da escola é um direito natural consagrado na lei geral, onde está implícita uma manifesta preocupação com, e orientação para, as linhas mestras do ensino em Portugal, nomeadamente no que toca ao direito de escolha da escola, sem que dessa opção decorram encargos adicionais para as famílias.

O princípio

O papel das famílias na escolha das escolas é complexo e de difícil execução, porque obriga «a um conhecimento da realidade escolar e a uma capacidade de analisar documentos estratégicos», normativos de leitura complexa, e de «saber pesquisar, selecionar e refletir sobre as informações disponíveis acerca das escolas, modalidades de ensino, áreas pedagógicas e outras, tarefas que são realizadas de modos diferenciados de acordo com os recursos de cada agregado familiar» (Gonçalves, 2015: 1).

Recomecemos pelo princípio: a vida, ou melhor, o «santuário da vida»: a família. Como primeira sociedade humana natural, antecede os interesses da

sociedade em geral e do próprio Estado, ensina o bem e o mal, a amar e a ser amado, e é, por natureza, o centro de aprendizagem e de formação da pessoa. Nesta relação, a escola é subsidiária: semeia, enraíza e fortalece escudos comuns para este lugar primário da humanização da pessoa e da sociedade (*vd*. João Paulo II, 1994). Será esta a razão primária, e não outra, para a escolha da escola para os nossos filhos, um espaço de humanismo e de cultura intermédio que aceita um antes e um depois construído por nós, pais e família, agentes que, num espaço imaterial sem contrato social assinado com o Estado, num contexto de liberdades, quer de aprender, quer de ensinar, tentam escolher a escola que, para além de transmissão de conhecimento intemporal, consiga dar continuidade às emoções e aos pensamentos dos seus filhos. Uma escola que ensine a aprender, que acolha a criatividade e consiga também apreender o mundo dos nossos filhos. Uma escola que acompanhe, converta e incorpore no final dos ciclos de aprendizagem dos adultos a força, a competência, a responsabilidade e a solidariedade aberta ao mundo. Talvez devêssemos por isso recomeçar este texto transcrevendo as palavras da professora Isabel Baptista:

> O tempo da escola é o tempo para caminhar, de palavra em palavra, de frase em frase, de problema em problema, num mundo de relação e de lições dadas, frente a frente. Tempo para aprender a escutar e a ser escutado, para aprender a ajudar e a ser ajudado. A escola é vida com tempo para pensar a vida, lugar de muitos encontros e de muitos começos. Lugar para aprender a sentir o mundo num despertar de fomes novas que nenhum visível sacia. Lugar onde nos preocupamos, e ocupamos, com os outros. É com este lugar de aprendizagem, de humanismo e de cultura, que nos identificamos. (Baptista, 2004)

Qual é afinal a verdadeira função de um educador? Somos realmente educados? O que é a educação? Há escolas onde se preparam os jovens para terem um emprego, transmitindo-lhes conhecimentos de modo a que possam ganhar a vida. É essa a única função das escolas? Acreditamos que temos de fazer mais e melhor, de ir para além deste automatismo![1]

O nosso sistema educativo está formatado para ensinar e não para educar. Mas onde está a incongruência? Para um aluno ser educado, não basta ir às aulas obter conhecimentos. Transmitir conhecimento não é educar, e o problema da nossa educação reside no facto de em pleno século XXI ainda se acreditar que o

[1] Adaptado de Krishnamurti, 2012 (Madras 2nd Public Talk 6th December 1953).

professor orador pode competir com a página da Internet. A velha sala de aula com cheiro a sulfato de cálcio, em redor de um estrado, onde o lente e o quadro de ardósia eram protagonistas, acabou. Teve o seu tempo na transformação da escolarização e mobilização cívica da sociedade, com vista à universalização/massificação e democratização do ensino, mas também deixou um significativo «desencanto» no processo de escolarização (Sebastião & Correia, 2007), principalmente por via do processo de unificação curricular. Hoje, é assumido, educar é muito mais do que transmitir conhecimento: é formar cidadãos capazes de viver em sociedade e contribuir para elevar o humanismo, a solidariedade e o bem-estar geral.

> Não nos cabe a nós dizer se os alunos são mais ou menos capazes. Cabe-nos garantir a aprendizagem para eles. Obviamente nem todos são Einstein, nem todos são Rosa Ramalho, nem todos são Amália Rodrigues, mas todos têm direito à aprendizagem nas melhores condições. E todos têm as suas capacidades, se não não havia Jogos Paralímpicos. Por isso, falar de igualdade não é só falar de igualdade de oportunidades, é falar de igualdade de oportunidades mais a correção das desigualdades. (Guilherme d'Oliveira Martins *apud* Cruz, 2018)

É neste quadro que se recoloca a questão da opção pelo ensino não estatal e do porquê da escola particular de fundação católica. Na escola que ambicionamos, a educação é orientada para a formação integral do indivíduo e não meramente para os resultados. Estes aparecem naturalmente! Vale por isso a pena relembrar o *Relatório da Comissão Internacional para a Educação no Século XXI*, no qual foram propostos quatro pilares de aprendizagem para sustentar a educação prospetiva: **aprender a ser** (prioridade intemporal); **aprender a conhecer** (resposta adequada ao progresso científico); **aprender a fazer** (ligação entre conhecimentos e competências); **aprender a viver juntos** (cidadania e construção identitária como fundamentos da coesão em cuja ausência nem as comunidades são viáveis, nem o desenvolvimento se realiza). Uma escola onde são exploradas as potencialidades do ser humano na vertente do saber estar, saber ser e saber fazer (*vd*. Delors, 2005 e LED on Values, 2009). Cabe por isso aos pais não só participar, acompanhar e orientar a educação dos seus educandos, como também promover o desenvolvimento da educação em geral. O nosso papel assume especial relevo neste processo porque criamos condições para que a escola, na componente educacional, seja uma extensão da família. Ora, quando numa dimensão coletiva nos organizamos no desempenho de papéis cívicos, estamos também a desenvolver

a democracia representativa e participativa. Assim, é legítimo o fim atribuído às associações de pais na «defesa e promoção dos interesses dos seus associados em tudo quanto respeita à educação e ensino dos seus filhos e educandos que sejam alunos da educação pré-escolar ou dos ensinos básico ou secundário, público, particular ou cooperativo».[2]

Liberdade de escolha

Os últimos anos foram marcados pela necessidade de repensar a educação do futuro. As convulsões a que se assistiu com a falta de financiamento das instituições de ensino fizeram com que a liberdade de escolha fosse posta em causa. O direito à educação gratuita não se pode traduzir numa mera matriz de carácter político ou ideológico. A matriz da liberdade de escolha, configurada na Constituição portuguesa, não pode ser confundida com a ideia de que só o Estado pode prover essa educação. A confusão entre a ideologia retrógrada do pensamento de que o Estado tem de ser o único responsável pela educação do país é o ir ao encontro da perigosidade de achar que não se pode ter o direito à diferença.

Torna-se imprescindível uma reflexão séria sobre os trilhos a percorrer para que a educação se torne efetivamente uma preocupação real do país. A questão que se coloca neste novo paradigma é o de saber se as famílias com menos recursos económicos podem ou não ter palavra sobre a educação dos seus filhos e se as escolas devem ter um modelo único ou, pelo contrário, devem construir projetos educativos diferentes, ou seja, autónomos. Outra reflexão séria, paralela, tem que ver com o facto de o Estado dever ter ou não o monopólio da educação ou poder partilhar essa competência com a sociedade civil.

Analisando os dados disponíveis dos últimos anos, verifica-se uma clara indiferença do Estado perante a liberdade de escolha dos pais. Os projetos educativos autónomos têm aparecido e desaparecido à razão da sua maior ou menor supletividade na rede de estabelecimentos de ensino público. Assim sendo, restou às famílias ou a opção pelas escolas do Estado, ou o ensino privado não cooperativo, na maioria dos casos vedado às famílias economicamente menos abonadas. A opção pelo melhor projeto educativo passou a ser um luxo só acessível àqueles que a podem efetivamente escolher. Por outro lado, sabemos que para muitas

[2]Art.º 2.º do Decreto-lei n.º 372/90, de 27 de novembro, alterado e republicado pela Lei n.º 29/2006, de 4 de julho.

crianças e jovens a educação é a única via possível para quebrar ciclos geracionais de pobreza. Através do esforço e do mérito, individual ou coletivo, em situação de igualdade, qualquer um poderá criar as suas condições para atingir o sucesso. Com este enquadramento, também não é novidade nenhuma que as famílias com mais recursos financeiros podem oferecer aos seus filhos outras opções de escolha. Sabemos também que as famílias mais desfavorecidas, por não possuírem esses recursos, não podem fazer essas opções, o que conduz a um sistema viciado, socialmente injusto e desequilibrado.

A escolha dos melhores projetos educativos e, consequentemente, das «melhores» escolas obriga os alunos a optar por elevadores sociais que, infelizmente, funcionam a velocidades diferentes. Esta é uma realidade que muitos tendem a negar, mas está expressa nos indicadores quantitativos, que nos alertam para o cada vez maior fosso entre as crianças e jovens que frequentam determinados estabelecimentos quando comparados com os resultados escolares de alunos que estão inseridos noutros projetos educativos/escolas que não tiveram a oportunidade de escolher. A verdade é que a educação, como alavanca social, está mais próxima das famílias mais abastadas e cada vez mais fechada às famílias carenciadas.

Os *rankings* recentes colocam a nu as diferenças entre escolas públicas e estabelecimentos de ensino privados. O *ranking* das escolas ordenado pelo indicador global dos percursos diretos de sucesso dá-nos uma clara identificação das opções das famílias e mostra-nos que a escolha pela «melhor» escola está cada vez mais associada a quem tem o poder de a pagar. Mostram, ainda, que a escolha do estabelecimento de ensino como forma de assegurar a melhor educação aos filhos está condicionada. Nós, pais, não podemos aceitar a injustiça de ser possível prever o sucesso de um aluno através do código postal, da conta bancária ou dos inúmeros fatores que diferenciam a qualidade de ensino ministrada no litoral e no interior do país. Vemos um sistema injusto, enquanto assistimos a uma diferenciação e a uma desigualdade ainda mais acentuada entre quem pode efetivamente escolher um projeto educativo diferente e os que não o conseguem fazer. A igualdade de oportunidades para todas as famílias só será plena quando existir um claro respeito pela liberdade de escolha da escola e do projeto educativo para os seus filhos.

Medidas inibidoras da liberdade de escolha da escola

A medida mais recente que discrimina as famílias pelas suas escolhas é a não comparticipação dos manuais escolares nas escolas privadas, incluindo nas escolas que mantêm contratos cooperativos com o Estado. Demonstra-se através desta

ação política, mais uma vez, o quão errada é esta opção, tanto mais que estas famílias pagam, através dos impostos, a educação das crianças que frequentam a escola do Estado e, através de taxas, a educação dos seus filhos nas escolas privadas. Mais, esta medida é discricionária e viola o princípio constitucional da igualdade[3]. Também não é necessário, nem obrigatório, que a propriedade das escolas seja do Estado para que exista serviço público de educação. Por muito que custe admitir esta verdade, não está provado que o Estado seja o melhor garante da educação, mas está comprovado que a existência de diferentes escolas e diferentes projetos enriquece a comunidade e resulta num bem para o país. O direito à educação tem, por isso, de assentar em dois pontos fundamentais: na liberdade e na igualdade de oportunidades. Só assim haverá uma verdadeira participação das famílias na educação.

Desafios para uma escolha

O modelo da sala de aula centrada no quadro de ardósia, desenhado para quem já sabe e não para quem quer aprender, está a ser substituído pelo conhecimento armazenado em código binário, vivo, disperso, enriquecido dentro e fora da sala de aula, disponível 24 horas por dia, sete dias por semana, em que professores, reais ou virtuais, partilham esta transformação usando a tecnologia, modificando o espaço e a arquitetura do binómio ensino-aprendizagem. É neste cenário que surgem os desafios para a educação católica: como conceber e partilhar conteúdos para uma rede centrada em toda a parte? Como capacitar o professor para acolher, acompanhar, distinguir, interpretar, orientar e agregar este conhecimento? Como posicionar-se transversalmente neste espaço como «eixo orientador de humanismo e solidariedade»? Na «nova» escola, disposta a acompanhar a cultura em constante transformação, a escola católica ganha vantagem sobre as restantes porque, alicerçada na família, «berço da vida e do amor», faz o amadurecimento integral do indivíduo.

---

[3] Art.º 13.º da Constituição da República Portuguesa: «1. Todos os cidadãos têm a mesma dignidade social e são iguais perante a lei. 2. Ninguém pode ser privilegiado, beneficiado, prejudicado, privado de qualquer direito ou isento de qualquer dever em razão de ascendência, sexo, raça, língua, território de origem, religião, convicções políticas ou ideológicas, instrução, situação económica ou condição social».

O modelo de liberdade de escolha

O modelo de liberdade de escolha deve assentar num sistema justo, quiçá orientado pelas leis de mercado, sujeito às leis da oferta e da procura, onde a escola passe a ser a escolhida pelas famílias para educar os seus filhos, independentemente da propriedade destas. Nesse quadro não haverá necessidade de criar *lobbies* de interesses políticos ou empresariais, nem de requerer, por diploma, o encerramento das escolas privadas ou estatais, porque as famílias, numa rede una onde coexistam a oferta do Estado e a oferta privada, serão dominadas pelo seu grau de satisfação e encarregar-se-ão de fazer a «seleção» de modo natural.

Aquando do início do ano letivo, cada família faria livremente a inscrição dos seus filhos, sem que fosse cobrado qualquer valor ou mensalidade (até ao limite da capacidade da escola), sendo esse o critério principal para efeitos de apuramento do valor de financiamento por parte do Estado. Passaria, portanto, a existir um financiamento direto às famílias, fixo em função do ciclo de estudos, que escolheriam as escolas em função do nível do valor e da atratividade do projeto educativo. Ao Estado caberia o papel de regulador e de supervisor, assegurando que essa liberdade não se traduzisse numa falsa igualdade. Subjacente a este princípio, o direito à educação e à liberdade de escolha, do nosso ponto de vista, deveria assentar em seis pilares fundamentais:

a) a rede pública de ensino, inúmeras vezes confundida com rede estatal, é pertença de uma entidade abstrata e só tem por fim servir a sociedade;

b) a oferta privada não é subsidiária nem supletiva, tanto mais que, se não houver várias escolas no mesmo espaço, não pode ser exercida a liberdade de escolha;

c) o Estado é o garante do bom funcionamento da rede de ensino e das «liberdades de aprender e de ensinar», consagradas entre os direitos, liberdades e garantias da Constituição (Pinto, 1993);

d) as famílias, pelo seu grau de exigência e satisfação, determinarão os desígnios das escolas (do Estado ou de iniciativa privada). As melhores escolas sobrepor-se-ão às piores, e estas últimas ou tenderão a melhorar ou a extinguir-se pela ausência de procura;

e) o abandono do *status quo*, da uniformidade do comando e controlo do poder centralizado, repercutido na tendência para uma oferta educativa padronizada e sem a necessária equidade que as questões singulares e do meio ou mesmo interesses locais/regionais exigem;

f) a defesa de uma educação prospetiva sustentada no aprender a ser, aprender a conhecer, aprender a fazer e aprender a viver juntos (descobrir, inventar e construir, no respeito pelos valores das famílias, como centro basilar da condição humana).

O caminho é o que envolve direções participativas que desamarrem a escola do «centralismo democrático» e uniformista, crente no «único caminho» (*one best way*) e pouco tolerante à implementação de diferentes soluções para problemas semelhantes. O caminho faz-se, portanto, nas conquistas dos meios que permitem exercer a autonomia dos projetos educativos e da liberdade da escolha desses mesmos projetos num processo de igualdade, de equidade e de direito à diferença.

Bibliografia

Baptista, I. (2004). Cultura escolar e cidade educadora. *A Página da Educação*, 130. Acedido a 27 de novembro de 2019, em: https://www.apagina.pt.

Cruz, E. (2018, 6 de setembro). Entrevista | Guilherme d'Oliveira Martins: «Quem termina uma licenciatura só tem licença para aprender». *Jornal de Leiria*. Acedido a 23 de fevereiro de 2021, em https://www.jornaldeleiria.pt/entrevista/entrevista-guilherme-doliveira-martins-quem-termina-uma-licenciatura-so-tem-licenca-para-aprender-9197.

Delors, J. (Coord.) (2005). *Educação: Um Tesouro a Descobrir. Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o Século XXI* (9.ª ed.). Porto: Asa.

Gonçalves, E. (2015). *A Escola e a Família, Uma Parceria ou Uma Simples Aproximação? Uma Análise Comparada de Políticas, Estratégias, Práticas e Resultados*. Tese de Doutoramento, Escola de Sociologia e Políticas Públicas – ISCTE-IUL, Portugal.

João Paulo II (1994). *Gratissimam Sane*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Krishnamurti, J. (2012). *The Collected Works* (vol. VIII). Ojai: Krishnamurti Publications.

LED on Values (2009). *A Urgência de Educar com Valores, Um Contributo para a Literacia Social*.

Nóvoa, A. (2006). Debate Nacional sobre Educação – Assembleia da República, 22 de maio (conferência de abertura). *Conselho Nacional de Educação*. Acedido a 26 de fevereiro de 2021, em https://dne.cnedu.pt/dmdocuments/Confer%C3%AAncia%20de%20abertura-Ant%C3%B3nio%20N%C3%B3voa-AR%2022%20Maio.pdf.

Pinto, M. (1993). Liberdade de aprender e de ensinar: Escola privada e escola pública. *Análise Social*, 28, 753-774.

Sebastião, J. & Correia S. V. (2007). A democratização do ensino em Portugal. In J. M. L. Viegas *et al.* (Eds.). *Portugal no Contexto Europeu* (vol. I) (107-136). Lisboa: CIES-ISCTE/Celta Editora.

PARTE IX

Empreendedorismo, Educação e Globalização

Condições para a promoção do empreendedorismo nas indústrias culturais e criativas em Portugal

Conditions for promoting entrepreneurship in the cultural and creative industries in Portugal

José António Porfírio
UNIVERSIDADE ABERTA / *jose.porfirio@uab.pt* / ORCID | 0000-0001-9551-9531
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_37

Resumo: As indústrias culturais e criativas (ICC) estão no centro do desenvolvimento das sociedades modernas, estimulando a inovação e promovendo o desenvolvimento de novos modelos de negócio. No entanto, as condições para o surgimento e desenvolvimento das ICC não costumam ocorrer de forma espontânea, devendo ser promovidas por políticas adequadas. Ao conceber estas políticas, é preciso considerar que os empreendedores criativos apresentam algumas idiossincrasias que os tornam «especiais», quando comparados com outro tipo de empreendedores. Esses aspetos estão enraizados em questões culturais, pelo que pensar no desenvolvimento destas indústrias não é perfeitamente compatível com a importação de políticas ou casos de sucesso de outros países. Esta investigação procura perceber, a partir dos resultados obtidos para Portugal de um estudo conduzido entre empreendedores das ICC de Portugal, Espanha e Grécia – países do sul da Europa – e do Reino Unido, no âmbito de um projeto europeu, quais as principais idiossincrasias características das ICC e dos seus empreendedores e quais as condições que poderão promover o desenvolvimento do empreendedorismo nas ICC em Portugal, a partir do exemplo de desenvolvimento das ICC no Reino Unido, enquadrando a realidade nacional com a de outros dois países do sul da Europa: Espanha e Grécia. Os resultados desta investigação são importantes para compreender melhor o sector das ICC em Portugal e permitem uma melhor conceção e calibração das políticas públicas que deverão ser consideradas pelos países que desejam promover o empreendedorismo nas ICC, em particular de Portugal.
Palavras-chave: indústrias culturais; indústrias criativas; empreendedorismo; risco de falhar; políticas de empreendedorismo

Abstract: Cultural and creative industries (CCIs) are at the centre of the development of modern societies, stimulating innovation and promoting the development of new business models. However, the conditions for the appearance and development of CCIs do not usually occur spontaneously and must be promoted by appropriate policies. In designing these policies, we must consider that creative entrepreneurs have some idiosyncrasies that differentiate them from other types of entrepreneurs. These aspects are rooted in cultural issues, so thinking about the development of these industries is not perfectly compatible with the importation of policies or success stories from other countries. Based on the results obtained for Portugal in a study conducted among CCIs entrepreneurs from Portugal, Spain and Greece – countries in southern Europe – and the United Kingdom, within the

framework of a European project, this study aims to understand the main idiosyncrasies of CCIs and its entrepreneurs. It intends to understand the conditions that may promote the development of entrepreneurship of CCIs in Portugal, based on the example of CCIs development in the United Kingdom, and framing the Portuguese reality within that of two other southern European countries: Spain and Greece. The results of this investigation are important to better understand the CCIs sector in Portugal and allow a better design of public policies that should be considered by countries that wish to promote entrepreneurship in CCIs, particularly in Portugal.
Keywords: cultural industries; creative industries; entrepreneurship; risk of failing; entrepreneurship policies

Introdução

A cultura e a criatividade são dois aspetos essenciais para a coesão da sociedade humana. A cultura é mesmo reconhecida pela Declaração de Roma da União Europeia, de 2017, bem como pelas Nações Unidas, como um dos pilares fundamentais do futuro da Europa. Numa declaração de 2010, na Cidade do México, a cultura foi mesmo considerada pela United Cities and Local Government Organisation o quarto pilar do modelo de desenvolvimento sustentável (OECD, 2018). De igual modo, a importância da cultura foi reconhecida em Davos, em 2018, pelos líderes mundiais, que sugeriram que a discussão em torno das competências da humanidade deixasse de ser exclusivamente focada nas denominadas STEM (Science, Technology, Engineering and Mathematic) e passasse a ser em torno das STEAM (acrescentando o «A» de Arts) (World Economic Forum, 2018). O impacto da cultura no empreendedorismo tem, assim, atraído a atenção de muitos países e regiões (Müller *et al*., 2009), dos quais se destaca, em particular, o bloco da União Europeia (Boix-Domènech & Rausell-Köster, 2018; KEA European Affairs, 2009).

Portugal pode ser considerado um país cuja cultura deve ser motivo de orgulho e inspiração, nomeadamente ao nível do espírito empreendedor das suas gentes. Os exemplos históricos para esta realidade falam por si. Pensemos nos exemplos de Gil Eanes, navegador português e escudeiro do infante D. Henrique, que, iniciando os seus empreendimentos com 26 anos, passou pela primeira vez além do cabo Bojador, dissipando o terror supersticioso e iniciando assim a época dos grandes Descobrimentos (1434). Ou atentemos no exemplo de Bartolomeu Dias, célebre navegador português que, aos 24 anos, igualmente ao serviço do infante D. Henrique, nas suas navegações exploratórias da costa de África, em 1487, sendo assaltado por um violento temporal, conseguiu dobrar o cabo das Tormentas, o qual passou a ser designado por cabo da Boa Esperança, permitindo abrir novos mundos ao mundo. Isto para não falar dos casos emblemáticos de Pedro

Álvares Cabral (31 anos), a quem D. Manuel I confiou o comando da segunda armada que enviou à Índia. Tendo partido de Lisboa a 9 de março de 1500, e tendo-se inadvertidamente desviado a sua rota para descobrir novas terras, não tardou a encontrar o Brasil. Outro exemplo emblemático a este nível é o caso de Vasco da Gama, célebre navegador português, nascido em Sines, a quem D. Manuel I confiou aos 30 anos o comando da frota que a 8 de julho de 1497 largou do Tejo em busca do caminho marítimo para a Índia, onde chegaria a 17 de abril de 1498. Estes são exemplos bem importantes do espírito empreendedor português, bem patente na nossa cultura e tradições, que, entretanto, sofreram mutações significativas, fruto do desenvolvimento social, económico e político do país e de uma certa alteração da própria cultura vigente. Estas mutações culturais acabaram por ter impactos profundos, que chegaram aos nossos dias, no desenvolvimento de um país como Portugal.

Quando falamos de desenvolvimento, importa considerar que existem essencialmente dois modelos económicos diferentes onde o político, o social e o económico se conjugam para proporcionar as condições para que o desenvolvimento aconteça: o modelo da economia assente na gestão e o modelo assente no empreendedorismo e no conhecimento da economia (Audretsch & Thurik, 1997; 2004).

No modelo assente na gestão, a força principal do desenvolvimento reside na produção em larga escala, geralmente assente em empresas de dimensão considerável, onde o Estado atua com forte poder regulador, refletindo os fatores de produção predominantes de capital e mão de obra não qualificada como fonte de vantagem competitiva.

No modelo de gestão assente no empreendedorismo, o fator de produção dominante é o capital de conhecimento, que é complementado por capital de empreendedorismo, representando a capacidade de se envolver e gerar atividade empreendedora, caracterizada por uma miríade de micro, pequenas e médias empresas, que têm uma forte dinâmica de inovação e geração de emprego.

Em cada um destes tipos de modelo económico, as instituições são criadas e modificadas para facilitar a atividade, que serve como força motriz subjacente ao crescimento e à prosperidade.

Mais recentemente, a União Europeia veio considerar a importância das ICC como fonte de desenvolvimento, essencialmente como promotoras da inovação. De facto, as ICC estão no centro do desenvolvimento de sociedades modernas, fomentando a inovação e promovendo o desenvolvimento de novos modelos de negócios (Boix et *al*., 2012).

Analisar a dinâmica empreendedora, em geral, e, em particular, a dinâmica das próprias ICC em Portugal representa o grande objetivo deste artigo, que, de forma singela e modesta, procura contribuir com mais um elemento para uma preocupação manifestada desde há muito, mas que permanece bem atual, pelo Padre Manuel Antunes acerca do caminho do desenvolvimento que Portugal vinha assumindo:

> Ao longo dos últimos cinco anos, as instituições certamente melhoraram, mas é extremamente duvidoso que a qualidade de vida tenha melhorado à proporção. Muitas mudanças se operaram na sociedade portuguesa, porém a mudança da sociedade portuguesa ou foi escassa ou nem sempre o foi para melhor. Além das carências antigas nos terrenos da habitação, da saúde, da educação e da cultura, outras vieram somar-se agravando a fragilidade de um sistema social que, já de si, não era forte. Às inseguranças de um mundo incerto do seu destino, outras vieram juntar-se chegando a pôr-se em causa a própria identidade pátria. (Antunes, 2011: 26)

Desenvolvimento do empreendedorismo em Portugal

CONTEXTO DO EMPREENDEDORISMO EM PORTUGAL

O empreendedorismo é algo valorizado positivamente pela maioria da população portuguesa. De acordo com a Amway, 61% dos entrevistados em Portugal encaram o empreendedorismo como algo positivo, enquanto apenas 31% veem o empreendedorismo como algo negativamente conotado (Amway, 2013). Apesar deste contexto, o apoio geral do Governo e da sociedade para a promoção do empreendedorismo em Portugal ainda se situava, em 2013, aquém do desejável. 31% das respostas afirmam que este apoio está muito abaixo do desejável, e 45% dizem mesmo que o apoio funciona de forma pouco amigável para os empreendedores (Amway, 2013). Esta «falta de apoio ao empreendedorismo» foi um aspeto que acabou por afetar diretamente a cultura empreendedora nacional, gerando, nomeadamente, a aversão dos empreendedores ao risco, que é tradicionalmente elevada nos países mais conservadores do sul da Europa, quando comparada, por exemplo, com a situação das economias dos países anglo-saxónicos ou do norte da Europa (Coduras & Autio, 2013; Muñoz-Bullón *et al*., 2015).

Em 2014, o nível de insucesso dos empreendedores em Portugal situava-se na ordem dos 38,4%, que deve ser comparado com a média de 38,0% das economias mais inovadoras, conforme o Global Entrepreneurship Monitor (GEM)

de 2015 (Kelley *et al*., 2015). Ainda assim, estes valores situavam-se ligeiramente abaixo dos verificados em 2011, período em que registavam uma média na ordem dos 39,6% e 38,1%, respetivamente (Bergmann *et al*., 2014). Neste período, o indicador de condição estrutural do GEM «normas sociais e culturais» para o empreendedorismo em Portugal situava-se em 2,55, próximo da média da UE-28. Esta situação tendia a refletir os sinais contraditórios relacionados, por um lado, com a imagem positiva do empreendedorismo e, por outro, com a postura menos positiva do Governo e o menor suporte da sociedade relativamente ao apoio em situações de insucesso, com reflexos claros a nível de um sentimento dominante em termos de «medo do insucesso», registados até 2015.

Uma das formas de melhoria destas condições estruturais, para além da inversão direta do apoio público ao empreendedorismo, relaciona-se com a educação para o empreendedorismo, cujos impactos positivos são muito valorizados pelos próprios empreendedores (32% consideram que a educação para o empreendedorismo e o ensino de competências de negócio são muito importantes para a dinâmica empreendedora) (Amway, 2013: 15). 63% entendem que o empreendedorismo pode ser ensinado e que as escolas têm um papel muito importante no seu desenvolvimento. Neste sentido, importa compreender o que se passa com o *gap* educacional em Portugal. O *gap* educacional corresponde ao total de respondentes com grau ou frequência universitária que respondem «eu consigo imaginar-me a criar o meu próprio negócio», deduzido dos respondentes com a mesma postura, mas sem grau universitário. Analisando este indicador, verifica-se que o *gap* educacional em Portugal, de 22%, está abaixo do registado nos Estados Unidos da América (27%), mas muito acima do registado, por exemplo, na Finlândia (2%), na Grécia (3%) ou mesmo na Holanda (4%) (Amway, 2013). Para colmatar este *gap*, assistimos nos últimos anos, em Portugal, a uma aposta clara das instituições de ensino superior no lançamento de programas de educação para o empreendedorismo nos seus *curricula*. Esta situação pode, em parte, explicar o crescimento muito significativo do empreendedorismo, inclusive do sentimento mais favorável relativamente a este fenómeno, que se tem verificado nos anos mais recentes em Portugal.

Na União Europeia, em 2012, 22% dos graduados indicavam o empreendedorismo como uma alternativa muito importante ao desemprego. Esta percentagem, contudo, baixou para 18% em 2013. De forma interessante, no mesmo ano, Portugal registou uma percentagem de 27% de estudantes universitários a responder afirmativamente a esta questão (bem acima da média europeia), apesar de o número

dos que respondem afirmativamente, sem terem grau universitário, ser bastante superior, cifrando-se em 32% (Amway, 2013: 12-13).

De acordo ainda com o Eurobarómetro de 2012, 49% dos entrevistados em Portugal afirmaram que prefeririam o autoemprego ao emprego por conta de outrem. Esta percentagem é relativamente alta, quando comparada com os 37% de europeus que admitiram preferir o autoemprego. Pelo contrário, apenas 47% dos entrevistados em Portugal disseram que gostariam mais de estar empregados por conta de outrem, contra 58% que respondem desta forma ao nível da União Europeia (Flash Eurobarometer 354, 2012).

Apesar da opinião partilhada de que, ainda em 2012, o Governo não dispunha dos programas mais adequados para suportar o empreendedorismo (Amway, 2013), verifica-se que, em 2015, fruto da estratégia que começou a ser seguida, Portugal já figurava com uma pontuação de 3,0 (acima da média da UE-28) no indicador de condições estruturais para o empreendedorismo, o que está relacionado com os «programas governamentais de apoio» (GEM, 2012; Kelley *et al*., 2015). Essencialmente a partir de 2015, pode afirmar-se que começou a ser desenvolvida e implementada uma verdadeira estratégia para a promoção do empreendedorismo em Portugal, a qual surge sob os auspícios do Ministério da Educação e Ciência e do Ministério da Economia.

De facto, a partir sobretudo de 2014-2015, é notório todo um conjunto de políticas de promoção do empreendedorismo. Estas ações foram sendo desenvolvidas no âmbito da designada Estratégia Nacional para o Empreendedorismo e a Inovação (Programa +e+i). Enquanto programa interministerial, os seus objetivos centraram-se sobretudo na criação de negócios inovadores, essencialmente orientados para a exportação, e também na criação de redes, tais como a rede de mentores, para reforçar essa orientação do mercado. Tais ações são conduzidas não apenas pela promoção e/ou consolidação das infraestruturas necessárias para desenvolver as iniciativas empreendedoras, mas igualmente concertando as mesmas com programas de ensino do empreendedorismo em diferentes fases do processo de educação (desde a escola primária até ao ensino universitário), assim como pela disponibilização de diferentes programas de financiamento ao empreendedorismo (por exemplo, o Programa de Ignição do Empreendedorismo da Portugal Ventures). Este programa também reconhece o papel, e promove a consolidação, da rede de *business angels* nacionais, assim como o estabelecimento da rede nacional de mentores, disponível para os empreendedores potenciais e já estabelecidos.

Igualmente interessante foi a iniciativa intitulada Passaporte para o Empreendedorismo, implementada no âmbito do Programa +e+i. Este passaporte ficou disponível para empreendedores mais jovens (ou potenciais empreendedores) que já tenham um grau universitário, dando-lhes acesso privilegiado à rede nacional de mentores, de modo a permitir-lhes desenvolver as suas ideias, transformando-as em projetos viáveis. O *mentoring*, neste sentido, funciona essencialmente enquanto redes informais, promovidas, em particular, por incubadoras. Em geral, os mentores são provenientes de empresas que são/foram casos de empreendedorismo de sucesso, ou até gestores mais seniores de empresas de sucesso que disponibilizam a sua experiência para ajudar os empreendedores mais jovens, especialmente apoiando o acesso aos mercados ou até necessidades específicas em matéria de gestão (por exemplo, *marketing* ou finanças).

Esta política nacional é complementada com iniciativas locais levadas a cabo geralmente pelos municípios, universidades públicas e privadas e associações de empresas que promovem novas iniciativas empreendedoras. Exemplos claros destas iniciativas são as promovidas por incubadoras como a DNA Cascais, a Beta-i ou o Instituto Pedro Nunes, que inicialmente suportaram a criação de empresas de sucesso, como foi o caso da Critical Software, um dos mais conhecidos casos de sucesso de empreendedorismo em Portugal, ou até da UPTEC (a incubadora da Universidade do Porto).

Algumas boas práticas podem ainda encontrar-se ao nível do apoio à gestão que as incubadoras oferecem, com algumas iniciativas de mérito, como é o caso do Interim Management Board ou até do Risk Mitigation Model, desenvolvidos pela DNA Cascais e entretanto copiados por outras instituições congéneres. A nível regional, e para além do caso de Cascais, é igualmente importante referir o caso do município de Lisboa, promotor de iniciativas regionais muito interessantes, em complemento dos programas nacionais, e assentes, geralmente, na criação de instituições especialmente dedicadas à promoção do empreendedorismo. Um caso emblemático desta iniciativa é o exemplo da Lx Factory ou da Lisbon Start-up Incubator. No entanto, outros municípios podem ser referenciados igualmente a este nível.

Finalmente, outra iniciativa de realce é a que foi promovida pela Associação Industrial Portuguesa (AIP) com a criação do Portal do Empreendedor, cujo objetivo foi promover, e coletar informação sobre, o empreendedorismo, sobretudo entre os mais jovens, no que foi já considerada uma boa prática pela União Europeia.

Tais iniciativas terão contribuído para que, em 2015, conforme o indicador do GEM, a satisfação em Portugal relativamente ao nível das infraestruturas para o

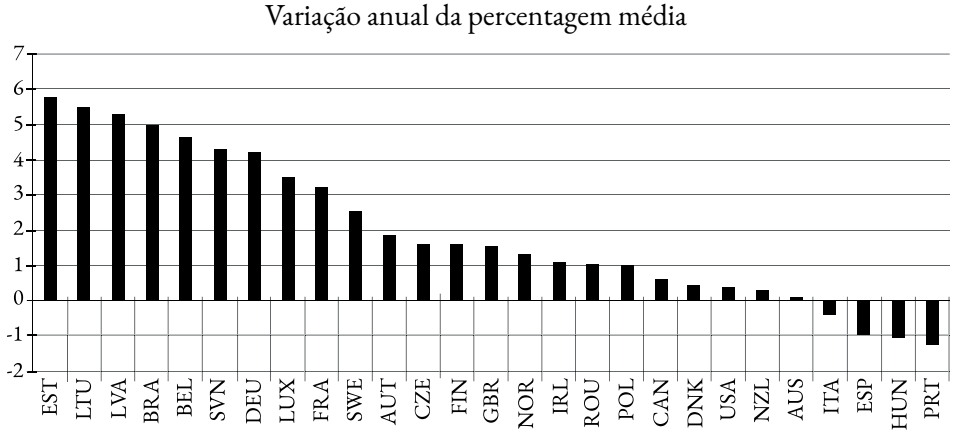
empreendedorismo se cifrasse em 4,43, bem acima do nível médio europeu (Kelley *et al*., 2015), apesar de não existirem indicadores que nos permitam concluir se este nível de satisfação é geral em todo o país ou se o mesmo se regista sobretudo nalgumas regiões.

A REALIDADE DO EMPREENDEDORISMO EM PORTUGAL

Em função destas perceções quanto ao empreendedorismo, não será de estranhar que, até há alguns anos, o *score* de Portugal no índice de atividade empreendedora se situasse abaixo da média da UE-25. Portugal apresentava-se mesmo como o pior da UE-25 também no índice do clima empresarial, situando-se abaixo da média em todos os indicadores relacionados com o índice de clima empreendedor (Worldwide & Date, 2014). Dada esta realidade, a maior parte da atividade empreendedora verificada em Portugal era do tipo *early-stage entrepreneurial activities*, pertencendo a maioria dos empreendedores à categoria *push*. Ou seja, a maior parte dos empreendedores assumia uma forte perceção de dificuldades financeiras associadas ao começo de um negócio e a baixa tolerância da sociedade ao risco e desenvolvia negócios essencialmente por razões de necessidade, e não tanto de oportunidade. O clima empreendedor de então caracterizava-se por encarar os negócios *start-up* como sendo muito difíceis, embora, em comparação com outros países, os empreendedores preferissem, mesmo assim, criar o seu próprio emprego (por motivos de perspetivas de aumento de rendimentos, por um clima económico mais favorável e pelas oportunidades de negócio), demonstrando já alguma resiliência, que poderia ser potenciada para o desenvolvimento da cultura empreendedora mais efetiva. Regra geral, também, os portugueses apresentavam (e apresentam) ainda uma elevada perceção quanto à alta influência da educação formal na mentalidade empreendedora, apesar de apenas um quarto dos empreendedores portugueses ter um elevado nível de educação (mais de 4 em 10 concordam que a educação que receberam na escola lhes propiciou uma atitude mais empreendedora, perceber o papel do empreendedor na sociedade e desenvolver algum interesse pelo empreendedorismo e o espírito de empreendedor).

Assim, conforme o GEM de 2010, numa comparação de resultados entre 2007 e 2009, Portugal figurava entre os países onde as pessoas consideravam que a escola era altamente promotora do empreendedorismo: 74% na Noruega, 71% em Portugal e apenas 63% nos EUA. Em 2009, porém, regista-se uma redução desta percentagem, figurando Portugal com 63%, já abaixo dos EUA, que

subiram para 73%. Não será de admirar, por isso, que a OCDE (OECD, 2017) coloque Portugal no último lugar em termos do crescimento líquido de empresas até 2014, conforme a Fig. 1:



Fonte: Base de dados da estatística estrutural de negócios da OCDE

StatLink: http://dx.doi.org/10.1787/888933590568

Fig. 1 – Crescimento líquido de empresas na OCDE, 2005-2014 (OECD, 2017).

Esta realidade traduz-se, inevitavelmente, ao nível do emprego, cuja variação entre 2012 e 2016 em Portugal foi das mais negativas entre os mesmos países da OCDE, conforme a Fig. 2:

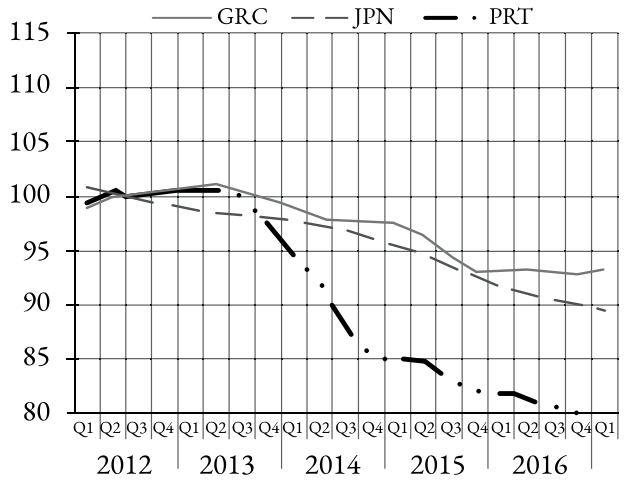


Fig. 2 – Variação do autoemprego em alguns países da OCDE entre 2012 e 2016 (OECD, 2017: 27).

Este registo originou assim uma redução do número de pequenas e médias empresas (PMEs) em Portugal, conforme a Fig. 3:

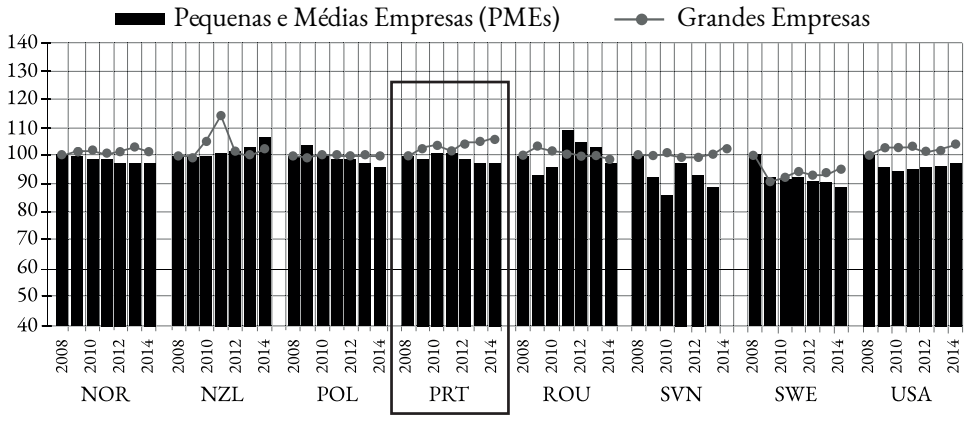


Fig. 3 – Evolução líquida das PMEs em Portugal, comparativamente a empresas de maior dimensão (OECD, 2017: 49).

Esta situação gerou, naturalmente, uma diminuição do emprego líquido, decorrente da extinção de empresas, que colocou Portugal na cauda dos países da OCDE entre 2013 e 2014, conforme a Fig. 4:

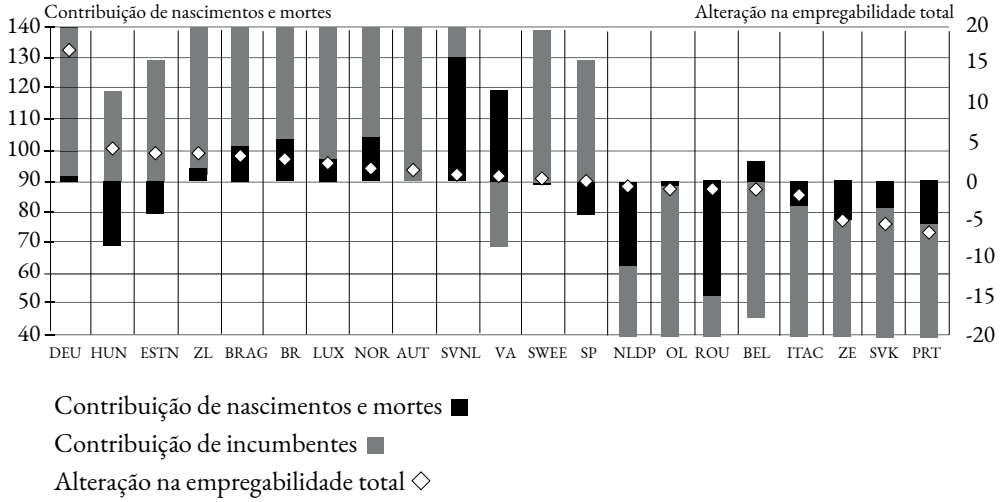


Fig. 4 – Criação líquida de emprego e *churn rate* em alguns países da OCDE entre 2013 e 2014 (OCDE, 2017: 85).

Panorama geral do desenvolvimento das indústrias criativas em Portugal, comparado com outros países europeus

OBJETIVOS DO TRABALHO

Com a presente pesquisa pretendeu-se avaliar quais a condições que poderiam promover o desenvolvimento do empreendedorismo nas ICC em Portugal a partir da realidade dos países do sul da Europa, comparativamente com a situação do Reino Unido, enquanto país de cultura anglo-saxónica e, portanto, com uma cultura empreendedora teoricamente mais dinâmica e de menor aversão ao risco. Em particular, nesta pesquisa iremos analisar como as condições *hard* e *soft* que caracterizam o empreendedor, e o ambiente em que este se movimenta, podem influenciar o desenvolvimento do empreendedorismo nas ICC. De igual modo, procurar-se-á perceber como o contexto (essencialmente cultural) pode interferir nesta influência, comparando o Reino Unido com os países mediterrânicos (Portugal, Espanha e Grécia).

METODOLOGIA E AMOSTRA

Para desenvolver o presente estudo, iremos recorrer à Análise de Regressão Múltipla Multivariada (MMRA) com recurso ao modelo SEM (Structural Equation Model), aplicado a uma amostra de 123 empreendedores de ICC, para avaliar o modelo proposto, cuja amostra se pode repartir do seguinte modo: 39 (31,7%) do Reino Unido e 84 (68,3%) dos países mediterrânicos (Portugal, Espanha e Grécia, dos quais 17 (13,8%) são de Portugal, 47 (38,2%) de Espanha e 20 (16,3%) da Grécia). Com a análise preconizada, procurar-se-ão evidenciar eventuais diferenças entre o Reino Unido e os países mediterrânicos, em termos do potencial de desenvolvimento das ICC, com o intuito de melhor calibrar eventuais políticas para este efeito.

Importa definir claramente o objeto de estudo, considerando que a pesquisa em indústrias criativas analisa um sector específico ou vários subsectores e respetivas inter-relações. Exemplo da análise de um subsector específico será, por exemplo, o caso das indústrias de TV (Fuller-Love, 2009), cinema (Cattani & Ferriani, 2008), jogos (Kröger *et al*., 2013), produção de videojogos (Seidel, 2011), artesanato (Chaston, 2008) ou *digital media* (Morgan, 2013). Geralmente, os autores estudam as inter-relações subsectoriais (por exemplo, com base no subsector de *design* (Joel, 2009)) ou artesãos e em-

presário comercial (por exemplo, Chaston, 2008; Felton *et al*., 2010; Hotho & Champion, 2011).

As variáveis consideradas para a motivação dos empreendedores criativos combinam a necessidade (incluindo aqui, por exemplo, a insatisfação com o trabalho anterior) e também fatores de pressão (por exemplo, necessidade de autorrealização) (Chaston, 2008; Lee & Rodríguez-Pose, 2014). A orientação artística, por seu turno, encontra-se mais associada à motivação do estilo de vida (equilíbrio trabalho/vida pessoal ou localização geográfica) do que propriamente a objetivos de índole mais financeira (Chaston, 2008). Esta orientação mostra também um dilema contínuo de empreendedores criativos em termos de satisfação pessoal ou produção para «satisfazer» um determinado mercado (*e.g*., Fillis, 2013).

A pesquisa sobre o contexto geográfico tem sido geralmente conduzida em termos da análise das condições *hard* e *soft* que possam explicar porque certas regiões atraem mais ou têm mais dificuldade em atrair indústrias criativas (*vd.*, *e.g.*, Chaston & Sadler-Smith, 2012; Comunian *et al*., 2010; Oakley, 2006; White, 2010). A análise do desenvolvimento do *cluster* criativo é baseada em diversas variáveis, como: apoio aos negócios, infraestruturas culturais, disponibilidades financeiras, mercados (local, regional, nacional e internacional), escala e âmbito das indústrias criativas, públicas e institucionais, e promoção, a fim de estudar estratégias criativas (dependente, aspiracional, emergente e maduro).

As infraestruturas culturais podem desempenhar igualmente um papel essencial, nomeadamente quando associadas a redes de incubadoras e, muito frequentemente, quando combinadas com programas de formação universitária (Chapain & Comunian, 2010). As oportunidades surgem muitas vezes através de contactos cara-a-cara, troca de informações ou mentoria (Chapain & Comunian, 2010; Heebels & Aalst, 2010; Lange, 2009). A importância das redes locais pode mudar de acordo com o estágio de desenvolvimento do empreendedor: na fase inicial, geralmente, os empreendedores procuram colaboração e *feedback* de empresários estabelecidos, bem como de amigos da vizinhança e conhecidos, aproveitando os locais de encontro, como clubes e bares. Após estarem estabelecidos, os empresários estão, geralmente, mais ansiosos para alcançar redes com níveis mais altos de escala (urbano ou mesmo internacional) e consideram os locais de encontro geralmente apenas para diversão pessoal (Heebels & Aalst, 2010).

MODELO DE ANÁLISE E HIPÓTESES DE TRABALHO

Conforme referido, o modelo seguido considera um conjunto de condições *hard* e condições *soft*, conforme abaixo apresentado:

Condições *hard*	Condições *soft*
– Maturidade do negócio (BusMa): N.º de anos no negócio (contínua) (2015)	– Aversão ao risco (RiskAv): pontuação composta por quatro tipos de risco: fracasso pessoal; rendimento irregular/não garantido; segurança laboral; falência
– Qualificação dos empreendedores (EntQua): N.º de anos escolares conforme grau (contínua)	– Motivação para o empreendedorismo (MotVent): dummy 0/1
– Indústrias culturais (Cullnds): dummy (0/1)	– Importância dada às outras comunidades empreendedoras de ICCs (CCICom): 10-point Likert Scale
– Indústrias culturais (Crelnds): dummy (0/1)	– Importância dada aos outros Empreendedores de ICCs (EntCom): 10-point Likert Scale

Fig. 5 – Condições *hard* e *soft* do modelo de análise: Tipo e descrição das variáveis independentes.

Para efeitos de análise no modelo considerado, entende-se que se pode afirmar que estamos perante desenvolvimento na base do empreendedorismo quando se constata, na amostra obtida, uma evolução favorável dos respetivos negócios. Este desenvolvimento resulta nos seguintes factos/variáveis-resultado:

Desenvolvimento de Empreendedorismo

– Criação de emprego (JobCre): Diferença composta entre dois anos consecutivos (contínua)

– Benefícios da rede para a componente financeira e contabilística (NetF&A): 5-pont Likert Scale. Composto de pedir dinheiro, contabilidade e fiscalidade

– Benefícios da rede para a gestão geral e estratégica (NetGMS): 5-point Likert Scale. Composta de *business planning*, desenvolvimento de produtos e cadeia de fornecedores

– Benefícios da rede para o acesso ao mercado (NetMkt): 5-point Likert Scale. Marketing e acesso ao mercado

– Benefícios da rede para a gestão de RH (NetHR): 5-point Liker Scale. Relacionados com o emprego e a gestão de pessoas

Fig. 6 – Variáveis-resultado ou variáveis dependentes.

Esta conjugação tem, na sua essência, o seguinte modelo de pesquisa:

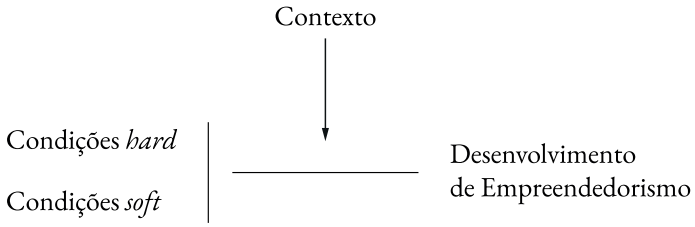


Fig. 7 – Modelo de análise.

Da revisão da literatura apresentada, pode-se inferir as seguintes hipóteses de trabalho:

H1 – As condições *hard* influenciam o desenvolvimento do empreendedorismo;

H2 – As condições *soft* influenciam o desenvolvimento do empreendedorismo;

H3 – O contexto influencia o impacto das condições *hard* no desenvolvimento do empreendedorismo;

H4 – O contexto influencia o impacto das condições *soft* no desenvolvimento do empreendedorismo.

Para efeitos da presente pesquisa, considera-se que o contexto é uma consequência de diferentes condições de partida (*e.g.*, história/tradição, economia, mecanismos de suporte institucionais, etc.), dos diferentes estágios de desenvolvimento das indústrias em questão, bem como dos aspetos culturais que condicionam o comportamento dos empreendedores e modelam as condições *soft*.

AMOSTRA

A amostra obtida pode ser caracterizada pelas seguintes estatísticas descritivas:

Amostra:	**Total**					**Países Med**		
	Min.	Max.	M	SD	N (%) (sim)	Min.	Max.	
Preditores:								
Condições *hard:*								
BusMa	0	99	11.2	17.9	–	0	99	
EntQua (ano de escolaridade)	12	20	17.8	2.0	–	12	20	
CredInds	0=não	1=sim	–	–	98 (85,2%)	0=não	1=sim	
Cullnds	0=não	1=sim	–	–	31 (27,0%)	0=não	1=sim	
Condições *Soft:*								
RiskAv	0	4	12	0.8	–	0	2	
MotVent	0=não	1=sim	–	–	49 (40,2%)	0=não	1=sim	
CCICom	2	10	6.0	3.0	–	2	11	
EntCom	1	10	7.0	2.7	–	1	10	
Critérios:								
JobCre	-5	70	2.5	7.5	–	-5	70	
NetF&A	1	4	1.9	0.9	–	1	4	
NetGMS	1	5	2.4	1.0	–	1	5	
NetMkt	1	5	1.9	0.9	–	1	6	
NetHR	1	5	2.5	1.0	–	1	5	

Fig. 8 – Amostra – Estatística descritiva.

	Países Med			RU						
	M	SD	N (%) (sim)	Min.	Max.	M	SD	N (%) (sim)	t	X^2
	9.2	13.5	–	1	99	15.4	24.5	–	-1.8[a]	
	18.0	2.0	–	12	20	17.3	2.1	–	1.7[a]	
	–	–	69 (83,1%)	0=não	1=sim	–	–	29 (90,6%)		1.0
	–	–	16 (19,3%)	0=não	1=sim	–	–	15 (46,9%)		8.9**
	1.4	0.6	–	0	4	1.2	0.1	–	-1.7[a]	
	–	–	39 (47,0%)	0=não	1=sim	–	–	10 (25,6%)		5.03*
	5.6	3.0	–	2	11	6.9	3.1	–	-2.0*	
	7.4	2.6	–	1	10	6.0	2.9	–	2.2*	
	3.5	9.0	–	-1	3	0.4	0.8	–	3.0**	
	2.0	0.9	–	1	3	1.6	0.8	–	1.5	
	2.4	1.1	–	1	4	2.4	0.8	–	-0.0	
	2.0	1.0	–	1	2	1.5	0.5	–	2.0*	
	2.6	1.0	–	1	5	2.3	1.3	–	0.8	

Condições para o desenvolvimento das indústrias criativas em Portugal

Para Portugal, e especificamente para este artigo, seguir-se-á uma definição de ICC que agrega as considerações do INE (Instituto Nacional de Estatística de Portugal) e a de Augusto Mateus & Associados (2013). A junção destes dois critérios forneceu a base das indústrias-alvo do inquérito formulado ao sector das ICC em Portugal e em três outros países europeus (Espanha, Grécia e Reino Unido). Foram, assim, consideradas as seguintes indústrias concretas (Direção-Geral das Atividades Económicas (República Portuguesa), 2018):

> i) No âmbito das indústrias criativas (CI), as seguintes: filmes, videojogos, *apps*, *web design*, *software*, *advertising/branding*, arquitetura, *design*, artesanato, impressão, retalho, *catering* alimentar e ambiental;
>
> ii) Em termos de indústrias culturais (CUI), as seguintes: património cultural (museus), artes visuais, publicações periódicas, cinema, artes performativas, arquitetura e *broadcasting*.

Para 2011, importa referir que as ICC em Portugal representavam cerca de 1,6% do emprego total, empregando cerca de 77.000 pessoas. No ano seguinte, este número era de 78.600 pessoas (INE, 2012: 3), das quais cerca de 62,1% tinham entre 25 e 44 anos, 53,1% eram homens e 37,8% tinham completado a educação de nível 3.

Entre 2000 e 2011, as ICC em Portugal criaram mais de 22.000 empregos, apesar de terem perdido cerca de 4000 postos de trabalho no mesmo período, em linha com a tendência geral do emprego da restante economia.

Em 2011, as empresas de publicidade detinham 19,3% do total de volume de negócios do sector das ICC (com negócios na ordem dos 5,1 biliões de euros), e as artes performativas compreendiam cerca de 27,9% das empresas de ICC (INE, 2014: 4). A importância deste sector era igualmente sentida a nível de comércio externo, contribuindo com entre 3 e 4% do total das exportações, entre 2002 e 2011.

Em 2011, Portugal estava na 16.ª posição em termos de produção das ICC, ficando em 27.º no *ranking* global, posicionado entre a Irlanda e os Emiratos Árabes Unidos (Mateus *et al*., 2013: 33).

Em termos gerais, entre 2010 e 2016, pode afirmar-se que a evolução das atividades relacionadas com as ICC em Portugal não foi sensacional, mas registou

uma tendência de crescimento (DGAE, 2018). Apesar dos números evidenciados, importa considerar que a cultura empreendedora portuguesa, até recentemente, funcionou de forma muito fechada e pouco favorável à dinâmica de redes. Contrariamente à dinâmica dos negócios culturais, porém, registou-se uma mudança significativa nos empreendedores em geral e, sobretudo, nos da área das tecnologias da informação. Estes empreendedores passaram a usar mais as redes como forma de estímulo à inovação, acesso a informação e patentes, maior reconhecimento social e promoção dos seus projetos, partilha e acesso a recursos, etc. Esta dinâmica era claramente menos sentida no âmbito dos empreendedores das indústrias culturais.

Análise empírica sobre o desenvolvimento das indústrias criativas em Portugal

O presente artigo é baseado num trabalho empírico desenvolvido simultaneamente em Portugal e em três outros países europeus – dois também do sul da Europa (Espanha e Grécia) e o Reino Unido –, destinado a analisar as condições para o desenvolvimento do empreendedorismo e as condições para o sucesso das indústrias criativas. Esse trabalho foi possível graças a um projeto europeu Leonardo da Vinci – Transferência de Inovação intitulado CINet – Creative Industries Network of Entrepreneurs[1].

De acordo com o definido, o trabalho consistiu primeiramente num conjunto de cinco entrevistas a responsáveis de diversas instituições dedicadas à promoção do empreendedorismo em Portugal, o qual permitiu definir um conjunto de variáveis que, complementando as que derivam da própria literatura, tornaram possível a construção de um modelo de análise mais aplicado à situação concreta do desenvolvimento das ICC em Portugal. Seguidamente, foi desenvolvido um inquérito direcionado aos projetos empreendedores na área das ICC em Portugal.

Considerando as entrevistas que foi possível realizar com diferentes especialistas nacionais em empreendedorismo, e em particular aqueles responsáveis por diferentes programas e instituições de empreendedorismo em Portugal, existe uma ideia generalizada de que o país dispõe de uma infraestrutura adequada para o desenvolvimento do empreendedorismo nas ICC. Na verdade, diferentes entrevistados consideram que, aparentemente, se regista uma certa falta de procura para serviços por parte de potenciais empreendedores dentro do sector das ICC,

[1] http://cinet.eu.uab.pt/.

tendo em consideração as instituições e os serviços disponíveis (especialmente em algumas regiões do nosso país). No geral, as opiniões das pessoas entrevistadas apontaram para que, na maior parte das vezes, as dificuldades surgem da dificuldade dos empresários, ou potenciais empresários, em identificar adequadamente as suas necessidades. Não obstante, segundo os entrevistados, a disponibilidade geral dos empresários e a aptidão para receberem formação parecem ser diferentes entre empreendedores culturais e empreendedores criativos, especialmente os mais relacionados com o *digital media* e o desenvolvimento de *software*. A mentalidade destes últimos parece ser mais apurada para a matemática e gestão do que a dos empresários mais ligados às indústrias culturais.

Outra questão crucial quando falamos sobre ICC está relacionada com a criação e o desenvolvimento de redes. Nas ICC portuguesas observamos notáveis diferenças relativamente à informação e comunicação em redes ligadas a empresários das áreas de tecnologia (*e.g.*, negócios em *digital media* e *software* para tecnologias de comunicação) e aos mais relacionados com os negócios culturais (aqui incluídos a arquitetura, as artes, o artesanato, a moda, o *design*, o cinema e vídeo, a música, o teatro). Regra geral, verifica-se que as redes associadas aos empreendedores das áreas das tecnologias de informação e comunicação são mais dinâmicas e com potencial de desenvolvimento de negócios, quando comparadas com as do sector «cultural», onde as redes estão quase ausentes e precisam de negócios e projetos de maior qualidade para se tornarem dinâmicas.

Ao correr a estatística SEM aos resultados da amostra, surgem os seguintes resultados:

Condições *hard*			**Amostras**		
Variáveis Dependentes	←	Preditores	Total β	Med β	RU β
JobCre	←	BusMa	.36**	.41***	-.27**
(Total: R^2=.14)	←	EntQua	-.09	-.09	-.04
(Med: R^2=.18)	←	CreInds	-.09	-.06	.15
(RU: R^2=.22)	←	CulInds	-.11	-.10	.39***
NetF&A	←	BusMa	-.56***	-.77***	-.29**
(Total: R^2=.35)	←	EntQua	-.09	-.24*	-.21*
(Med: R^2=.65)	←	CreInds	-.14	.03	.08

Condições *hard*			Amostras		
Variáveis Dependentes		Preditores	Total	Med	RU
			β	β	β
(RU: R^2=.22)	←	CulInds	-.23*	.07	-.26*
NetGMS	←	BusMa	-.12	-.23*	.10
(Total: R^2=.4)	←	EntQua	.05	.03	.37**
(Med: R^2=.10)	←	CreInds	-.09	-.33**	.66***
(RU: R^2=.37)	←	CulInds	.07	-.13	.37**
NetMAc	←	BusMa	-.12	.06	.08
(Total: R^2=.02)	←	EntQua	.08	.06	.09
(Med: R^2=.03)	←	CreInds	-.05	.30**	-.10
(RU: R^2=.14)	←	CulInds	.01	.36***	.31**
NetHR	←	BusMa	.26*	.23*	.41***
(Total: R^2=.15)	←	EntQua	-.28*	-.40**	-.15
(Med: R^2=.23)	←	CreInds	-.01	.42***	-.37**
(RU: R^2=.42)	←	CulInds	-.01	.37**	.17
Condições *soft*			**Amostras**		
JobCre	←	RiskAv	-.16	-.18	-.16
(Total: R^2=.07)	←	MotVent	.13	.12	.13
(Med: R^2=.06)	←	CCICom	-.15	-.14	-.15
(RU: R^2=.07)	←	EntCom	.12	.11	.12
NetF&A	←	RiskAv	.04	.36**	.04
(Total: R^2=.02)	←	MotVent	.07	-.01	.07
(Med: R^2=.13)	←	CCICom	.07	.06	.03
(RU: R^2=.02)	←	EntCom	.12	.02	.12
NetGMS	←	RiskAv	-.07	-.06	-.07
(Total: R^2=.07)	←	MotVent	-.12	-.17	-.12
(Med: R^2=.11)	←	CCICom	.17	.24*	.17

	Condições *soft*		Amostras		
Variáveis Dependentes		Preditores	Total	Med	RU
			β	β	β
(RU: R^2=.07)	←	EntCom	-.11	-.08	-.11
NetMAc	←	RiskAv	-.07	-.11	-.07
(Total: 5% EV)	←	MotVent	.13	.13	.13
(Med: 10% EV)	←	CCICom	.19	.25*	.19
(RU: 5% EV)	←	EntCom	-.03	-.09	-.03
NetHR	←	RiskAv	-.48***	.36**	-.48**
(Total: 26% EV)	←	MotVent	.13	.15	.13
(Med: 20% EV)	←	CCICom	.12	.26*	.12
(RU: 26% EV)		EntCom	.02	-.05	.02

Nota. R^2: Variação explicada; β (PRP): Pesos de regressão padronizados;
Med: Países Med; RU: Reino Unido | *** p < .001; ** p < .01; * p < .05

Fig. 9 – Resultados SEM sobre a amostra.

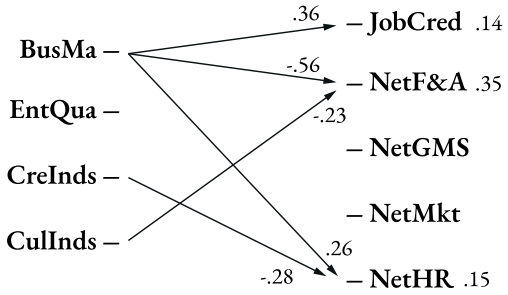


Fig. 10 – Condições *hard* para o modelo conjunto.

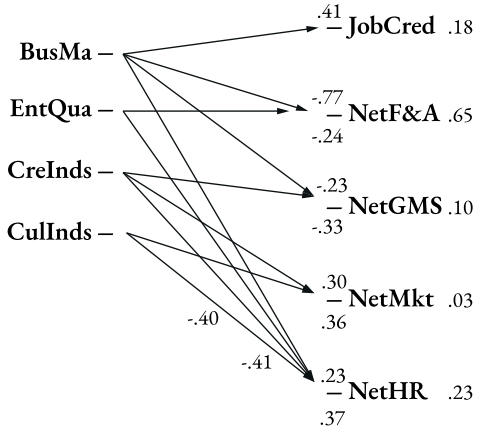


Fig. 11 – Condições *hard* para os países mediterrânicos da amostra.

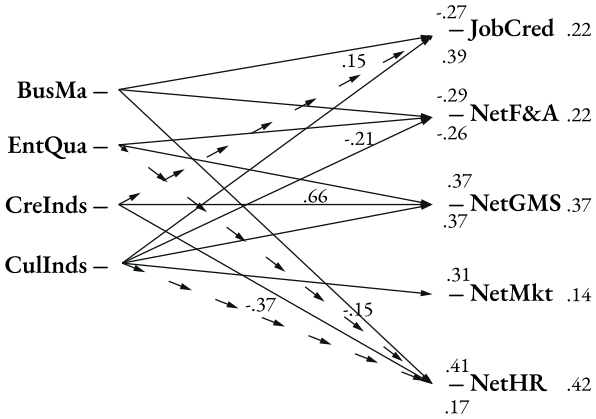


Fig. 12 – Condições *hard* para o Reino Unido.

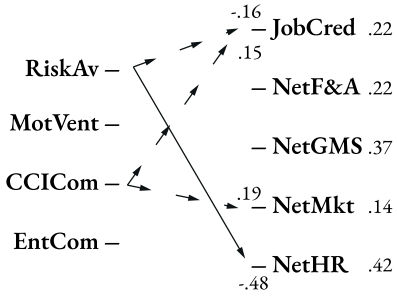


Fig. 13 – Condições *soft* para o modelo conjunto.

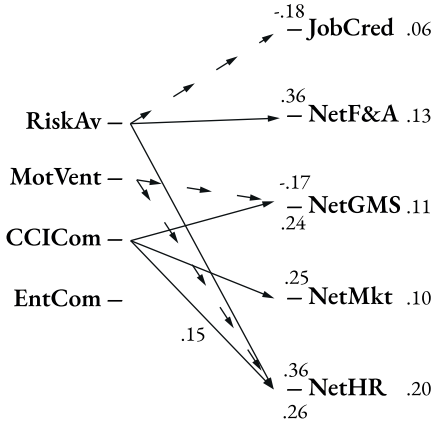


Fig. 14 – Condições *soft* para os países mediterrânicos da amostra.

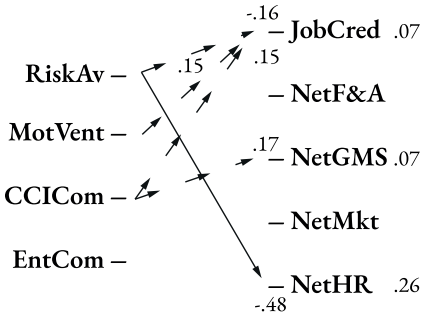


Fig. 15 – Condições *soft* para o Reino Unido.

As setas contínuas evidenciam a existência de relações mais ou menos fortes entre as variáveis analisadas, enquanto as setas descontínuas se referem a situações de menor correlação entre as variáveis, ainda assim existindo algum carácter explicativo na sua inter-relação. Quando não são colocadas setas, significa que o modelo não detetou relações estatisticamente significativas.

A partir da análise dos resultados acima apresentados graficamente, foi possível extrairmos as seguintes conclusões em termos do nosso estudo.

Discussão e conclusões

Dos resultados apresentados, verifica-se que:

a) Em relação às condições *hard*, examinando o número de relacionamentos significativos, a capacidade explicativa do modelo global é diluída quando

comparada com a dos modelos individuais (países mediterrânicos e Reino Unido). Esta situação significa que os contextos particulares são importantes para explicar a existência e o nível de relacionamentos.

b) O significado das relações estabelecidas, especialmente no caso dos países mediterrânicos da nossa amostra e do Reino Unido, também apoia a riqueza dos modelos de contextos específicos, provando a existência de diferenças intrínsecas entre os países mediterrânicos e o Reino Unido.

c) Assim, podemos falar de globalização, a um nível geral, mas não propriamente numa diluição de culturas, sendo que estas influenciam diretamente a forma como as variáveis do modelo se inter-relacionam, sendo relevantes essas diferenças para a diferente calibração de políticas económicas delineadas para o desenvolvimento do empreendedorismo nas ICC. Em suma, não é adequado importar simplesmente boas práticas ou políticas, devendo qualquer situação ser adaptada ao contexto nacional e/ou regional onde essas boas práticas e políticas deverão ser implementadas.

A partir dos resultados preliminares obtidos com o presente estudo, pode-se concluir que o desenvolvimento do empreendedorismo nas ICC em Portugal assume características específicas implícitas que o diferenciam do quadro geral do empreendedorismo.

No domínio dos empreendedores criativos, embora não se possam considerar um grupo homogéneo, uma vez que denotam algumas diferenças marcantes, estas diferenças advêm não apenas de diferentes características pessoais dos empreendedores em questão, mas também, aparentemente, das características específicas do tipo de ICC – mais culturais ou mais criativas. De igual modo, registam-se diferenças importantes dentro de subgrupos do mesmo tipo de indústria: *e.g.*, notam-se diferenças significativas entre os empreendedores da área das tecnologias da informação e aqueles mais ligados ao desenvolvimento de *software* ou videojogos, ainda que dentro do mesmo subgrupo das indústrias criativas.

Por outro lado, os resultados obtidos sustentam a relação existente entre as condições *hard*, bem como entre as condições *soft*, e o desenvolvimento do empreendedorismo. Verifica-se que nem todas as relações podem ser estabelecidas ao mesmo nível e com a mesma importância, e isso depende dos contextos em que os relacionamentos ocorrem.

O modelo mostrou-se importante para quantificar como as condições *hard* e as condições *soft* influenciam o desenvolvimento do empreendedorismo e mostrar

qual a influência do contexto nos níveis esperados de previsão. As condições de partida são importantes para explicar os diferentes níveis de significância entre os preditores definidos e os critérios para o desenvolvimento do empreendedorismo, mas o contexto também afetará o nível dos seus impactos.

A flexibilidade do mercado de trabalho na indústria das ICC, relacionada com o estágio de desenvolvimento da indústria, tende a reduzir a importância da maturidade das empresas para a criação de empregos e pode até mesmo traduzir-se numa relação final que é negativa entre essas variáveis. Quanto maior a maturidade dos negócios, e quanto mais desenvolvidos forem os ecossistemas empreendedores, menores serão os benefícios que os empreendedores obterão ao usar redes de empreendedorismo para obter benefícios em matéria financeira e de contabilidade. Quanto mais altas forem as qualificações dos empreendedores, melhores serão os benefícios de usar as redes para obter financiamento e gerir recursos humanos. Isso aponta para a crescente importância do apoio institucional às políticas de empreendedorismo, como forma de cobrir a escassez do mercado, especialmente em mercados menos maduros.

Concluímos também que, enquanto no Reino Unido os aspetos motivacionais do empreendedorismo estão intimamente relacionados com a criação de empregos, nos países mediterrânicos, para a amostra considerada, a motivação para o empreendedorismo traduz-se principalmente numa maior apetência para usar redes de modo a obter recursos humanos e informações e benefícios para a gestão geral e estratégica de empreendimentos empresariais. Quanto maior a maturidade do mercado, maiores serão os benefícios que os empreendedores obterão do recurso a outras ICC da comunidade regional para apoiarem as suas próprias estratégias de negócios, obterem recursos humanos e melhorarem o acesso aos mercados.

Embora o modelo de transferibilidade possa ser conhecido, diferentes níveis de desenvolvimento de empreendedorismo e diferentes tipos de relações que afetam o funcionamento geral do modelo adotado devem ser esperados.

As políticas económicas, como, *e.g.*, a implementação de mecanismos financeiros de apoio à criação de empresas, ou a criação formal de redes de empreendedorismo orientadas para objetivos específicos podem tornar mais equilibradas estas situações diferenciadoras dos mecanismos de desenvolvimento do empreendedorismo, o que representa um trabalho significativo na preparação dos atores para equilibrar estas diferenças.

Bibliografia

Amway, G. (2013). *Amway Global Entrepreneurship Report 2013*. Puchheim: Amway Gmbh.

Antunes, M. (2011). *Repensar Portugal*. Pref. J. E. Franco. Lisboa: CLEPUL – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: http://www.lusofonia.net.

Audretsch, D. B. & Thurik, R. (1997). Sources of growth: The entrepreneurial versus the managed economy. *CEPR Discussion Papers,* 1710, 1-39.

Audretsch, D. B. & Thurik, R. (2004). A model of the entrepreneurial economy. *International Journal of Entrepreneurship Education*, 2 (April 2003), 143-166.

Augusto Mateus & Associados (Coords.) (2013). A cultura e a criatividade na internacionalização da economia portuguesa. *Gabinete de Estratégia, Planeamento e Avaliação Culturais – Secretaria de Estado da Cultura*. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em file:///C:/Users/user/Downloads/i007879%20(1).pdf.

Bergmann, H. *et al.* (2014). The use of global entrepreneurship monitor data in academic research: A critical inventory and future potentials. *International Journal of Entrepreneurial Venturing*, 6 (3), 242-276.

Boix, R. *et al.* (2012). The geography of creative industries in Europe: Comparing France, Great Britain, Italy and Spain. *Creative Industries and Innovation in Europe: Concepts, Measures and Comparative Case Studies*, 16 (August), 23-44. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: https://doi.org/10.4324/9780203112571.

Boix-Domènech, R. & Rausell-Köster, P. (2018). The economic impact of the creative industry in the European Union. In *Drones and the Creative Industry* (19-36). Cham: Springer International Publishing. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: https://doi.org/10.1007/978-3-319-95261-1_2.

Cattani, G. & Ferriani, S. (2008). A core/periphery perspective on individual creative performance: Social networks and cinematic achievements in the Hollywood film industry. *Organization Science*, 19 (6), 824-844.

Chapain, C. & Comunian, R. (2010). Enabling and inhibiting the creative economy: The role of the local and regional dimensions in England. *Regional Studies*, 44 (6), 717-734. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: https://doi.org/10.1080/00343400903107728.

Chaston, I. (2008). Small creative industry firms: A development dilemma? *Management Decision*, 46 (6), 819-831. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: https://doi.org/10.1108/00251740810882617.

Chaston, I. & Sadler-Smith, E. (2012). Entrepreneurial cognition, entrepreneurial orientation and firm capability in the creative industries. *British Journal of Management*, 23 (3), 415-432. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: https://doi.org/10.1111/j.1467-8551.2011.00752.x.

Coduras, A. & Autio, E. (2013). Comparing subjective and objective indicators to describe the national entrepreneurial context: The Global Entrepreneurship Monitor and the Global Competitiveness Index contributions. *Investigaciones Regionales – Journal of Regional Research*, 26 (26), 47-74.

Comunian, R. *et al.* (2010). Location, location, location: Exploring the complex relationship between creative industries and place. *Creative Industries Journal*, 3 (1), 5-10. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: https://doi.org/10.1386/cij.3.1.5_2.

Direção-Geral das Atividades Económicas (República Portuguesa) (2018). *Indústrias Culturais e Criativas 2018. Sinopse*. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: https://www.dgae.gov.pt/gestao-de-ficheiros-externos-dgae-ano-2019/sinopse-industrias-culturais-e-criativas_2018-pdf.aspx.

Felton, E. *et al.* (2010). Making connections: Creative industries networks in outer-suburban locations. *Australian Geographer*, 41 (1), 57-70. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: https://doi.org/10.1080/00049180903535576.

Fillis, I. (2013). An aesthetic understanding of the craft sector. *Creative Industries Journal*, 5 (1-2), 23-41. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: https://doi.org/10.1386/cij.5.1-2.23_1.

Flash Eurobarometer (2012). Entrepreneurship in the EU and beyond. *Flash Eurobarometer*, 354. Acedido a 22 de fevereiro de 2021, em https://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/flash/fl_354_en.pdf.

Fuller-Love, N. (2009). Formal and informal networks in small businesses in the media industry. *International Entrepreneurship and Management Journal*, 5 (3), 271-284. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: https://doi.org/10.1007/s11365-008-0102-3.

GEM (2012). *GEM Portugal 2012 – Estudo sobre o Empreendedorismo*.

Heebels, B. & Aalst, I. Van. (2010). Creative clusters in Berlin: Entrepreneurship and the quality of place in Prenzlauer Berg and Kreuzberg. *Geografiska Annaler*, series B, 347-363.

Hotho, S. & Champion, K. (2011). Small businesses in the new creative industries: Innovation as a people management challenge. *Management Decision*, 49 (1), 29-54. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: https://doi.org/10.1108/00251741111094428.

Joel, S. (2009). A social network analysis approach to a social model of the creative industries: The design sub-sector. *Creative Industries Journal*, 2 (2), 191-201. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: https://doi.org/10.1386/cij.2.2.191/1.

KEA European Affairs (2009). *The Impact of Culture on Creativity*. Acedido a 22 de fevereiro de 2021, em file:///C:/Users/user/Downloads/i007222.pdf.

Kelley, D. *et al.* (2015). GEM 2015/2016 Global Report. In *Global Entrepreneurship Monitor (GEM)*. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: http://www.gemconsortium.org/report/49480.

Kröger, S. *et al.* (2013). Go for games: Managerial career networks in creative industries. *Creative Industries Journal*, 6 (2), 129-150. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: https://doi.org/10.1386/cij.6.2.129_1.

Lange, B. (2009). Accessing markets in creative industries – Professionalization and social-spatial strategies of culturepreneurs in Berlin. *Creative Industries Journal*, 1, 115-135. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: https://www.semanticscholar.org/paper/Accessing-markets-in-creative-and-social-spatial-of-Lange/db39b2d8a2b207d43d17484e2c5559f71f65313c.

Lee, N. & Rodríguez-Pose, A. (2014). Creativity, cities and innovation: Evidence from UK SMEs. *Environment and Planning A: Economy and Space*, 46 (5): 1139-1159. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: https://journals.sagepub.com/doi/10.1068/a46202.

Morgan, S. (2013). Development dynamics within creative media industries: The case of television and digital media in Wales. *Regional Science Policy & Practice*, 5 (4), 385-400. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: https://doi.org/10.1111/rsp3.12017.

Müller, K. *et al.* (2009). The role of creative industries in industrial innovation. *Innovation: Management, Policy and Practice*, 11 (2), 148-168. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: https://doi.org/10.5172/impp.11.2.148.

Muñoz-Bullón, F. *et al.* (2015). Nascent entrepreneurs' personality attributes and the international dimension of new ventures. *International Entrepreneurship and Management Journal*, 11 (3), 473-492. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: https://doi.org/10.1007/s11365-013-0284-1.

Oakley, K. (2006). Include us out – Economic development and social policy in the creative industries. *Cultural Trends*, 15 (4), 255-273. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: https://doi.org/10.1080/09548960600922335.

OECD (2017). Entrepreneurship at a glance 2017. In *Panorama de l'Entrepreneuriat 2017* (Entrepreneurship at a Glance). OECD. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: https://doi.org/10.1787/entrepreneur_aag-2017-en.

OECD (2018). The value of culture and the creative industries in local development. *Summer Academy on Cultural and Creative Industries and Local Development*, 48.

Seidel, S. (2011). Toward a theory of managing creativity-intensive processes: A creative industries study. *Information Systems and E-Business Management*, 9 (4), 407-446. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: https://doi.org/10.1007/s10257-009-0123-7.

White, P. (2010). Creative industries in a rural region: Creative West: The creative sector in the Western region of Ireland. *Creative Industries Journal*, 3 (1), 79-88. Acedido a 8 de fevereiro de 2021, em: https://doi.org/10.1386/cij.3.1.79_1.

World Economic Forum (2018). The future of jobs Report. *Economic Development Quarterly*, 31 (2).

Worldwide, G. & Date, D. R. (2014). *Country Data Set Details, Country Data Set Details Gallup World Wide Research Data Collected from 2005 - 2014; Country Data Set Details Gallup Worldwide Research Data Collected 2005 / 2006 - 2014* (Issue November). Acedido em https://www.gallup.com/home.aspx.

As *soft skills* dos políticos com impacto social
Quadro de referência das competências políticas criado com base na obra antuniana

Political soft skills with a social impact:
A frame of reference for political competence based on the work of Manuel Antunes

Jacinto Jardim
UNIVERSIDADE ABERTA, CEG-CIPSH / *jacinto.jardim@uab.pt* / ORCID | 0000-0002-0600-3128
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_38

Resumo: As *soft skills* desempenham um papel determinante no exercício de qualquer profissão. No caso dos políticos, que se distinguem pelo serviço à comunidade, o grau de desenvolvimento destas competências prediz o impacto do seu desempenho. Visando identificar aquelas que, no contexto do exercício de responsabilidades políticas, revelam ter maior impacto social, realizou-se a revisão teórica dos escritos do Padre Manuel Antunes (1918-1985), sendo listados os conceitos que predominam no seu pensamento. Com base nesse inventário, um painel de peritos debateu e selecionou as competências que mais se adequam à conjuntura atual. De seguida, estas foram contabilizadas e estabeleceu-se um modelo de *soft skills* que se prevê serem relevantes nos atuais contextos socioculturais. Posteriormente, foi elaborado o Quadro de Referência das Competências Políticas (QRCP), composto por dez fatores, distribuídos pelas seguintes dimensões: pensar global, agir com impacto social, liderar democraticamente e ativar mudanças no presente para construir com esperança o futuro. Na continuação deste estudo, propõe-se que, com base neste quadro, seja criado e validado um inventário sobre as competências dos políticos.
Palavras-chave: competências políticas; políticas sociais; impacto social; modelo de competências; obra antuniana

Abstract: Soft skills play a determining role in the exercise of any profession. In the case of politicians, who differ by the service that they provide to the community, the development of these skills highly predicts the impact of their performance. Through a theoretical review of Father Manuel Antunes' writings (1918-1985), this study aims to identify the skills which, in the exercise of political responsibilities, have a greater social impact. First, the main concepts of his writings were listed and based on this inventory, a panel of experts debated and selected those that best suit the current situation. Then, a soft skills model was created, which is expected to be relevant in the current socio-cultural contexts. Finally, a Political Competence Reference Framework (PCRF) was elaborated, composed of ten factors, distributed by the following dimensions: thinking globally, acting with a social impact, leading democratically and activating changes in the present to build the future with hope. Based on this framework, we suggest that an inventory of political skills can be created and validated.
Keywords: political skills; social politics; social impact; skills model; Manuel Antunes' work

> Que é o que impele tantos homens a entrar na política, por vezes mesmo, como se «entra nas ordens»? Porque é que tantos homens chegam a constituir-se, de facto, em determinadas sociedades principalmente, quase em classe à parte, precisamente a «classe política», a classe do mando?
>
> **Manuel Antunes (2008c: 84)**

Introdução

A liderança política é um processo complexo, pressupondo a conjugação de fatores diversificados e imprevisíveis, como por exemplo a economia, a saúde, a educação, os valores ideológicos (Bull, 2012; Farvaque *et al*., 2020; Franco & Jardim, 2008; Nesbitt-Larking, 2014). Dada esta complexidade, os membros de um parlamento, de um governo ou de uma autarquia, no exercício das suas funções, necessitam de um conjunto de competências a fim de serem bem-sucedidos na consecução dos seus objetivos. Assim, os líderes políticos com impacto social carecem de um conjunto de atributos de liderança, tais como valores socialmente reconhecidos, comportamentos geralmente exemplares, conhecimentos e sabedoria adquiridos através do estudo e da experiência (Antunes, 2006; Silvester et *al*., 2014). A ausência destes atributos desvirtua o projeto de uma sociedade, afastando da finalidade fundamental que consiste no processo de socialização e de cooperação, que por sua vez se opõe ao individualismo e à competição desumana, que se opõe a um poder político «corrompido e corruptor» (Antunes, 2008c: 228). A título explicativo, são de referir algumas das consequências desse desvirtuamento, tais como a corrupção na política, a violência social e a economia que coloca muitos no desemprego e que faz com que poucos tenham muito e muitos tenham pouco. Deste modo, prevê-se que a carência de políticos com impacto social constitua uma das grandes ameaças à sociedade democrática, o que resulta mais em «logro» do que serviço público (Antunes, 2008c: 60).

Um dos desafios atuais consiste em os políticos serem capazes de defender e fazerem prevalecer os princípios universais de nações civilizadas, opondo-se veementemente àqueles que atentam contra a democracia, o Estado de direito, as instituições e os cidadãos em geral (Obschonka & Fisch, 2018). Logo, quando alguns pretendem modificar as estruturas políticas, sociais, económicas e ambientais dos Estados a favor de indivíduos ou grupos organizados, impõe-se a presença e a afirmação do poder dos líderes políticos que defendam o bem e a sustentabilidade da sociedade. Mas que atributos são esses que fazem de um político alguém que,

com a sua atuação, tenha efetivamente impacto na sociedade? A identificação desses atributos será realizada através da obra do Padre Manuel Antunes (1918-1985) e da reflexão crítica e diálogo com especialistas no domínio em estudo. Mas, antes de apresentar esses dados, importa definir alguns conceitos pressupostos neste estudo, tais como *soft skills*, «competências políticas», «políticas sociais» e «impacto social».

Sobre as *soft skills*, importa referir que tanto a OCDE como a União Europeia consideram relevante o desenvolvimento das suas competências transversais, constituindo este um domínio a ter em consideração entre as prioridades das políticas nacionais em matéria de formação (Silva & Fernandes, 2019; Quieng *et al*., 2015). Por isso mesmo, são valorizadas no mercado de trabalho, na escola e em muitos outros domínios (Heckman & Kautz, 2012; Jardim, 2010, 2012; Jardim *et al*., 2020, 2021; Porfírio *et al*., 2021), uma vez que predeterminam maneiras mais eficientes de trabalhar e distinguem quem possa ter habilidades técnicas e experiência profissional semelhante (Robles, 2012). Assim, podemos concluir que os desafios que a carreira política comporta, nos nossos dias, podem ser superados com uma maior facilidade por políticos que possuam *soft skills*, para além das capacidades técnicas que lhes são inerentes.

Especificamente sobre as *competências políticas*, vários estudos têm sido realizados, destacando-se os estudos sobre as capacidades requeridas aos políticos para o exercício das suas funções e a relação com a sua personalidade (Dewan & Myatt, 2008; Phipps & Prieto, 2011); a liderança democrática (Beerbohm, 2015; Hartley, 2012; Morrell & Hartley, 2006; Teles, 2015); a liderança política para a inovação social (Eizaguirre & Parés, 2019; Liggett, 2020; Szeto, 2020); a liderança global (Cavey, 2020; Likhotal, 2020; Rosser *et al*., 2020); as mudanças quanto à exigência de competências dos políticos, com particular atenção ao recurso às tecnologias digitais como forma de os políticos comunicarem e influenciarem os seus eleitores e os cidadãos que lideram (Canetti *et al*., 2014; Weeks *et al*., 2015).

Sobre as *políticas sociais*, importa referir que estas se referem ao bem-estar da população em geral, mas dando particular atenção aos grupos mais empobrecidos, que precisam de ser apoiados no seu desenvolvimento económico, de modo a que sejam reduzidas as desigualdades económicas e sociais. E podem ganhar diferentes acentuações conforme o contexto sociocultural, como, por exemplo, nos Estados Unidos da América, as migrações e a naturalização dos migrantes (Soehl *et al*., 2020); a política social de expropriação de terras na China (Kan, 2020); as políticas sociais de agricultura sustentável na Índia, em que se

destaca a problemática dos interesses dos agricultores, dos subalternos e dos ativistas (Brown, 2018; Jakobsen, 2020); a necessidade de uma ampliação do conceito de «competência política» na América Latina, nomeadamente através da promoção do conhecimento político e das atitudes democráticas (Fuks & Casalecchi, 2018); e, ao nível global, a necessidade de serem definidas novas políticas sociais para o incremento da economia baseada no conhecimento (Choi *et al*., 2020).

Já sobre o *impacto social*, é de referir que não existe uma linguagem comum sobre a medição do mesmo. Apesar de esta temática ter sido debatida tanto na academia como noutras instituições e comunidades, trata-se de uma questão complexa que requer uma conceptualização (Vanclay, 2002, 2020). No entanto, a ideia de impacto social aponta para o valor produzido pelas organizações, pressupondo, geralmente, quatro elementos-chave: o valor criado como consequência da atividade de alguém; o valor experimentado pelos beneficiários; os efeitos positivos e negativos; e a avaliação em relação a uma referência de como a situação teria sido sem a atividade proposta (European Union/OECD, 2015). É de referir ainda que o impacto social se reflete em consequências sociais, tanto a curto como a longo prazo, com efeitos tanto negativos como positivos.

E têm sido realizados variados estudos sobre a avaliação do impacto social (Aucamp & Woodborne, 2020; Lombardo *et al*., 2019; Vanclay, 2020) destacando a necessidade de se proceder a uma reflexão cada vez mais séria sobre o investimento realizado em prol das questões sociais. Nesse sentido, Vanclay (2020) afirma que a avaliação do impacto social deixou de ser uma ferramenta regulatória para ser o processo de gestão das questões sociais. E dentre elas considera o desenvolvimento comunitário, o envolvimento da comunidade, a resiliência da comunidade, a herança cultural, a capacitação, as questões de género, os direitos humanos, a migração, os meios de subsistência e os transportes. No entanto, refere que, do muito que foi aprendido ao longo de 50 anos da história da avaliação do impacto social, as questões complexas permanecem, incluindo as migrações involuntárias, a procura de meios de subsistência e a preservação da herança cultural. E continuam também alguns temas problemáticos, tais como a corrupção, a falta de emprego, o domínio das elites, a especulação e os comportamentos oportunistas.

Serão estes conceitos que coadjuvarão no estudo das *soft skills* na obra do Padre Manuel Antunes. Naturalmente que se optou por analisar somente uma pequena parte do conjunto da vasta produção deste pensador. No entanto, é de ter em conta que o saber deste jesuíta, natural da Sertã, está devidamente publicado na

sua obra completa, em sete volumes, levada avante sob a direção de José Eduardo Franco (Antunes, 2008). Deste modo, ficaram acessíveis o seu pensamento e toda a sua produção científica. Assim, e tendo em consideração a supracitada necessidade de os políticos serem hábeis num conjunto de capacidades a fim de a sua atuação ter impacto na resolução dos problemas públicos, este estudo visa identificar as competências que, segundo o pensamento do Padre Manuel Antunes, mais capacitam os políticos no exercício das suas responsabilidades.

Método

A fim de ser atingido o objetivo previamente estabelecido, realizou-se a revisão teórica dos escritos do Padre Manuel Antunes. Foram listadas as *soft skills* que predominam no seu pensamento e, com base nesse inventário, um painel de cinco peritos debateu e indicou aquelas que mais se relacionam com as preocupações sociais. Sendo os membros do mesmo painel especialistas na temática do Padre Manuel Antunes, começaram por identificar aquilo que sobressai na sua obra, daí resultando uma lista de *soft skills*. Foi a partir deste elenco que foi analisado o tomo II da *Obra Completa*, denominado *Paideia: Educação e Sociedade* (Antunes, 2008b), bem como o tomo III, volume I, designado *Política e Relações Internacionais* (Antunes, 2008c). Foram selecionadas e contabilizadas as palavras e competências mais referenciadas explicitamente nas supracitadas obras. Posteriormente, aquelas foram agrupadas tendo em consideração a similitude ou proximidade de significação, de acordo com o método da análise de conteúdo (Downe-Wamboldt, 1992; Kohlbacher, 2006). Dessa análise e reflexão crítica e dos valores obtidos em cada um dos conjuntos de competências, resultou a proposta aqui apresentada. É de referir ainda que o recurso à técnica do painel de especialistas se justifica pelo facto de este método de recolha de dados assegurar maior fidedignidade na representação do fenómeno investigado e redução do viés metodológico. Posteriormente, estabeleceu-se o Quadro de Referência das Competências Políticas (QRCP), que tem em consideração o desempenho de funções políticas na contemporaneidade, o que justifica um cuidado especial, dadas as implicações da sua atuação, particularmente em contextos de crise, como foi o da pandemia global da COVID-19, verificada entre 2019 e 2021, com consequências económicas e sociais a curto, médio e longo prazos.

Análise da obra antuniana

Na obra antuniana encontra-se transversalmente referências à ação política, tanto a nível nacional como internacional. A nível nacional, destacam-se as referências ao 25 de Abril e às consequências daí advindas, tanto para a constituição do Governo como para o desencanto com a afirmação dos valores subjacentes àquela revolução, sendo disso exemplo a obra *Repensar Portugal* (Antunes, 2006). O jesuíta inicia esta obra com palavras que patenteiam o seu encanto com a experiência vivida:

> De um dia para o outro tudo pareceu novo. Era o fim das palavras longamente proibidas, dos gestos apertadamente contrafeitos, de uma certa mentira institucionalizada, do terror invisível, mas presente em toda a parte. Era a possibilidade do termo do isolamento internacional, daquele «orgulhosamente sós» que é a contradição mesma do mundo em que vivemos. Era o surpreso despertar de um pesadelo de anos, cada vez mais denso, cada vez mais escuro. Era o emergir da «apagada e vil tristeza» para um mundo outro, o mundo da esperança na sua dimensão histórica tangível. Era o regresso à pátria comum de tantos que dela tinham sido expulsos, porque a amavam de outra maneira, mas dos quais se nos dizia, infatigavelmente, que a odiavam. (Antunes, 2008c: 26)

Por sua vez, a nível internacional, destacam-se as referências ao que acontece na cena política nos quatro cantos do mundo, nomeadamente nos panoramas europeu, americano, russo, asiático e africano. São disso exemplo as 60 ocorrências da sigla ONU no já referido tomo III, volume I, intitulado *Política e Relações Internacionais* (Antunes, 2008c), fazendo menção a este organismo internacional como mediador dos conflitos entre nações, defendendo a ideia de que o direito internacional prevalece sobre os interesses nacionais ou sobre os sistemas despóticos de tiranos.

A obra antuniana é pródiga na afirmação do perfil competencial dos políticos, distinguindo-se por apresentar um quadro teórico compreensivo daqueles que confirmam carismaticamente a utopia do aparecimento de um homem novo, «a um tempo, mais antigo e mais moderno que o atual» (Antunes, 2008c: 501). Tendo em conta este perfil, o Padre Manuel Antunes menciona alguns exemplos de políticos que em vários países do Terceiro Mundo foram capazes de suscitar ou de alimentar a utopia e a ilusão nos respetivos povos, tais como «Mao-Tsé-Tung, na China; Nehru, na União Indiana; Socarno, na Indonésia; Lumumba, no Congo ex-belga; Youlou, no Congo ex-francês; Fidel Castro, em Cuba; Sekou Touré,

na antiga Guiné francesa; N'Krumah, no Gana; Nasser, na RAU; Jânio Quadros, no Brasil; e outros, noutras paragens» (Antunes, 2008c: 111-112).

Simultaneamente, como que a investigar visando a sistematização de um tratado de psicologia política, o Padre Manuel Antunes questiona-se sobre o que impele tantos homens a entrarem na política, chegando a constituir-se em determinadas sociedades precisamente a classe política ou a classe do poder. Apesar da dificuldade em responder cabalmente a esta questão, esboça uma resposta, destacando as seguintes motivações: o desejo de glória e imortalidade; a política como meio privilegiado para se sentir acompanhado e seguro num mundo de lutas constantes; a compensação de fracassos, falhanços e frustrações de toda a ordem; a consciência de uma missão a cumprir ou de um destino transcendente a realizar; a simples necessidade de ter um emprego na vida; a vontade de autorrealização, assumindo acaso responsabilidades e riscos que envolvem a perda da própria vida; gosto pelo jogo «lúdico» da política, perdendo e ganhando, fazendo e desfazendo combinações, fazendo e desfazendo estruturas; o desejo desinteressado de servir, de ajudar os outros a criarem o próprio espaço de liberdade (Antunes, 2008c: 87).

Em súmula, constata-se que a obra e o pensamento de Manuel Antunes estão em consonância com os pensadores da ciência política, como é o caso de J. von Eschenbach (2020), segundo o qual a virtude pública concretiza os objetivos da ética global, evitando, assim, os problemas relacionados com a procura de uma legitimação de uma ética global. Segundo o referido autor, as virtudes públicas são entendidas como propriedades ou características que permitem a uma comunidade ou grupo funcionar bem ou ser excelência moral endossada por membros dessa comunidade como constitutiva da identidade desse grupo. Deste modo, justifica-se o reconhecimento de uma ética global orientadora na resolução de alguns problemas globais.

Também nesse sentido, a pesquisa aponta para o facto de um dos maiores problemas a serem enfrentados pelos políticos ser a superação da corrupção, o problema global mais falado em todo o mundo (Eigen, 2013). Esta verifica-se tanto na economia global como na pequena corrupção interna e externa, tanto na política como na economia, ciência, comunicação social ou saúde, levando Eigen a afirmar que «o cancro da corrupção parece estar em toda a parte e sem fim» (Eigen, 2013: 1297). Nesse sentido, o mesmo autor afirma que, uma vez que os atores tradicionais de governo, tais como os governos nacionais e as suas instituições intergovernamentais, já demonstraram a sua impotência, importa que

as organizações da sociedade, através da sua interação com outros atores, como os governos e as empresas, façam a diferença efetiva na luta global contra a corrupção.

Por tudo isto, importa identificar o perfil a ser privilegiado por quem exerce responsabilidades da *res publica* e, de modo particular, por aqueles que entre as jovens gerações assumirão a liderança política. E nisso a obra antuniana é suficientemente fiável e objetiva, tendo sido também reconhecida por diferentes políticos portugueses (Franco & Jardim, 2008; Franco & Rico, 2007). Na procura desse perfil, foi identificado o número de vezes que, nas obras em estudo, são usados alguns conceitos-chave. Segue a Figura 1, com os resultados dessa recolha:

Conceito	Total	%
Tempo	728	12,65%
Mundial	618	10,74%
Política	608	10,57%
Ciência	579	10,06%
Mudança	578	10,05%
Humano	565	9,82%
Responsabilidade	487	8,46%
Poder	440	7,65%
Democracia	419	7,28%
Cultura	416	7,23%
Social	316	5,49%
11	5 754	100%

Fig. 1 – Palavras mais usadas no t. II, *Paideia: Educação e Sociedade*, e no t. III, vol. I, *Política e Relações Internacionais*.

Assim, constata-se que se destaca a atenção dada à época em que ocorreu a escrita, com destaque para a temática da Revolução de Abril e para as implicações políticas daí advindas, como seja a constituição do Governo e a elaboração da

Constituição da República. Mas os escritos revelam igualmente uma evidente cosmovisão mundial, destacando-se a atenção ao que acontece na Europa, nos Estados Unidos da América, na Rússia, na Ásia e nos países africanos, de modo particular nos de expressão portuguesa. Nesse sentido, fica evidente como a atualidade, tanto nacional como internacional, perpassa os escritos do distinto professor de Cultura Clássica.

Identificação de alguns conceitos predominantes na obra antuniana

Tendo em conta a obra antuniana, e conforme supracitado, um painel de cinco peritos debateu e selecionou as *soft skills* mais patentes na obra e no pensamento deste jesuíta relacionadas com as competências necessárias para um político com preocupações sociais. Sendo os membros do mesmo painel especialistas na temática do Padre Manuel Antunes, começaram por identificar as *soft skills* que se destacam na sua obra, resultando daí uma lista das mesmas. Posteriormente, estes conceitos foram organizados em grupos de dois, tendo em consideração a temática subjacente, conforme se segue.

No pensamento de Manuel Antunes destacam-se, em primeiro lugar, os conceitos de *universalidade* e *globalização*, que estabelecem um desígnio global da humanidade, integrado no projeto-esperança a completar sempre, o qual «passa por uma instituição a fortalecer – a democracia –, por um ideal a realizar – o do Bem Comum nacional e global –, por um destino a cumprir – o da universalidade» (Antunes, 2008c: 37). Esta internacionalização também é notória no pensamento antuniano, quando é afirmada a tendência incontornável do ensino superior, já na década de 70 do século passado:

> [...] a Universidade caminha, irresistivelmente, para a universalidade: isto é, para um aumento, de dia para dia mais vasto, dos seus frequentadores, para um número, cada vez mais amplo e variado, de disciplinas e de formas de saber humano, e para a adoção, consequente, de um pluralismo, pedagógico e metodológico, de investigação, criação e transmissão, sempre, tendencialmente, mais diversificado, tendo apenas, como grande traço unitivo, o sentido da Verdade. (Antunes, 2008b: 234)

Em segundo lugar, em toda a obra perpassa a ideia de *ciência* e *conhecimento*. A relevância deste binómio pode ser atestada na seguinte afirmação: «Decerto, a ciência e a técnica não têm pátria. Por isso, à proporção que a ciência e a téc-

nica estão a atingir zonas que, até à data, lhes eram inacessíveis, pode-se falar já, atualmente, de uma civilização mundial» (Antunes, 2008c: 327). E a dimensão prática do saber é óbvia, quando afirma que,

> nestas condições, seremos forçados a lançar mão dos «meios de bordo». Em concreto: daquelas parcelas de conhecimento que nos possam oferecer, em convergência, filósofos e demógrafos, cientistas e poetas, sociólogos e psicólogos, pintores e escultores, músicos e cineastas, apreendidas em níveis de captação muito desiguais. (Antunes, 2008b: 17)

Um outro binómio omnipresente é o de *justiça* e *dignidade*. Nesse sentido, a busca da verdade e de soluções sustentáveis para as situações de pobreza e de miséria leva o jesuíta a asseverar: «Ser profeta da realidade móvel e complexa, que é a realidade humana desenvolvendo-se na história, é descobrir a verdade das situações concretas de justiça ou injustiça e é também apontar os sentidos possíveis da sua superação» (Antunes, 2008b: 141). E é precisamente a defesa do valor da vida humana que justifica a superação dos sistemas de injustiça: «São as estruturas de injustiça e de desprezo pela dignidade dos homens, que se encontram na origem desse clima de violência e que, de dia para dia, tornam a vida mais irrespirável» (Antunes, 2008b: 38).

Uma quarta ideia-força que sobressai é a de *cooperação* e *participação*. Tendo como base a ideia do predomínio do sistema democrático, Manuel Antunes é apologista da cultura do diálogo, da tolerância, da liberdade e da ação responsável. Nesse sentido, importa identificar as «vias de uma cooperação mais estreita que se estenda a todos os planos: científico, técnico, económico, cultural» (Antunes, 2008c: 278). Naturalmente que esta mentalidade e cultura só é possível através da educação, o que está patente na afirmação de que «o sistema da participação deve aprender-se na escola e o seu aprendizado não deve cessar nunca» (Antunes, 2008b: 200).

Ressalta ainda nesta obra a temática da *cultura* e *formação*. E o tema da cultura predomina em todo o pensamento de Manuel Antunes, como fica bem patente quando afirma que urge formar para a cultura, impondo-se uma ação constante e racional:

> O homem é um dos seres mais desarmados do reino animal: os seus instintos são rudimentares e as suas defesas reduzidíssimas. Mas é, em parte, essa sua situação que lhe dita a necessidade de se munir, de se educar, de se culturalizar. Porque a sua natureza, que não é cultura, exige

> cultura; o seu ser inerme exige ser fortalecido; a ameaça, constante, do feroz, do incoerente, do irracional exige a defesa, também constante, do autodomínio, da coerência, do carácter e da racionalidade. (Antunes, 2008b: 171)

Na arquitetura conceptual de Manuel Antunes, sobressai também o binómio *lucidez* e *coragem*. Por um lado, constata-se uma procura permanente de discernimento, fundamentada na capacidade de refletir e pensar em profundidade a «coisa» pública e, ao mesmo tempo, de agir corajosa e determinantemente em direção aos caminhos previamente definidos em contexto de diálogo sereno e crítico. Esta ideia está muito bem expressa no seguinte trecho, que tem uma aplicação bem pertinente na atualidade:

> No tempo das mistificações e das confusões, dos voluntarismos passionais e dos racionalismos simplificadores, dos dogmatismos sem matizes e dos absolutismos que não sofrem nem factos nem delongas, duas virtudes parecem essenciais: a lucidez e a coragem. A lucidez para descobrir, sobretudo na hora em que todos os gatos são pardos, o sentido da verdade. Da verdade que é difícil; da verdade que, a muito custo, emerge do turbilhão de ideias, do tumulto das opiniões, dos debates, das controvérsias e das contestações; da verdade que exige atenção, esforço e respeito; da verdade que é outro correlato do amor. A coragem para não embarcar em «slogans» sem conteúdo, para ter a força da própria solidão, para realizar as reformas que se impõem, para antecipar um futuro que, de uma forma ou doutra, virá. A coragem de não ceder à «magia dos extremos». Dos extremos que, demasiado comodamente, dispensam de pensar e, por vezes mesmo, de agir. (Antunes, 2008b: 60)

Finalmente, mas sem esgotar a sua incidência na política social, o binómio *solidariedade* e *humanidade* indica uma tarefa a cumprir, tanto ao nível da intervenção como da educação. Essa tarefa situa-se no âmbito da natureza social de todos os seres humanos, que os interliga indissociavelmente uns dos outros:

> Aquilo que está em causa são os homens. Seres de carne e osso que não são estruturas impessoais; seres com direitos e deveres recíprocos que não apenas princípios abstratos; seres solidários de um mesmo destino, terrestre e ultraterrestre, que não um vasto agregado de mónadas in-

> comunicáveis ou uma termiteira de homogeneidade e indiferenciação. (Antunes, 2008b: 42)

Já sobre a questão da humanidade, toda a obra em estudo aponta para o humano, destacando a função educativa e formativa das instituições sociais, como se constata na seguinte afirmação:

> Uma sociedade em que os símbolos sejam vivos, os pensamentos críticos e criadores e o sentido do humano – singular e comunitário – a regra. Uma sociedade em que o «por» domine o «contra» e a promoção do outro prevaleça largamente sobre a inveja, o amesquinhamento e a demolição do *alter* que deve ser visto antes como *socius*, como companheiro de trabalhos e de viagens – sobretudo da viagem – de alegrias e de tristezas, de angústias e de cuidados, de progressos e de possíveis regressos. Uma sociedade em que o saber, o saber-fazer e o saber-viver se conjuguem no modo do presente a abrir para o modo do futuro. Uma sociedade de autêntico desenvolvimento do «homem todo e de todo o homem» que não mera associação contratual para um simples crescimento. (Antunes, 2008c: 24)

Estas são algumas das ideias-força do pensamento de Manuel Antunes. Consequentemente, importa agora sistematizar aquilo que os políticos deverão ser capazes de realizar no desempenho das suas funções.

Quadro de referência dos comportamentos dos políticos com impacto social

Os comportamentos humanos, em geral, têm origem num modo de pensar, que consequentemente origina uma forma de atuação. Este princípio da abordagem cognitivo-comportamental permite-nos compreendê-los. Nesse sentido, interessa desenvolver quadros de referência explicativos dos comportamentos dos políticos. Tendo em conta as necessidades mais prementes da sociedade atual e o perfil dos políticos com impacto social, conforme descrito anteriormente a partir da obra de Manuel Antunes, destacam-se três grandes grupos de comportamentos, que se relacionam com pensar globalmente, agir com impacto social e liderar democraticamente, conforme a Figura 2:

Pensar globalmente	Agir com impacto social	Liderar democraticamente
Conhecer a atualidade e lidar criativamente com ela	Tratar dos assuntos da *polis*, sobretudo da educação, saúde, economia e cultura	Exercer o poder político tendo a abrangência do horizonte da totalidade
Ter um pensamento global e recorrer à tecnologia	Encontrar soluções sociais inovadoras e responder aos desafios da cidadania	Traduzir a democracia no compromisso de todos defenderem o ser humano
Tomar decisões com base em evidências e provas científicas	Assumir as responsabilidades políticas como serviço ao todo coletivo	Cultivar o valor dos bens culturais como registo dinâmico da memória e identidade coletiva
Ativar mudanças no presente para construir com esperança o futuro		

Fig. 2 – Quadro de Referência das Competências Políticas (QRCP).

Pensar globalmente

Uma primeira dimensão deste quadro refere-se ao *pensar globalmente*, no sentido de se ser capaz de refletir tendo em conta a totalidade das realidades em causa, nomeadamente as múltiplas abordagens, dados e experiências ao nível de todo o mundo. Assim, por exemplo, a cultura é considerada na sua dimensão universal, daí a referência a correntes de pensamento da cultura global (Franco, 2020; Morin, 2015); a História é analisada tendo em consideração todo o mundo, o que se designa por «História global» (Fiolhais *et al.*, 2020; Harari, 2018); a economia considera os mercados e organizações à volta de todo o globo, o que origina a economia global (Felber, 2017; Mazzucato, 2019); a sociologia indaga e compara todas as sociedades humanas, o que dá origem à sociologia global (Beck, 2015, 2017; Juvin & Lipovetsky, 2011).

No entanto, se o *pensar globalmente* se tornou um imperativo, também o *agir localmente* ganhou direito a cidadania. E foi precisamente através do sociólogo alemão Ulrich Beck (1944-2015) que a expressão «pensar globalmente, agir localmente» entrou na linguagem comum, como resultado da sua reflexão sobre o fenómeno da globalização (Beck, 2015). Deste modo, fica patente que ser político, atualmente, é realizar permanentemente um movimento pendular entre o geral e o particular, entre o todo e a parte. Nesse sentido, seguem três comportamentos indicadores da capacidade de pensar a política globalmente.

Em primeiro lugar, destaca-se a capacidade de *conhecer a atualidade e lidar criativamente com ela*. Situados no presente, os políticos que pensam globalmente estudam e investigam as circunstâncias e contextos em que atuam. Nesse sentido, é revelador o facto de na obra de Manuel Antunes serem sistematicamente usados os termos relacionados com a atualidade: «tempo» (449 ocorrências), «atual» (221) e «contemporâneo» (58). A partir da compreensão exata da realidade, são definidas estratégias para lidar criativamente com a verdade desses mesmos factos.

Em segundo lugar, salienta-se a aptidão para *ter um pensamento global e recorrer à tecnologia.* Nos tempos que correm, a globalização impôs-se no quotidiano de todos e em todas as dimensões da sociedade. Consequentemente, o pensamento rigoroso sobre um assunto pressupõe uma cosmovisão desse mesmo assunto. Nesse sentido, é revelador o facto de o jesuíta da Sertã usar repetidamente vários termos referentes à dimensão global da realidade: «mundial» (224 ocorrências), «internacional» (178), «universal» (98), «global» (84), «universalidade» (22) e «globalismo» (12). Naturalmente que neste contexto as tecnologias se impõem como um recurso incontornável para quem quer comunicar com as comunidades humanas, gerir grande quantidades de dados e informações sobre a realidade ou influenciar positiva e construtivamente os comportamentos das populações.

O político distingue-se também pela habilidade de *tomar decisões com base em evidências e provas científicas*. A capacidade de tomar decisões é uma característica dos políticos bem-sucedidos, uma vez que não tomar decisão nenhuma significa deixar-se levar pelas tendências e circunstâncias, ou seja, sem um plano a médio e longo prazo. Por isso, a arte e a ciência da tomada de decisão são apreendidas através da reflexão, do diálogo e prática. No entanto, segundo a proposta antuniana, sobressai a abordagem científica, o que se torna notório no recurso frequente aos seguintes termos: «ciência» (259 ocorrências), «conhecimento» (87), «científico» (81), «disciplina» (62), «científica» (61) e «lucidez» (29). Por isso mesmo, pode-se afirmar que a boa decisão política se fundamenta regularmente em evidências e provas científicas.

Agir com impacto social

Uma segunda dimensão do QRCP diz respeito ao agir com impacto social, referindo-se ao valor produzido pelas pessoas e organizações, como consequência das suas atividades, que se repercutem nos efeitos positivos e/ou negativos (European Union/OECD, 2015). A ação política pressupõe um investimento em prol das questões sociais, destacando-se o desenvolvimento comunitário, a herança cultural, os direitos humanos e a organização do trabalho e do convívio comunitário. Neste quadro de referência seguem mais três competências que enformam o agir político.

Este tipo de ação aponta para a competência essencial de *tratar dos assuntos da* polis*, sobretudo da educação, saúde, economia e cultura*. Tal como na *polis* helénica da *República* de Platão (2010) ou da *Política* de Aristóteles (1975), os políticos cuidam das matérias da vida pública. Para isso, distinguem-se, segundo Manuel Antunes, pela sua «capacidade ativa, vontade de exercício e vontade de domínio, estabelecendo relações e correlações, fixando e prefixando metas, erguendo projetos, determinando programas, objetivando e objetivando-se em instituições» (Antunes, 2008c: 81). Também no discurso do Padre Manuel Antunes se distingue o recurso aos termos «política» (387 ocorrências) e «político» (221). Importa ainda referir que no exercício das responsabilidades existem áreas nevrálgicas da dinâmica das sociedades, como sejam a educação, a saúde, a economia e a cultura, que nunca podem ser descuradas.

Uma outra competência do político refere-se a *encontrar soluções sociais inovadoras e a responder aos desafios da cidadania.* As biografias dos políticos com impacto social demonstram como as suas vidas e obras foram marcadas por terem encontrado soluções inovadoras para os problemas do seu tempo. E destacam-se pela originalidade e persistência na concretização dos seus programas de inovação social (Gladwell, 2008; Jardim, 2019). Para isso, desafiam o *status quo*; tornam-se críticos em relação a outras soluções; resistem às conclusões precipitadas e suspendem as suposições; identificam padrões de pensamento recorrentes e procuram novos enquadramentos; e, sobretudo, reúnem informações para validar ideias com factos reais. E conseguem os seus empreendimentos porque, além do pensamento convergente, que é linear e objetivo, procurando apenas uma solução para um problema, recorrem também ao pensamento divergente, que é plural na busca de várias soluções para um problema (Bono, 2005; Mumford, 2012; Politańska, 2014). Segundo a proposta antuniana, sobressai a atenção ao social, o que se torna patente no recurso frequente ao termo «social» (277 ocorrências), usando também nesse sentido os termos «solidariedade» (28)

e «solidário» (11). Por isso mesmo, pode-se afirmar que o político com impacto dá uma atenção particular aos problemas sociais, reclamando o exercício destas funções o ser verdadeiramente inovador neste domínio.

Ainda na esfera do agir com impacto social, resta acrescentar a capacidade de *assumir as responsabilidades políticas como serviço ao todo coletivo*. Quando os políticos investidos em cargos de responsabilidade conseguem influenciar os cidadãos com os seus critérios de valores, marcam indelevelmente o seu tempo e os tempos vindouros. Nesse sentido, a obra antuniana está repleta de termos que aludem explícita e implicitamente a esta exigência de sentido de responsabilidade de quem ocupa lugares de relevo na sociedade, tais como: «consciência» (193 ocorrências), «responsável» (79), «exigência» (57), «responsabilidade» (57), «reconhecimento» (26), «disponível» (23), «corrupção» (19), «coerência» (18) e «excelência» (15). Daqui se depreende a relevância de os políticos conseguirem responder pelos seus atos, em todas as circunstâncias do seu agir.

Liderar democraticamente

Uma terceira dimensão enquadra o *liderar democraticamente*. Apesar de todas as imperfeições da democracia, nas sociedades com um nível suficiente de maturidade quanto ao exercício do pensamento crítico a liderança democrática tem-se revelado útil na inclusão de todos os cidadãos na dinâmica societal, sendo possível tanto uma liderança do tipo democrático como um liderança política conducente à inovação social (Eizaguirre & Parés, 2019; Liggett, 2020; Szeto, 2020). Nesse sentido, propõe-se neste quadro de referência que o político com impacto social se distinga por três competências, conforme segue.

Antes de mais, a capacidade de *exercer o poder político tendo a abrangência do horizonte da totalidade*. Esta *skill* pressupõe, antes de mais, o uso correto do poder advindo da atribuição devidamente reconhecida pelos cidadãos. Os textos antunianos são fecundos nesta abordagem, sendo notório o facto de o termo «poder» ser referido 404 vezes e «poderio» 36 vezes. É precisamente este uso adequado do poder que permite ter em consideração a inclusão de toda a população envolvida.

Naturalmente que este quadro presume a capacidade de o político *traduzir a democracia no compromisso de todos defenderem o ser humano*. Assim, sobressai o *savoir-faire* para persuadir todos e todas a defenderem o essencial da vida em sociedade, que são as próprias pessoas. Manuel Antunes, nas duas obras em análise, recorre abundantemente à terminologia da democracia – «liberdade»

(167 ocorrências), «democracia» (137), «cooperação» (37), «diálogo» (34), «participação» (34) e «tolerância» (10) – e destaca-se também no uso de um conjunto de termos que revelam a ideia de fazer predominar o homem no seu todo sobre o «homem-espuma» ou o «homem *mechanicus*»: «humano» (157 ocorrências), «humanidade» (125), «pessoa» (116), «indivíduo» (73), «*mechanicus*» (52), «dignidade» (26) e «humanismo» (16). Tendo em consideração estes dois critérios essenciais do ser humano e da sua vida em democracia, neste quadro privilegia-se uma ação política que crie condições para uma progressiva melhoria das condições de vida para todos, destacando-se a defesa da sua saúde, qualidade de vida e bem-estar.

Ainda nesta dimensão da liderança democrática, situa-se a competência de *cultivar o valor dos bens culturais como registo dinâmico da memória e identidade coletiva*. Nesse sentido, a cultura ocupa um lugar central numa comunidade humana, uma vez que é precisamente esta que demonstra a sua diferenciação em relação a outras comunidades de seres vivos. Evidentemente que Manuel Antunes, professor de Cultura Clássica, usou sobejamente a terminologia relacionada com esta competência, nomeadamente os termos «cultura» (180 ocorrências), «cultural» (145) e «civilização» (91). Assim, é função imprescindível dos políticos preservar as raízes identitárias das comunidades que governam, fazendo perdurar no tempo as suas riquezas, como, por exemplo, as suas artes, tradições, festas e costumes; as suas ideias e comportamentos distintivos; os seus símbolos, práticas sociais e organizações emblemáticas.

Ativar mudanças no presente para construir com esperança o futuro

Finalmente, uma última competência enquadra este modelo de competências: *a capacidade de ativar mudanças no presente para construir com esperança o futuro*. Apesar de todas as dificuldades em ativar efetivamente mudanças, tanto na política (Fish, 2016; Platão, 2015) como nos comportamentos humanos (Kohli, 2016; Macintyre, 2020), ao político exige-se a habilidade para ativar mudanças tendo em conta as suas consequências a longo prazo e o futuro. Naturalmente que a sua capacidade de reflexão estratégica e o seu poder de decisão se revelam essenciais neste campo. No entanto, a determinação quanto aos objetivos a atingir deve imperar sobre qualquer tendência para fugir do foco previamente estabelecido. Entre os termos referidos nas obras em estudo, são de destacar os seguintes, relacionados com a mudança: «crise» (184 ocorrências), «futuro» (143), «esperança» (107),

«progresso» (86), «inovação» (32) e «coragem» (26). Neste contexto, é de mencionar que a ciência da decisão aponta para o facto de as decisões de hoje determinarem o amanhã e de hoje estarmos onde ontem, com as nossas decisões e ações, decidimos que íamos estar, o que corrobora a afirmação de Stein: «Tu és o que decides» (Stein, 2010: 3). Assim, a planificação, a definição de objetivos e a alocação de recurso, que levam às ações, começam com uma decisão. Naturalmente que no momento de ativar as estratégias será necessário ter flexibilidade.

Conclusões

Sobre Manuel Antunes afirma José Eduardo Franco que «as suas ideias, lançadas para o papel na década de 60 e 70 do século XX, eram de facto das mais avançadas da sua época e continuam a ter uma atualidade que nos faz pensar e que certamente inspira uma leitura lúcida do complexo estado hodierno da Europa e do mundo» (Franco, 2020: 250). Por isso mesmo, esta proposta constitui uma fonte valiosa também para os atuais profissionais da política.

O valor desta proposta está bem patente no tom com que Manuel Antunes descreve a sua experiência da Revolução de Abril, como se pode verificar na seguinte citação:

> E, de repente, o País pôs-se a falar. Nestes últimos quinze dias, Portugal tem sido um país que discute, um país que reivindica o possível e o impossível, um país que quer tomar nas mãos o próprio destino, um país que, embora de forma não raro confusa, se esforça por traçar o seu futuro, um país que busca reencontrar a própria identidade. Como em 1385, em 1640, em 1820, em 1910, em 1926. Reencontrar o antigo, por vezes mesmo o mais antigo, para criar algo de novo. É isso mesmo o que define nos seus dois termos opostos uma revolução. (Antunes, 2008c: 26)

Também hoje, no contexto de crise profunda e de transformação radical da sociedade ao nível mundial, europeu e nacional, urge tomar nas mãos o próprio destino, realizando com determinação e adaptabilidade, com lucidez e coragem, as mudanças necessárias para um futuro que reclama ser desenhado e construído com lucidez e coragem. Porém, neste processo de conceção e edificação do vindouro, há que dar a devida atenção, e escrutiná-las cuidadosamente, às motivações profundas dos políticos. Como afirma Manuel Antunes,

> Todas estas motivações, porém, nem sempre se encontram em estado puro. Ao revés. Com frequência elas se misturam e se combinam, chegando a produzir estranhos resultados: de astúcia, de delírio, de exibicionismo, ou, pelo contrário, de equilíbrio, de sensatez, de heroísmo saudável. De facto, se há doentes do poder, muito mais perigosos que os doentes do futebol ou da droga, há também os sãos do poder, aqueles que, conhecendo-se na estreiteza dos próprios limites e, porventura, em certa impureza das próprias motivações, assumem o poder como função social de serviço à comunidade, como dever, nem sempre grato, a cumprir, como tarefa necessária que alguém terá de exercer. E isto sem modéstias fingidas nem fingidos acomodamentos. Antes com a naturalidade de quem, sabendo-se finito e relativo e a trabalhar num mundo relativo e finito, não obstaculiza outros melhores que venham e aceita agir no espaço dos próprios colaboradores segundo «o princípio da subsidiariedade». (Antunes, 2008c: 86)

Daqui se conclui que a tendência para o recurso à demagogia e ao populismo assinala a emergência de perigo para a convivência social tranquila e humanizante.

Resta afirmar que desempenhar funções políticas compromete a tomada de decisões que causam alterações em mentalidades e comportamentos. Daí o interesse em serem envidados esforços para a formação dos líderes das sociedades. Os seus saberes vão além dos aspetos cognitivos, uma vez que se entrecruzam continuamente com a faculdade de gerir as relações interpessoais. Nesse sentido, as *soft skills* são um indicador precioso para a sua avaliação efetiva.

Na continuação deste estudo, sugere-se que, com base no quadro de referência apresentado, seja desenhado e validado um questionário que avalie o grau de desenvolvimento das referidas competências nos políticos. Assim, tanto os profissionais deste domínio como quem é formado para o exercício destas funções terão à sua disposição um instrumento que facultará indicações sobre aspetos comportamentais a otimizar, uma vez que indicará os seus pontos mais desenvolvidos e menos desenvolvidos. Deste modo, o QRCP pode ser usado na avaliação do perfil de diferentes políticos, tanto nacionais como internacionais.

Bibliografia

Antunes, M. (2006). *Repensar Portugal*. Lisboa: Multinova.

Antunes, M. (2007). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. IV). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2008a). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (2.ª ed.) (t. I, vol. III). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2008b). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (2.ª ed.) (t. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2008c). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. III, vol. I). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2009). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. V, vol. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2010). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. VI). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2011). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. VII). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Aristóteles (1975). *A Política*. Lisboa: Presença.

Aucamp, I. & Woodborne, S. (2020). Can social impact assessment improve social well-being in a future where social inequality is rife? *Impact Assessment and Project Appraisal*, 38 (2), 132-135.

Beck, U. (2015). *A Sociedade de Risco Mundial*. Lisboa: Edições 70.

Beck, U. (2017). *A Metamorfose do Mundo*. Lisboa: Edições 70.

Beerbohm, E. (2015). Is democratic leadership possible? *American Political Science Review*, 109 (4), 639-652.

Bono, E. de (2005). *O Pensamento Lateral. Um Manual de Criatividade*. Lisboa: Pergaminho.

Brown, T. (2018). *Farmers, Subalterns, and Activists*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bull, P. (2012). What makes a successful politician? The social skills of politics. In A. Weinberg (Ed.). *The Psychology of Politicians* (61-75). Cambridge: Cambridge University Press.

Canetti, D. *et al.* (2014). What does national resilience mean in a democracy? Evidence from the United States and Israel. *Armed Forces & Society*, 40 (3), 504-520.

Cavey, R. (2020). Global leadership in the 21st century: A micro perspective. *Cadmus*, 4 (2), 301-307.

Choi, Y. J. *et al.* (2020). Social investment in the knowledge-based economy: New politics and policies. *Policy and Society*, 39 (2), 147-170.

Dewan, T. & Myatt, D. P. (2008). The qualities of leadership: Direction, communication, and obfuscation. *American Political Science Review*, 102 (3), 351-368.

Downe-Wamboldt, B. (1992). Content analysis: Method, applications, and issues. *Health Care for Women International*, 13 (3), 313-321.

Eizaguirre, S. & Parés, M. (2019). Communities making social change from below. Social innovation and democratic leadership in two disenfranchised neighbourhoods in Barcelona. *Urban Research & Practice*, 12 (2), 173-191.

European Union/OECD (2015). *Policy Brief on Social Impact Measurement for Social Enterprises: Policies for Social Entrepreneurship*. Brussels: European Union/OECD.

Farvaque, E. *et al.* (2020). The politician and the vote factory: Candidates' resource management skills and electoral returns. *Journal of Policy Modeling*, 42 (1), 38-55.

Felber, C. (2017). *A Economia do Bem Comum*. Lisboa: Editorial Presença.

Fiolhais, C. *et al.* (Eds.) (2020). *História Global de Portugal*. Lisboa: Temas e Debates.

Fish, W. (2016). «Post-truth» politics and illusory democracy. *Psychotherapy and Politics International*, 14 (3), 211-213.

Franco, J. E. (2020). *Europa ao Espelho de Portugal: Ideia(s) de Europa na Cultura Portuguesa*. Lisboa: Temas e Debates.

Franco, J. E. & Jardim, J. (2008). Para um projecto de educação integral segundo Manuel Antunes, SJ e um novo programa de competências. *Linhas*, 9 (2), 24-43.

Franco, J. E. & Rico, H. (2007). *Padre Manuel Antunes (1918-1985): Interfaces da Cultura Portuguesa e Europeia*. Porto: Campo das Letras.

Fuks, M. & Casalecchi, G. A. (2018). Expandindo o conceito de competência política: Conhecimento político e atitudes democráticas na América Latina. *Revista de Sociologia e Política*, 26 (68), 61-74.

Gladwell, M. (2008). *Outliers: A História do Sucesso*. Lisboa: Dom Quixote.

Harari, Y. N. (2018). *21 Lições para o Século XXI*. Lisboa: Elsinore.

Hartley, J. (2012). Political leadership and its development. In A. Weinberg (Ed.). *The Psychology of Politicians* (97-120). Cambridge: Cambridge University Press.

Heckman, J. J. & Kautz, T. (2012). Hard evidence on soft skills. *Labour Economics*, 19 (4), 451-464.

Isaacson, W. (2015). *Steve Jobs*. Carnaxide: Objectiva.

Isaacson, W. (2016). *Os Inovadores*. Lisboa: Porto Editora.

Jakobsen, J. (2020). Farmers, subalterns, and activists: Social politics of sustainable agriculture in India, by Trent Brown. *Journal of Agrarian Change*, 20 (2), 338-341.

Jardim, J. (2010). *Programa de Desenvolvimento de Competências Pessoais e Sociais: Estudo para a Promoção do Sucesso Académico*. Lisboa: Instituto Piaget.

Jardim, J. (2012). *10 Competências Rumo à Felicidade: Guia Prático para Pessoas, Equipas e Organizações Empreendedoras*. Lisboa: Instituto Piaget.

Jardim, J. (2019). Biografias empreendedoras. In J. Jardim & J. E. Franco (Eds.). *Empreendipédia: Dicionário de Educação para o Empreendedorismo* (85-87). Lisboa: Gradiva.

Jardim, J. *et al.* (2020). The soft skills inventory: Developmental procedures and psychometric analysis. *Psychological Reports*, 0 (0), 1-29.

Jardim, J. *et al.* (2021). Development and psychometric properties of a scale to measure resilience among Portuguese university students: Resilience scale-10. *Education Sciences*, 11 (2), 1-8.

Juvin, H. & Lipovetsky, G. (2011). *O Ocidente Mundializado – Controvérsia sobre a Cultura Planetária*. Lisboa: Edições 70.

Kan, K. (2020). The social politics of dispossession: Informal institutions and land expropriation in China. *Urban Studies*, 57 (16), 3331-3346.

Kohlbacher, F. (2006). The use of qualitative content analysis in case study research. *Forum Qualitative Sozialforschung*, 7 (1).

Kohli, A. (2016). *Efective Coaching, and the Fallacy of Sustainable Change*. Cham: Springer International Publishing.

Korolczuk, E. (2020). Counteracting challenges to gender equality in the era of anti-gender campaigns: Competing gender knowledges and affective solidarity. *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*. Acedido a 1 de fevereiro de 2021, em: https://doi.org/10.1093/sp/jxaa021.

Liggett, R. (2020). Toward a conceptualization of democratic leadership in a professional context. *Canadian Journal of Educational Administration and Policy*, 193, 115-127.

Likhotal, A. (2020). Global leadership in the 21st century. *Cadmus*, 4 (2), 134-140.

Lombardo, G. *et al.* (2019). Assessment of the economic and social impact using SROI: An application to sport companies. *Sustainability*, 11 (13), 3612. Acedido a 1 de fevereiro de 2021, em: https://doi.org/10.3390/su11133612.

Macintyre, P. L. (2020). Supporting change leaders with executive coaching. *The International Journal of Organizational Innovation*, 12 (4), 375-386.

Mazzucato, M. (2019). *O Valor de Tudo*. Lisboa: Temas e Debates.

Morin, E. (2015). *Penser Global*. Paris: Robert Laggont.

Morrell, K. & Hartley, J. (2006). A model of political leadership. *Human Relations*, 59 (4), 483-504.

Mumford, M. D. (2012). *Handbook of Organizational Creativity*. Cambridge: Academic Press––Elsevier.

Nesbitt-Larking, P. (2014). Ideology, society and the State: Global political psychology in retrospect. In P. Nesbitt-Larking *et al.* (Eds.). *The Palgrave Handbook of Global Political Psychology* (425-444). London: Palgrave Macmillan.

Obschonka, M. & Fisch, C. (2018). Entrepreneurial personalities in political leadership. *Small Business Economics*, 50 (4), 851-869.

Phipps, S. & Prieto, L. (2011). The influence of personality factors on transformational leadership: Exploring the moderating role of political skill. *International Journal of Leadership Studies*, 6 (3), 430-447.

Platão (2010). *A República* (12.ª ed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Platão (2015). *Crátilo*. São Paulo: Paulus.

Politańska, J. (Ed.) (2014). *Best Practices in Teaching Entrepreneurship and Creating Entrepreneurial Ecosys*. Warszawa: Fundacja Młodzieżowej Przedsiębiorczości.

Porfírio, J. A. *et al.* (2021). Leadership characteristics and digital transformation. *Journal of Business Research*, 124, 610-619.

Quieng, M. C. *et al.* (2015). 21st century-based soft skills: Spotlight on non-cognitive skills in a cognitive-laden dentistry program. *European Journal of Contemporary Education*, 11 (1), 72-81.

Robles, M. M. (2012). Executive perceptions of the top 10 soft skills needed in today's workplace. *Business Communication Quarterly*, 75 (4), 453-465.

Rosser, E. *et al.* (2020). The global leadership mentoring community: Building capacity across seven global regions. *International Nursing Review*, 67 (4), 484-494.

Silva, M. A. da & Fernandes, E. F. (2019). O projeto educação 2030 da OCDE: Uma bússola para a aprendizagem. *Revista Exitus*, 9 (5), 271-300.

Silvester, J. *et al.* (2014). Politician personality, Machiavellianism, and political skill as predictors of performance ratings in political roles. *Journal of Occupational and Organizational Psychology*, 87 (2), 258-279.

Soehl, T. *et al.* (2020). Social politics: The importance of the family for naturalisation decisions of the 1.5 generation. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 46 (7), 1240-1260.

Stein, J. (2010). *The Right Decision*. New York: McGraw-Hill.

Szeto, E. (2020). How do principals' practices reflect democratic leadership for inclusion in diverse school settings? A Hong Kong case study. *Educational Management Administration & Leadership*, 49 (3), 471-492. Acedido a 1 de fevereiro de 2021, em: https://doi.org/10.1177/1741143220915922.

Teles, F. (2015). The distinctiveness of democratic political leadership. *Political Studies Review*, 13 (1), 22-36.

Vanclay, F. (2002). Conceptualising social impacts. *Environmental Impact Assessment Review*, 22 (3), 183-211.

Vanclay, F. (2020). Reflections on social impact assessment in the 21st century. *Impact Assessment and Project Appraisal*, 38 (2), 126-131.

Weeks, B. E. *et al.* (2015). Online influence? Social media use, opinion leadership, and political persuasion. *International Journal of Public Opinion Research*, 29 (2), 214-239.

As *soft skills* e os novos desafios da liderança espiritual *vs*. liderança autêntica na Indústria 4.0

Soft skills and the new challenges of spiritual leadership vs. authentic leadership in the Industry 4.0

Maria Elisete dos Reis Martins Ferreira
INSTITUTO POLITÉCNICO DE GESTÃO E TECNOLOGIA / *p40118@islagaia.pt* /
ORCID | 0000-0002-1818-3517 / https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_39

Resumo: A Indústria 4.0 vem imputar às organizações e à liderança novos desafios e quebra de paradigmas. Nesse sentido, a capacidade de se reinventarem através da inovação e da tecnologia capacita-as no sentido de se munirem de forma diferenciada dos seus concorrentes, através de vantagens competitivas, que não podem ser descuradas neste século XXI. O presente artigo visa analisar o papel da liderança espiritual *vs*. liderança autêntica no impacto liderado. Aponta para o sucesso organizacional, através da estimulação recorrente à inovação e criatividade a que os líderes se obrigam. Na prática, indica uma nova abordagem à liderança, munida de novas competências, no sentido de promoverem práticas que urgiam serem implementadas. Assim, as vertentes incidiram sobre dimensões que contemplam a inteligência espiritual, tais como: missão, consciência, significado, verdade, transcendência e graça. No que concerne à liderança autêntica, os trâmites recaíram sobre as áreas intimamente ligadas à transparência nas relações, criatividade, autoconsciência, perspetiva moral interna e processamento criterioso de informação. Para trabalhos futuros, sugere-se a continuidade da pesquisa do tema, aplicando-o em sectores específicos e comparando os respetivos resultados.
Palavras-chave: Indústria 4.0; inteligência espiritual; inteligência autêntica; empreendedorismo; liderança

Abstract: The Industry 4.0 brings new challenges and paradigm shifts to organizations and leadership. In this sense, the capacity to reinvent themselves through innovation and technology enables them to equip themselves differently from their competitors, through competitive advantages, that cannot be neglected in this 21st century. This article aims to analyse the role of spiritual leadership *vs*. authentic leadership in the impact of those led. It aims at organizational success, through the recurrent stimulation of innovation and creativity to which leaders are committed. Actually, it indicates a new approach to leadership, equipped with new skills, in order to promote practices that urgently need to be implemented. Thus, the strands focused on dimensions that contemplate spiritual intelligence, such as: mission, conscience, meaning, truth, transcendence and grace. As far as authentic leadership is concerned, the procedures focused on those areas closely linked to transparency in relationships, creativity, self-awareness, internal moral perspective and careful processing of information. For future work, it is suggested that the research on the subject be continued, applying it to specific sectors and comparing the respective results.
Keywords: Industry 4.0; spiritual intelligence; authentic intelligence; entrepreneurship; leadership

Introdução e análise conceptual

A liderança não é, por si só, boa ou desejável. A liderança é um meio.
Peter Drucker (2001: 291)

Em períodos pautados pela instabilidade em termos económicos e sociais, urge o surgimento de novos líderes, capazes de inspirar, motivar e tornar as sociedades e as organizações mais humanistas, o que recentemente tem sido denominado de liderança com base na inteligência espiritual (Menon & Sadasivan, 2019; Prabhu *et al.*, 2020; Samul, 2020). Naturalmente que esta abordagem obriga os líderes a desenvolverem um conjunto específico de *soft skills* (Binsaeed *et al.*, 2017; Jardim, 2020; Peter & Simatupang, 2019; Trindade *et al*., 2020). Através destas práticas e deste tipo de competências, emerge uma liderança mais humanizada, mais próxima das reais necessidades atuais, diferenciando-se de práticas obsoletas até agora vigentes, que deixaram de trazer retorno e satisfação, tanto a liderados como às organizações. De acordo com Cunha *et al.* (2013: 12), liderar como um líder significa estimular a mudança e não encontrar desculpas para o que, alegadamente, não pode ser mudado. Desta forma, a atitude dos líderes deve ser algo sobre o qual devemos refletir, uma vez que interfere no processo decisório das organizações, bem como no seu processo de desenvolvimento. O ato de liderar, de ser um verdadeiro líder, é algo muito exigente, difícil e complexo.

Este novo conceito não suporta ainda definições precisas e consensuais. Por esta razão, as suas características não estão ainda alinhadas e esclarecidas. Contudo, em consonância com Boyatzis *et al.* (2007), a sua operacionalização é visível: «Acredito nas suas capacidades, invisto em si, espero que dê o seu melhor» (Boyatzis *et al.*, 2007: 85). Segundo os mesmos autores, como resultado, «os indivíduos percecionam que o líder manifesta interesse legítimo, assumem compromissos através da negociação dos seus objetivos, traduzidos no empenho e desempenho para a sua concretização» (Boyatzis *et al.*, 2007: 85). Através destes procedimentos, assistimos a um novo estilo de liderança, pautado pelo interesse cabal nas pessoas, e não nos lucros pecuniários, trazendo de forma indireta efeitos inesperados.

Através destes procedimentos, estamos em crer que a liderança mais humanizada está intimamente ligada às carências que ocorrem na procura de laços estreitos relativamente à coesão social, através de comportamentos ajustados, alicerçados em códigos éticos e deontológicos, capazes de incentivarem pelo exemplo:

> [...] Como tem um efeito genericamente positivo, aplica-se em quase todas as situações, mas é especialmente recomendado quando é necessário aumentar a harmonia no seio do grupo, levantar a moral, melhorar a comunicação ou restaurar elos de confiança na organização que se tenham quebrado. (Boyatzis *et al.*, 2007: 86)

> [...] O homem tem necessidade de valores em que possa acreditar, de modelos que possa seguir. Quando esses valores e esses modelos faltam ou diminuem na sua incentividade, é o caos moral, a anarquia, a desorientação. (Antunes, 1973: 15)

Realça-se, neste âmbito, o incentivo ao aumento do desenvolvimento interpessoal e intrapessoal de todos os elementos da organização, o alargamento dos níveis de confiança, autoconfiança e inteligência emocional e espiritual e, declaradamente, a aposta em novos ciclos transformacionais, capazes de trazer retorno através da obtenção de melhores desempenhos.

Modelos teóricos explicativos do conceito

> Valores espirituais trans-materiais, expansivos da mente, enriquecedores da alma e centrados no coração.
>
> **Dan Butts (1999: 328)**

Gardner (1995) remete-nos para o conceito de «inteligência», em termos funcionais, realçando que se trata de uma habilidade humana de replicar um número elevado de perguntas elaboradas e compiladas em testes de inteligência de modo a serem aplicados. Sustenta ainda que se trata de um atributo ou de uma faculdade natural de que o indivíduo é portador e que lhe permite, em termos cerebrais, possuir a capacidade de realizar tarefas através de circuitos neurais segundo uma lógica formal.

Segundo McKee *et al.* (2008), as alterações ocorrem quando, dentro das próprias organizações, existe um propósito sustentável alicerçado em líderes emocionalmente inteligentes, tornando a liderança mais humanizada e com forte incidência no que a liderança transformacional preconiza (Burns, 1978). No entanto, realçamos que a liderança humanizada também apresenta particularidades inerentes à liderança servil, uma vez que existe similitude no que concerne às preocupações com o desenvolvimento, bem-estar e demais benefícios focados nos seus liderados.

Greenleaf (1978, 2014) remete-nos para este construto, assim como enfatiza este tipo de liderança, através da sua linha espiritual e humanista (Wong & Davey, 2007).

É comummente aceite que, por vezes, os líderes nem sempre optam por lideranças positivas, espiritualizadas ou humanistas. Deste modo, as novas práticas são necessárias, de modo a aplicar no terreno estilos de liderança conducentes a comportamentos diferenciados que provoquem mudanças positivas nos liderados e, consequentemente, visíveis nos resultados organizacionais. Segundo Boyatzis *et al.* (2007: 184-185), quanto mais tempo for aplicado a praticar, melhores serão os resultados. Mas há uma outra forma de aumentar as oportunidades para exercitar as competências de liderança: o treino mental. O treino mental pode melhorar muito a aprendizagem de novas competências. Desencadeia as ligações neurocerebrais, que são necessárias para que haja transformação efetiva.

Neste enquadramento, o cerne da preocupação dos líderes incide nos seus liderados, com o fito de harmonizar um construto de sinergias entre o local de trabalho e o apoio prestado aos trabalhadores, de modo a que o sentimento seja retido e que possam cooperar de forma positiva com a liderança organizacional. Reforçando esta ideia, Sendjaya & Cooper (2011) sustentam «uma abordagem holística, multidimensional, da liderança que engloba os lados racionais, emocionais, éticos e espirituais, tanto dos líderes como dos seguidores» (Sendjaya & Cooper, 2011: 418).

– **Consciência**
Intuição | Atenção | Síntese

– **Graça**
Beleza | Discernimento | Liberdade |
Gratidão | Imanência | Alegria

– **Significado**
Finalidade | Serviço

– **Transcendência**
Eu superior | Holismo | Prática |
Parentesco | Sacralidade

– **Verdade**
Ausência de ego | Equanimidade | Plenitude interior
Abertura | Confiança | Presença

Fig. 1 – Dimensões da inteligência espiritual (Amram & Dryer, 2008).

Zohar & Marshall (2002) defendem que existe espaço para a espiritualidade na liderança. Referem-se a este novo conceito como sendo inato à humanidade, realçando que o quociente de inteligência espiritual (IE) é intrínseco às capacidades internas do nosso cérebro e da nossa psique. Sequencialmente, convidam-nos a repensar os conceitos anteriores e lembram que devemos tirar partido da nossa inteligência espiritual de modo a conduzirmos os nossos liderados a partir do nosso processo intuitivo. Os mesmos autores consideram ainda que: I) a primeira inteligência é a inteligência intelectual; II) a segunda inteligência é a inteligência emocional; III) a terceira inteligência é a inteligência espiritual, realçando que esta última nos oferece um leque alargado de possibilidades e nos proporciona a cocriação de valor, tornando-nos mais afetivos. Os três formatos de inteligência considerados como parte integrante na humanidade são, assim: I) a intelectual (aprendizagem cognitiva e processo de pensar); II) a emocional (processo de aprendizagem e sentimento afetivo); III) a espiritual (aprendizagem interior reflexiva e processo intuitivo).

Qualidades das pessoas com IE

– Autoconhecimento

– Possuir valores humanos

– Encarar as adversidades

– Ser holista

– Celebrar a diversidade

– Ter independência

– Questionar os porquês

– Analisar um contexto amplo

– Ser espontâneo

Fig. 2 – Qualidades das pessoas com inteligência espiritual (adaptado de Zohar & Marshal, 2002).

Realçamos que este novo conceito foi objeto de muito estudo por parte de muitos académicos, sendo coincidentes no seu julgamento e na sustentação de que o quociente espiritual é persuadido através dos estudos praticados nas culturas

de origem budista (Anthony, 2003; Vaughan, 2002; Zohar & Marshall, 2002). «A espiritualidade é entendida como uma base ou coletânea de informações e conhecimentos que facilitam a adaptação a um ambiente [...] portanto, tem grande valor adaptativo para o ser humano, e é por essa razão que se pode e se deve falar de uma inteligência espiritual» (Silva, 2001: 50). Nesse sentido, apontamos para a emergência de uma liderança mais humanizada e autêntica que se reveste de habilidades como: I) autoconsciência; II) transparência relacional; III) moral interna; e IV) processamento interno.

– **Autoconsciência**
O líder conhece as suas capacidade e limitações

– **Transparência**
O líder desenvolve uma cultura de sinceridade, apoiada na transparência

– **Moral interna**
O líder possui padrões morais internos, não se sujeitando a pressões externas

– **Processamento interno da informação**
O líder recolhe e interpreta as informações de maneira imparcial

Fig. 3 – Dimensões da liderança autêntica (adaptado de Walumbwa *et al*., 2008).

Implicações para o empreendedorismo

> Uma capacidade interna, inata, do cérebro e da psique humana, extraindo os seus recursos mais profundos do âmago do próprio universo, que habilita o cérebro a descobrir e usar sentido na solução de problemas.
>
> **Danah Zohar & Ian Marshall (2002: 67)**

A importância dada à liderança e ao seu impacto nas organizações tem sido alvo de estudo por parte da academia. No entanto, nem sempre os académicos têm encontrado consenso relativamente às diversas definições de «liderança», que vão assumindo novos contornos de forma a poderem ser ajustadas às mudanças de paradigma que, inevitavelmente, surgem num mercado cada vez mais globalizado

e marcadamente tecnológico, que proporcionou a emergente Indústria 4.0 (Du Toit, 2019; Kipper *et al*., 2020; Venter *et al*., 2019).

De acordo com Cunha *et al*. (2007), existem inúmeras definições trabalhadas para sustentar o conceito de «liderança», uma vez que este tema despertou a curiosidade de muitos académicos que se debruçaram sobre o mesmo. House & Mansour (1999) sublinham que a liderança é a capacidade dum indivíduo para influenciar, motivar e habilitar outros a contribuírem para a eficácia e sucesso das organizações de que são membros. Ainda segundo Cunha *et al*. (2007: 332), a liderança diz respeito a um processo cuja essência é a capacidade de influenciar os subordinados; contudo, este processo não é unidirecional, pois tanto líderes como liderados influenciam-se mutuamente. Esta perspetiva está presente em qualquer organização, independentemente da sua cultura, estratégia e fluxo relacional existente na empresa. Realçamos, neste contexto, que a liderança centrada no indivíduo e trabalhada por Likert (1967) prova que os líderes tidos como mais eficazes são os que reforçam os aspetos mais humanos das suas equipas. Reforçando a ideia subjacente ao comportamento centrado no colaborador, e não tanto na sua tarefa, conduzir-se-á à elevação dos níveis de eficiência e eficácia. Freire (1972) enfatiza esta perspetiva e trabalha-a através do conhecimento crítico, destacando o sentido da humanização e associando-o à reflexão empírica, transformacional e social. Neste sentido, a interlocução é o objetivo último e incontornável, segundo Roberts (2015), que adverte para a liderança humanizada como sendo primordial para o alcance das metas traçadas em estratégias que visam ser alcançadas através do conhecimento. Contudo, definições mais complexas surgem, como por exemplo a seguinte:

> [...] a liderança é um processo através do qual um membro de um grupo ou organização influencia a interpretação dos eventos pelos restantes membros, a escolha dos objetivos e estratégias, a organização das atividades de trabalho, a motivação das pessoas para alcançar os objetivos, a manutenção das relações de cooperação, o desenvolvimento das competências e confiança pelos membros, e a obtenção de apoio e cooperação de pessoas exteriores ao grupo ou organização. (Cunha *et al*., 2007: 332)

Freire (1998) alerta para o facto de o indivíduo possuir autonomia e livre-arbítrio para escolher as suas opções de compromisso, realçando que as mesmas devem ser sustentadas por comportamentos éticos e responsáveis no seu permanente desenvolvimento, despertando a sua consciência crítica. Induzindo a uma

vertente consciente e pragmática, este autor chama a atenção para a associação da aptidão de «espiritualizar» os indivíduos que influenciam o progresso mundial, no qual estão inseridos (Freire, 1998: 53). Uma vez que o padrão inerente ao empreendedorismo está vocacionado para as áreas materiais e individuais que o caracterizam, indissociavelmente a liderança tem caminhado em paralelo, por vezes descuidando os valores sociais e humanos que a devem suportar. Nesse sentido, «A promoção qualitativa do empreendedorismo só é visível através de um conjunto sofisticado de procedimentos socioeducacionais e formativos. Estes procedimentos não se encontram devidamente operacionalizados e ativados na cultura atual» (Jardim, 2013: 21).

> Os líderes de empresas bem-sucedidos do século XXI serão líderes espirituais. Sentir-se-ão confortáveis com a sua própria espiritualidade e saberão como nutrir o desenvolvimento espiritual dos outros. Os líderes mais bem-sucedidos de hoje já aprenderam esse segredo. (Cacioppe, 2000: 48)

De acordo com Hecker & Birla (2008) e Mirvis (2010), torna-se evidente que esta conduta não tem impacto na maximização de lucros de todos os interessados no êxito das estratégias organizacionais, refletindo-se na vontade que as organizações evidenciam ao pretenderem ser mais conscientes no que concerne a lideranças mais espiritualizadas e humanizadas, realçando ainda que imputam a obtenção de ganhos, através dos índices de criatividade, apostando e dando apoio a processos de invocação e desenvolvimento no seu cerne.

Conclusão

A Indústria 4.0 a que fazemos referência sugere que, num futuro próximo, a robotização seja uma realidade a que a sociedade e as empresas se terão de ajustar. Para isso, aponta para o desenvolvimento de novas competências, ajustadas a paradigmas que se alteram constantemente, nomeadamente nos tipos de liderança aplicável ao desenvolvimento económico, social e individual. Nesse sentido, urge apostar na formação de *soft skills*, ajustadas aos desafios de uma cultura que se pretende mais humanizada e a que as novas lideranças não podem ser indiferentes.

Os novos desafios organizacionais apontam para a sustentabilidade, a competitividade e a adaptação a novos cenários competitivos, exigindo da parte dos líderes flexibilidade e resiliência, de forma a atingirem objetivos através de vantagens completivas. As grandes teorias da liderança devem evoluir para os novos

paradigmas, que surgem constantemente, reclamando autenticidade, e devem adaptar-se a uma visão holística que sustenta esta área.

A alusão à cultura empreendedora é fundamental na adoção de competências ao nível comportamental, apoiada na formação, de modo a possibilitar formar líderes autênticos, humanizados e espiritualizados que possam trazer retorno, desempenho e consciência plena de apostar em práticas conducentes ao sucesso pessoal e organizacional.

Bibliografia

Almeida, L. S. *et al*. (2009). *Inteligência: Perspectivas Teóricas*. Coimbra: Livraria Almedina.

Amram, Y. & Dryer, D. C. (2008). The integrated spiritual intelligence scale (ISIS): Development and preliminary validation. Comunicação apresentada na 116.ª Annual Conference of American Psychological Association. Boston, 14 de agosto. Acedido a 7 de outubro de 2020, em http://www.yosiamram.net/docs/ISIS_APA_Paper_Presentation_ 2008_08_17.pdf e https://www.yosiamram.net/docs/7_Dimensions_of_SI_APA_confr_paper_Yosi_Amram.pdf.

Anthony, M. (2003). Integrated intelligence: The future of intelligence? *Journal of Futures Studies*, 8 (2), 39-54.

Antunes, M. (1973). *Educação e Sociedade*. Lisboa: Sampedro.

Binsaeed, R. H. *et al.* (2017). The big impact of soft skills in today's workplace. *International Journal of Economics, Commerce and Management*, V (1), 456-463. Acedido a 7 de outubro de 2020, em http://ijecm.co.uk/wp-content/uploads/2017/01/5123.pdf.

Boyatzis, R. & Mckee, A. (2006). *O Poder da Liderança Emocional – Liderança Vibrante com Empatia, Esperança e Compaixão*. Rio de Janeiro: Elsevier Editora.

Boyatzis, R. *et al.* (2007). *Os Novos Líderes: A Inteligência Emocional nas Organizações*. Lisboa: Gradiva.

Burns, J. M. (1978) *Leadership*. New York: Harper & Row.

Butts, D. (1999). Spirituality at work: An overview. *Journal of Organizational Change Management*, 12 (4), 328-331.

Cacioppe, R. (2000). Creating spirit at work: Re-visioning organization development and leadership – Part I. *Leadership and Organization Development Journal*, 21 (1), 48-54.

Castelo-Branco, M. (2014). Neurociência e espiritualidade. In A. Borges (Coord.). *Deus ainda Tem Futuro?* Lisboa: Gradiva.

Cunha, M. P. *et al*. (2007). *Manual de Comportamento Organizacional e Gestão* (6.ª ed., rev. e atualizada). Lisboa: RH.

Cunha, M. P. *et al.* (2013). *Lidere como Um Líder*. Lisboa: Sílabo.

Cunha, M. P. *et al*. (2014). *Manual de Comportamento Organizacional e Gestão* (7.ª ed.). Lisboa: Rh Editora.

Drucker, P. (2001). *O Líder do Futuro* (4.ª ed.). São Paulo: Editora Futura.

Du Toit, C. W. (2019). Artificial intelligence and the question of being. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 75 (1), 1-11. Acedido a 7 de outubro de 2020, em https://doi.org/10.4102/hts.v75i1.5311.

Freire, P. (1972). *Pedagogy of the Oppressed*. Penguin: Harmondsworth.

Freire, P. (1998). *Pedagogy of Freedom*. New York: Rowman and Littlefield.

Gardner, H. (1995). *Inteligências Múltiplas: A Teoria na Prática*. Porto Alegre: Artmed.

Greenleaf, R. K. (1978). *Servant Leadership in Business. Leading Organizations: Perspectives for a New Era.* Thousand Oaks: Sage Publications.

Greenleaf, R. K. (2014). An inward journey. *International Journal of Servant Leadership*, 8 (1), 23-36.

Hecker, L. & Birla, R. K. (2008). Intangible factors leading to success in research: Strategy, innovation and leadership. *Journal of Cardiovascular Translational Research*, 1, 85–92.

Hersey, P. & Blanchard, K. (1988). *Management of Organizational Behavior: Utilizing Human Resources* (5.ª ed.). Englewood Clifs: Prentice-Hall.

House, R. J. & Mansor, N. (1999). Cultural influences on leadership and organizations: *Project Globe.* In W. H. Mobley *et al.* (Ed.). *Advances in Global Leadership* (171-233). Bingley: Emerald Group Publishing Ltd.

Jardim, J. (2013). Contexto sociocultural e razões justificativas da promoção do empreendedorismo. In J. Jardim & J. E. Franco (Coord.). *Portugal Empreendedor: Trinta Figuras Empreendedoras da Cultura Portuguesa. A Relevância dos Modelos para a Promoção do Empreendedorismo* (21-27). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Jardim, J. (2020). Perfil dos empreendedores em contexto de crise: Traços emocionais, organizacionais e comunicacionais. In D. Martinho (Coord.). *Atas do VI Encontro Científico da UI&D* (245-255). Santarém: ISLA Santarém.

Kipper, L. M. *et al.* (2020). Scopus scientific mapping production in Industry 4.0 (2011-2018): A bibliometric analysis. *International Journal of Production Research*, 58 (6), 1605-1627. Acedido a 7 de outubro de 2020, em https://doi.org/10.1080/00207543.2019.1671625.

Kirkpatrick, S. A. & Locke, E. A. (1991). Leadership: Do traits matter?. *The Executive*, 5 (2), 48-60.

Likert, R. (1967). *The Human Organization: Its Management and Value*. New York: McGraw-Hill.

Lourenço, L. & Ilharco, F. (2007). *Liderança – As Lições de Mourinho*. Lisboa: Booknomics.

McKee, A. *et al*. (2008). *Becoming a Resonant Leader: Develop Your Emotional Intelligence, Renew Your Relationships, Sustain Your Effectiveness*. Boston: HBR Press.

Menon, P. & Sadasivan, A. (2019). A vignette of spiritual intelligence and transformational leadership. *International Journal of Innovative Technology and Exploring Engineering*, 8 (10), 2529-2534. Acedido a 7 de outubro de 2020, em https://doi.org/10.35940/ijitee.J1240.0881019.

Mirvis, P. (2010). Responsible leadership emerging. Individual, organizational and collective frontiers. University of Pretoria. Acedido a 17 de maio de 2019, em http://www.up.ac.za/media/shared/Legacy/ems.zp11798./Documents/2013-alcrl-position-paper.zp36923.pdf.

Peter, R. & Simatupang, M. S. (2019). Teamwork soft skill development in facing the globalization. *International Journal of Engineering and Advanced Technology*, 8 (5C), 486-491. Acedido a 7 de outubro de 2020, em https://doi.org/10.35940/ijeat.E1069.0585C19.

Prabhu, C. J. *et al*. (2020). A new model of practical spiritual intelligence for the leadership development of human capital in Indian universities. *Journal of Applied Research in Higher Education* (ahead-of-print). Acedido a 7 de outubro de 2020, em https://doi.org/10.1108/JARHE-11-2019-0296.

Rego, A. & Cunha, M. P. (2009). *Liderança Positiva*. Lisboa: Edições Sílabo.

Rego, A. & Cunha, M. P. (2016). *Que Líder Sou Eu? – Manual de Apoio ao Desenvolvimento de Competências de Liderança.* Lisboa: Edições Sílabo.

Rego, A. *et al.* (2012). Authentic leadership promoting employees' psychological capital and creativity. *Journal of Business Research*, 65, 429-437.

Robbins, S. P. (2004). *Comportamento Organizacional* (9.ª ed.). São Paulo: Prentice Hall.

Roberts, P. (2015). Paulo Freire and utopian education. *Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies*, 37, 376-392.

Samul, J. (2020). Emotional and spiritual intelligence of future leaders: Challenges for education. *Education Sciences*, 10 (7), 178. Acedido a 7 de outubro de 2020, em https://doi.org/10.3390/educsci10070178.

Sendjaya, S., & Cooper, B. (2011). Servant leadership behaviour scale: A hierarchical model and test of construct validity. *European Journal of Work and Organizational Psychology*, 20 (3), 416-436.

Silva, L. M. K. da (2001). Existe uma inteligência existencial/espiritual? O debate entre H. Gardner e R. A. Emmons. *Revista de Estudos da Religião*, 3, 47-64.

Sternberg, R. (2007). A systems model of leadership. *American Psychologist*, 62 (1), 34-42.

Trindade, S. D. *et al.* (2020). *EntreComp: Quadro de Referência das Competências para o Empreendedorismo*. Lisboa: Theya Editores.

Vaughan, F. (2002). What is spiritual intelligence? *Journal of Humanistic Psychology*, 42 (2), 16-33.

Venâncio, M. M. (2017). *Liderança e Motivação nas Organizações: O Papel do Líder na Construção da Imagem Institucional.* Dissertação de Mestrado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa, Portugal.

Venter, A. A. J. *et al.* (2019). What will it take to make a successful administrative professional in the fourth industrial revolution? *SA Journal of Human Resource Management*, 17 (2005), 1-15. Acedido a 7 de outubro de 2020, em https://doi.org/10.4102/sajhrm.v17i0.1224.

Walumbwa, F. O. *et al.* (2008). Authentic leadership: Development and validation of a theory-based measure. *Journal of Management*, 34 (1), 89-126.

Wong, P. T. P. & Davey, D. (2007). Best practices in servant leadership. Comunicação apresentada na Servant Leadership Research Roundtable, Virginia Beach, Regent University.

Zohar, D., & Marshall, I. (2002). *IE: Inteligência Espiritual* (2.ª ed.). Rio de Janeiro: Record.

Novos modelos de negócio

New business models

João M. S. Carvalho
UNIVERSIDADE PORTUCALENSE / *joao.carvalho@upt.pt* / ORCID | 0000-0003-0683-296X
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_40

Resumo: Os empreendedores procuram, para que as suas atividades sejam sustentáveis, novos modelos de negócio, que têm sido estudados academicamente, levando à criação de vários modelos de criação de organizações. Apresentamos, entre outros modelos anteriores, o modelo TIES (*Targeting Innovation, Entrepreneurship, and Sustainability*), que permite que o empreendedor maximize a sua probabilidade de sucesso. Este modelo engloba blocos conceptuais ligados aos processos de inovação e empreendedorismo, de modelização de negócios e de planeamento estratégico e financeiro. Apresenta-se, também, uma forma mais completa de ver a proposição de valor, a qual inclui os valores económico, social, ecológico e psicológico.
Palavras-chave: novos modelos de negócio; inovação; empreendedorismo; sustentabilidade

Abstract: Entrepreneurs seek, for their activities to be sustainable, new business models, which have been studied academically, leading to the creation of several models of creation of organizations. We present, among other previous models, the TIES model (Targeting Innovation, Entrepreneurship, and Sustainability), which allows the entrepreneur to maximize his probability of success. This model encompasses conceptual blocks linked to the processes of innovation and entrepreneurship, business modelling, and strategic and financial planning. It also presents a more complete view of the value proposition, which includes economic, social, ecological and psychological values.
Keywords: new business models; innovation; entrepreneurship; sustainability

De acordo com Afuah & Tucci (2001), um modelo de negócio é o método pelo qual uma empresa reúne e usa os seus recursos para oferecer aos seus clientes um melhor valor, ganhando dinheiro com isso. Osterwalder *et al*. (2005) referem que o papel de um modelo de negócio é ser o desenho de como uma empresa faz o negócio. Mas há outros argumentos para além de ganhar dinheiro ou capturar valor económico. A criação de valor social e ecológico, a cocriação de valor e o valor partilhado são conceitos que apoiam essas novas abordagens (Austin & Seitanidi, 2012; Elkington, 1997; Jonker, 2011; Porter & Kramer, 2011). Assim, a criação e oferta de valor está na base de qualquer modelo de negócio. Como tal, definimos um modelo de negócio como uma ferramenta conceptual, estratégica e operacional,

que apresenta a proposição de valor (económico, social, ecológico e psicológico) do produto (bem, serviço, ideia) oferecido aos clientes (consumidores, prescritores, utentes) e a forma como a organização produz, distribui e tem receitas através da coordenação das atividades-chave e de um plano de *marketing*, visando cumprir a sua missão e contribuir para a sustentabilidade societal (Carvalho, 2018a e 2018b).

Um novo modelo de negócio é também uma potencial fonte de vantagens competitivas (Casadesus-Masanell & Ricart, 2010; Markides & Charitou, 2004) que promovam uma maior satisfação dos *stakeholders*. O ideal é que seja difícil a sua replicação pelos concorrentes potenciais, como acontece em situações particulares de redes de negócios (Chatterjee, 2013) ou através de proteção de propriedade intelectual (Teece, 2010). Então, como criar um novo modelo de negócio?

Carvalho (2016) apresenta um modelo geral de empreendedorismo e gestão – Modelo dos 4i (M4i) – apontando quatro fases para os processos relacionados com o desenvolvimento e manutenção de um negócio (Figura 1):

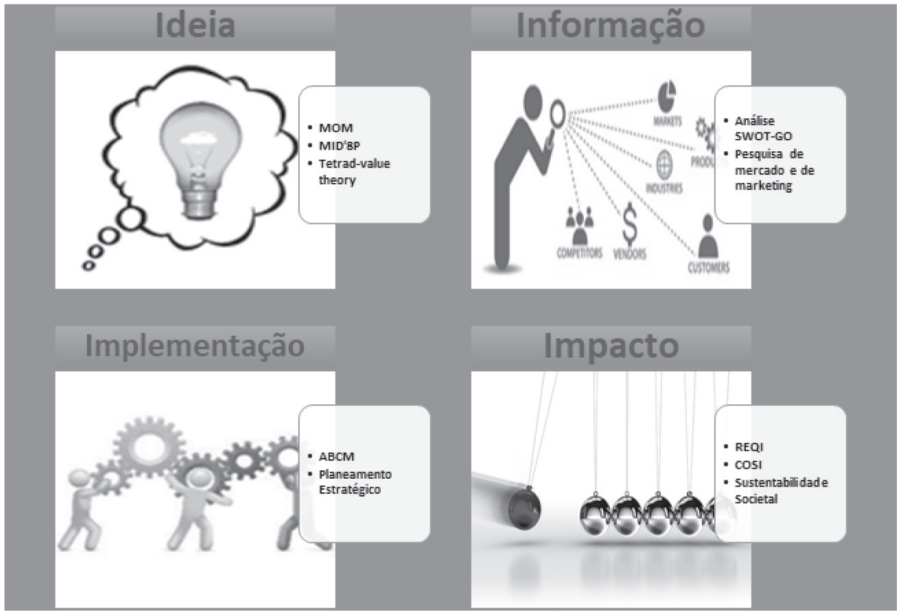


Fig. 1 – Modelo dos 4i.

A **Ideia** – A melhor forma de ter sucesso nos negócios é ter um produto (bem, serviço ou ideia) que satisfaça os consumidores, ou utentes, ou clientes, ou prescritores, numa primeira instância e, seguidamente, todos os *stakeholders*.

Para isso, o empresário deve ter como orientação estratégica dominante a orientação de mercado, a qual pode ser enquadrada no chamado Modelo de Orientação de Mercado (MOM: Carvalho, 2005), permitindo que o negócio possa ser sustentável ao longo do tempo. Na base da ideia estará a criação de valor. Todo o produto (bem, serviço, ideia) tem valor económico, relacionado com a satisfação da necessidade identificada (valor para o cliente, para a organização, para a sociedade), mas poderá também ter valor social (externalidades económicas, saúde e segurança na comunidade, qualidade de vida, igualdade de oportunidades, etc.), ecológico (preservação do planeta e do ambiente) e psicológico (valor transformacional de mentalidades, mudança de atitudes e comportamentos, novas aprendizagens, novas competências, maior autoeficácia, etc.) (*Tetrad-Value Theory*: Carvalho e Sousa, 2015).

Na idealização de um novo negócio, ou no desenvolvimento de um negócio já existente, a inovação é fundamental para captar os clientes do futuro que garantam a continuidade da organização. Como tal, propomos o Modelo de Inovação & Diferenciação 8P (MID'8P), que permite concentrar a reflexão estratégica à volta das dimensões cruciais para que esse processo aconteça nas organizações, seja de forma contínua, seja de forma disruptiva, ao nível do produto, preço, praça, promoção, pessoas, processos, parcerias e propósitos (Carvalho, 2016; Carvalho & Marnoto, 2016).

A **Informação** – A tomada de decisão por parte do empresário deve ser baseada na melhor informação que possa adquirir. Esta fase implica um trabalho árduo de estimação da procura, de análise da competitividade da organização, de avaliação do sector de atividade e da concorrência, de estudo da legislação aplicável e das exigências das autoridades que tenham poder sobre a área do negócio. É necessário testar o produto no mercado, assim como as estratégias de *marketing* para cada segmento de mercado. Toda esta informação pode ser reunida numa análise SWOT-GO, a qual, com esta abordagem, passará a ser uma análise que se operacionaliza no contexto estratégico da organização, apontando metas e objetivos possíveis para potenciar as forças, colmatar as fraquezas, defender das ameaças e aproveitar as oportunidades (Carvalho, 2016).

A **Implementação** – Se um negócio é exequível, isto é, se indicia a capacidade de ser sustentável económico-financeiramente no mercado, então é necessário desenhar um plano de negócios que demonstre a sua viabilidade. Aqui, propomos o Modelo Avançado de Criação de Negócios (ABCM), que engloba todo o processo

empreendedor, a criação de um modelo de negócio, o planeamento estratégico e a avaliação profissional da viabilidade do mesmo (Carvalho, 2016).

O **Impacto** – A medição dos impactos de um novo negócio é importante para o empresário e para todos os *stakeholders*, sendo também uma mais-valia de promoção do próprio negócio. Além do valor económico, os consumidores são sensíveis à existência de influências positivas do produto aos níveis social, ecológico e psicológico, não se importando de pagar mais por esse valor acrescido. Propõe-se a utilização do Modelo REQI, para avaliação interna de resultados, eficiência, qualidade e inovação, a par do instrumento de medida do Impacto nos Stakeholders Principais da Organização (COSI), que permite avaliar o impacto a nível interno e externo nos *stakeholders* das organizações. A consequência destes impactos pode ser avaliada nos níveis de sustentabilidade em sentido lato, englobando aspetos individuais (psicológicos), coletivos (sociais), ambientais (ecológicos) e económicos, no que chamamos de «sustentabilidade societal» (Carvalho, 2018a e 2018b).

Há muitos modelos de criação de negócios na literatura (*e.g.*, Afuah & Tucci, 2001; Al-Debei & Avison, 2010; Blank & Dorf, 2012; Chatterjee, 2013; Chesbrough & Rosenbloom, 2002; Gyorffy, 2010; Habtay, 2012; Lindgreen, 2012; Michelini, 2012), sendo o mais conhecido o modelo CANVAS (Osterwalder *et al*., 2005; Osterwalder & Pigneur, 2010). No entanto, propomos o modelo TIES (*Targeting Innovation, Entrepreneurship, and Sustainability*: Carvalho, 2018a e 2018b; Figura 2), que apresenta, em relação aos outros modelos, uma sistematização que leva em conta o papel crucial dos *stakeholders* (Freeman, 1984), das redes de cocriação (Chatterjee, 2013; Zott & Amit, 2009; Zott *et al*., 2011) e a criação de múltiplo valor (Carvalho, 2016; Elkington, 1997, Jonker, 2011).



Fig. 2 – Modelo TIES.

O modelo TIES sistematiza todos os passos necessários para a criação de um novo negócio, diminuindo o risco de falência prematura do mesmo. Trata-se de um modelo que conjuga os conceitos e ideias dos modelos ABCM, MID'8P, REQI e COSI. Começa pelo bloco da inovação e empreendedorismo, estipulando que a necessidade humana, subjacente a qualquer negócio ou empreendimento, deve ser claramente definida. A oportunidade do negócio, em termos de rentabilidade financeira, social, ecológica e/ou psicológica, deve ser determinada, estudando-se o mercado e a sua dimensão e capacidade de compra de uma nova solução, que se materializa num produto (bem, serviço, ideia), o qual deve ser estudado e desenvolvido a partir de protótipos ou de simulação, de modo a verificar a adesão do mercado. Dever-se-á realizar igualmente estudos de *marketing* para tomar as melhores decisões quanto às restantes variáveis de *marketing-mix* básico (preço, distribuição e comunicação). Estamos no âmbito do modelo de negócio, o qual acompanha as variáveis de diferenciação e inovação (MID'8P), sendo necessário estabelecer preços, canais de distribuição e políticas de comunicação do produto. Desenham-se os processos de produção, distribuição e de outras atividades-chave, determinando quais as competências necessárias da equipa inicial para viabilizar o negócio, recorrendo a parcerias se for necessário, para conseguir a melhor qualidade do negócio. Os propósitos da organização são fundamentais, pois estão na base da visão dos empreendedores, informando a missão e a proposição de valor do produto básico. Por último, e não menos complexo, é necessário preparar os documentos e fazer as análises relacionadas com o plano estratégico e financeiro do negócio. Determinam-se as principais metas e estratégias a atingir pelo novo empreendimento, assim como o modelo de avaliação de desempenho a nível individual, coletivo e organizacional. Devem também ser estimados os valores de receitas e custos em geral, permitindo preencher os diversos mapas contabilístico-financeiros, que levarão à análise da viabilidade económico-financeira do negócio.

Em resumo, a aplicação do modelo TIES permite que o empreendedor faça o seu trabalho de casa de um modo reflexivo e estratégico, colocando-o perante todo o tipo de dificuldades que os mercados apresentam, o que poderá minimizar a probabilidade de ter um insucesso, sempre perigoso num país que ainda não valoriza a capacidade de iniciativa e de assunção de riscos das pessoas com perfil empreendedor.

Bibliografia

Afuah, A. & Tucci, C. (2001). *Internet Business Models and Strategies: Text and Cases*. New York: Irwin/McGraw-Hill.

Al-Debei, M. & Avison, D. (2010). Developing a unified framework of the business model concept. *European Journal of Information Systems*, 19, 359-376.

Austin, J. E. & Seitanidi, M. M. (2012). Collaborative value creation: A review of partnering between nonprofits and businesses: Part II. Partnership processes and outcomes. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 41 (6), 929-968.

Blank, S. & Dorf, B. (2012). *The Startup Owner's Manual – The Step-by-Step Guide for Building a Great Company*. Pescadero: K & S Ranch, Inc., Publishers.

Carvalho, J. M. S. (2005). *Organizações não Lucrativas – Aprendizagem Organizacional, Orientação de Mercado, Planeamento Estratégico e Desempenho*. Lisboa: Edições Sílabo.

Carvalho, J. M. S. (2016). *Inovação & Empreendedorismo. Ideia, Informação, Implementação, Impacto*. Porto: Grupo Editorial Vida Económica.

Carvalho, J. M. S. (2018a). *The Ties of Business. A Humanistic Perspective of Entrepreneurship, Innovation and Sustainability*. Berlin: Lambert Academic Publishing.

Carvalho, J. M. S. (2018b). How to create, develop and sustain an organization? – The TIES Model. In G. L. Jamil *et al.* (Eds.). *Handbook of Strategic Innovation Management for Improved Competitive Advantage* (539-564). Hershey: IGI Global.

Carvalho, J. M. S. & Marnoto, S. (2016). The 8P Innovation & Differentiation Model. *Education for Entrepreneurship: International Journal of Education for Entrepreneurship*, 6 (2), 7-17.

Carvalho, J. M. S. & Sousa, C. (2015). Social entrepreneurship, sustainability, and Tetrad-Value Theory. In *Global Cleaner Production and Sustainable Consumption Conference 2015 (1-4 novembro, Sitges, Spain*): *Book of Abstracts*, WS-32-02.

Casadesus-Masanell, R. & Ricart, J. E. (2010). From strategy to business models and to tactics. *Long Range Planning*, 43, 195-215.

Chatterjee, S. (2013). Simple rules for designing business models. *California Management Review*, 55 (2), 97-124.

Chesbrough, H. & Rosenbloom, R. S. (2002). The role of the business model in capturing value from innovation: Evidence from Xerox corporation's technology spin-off companies. *Industrial and Corporate Change*, 11 (3), 529-555.

Elkington, J. (1997). *Cannibals with Forks: The Triple Bottom Line of 21st Century Business*. Gabriola Island: New Society Publishers.

Freeman, R. E. (1984). *Strategic Management: A Stakeholder Approach*. Boston: Pitman/Ballinger.

Gyorffy, L. (2010). Opinion: Direction and discipline: How leaders tap the creative talent of their enterprise. *International Journal of Innovation Science*, 2 (2), 91-93.

Habtay, S. R. (2012). A firm-level analysis on the relative difference between technology-driven and market-driven disruptive business model innovations. *Creativity and Innovation Management*, 21 (3), 290-303.

Jonker, J. (2011). *New Business Models*. Working paper, Nijmegen School of Management, Radboud University Nijmegen, Netherlands.

Lindgren, P. (2012). Business model innovation leadership: How do SME's strategically lead business model innovation? *International Journal of Business and Management*, 7 (14), 53-66.

Magretta, J. (2002). Why business models matter. *Harvard Business Review*, 80 (5), 86-92.

Markides, C. & Charitou, C. D. (2004). Competing with dual business models: A contingency approach. *Academy of Management Executive*, 18, 22-36.

Michelini, L. (2012). *Social Innovation and New Business Models – Creating Shared Value in Low-Income Markets*. Berlin: Springer.

Osterwalder, A. & Pigneur, Y. (2010). *Business Model Generation: A Handbook for Visionaries, Game Changers, and Challengers*. Hoboken: John Wiley & Sons.

Osterwalder, A. *et al.* (2005). Clarifying business models: Origins, present, and future of the concept. *Communications of the Association for Information Systems*, 16 (article 1), 1-38.

Porter, M. E. & Kramer, M. R. (2011). Creating shared value. *Harvard Business Review*, 89 (1), 62-77.

Teece, D. J. (2010). Business models, business strategy and innovation. *Long Range Planning*, 43, 172-194.

Zott, C. & Amit, R. (2009). The business model as the engine of network-based strategies. In P. R. Kleindorfer & Y. J. Wind (Eds.). *The Network Challenge* (259-275). Upper Saddle River: Wharton School Publishing.

Zott, C. *et al.* (2011). The business model: Recent developments and future research. *Journal of Management*, 37 (4), 1019-1042.

PARTE X

Globalização, Transdisciplinaridade e Educação Integral

Traços transdisciplinares na obra do Padre Manuel Antunes

Uma análise crítica à luz da Carta da Transdisciplinaridade/UNESCO – 1994

Transdisciplinary features in the work of Father Manuel Antunes: A critical analysis in the light of the Charter of Transdisciplinarity/UNESCO – 1994

Adérito Fernandes-Marcos
UNIVERSIDADE ABERTA / *aderito.marcos@uab.pt* / ORCID | 0000-0002-9164-9686

Marcos Luiz Mucheroni
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO | CIAC-UAB / *mmucheroni@ciac.uab.pt* /
ORCID | 0000-0002-5273-7392 / https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_41

Resumo: Toda a obra e pensamento do Padre Manuel Antunes se revestem de características de grande abrangência e de capacidade de abertura à inovação, na perspetiva de que o pensamento crítico, sendo perscrutador do desconhecido, enquanto questiona o conhecimento adquirido ou em pesquisa, não se pode fechar em si mesmo ou separar partes do conhecimento de um todo que constitui o universo, e o homem como parte deste, já que se objetiva a compreensão última do Todo. Encontramos, portanto, traços de transdisciplinaridade na obra e pensamento do Padre Manuel Antunes indicando um pioneirismo relativamente ao movimento da transdisciplinaridade que arranca com o primeiro congresso da área e a respetiva carta daí resultante. Neste artigo, os autores propõem uma análise crítica da obra do Padre Manuel Antunes à luz dos princípios fundacionais encontrados na Carta da Transdisciplinaridade de 1994.
Palavras-chave: transdisciplinaridade; Padre Manuel Antunes; Carta da Transdisciplinaridade; análise crítica

Abstract: All the work and thought of Father Manuel Antunes are characterized by a wide scope and openness to innovation, in the perspective that all critical thinking, as it searches the unknown while questioning the understanding acquired or still under research, cannot be closed in itself or be separated from the knowledge as a whole that constitutes the universe, of which the human being is part, since the ultimate understanding of the Whole is sought. We find, therefore, traces of transdisciplinarity in the work and thought of Father Manuel Antunes indicating a pioneering spirit with respect to the transdisciplinarity movement that starts with the first congress in this area and the establishment of the respective charter of principles. In this article, the authors propose a critical analysis of the work of Father Manuel Antunes in light of the foundational principles depicted in the Charter of Transdisciplinarity of 1994.
Keywords: transdisciplinarity; Father Manuel Antunes; Charter of Transdisciplinarity; critical analysis

Introdução

Embora amplamente reconhecida a imensa abertura cultural e pedagógica que caracterizou a vida do Padre Manuel Antunes, é o período da sua vida universitária como professor na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, que iniciou em 1957, através do ensino de História da Cultura Clássica, o que podemos afirmar ser o mais marcante da sua abertura ao que é hoje denominado de «transdisciplinaridade».

Entre os alunos e individualidades que foram certamente influenciados pelo Padre Manuel Antunes, encontram-se Maria do Céu Guerra, Sophia de Mello Breyner Andresen, José Barata Moura e Luís Lima Barreto, entre outros, com impacto indireto no serigrafista Lima de Freitas, um dos mentores e signatários da Carta da Transdisciplinaridade (ou Carta da Arrábida) (Freitas *et al*., 1994).

O Padre Manuel Antunes atuou como diretor e redator da prestigiada revista *Brotéria* (1965-1982), na qual escreveu centenas de artigos sobre crítica literária, educação, cultura, filosofia, classicismo, política, teologia e economia, assinando artigos com o próprio nome ou com pseudónimos. Apesar do regime autoritário, não raras vezes a revista constituiu-se como um fórum de crítica social, espírito este assumido abertamente por alguns dos seus antigos alunos. Veja-se, a propósito, o que escreveu Sophia de Mello Breyner Andresen, no poema «Velho Abutre», sobre a figura do ditador Salazar e o regime autoritário que liderou: «O velho abutre é sábio e alisa as suas penas./A podridão lhe agrada e seus discursos/Têm o dom de tornar as almas mais pequenas» (Andresen, 1976). Os seus interesses transdisciplinares incluem a cultura, a educação, a política, a religião, a teologia, a espiritualidade, a estética e a crítica literária, e pode ser estudado no âmbito do projeto realizado sob a organização de José Eduardo Franco e Hermínio Rico, onde se incluem também os professores Arnaldo Espírito Santo e Luís Machado de Abreu, que resultou na obra atualizada do seu pensamento, *Portugal, a Europa e a Globalização: Padre Manuel Antunes* (2017). No prefácio desta obra, do contumaz José Eduardo Franco, lê-se que:

> Nos auspiciosos e utópicos anos 60 e 70 do século XX, Manuel Antunes emergiu como um intelectual da cidade e do mundo com um pensamento político e social inovador, prospetivo. Antunes era um hermeneuta fino do presente e um pensador político do futuro (Antunes, 2017).

Outro ponto marcante do seu pensamento transdisciplinar está na obra, de profunda influência no pensamento universitário português, *Repensar Portugal* (2011), cuja primeira edição é de 1979, na qual o texto claramente aponta para a multiculturalidade e a diversidade, com a necessária conexão entre a tradição e a modernidade, mas não sem alguma utopia, ou aquilo que o Padre Manuel Antunes denomina de «realismo utópico». José Eduardo Franco, no prefácio desta obra, cita o próprio Padre Manuel Antunes:

> De todo um povo. Que não apenas de um grupo. Importa que as alegrias e as tristezas, os encargos e as esperanças, os sofrimentos e as exultações que, por princípio, são comuns afetem real, efetiva e equitativamente a todos. Sem párias e sem parasitas; sem privilégios e sem proscritos; sem humilhados e sem disfarçados. É isso que articula a ligação de todos os membros do mesmo espaço social. É isso que permite ao conjunto sobreviver nas horas de prova. (Antunes, 2011)

A maturidade desta obra não é apenas teórica, mas fruto do trabalho realizado entre 1972 e 1974, quando o Padre Manuel Antunes foi conselheiro do Grupo de Planeamento Cultural do Ministério da Educação Nacional.

No tomo II da sua obra completa, intitulado *Paideia: Educação e Sociedade* (Antunes, 2005), o Padre Manuel Antunes apresenta um olhar aguçado sobre o ideal grego da teoria (vista como contemplação, no sentido de complementação à ação), a *aretê* (virtude como ciclo contrário aos vícios), e a *kalokagathia* (o belo e o bom, no sentido amplo dado pelos gregos) não é senão um combate ao já nascente desenvolvimento da irracionalidade e da pouca profundidade, para a qual o Padre Manuel Antunes preferia o uso do termo «esbatimento», a pouca intensidade e agudeza do pensar. Concentram-se aqui os estudos acerca da sua obra de maior adesão ao pensamento transdisciplinar, que é *Repensar Portugal* (Antunes, 2011).

No seu «humanismo dialogal» e na sua visão do homem, podemos encontrar linhas do primeiro artigo da Carta da Transdisciplinaridade: «Qualquer tentativa de reduzir o ser humano a uma mera definição e de dissolvê-lo nas estruturas formais, sejam elas quais forem, é incompatível com a visão transdisciplinar» (Freitas *et al*., 1994: art. 1), o que na visão antuniana pode ser descrito assim: «O homem tem necessidade de valores em que possa acreditar, de modelos que possa seguir. Quando esses valores e modelos faltam ou diminuem na sua

incentividade, é o caos moral, a anarquia, a desorientação» (Antunes, 2005: 157). Já no preâmbulo da Carta, esta preocupação é clara,

> Considerando que a rutura contemporânea entre um saber cada vez mais cumulativo e um ser interior cada vez mais empobrecido leva à ascensão de um novo obscurantismo, cujas consequências, no plano individual e social, são incalculáveis. (Freitas *et al*., 1994)

Para o Padre Manuel Antunes, é na compreensão do Todo que reside o desígnio maior das disciplinas, cada uma individualmente, e ainda que com resultados sectoriais, ambicionando atingir a visão integrada do ser humano como parte do universo e o seu sentido último de existência.

Repensando Portugal, «se calhar» a cultura contemporânea

A leitura atenta e contemporânea de José Eduardo Franco delineia no prefácio a importância do pequeno *Repensar Portugal* dentro de uma obra tão vasta:

> O essencial daquilo que podemos chamar o seu «pensamento democrático» encontra-se reunido neste livro: *Repensar Portugal*. A diminuta extensão deste livro pode iludir quanto à grandeza e ao valor da síntese da reflexão antuniana sobre o Portugal pós-abrilino. É um livro sagaz e de uma tal lucidez que o torna válido para além do seu contexto epocal. (Antunes, 2011)

Nesta obra, o Padre Manuel Antunes já se defronta com a crise do pensamento ocidental, como dele falaram muitos outros autores contemporâneos, como Husserl, Heidegger e Gadamer. Mas é na amplitude deste pensador e na sua proposta de *Repensar Portugal* que se pode encontrar alguns elementos novos, tanto em clareza como em profundidade, um olhar aguçado e claro sobre a crise do pensamento ocidental. Com efeito, a influência fenomenológica e gadameriana no pensamento literário e filosófico do Padre Manuel Antunes foi confirmada, na abertura do Congresso Internacional Repensar Portugal, a Europa e a Globalização: 100 Anos Padre Manuel Antunes, SJ, por José Carlos Seabra Pereira, podendo ser encontrada no seu ensaio «Crítica literária e fenomenologia», publicado na *Brotéria* (Antunes, 1963). O seu pensamento não passou sem tensões, mas a sua atualidade pode ser comprovada por aquilo que José Eduardo Franco chama, no

prefácio à obra analisada, de «humanismo dialogal», próprio de grandes pedagogos como Paulo Freire e Martin Buber, com possíveis paralelos.

O paralelo com a contemporaneidade é também apontado pelo prefaciador: «A reflexão antuniana sobre Portugal, embora seja original, não aparece isolada» (Antunes, 2011), não só porque contextualmente não pode ser, mas principalmente porque vai circunscrevendo os factos históricos de Portugal: os regressados à pátria, a Revolução dos Cravos, a busca de uma identidade, fatores que, ao ingressar na Comunidade Europeia, foram fundamentais para o país, pois entrava como nação, e não como um país menor ou com espírito de pequenez. Sobre este sentimento, escreveu José Gil aquilo que chama de

> [...] condição geral dos portugueses [como algo a superar]: «É o queixume – cuja relação com a inveja é das mais estreitas; enfim, uma última razão parece ser decisiva para dar às invejas um lugar privilegiado na sociedade portuguesa atual: o facto de esta sair de um regime de desvalorização, humilhação e mutilação das forças de vida do indivíduo». (Gil, 2005: 95 e 91)

Nas palavras do Padre Manuel Antunes,

> [...] era a possibilidade do termo do isolamento internacional, daquele «orgulhosamente sós» que é a contradição mesma do mundo em que vivemos. Era o suspenso despertar de um pesadelo de anos, cada vez mais denso, cada vez mais escuro. (Antunes, 2011: 35)

Era o despertar de Portugal para um pensamento mais universal, que tinha, nas suas origens, feito também os navegadores além-mar, mas que parecia adormecido por um sentimento de menoridade, o que parecia já invertido, segundo o Padre Manuel Antunes, na Revolução dos Cravos, com uma «vasta disponibilidade à abertura de uma por vezes cândida e larga espontaneidade» (Antunes, 2011: 12). O filósofo vai fazer uma generosa síntese da alma portuguesa, relembrando momentos da sua história. Lembra-se, assim, que foram

> [...] nos marcos das grandes revoluções e mudanças que balizam a de Portugal: os anos de 1385, 1640, 1820, 1910 e 1926. O 25 de Abril inscreve-se nessa genealogia e não poderia deixar de suscitar o repensar da herança e do sentido da existência portuguesa. (Antunes, 2011: 12)

O Padre Manuel Antunes parte não de um espírito idealista, embora seja leitor atento de Hegel, citando-o amiúde na sua obra, mas de um Portugal concreto, no seu dizer «povo místico mas pouco metafísico; povo lírico mas pouco gregário; povo ativo mas pouco organizado; povo empírico, mas pouco pragmático» (Antunes, 2011: 12), sendo de destacar o traço mais essencial que o diferencia de toda Europa: «povo convivente, mas facilmente segregável por artes de quem o conduz ou se propõe conduzi-lo» (Antunes, 2011: 37), para alcançar um futuro promissor, com a antevisão da integração na Comunidade Europeia. Diz «partindo do país que somos», sem colocar de lado os «nossos problemas mais graves: o do Ultramar, o da emigração, o dos múltiplos atrasos que nos afetam nos campos político, social, económico, científico, tecnológico e cultural» (Antunes, 2011: 38), relevando a constatação de que «durante cinquenta anos se viveu na hipertrofia do Estado», o que é válido não só na Europa, mas também em muitos modelos de estados contemporâneos.

O Padre Manuel Antunes via não só o mundo contemporâneo numa deriva desumanizante, ao falar do processo de globalização, que, segundo ele, poderia ser mais bem definido com uma glocalização, isto é, uma mundialização que reconheça e parta de valores de cada cultura local, como também o crescente domínio do *homo mechanicus*, gerado a partir da Revolução Industrial e, de certa forma, esvaziado pela era tecnológica contemporânea, defendendo a sua superação por um novo tipo de homem, que apelidava de *homo misericors*, capaz de salvar o planeta a partir de uma cultura da misericórdia e da fraternidade, a única capaz de ter

> [...] uma força que desperta ante o espetáculo desolado da miséria alheia. É um olhar que vivifica e não mata, salva e não condena, ergue e não deprime. É um impulso para agir sem cumplicidade e para reunir sem massificar. É uma vontade de sair de si, da prisão do próprio «eu», para transformar o mundo e se transformar a si mesmo em permanente e incansável reciprocidade. (Antunes, 2005: 86)

Mais uma vez, encontramos um paralelo com as obras de Paulo Freire e Martin Buber, para quem o processo pedagógico é indissociável de uma relação de reciprocidade entre estudantes e professores, ou um discurso mais atual numa hermenêutica capaz de pôr em relação diferentes discursos, como um dos pontos essenciais na descoberta da pedagogia emancipadora. O essencial da obra de Martin Buber (1923-2001), além de todo um paralelo dialógico possível com o Padre Manuel Antunes, reside nas duas relações que considera fundamentais – eu-tu

e eu-isso – como parte do movimento humano na relação com o mundo. Para este autor, a relação descrita na sua principal obra, *Eu-Tu* (1977), concentra-se, sobretudo, nas interações presentes em cada relacionamento: enquanto ativa nesta atitude eu-tu, a pessoa entra em relação, deixa-se impactar, permite-se atravessar pela presença viva do outro, seja este uma pessoa, uma situação, uma obra ou um qualquer ente. Mas diferencia a relação eu-tu do eu-isso:

> A palavra-princípio Eu-Tu só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade. A união e a fusão em um ser total não pode ser realizada por mim e nem pode ser efetivada sem mim. O Eu se realiza na relação com Tu; é tornando-me Eu que digo Tu. (Buber, 1977: 13)

Não há referência direta de Buber à *paideia*. A sua relação dialogal, entretanto, é clara e visa o todo, a relação com o outro não apenas como causa ou como inteligência.

Podemos encontrar igualmente no auge do pensamento global antuniano uma profunda relação com a ideia de «cidadania planetária» de Edgar Morin (Kern & Morin, 2001), para quem é possível pensar numa utopia realista na qual todos os seres humanos se sintam membros da Casa Comum do Planeta, no qual nos foi dada a missão de conviver e de cuidar, pensando nas gerações futuras. O projeto do Padre Manuel Antunes era tão audacioso, que não deixava de apontar para a Comunidade Europeia: «O apontar para a integração na Europa tem, além de outras, essa vantagem. A Europa é o continente da universalidade pela sua ciência, a sua técnica, a sua cultura» (Antunes, 2011: 57). Via no seu projeto universal não a negação da nacionalidade, ao citar Kierkegaard – «cada homem é uma exceção» –, mas acrescentava e generalizava que «cada povo é uma exceção, mesmo tendo a vocação geral de todos à Universalidade» (Antunes, 2011: 57). Estes princípios, advertem diversos autores, entre eles os autores da Carta da Arrábida, são incompatíveis com uma visão segmentada de ciência, de mundo e do homem.

Os princípios da transdisciplinaridade e o pensamento antuniano

Um dos pontos essenciais da Carta da Transdisciplinaridade, e com um grande ponto de contacto com o pensamento antuniano, é o obscurantismo e a fragmentação do pensamento contemporâneo, que dividiu saberes em partes, na maioria das vezes não separáveis de todo. No seu prefácio, este documento estabelece que

> [...] a rutura contemporânea entre um saber cada vez mais acumulativo e um ser interior cada vez mais empobrecido leva à ascensão de um novo obscurantismo, cujas consequências sobre o plano individual e social são incalculáveis. (Freitas *et al*., 1994)

Um primeiro ponto a assinalar é a definição do *homo mechanicus*, fruto da era industrial, em contraponto com o fraterno e solidário *homo misericors*, o qual será incompatível com uma visão mecanicista e pragmática da ciência e que levará o Padre Manuel Antunes a reivindicar uma revolução: «Porque só a totalidade é concreta e só a totalidade é compreensível» (Antunes, 2011: 61).

Como já referido, os interesses transdisciplinares do Padre Manuel Antunes incluíam a cultura, a educação, a política, a religião, a teologia, a espiritualidade, a estética e a crítica literária, todas estas áreas temperadas com uma vasta erudição, desde a cultura grega clássica até aos estudos de Hegel e da pedagogia. Estudioso da cultura clássica, mas sem a fragmentar ou separar do homem, a sua obra pode ser considerada de facto uma *paideia*, ideal grego que não separava educação de ética e que incluía entre os estudos a ginástica, a gramática, a retórica, a música, a matemática, a geografia, a história natural e a filosofia. Dois pontos de grande contacto entre a Carta da Transdisciplinaridade e o pensamento antuniano são, além do prefácio que já apontámos, especificamente os artigos 1 e 13, que estabelecem, respetivamente: «Artigo 1. Qualquer tentativa de reduzir o ser humano a mera definição e de dissolvê-lo nas estruturas formais, sejam elas quais forem, é incompatível com a visão transdisciplinar» (Freitas *et al*., 1994), que é convergente com «o homem integral» do Padre Manuel Antunes; e «Artigo 13. A ética transdisciplinar recusa toda a atitude que recusa o diálogo e a discussão, seja qual for a sua origem – de ordem ideológica, científica, religiosa, económica, política e filosófica» (Freitas *et al*., 1994). Em paralelo, pode-se ler no pensamento antuniano que «É fácil fazer proclamações ideológicas como se elas contivessem a última e definitiva verdade. É fácil apontar programas, inumeráveis e ideais, mas que não mordem no real» (Antunes, 2011: 38).

A universalidade e a importância para a transdisciplinaridade não terminam aí: um dos pontos fundamentais da pedagogia moderna, para além da integração, é o aspeto dialógico. Partindo da sua erudita cultura e da ampla ideia da *paideia*, o projeto educativo do Padre Manuel Antunes pressupõe um projeto de cultura, de homem e de sociedade, considerando perigosa a ideia de mera transmissão de instrução, tema que também foi desenvolvido por Paulo Freire. O Padre Manuel

Antunes vê a cultura, entendida à maneira grega da *paideia*, como a «totalidade da obra criadora» de um povo que desenvolve o seu projeto pedagógico:

> Uma educação ou é total ou simplesmente não é. Uma educação ou tem em conta todas as aspirações do homem ou não passa de um logro. Pretender construir uma «ciência» da educação sem que nela influa, para nada, nem a moral nem a metafísica é edificar sobre a areia. É o todo do homem que está em causa e não apenas a inteligência. Uma sociedade de autêntico desenvolvimento do «homem todo e de todo o homem», que não mera associação contratual para um simples crescimento. (Antunes, 2011: 31)

E esse todo, como diz Blondel, joga-se «na ação que é o centro da vida» (Blondel, 1984). De facto, um dos pontos de contacto entre o Padre Manuel Antunes e a pedagogia de Paulo Freire é a centralidade da ligação ao real e à ação, podendo encontrar-se na obra deste último sempre este apelo, tal como numa das suas obras iniciais: «este modo de pensar, dissociado da ação que supõe um pensamento autêntico, perde-se em palavras falsas e ineficazes» (Freire, 1980: 87).

Somado ao contacto, e muitas vezes até à fusão, entre disciplinas isoladas, há um aspeto essencial que fica abandonado ou relegado ao fundamentalismo radical, mas vazio, que é a dimensão da espiritualidade, um ponto de relação último, porém essencial, entre o Padre Manuel Antunes e a Carta da Transdisciplinaridade. Esta estabelece um ponto de indiscutível contacto com toda a obra do nosso jesuíta, um profundo estudioso da espiritualidade, que é a abertura ao espiritual, como postulado pelos pensadores da Arrábida: «A visão transdisciplinar está resolutamente aberta na medida em que ela ultrapassa o domínio das ciências exatas por seu diálogo e sua reconciliação, não somente com as ciências humanas, mas também com a arte, a literatura, a poesia e a experiência espiritual» (Freitas *et al*., 1994: art. 5), o que pode ser uma síntese dos pontos aqui traçados que fazem da obra do Padre Manuel Antunes um contributo inestimável para a urgência de um novo pensamento fundado na transdisciplinaridade.

Conclusão

Partindo dos traços essenciais da Carta da Transdisciplinaridade, pode-se estabelecer ligações com o pensamento antuniano, identificando linhas comuns ou de convergência que se substanciam na urgência imposta pelo Padre Manuel Antunes do estudo do Todo e do *homo misericors*. Toda a sua obra e pensamento

se revestem de características de grande abrangência e de capacidade de abertura à inovação inter-, multi- e mesmo transdisciplinar, cujas linhas mestras procuramos descortinar neste artigo, que se arroga apenas de se constituir como uma simples pedrinha lançada no enorme lago de pesquisa e reflexão que aguardam ser realizadas. Seria, certamente, possível aprofundar o detalhe, tanto na destrinça do carácter transdisciplinar do pensamento antuniano, como também dos pontos ou linhas de divergência, ou até mesmo de confronto, porém, ao propormos uma leitura mais hermenêutica, ela própria mais dialógica, e olhando o essencial, descobre-se pontos muito essenciais para pensar a educação do futuro, as mudanças em curso e as necessidades contemporâneas e para repensar não apenas Portugal, mas quiçá (ou «se calhar», expressão tão habitual do português comum) também a Europa e o planeta. Em Manuel Antunes encontramos já os traços de um mundo melhor, inclusivo, onde a compreensão do Todo não se perde nos meandros das partes.

Bibliografia

Andresen, S. M. B. (1976). *Livro Sexto*. Lisboa: Moraes.

Antunes, M. (1963). Crítica literária e fenomenologia. *Brotéria*, 78 (4), 424-435.

Antunes, M. (2005). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2011). *Repensar Portugal*. Lisboa: Multinova.

Antunes, M. (2017). *Portugal, a Europa e a Globalização*. Org. J. E. Franco, Pref. J. F. Nunes e Posf. de A. J. Trigueiros. Lisboa: Bertrand Editora.

Ausubel, D. (2003). *Aquisição e Retenção de Conhecimentos: Uma Perspectiva Cognitiva*. Lisboa: Plátano Edições Técnicas.

Blondel, M. (1984 [1893]). *Action (1893): Essay on a Critique of Life and a Science of Practice.* Trad. O. Blanchette. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Buber, M. (1977). *Eu e Tu*. Trad. N. A. von Zuben. São Paulo: Cortez e Moraes.

Freire, P. (1980). *Conscientização: Teoria e Prática da Libertação – Uma Introdução ao Pensamento de Paulo Freire* (4.ª ed.). São Paulo: Moraes.

Freitas, L. de *et al.* (1994). *Carta da Transdisciplinaridade*. Convento de Arrábida. Acedido a 23 de outubro de 2018, em http://www.apha.pt/wp-content/uploads/boletim1/CartadeTransdisciplinaridade.pdf.

Gil, J. (2005). *Portugal hoje. O Medo de Existir*. Lisboa: Relógio d'Água.

Kern, A. B. & Morin, E. (2001). *Terra-Pátria*. Lisboa: Instituto Piaget.

Artes vivas, globalização e transdisciplinaridade

Living arts, globalization and transdisciplinarity

Júlio Martín da Fonseca
UNIVERSIDADE DE LISBOA / *juliomartin@netcabo.pt* / ORCID | 0000-0002-9122-4792
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_42

Resumo: O desenvolvimento tecnológico do século XXI, a globalização económica, a liquefação das instituições nacionais e as mudanças climáticas apresentam-se para as artes vivas como desafios contemporâneos que exigem uma ampla reflexão e uma perspetiva renovada da sua função poética e estética, em conformidade com uma dimensão ética de dignificação e emancipação da pessoa humana. Essa perspetiva deverá ser simultaneamente multissensorial, sinestésica e transdisciplinar, potenciando o desenvolvimento de plataformas artísticas interculturais que permitam fazer frente à complexidade do mundo atual. Será também necessário estimular o diálogo entre a arte e a sociedade, a inclusão e o respeito pela diversidade, valorizando a riqueza da identidade específica das múltiplas heranças culturais.
Palavras-chave: artes vivas; teatro; transdisciplinaridade; pessoa humana

Abstract: The technological development of the 21st century, the economic globalization, the liquefaction of national institutions and climate change present themselves to the living arts as contemporary challenges that require a broad reflection and a renewed perspective on their poetic and aesthetic function, in accordance with an ethical dimension of dignification and emancipation of the human person. This perspective should be simultaneously multisensorial, synesthetic and transdisciplinary, fostering the development of intercultural artistic platforms that allow us to face the complexity of the world today. It will also be necessary to stimulate the dialogue between art and society, inclusion and respect for diversity, valuing the richness of the specific identity of the multiple cultural heritages.
Keywords: living arts; theater; transdisciplinarity; human person

«Nem separar nem misturar». Esta afirmação do Padre Manuel Antunes poderia ser uma definição concisa daquilo que é a transdisciplinaridade. E pelo que tenho vindo a aprender com ele sobre o seu modo de ser e de proceder – através da leitura da sua obra ou de quem o conheceu –, nomeadamente como pedagogo, creio que, mais do que uma prática ou pensamento interdisciplinar, ele aplicava uma visão transdisciplinar sobre a realidade e o mundo. Se em 1994 ainda estivesse vivo, teria certamente participado, ou pelo menos ter-se-ia interessado por ele,

no encontro inaugural do 1.º Congresso Mundial da Transdisciplinaridade, que decorreu no Convento da Arrábida, entre 2 e 6 de novembro desse ano. Para além da temática que reuniu personalidades de todo o mundo e das mais variadas áreas do conhecimento, a Comissão Internacional integrava Edgar Morin, que tinha conhecido o Padre Manuel Antunes via António Alçada Baptista e Helena Vaz da Silva, que inclusivamente copresidia à Comissão Nacional do referido congresso e que à época era presidente do Centro Nacional de Cultura.

«Nem separar nem misturar». De facto, a transdisciplinaridade configura-se como uma nova abordagem científica que realiza a passagem de uma visão exclusivamente disciplinar para uma outra que abarca e relaciona as partes com o todo de determinada realidade. Ou seja, nem uma perspetiva especializada ou hiperespecializada, que separa – e que faz ressonância com um hiperindividualismo, autorreferencial, que no extremo conduz a um alheamento do outro e a um apaixonamento do igual e de si mesmo –, nem uma perspetiva holística que conduz frequentemente a uma dissolução onde tudo fica misturado. Respeitando as perspetivas disciplinares ou interdisciplinares, a transdisciplinaridade propõe que se estabeleça e incremente o trânsito entre um olhar global e um olhar particular, no qual possam ser convocadas diferentes disciplinas, mas sem que o conhecimento de cada uma delas se queira impor às outras, antes colocando-se ao serviço da melhor resolução de um problema complexo em prol de um bem maior. A finalidade da transdisciplinaridade é proporcionar uma melhor compreensão do mundo, procurando nesse sentido a unidade do conhecimento. Deste modo, a transdisciplinaridade, para além de incrementar a relação entre as disciplinas, procura estar atenta também ao que está entre, através e para além delas, como foi possível refletir no 1.º Colóquio Internacional sobre a Inter e a Transdisciplinaridade nas Artes Performativas e Audiovisuais, que tive a oportunidade de organizar na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, em 2014, celebrando o 20.º aniversário do 1.º Congresso Mundial.

«Nem separar nem misturar». Esta chave de análise e de interpretação do mundo é particularmente útil neste momento histórico que estamos a viver, pois alerta-nos para a evidência de que muitos dos acontecimentos globais – como as crises financeiras; os paraísos fiscais; a aceleração tecnológica, com a crescente manipulação genética e digital; as alterações climáticas; o tráfico de pessoas, armas e drogas; as guerras que têm destruído os berços civilizacionais da humanidade; as migrações; a radicalização política; entre outros –, apesar de parecerem e serem apresentados pela comunicação social como factos diferentes, na verdade não estão separados, estando mesmo intimamente ligados. O mesmo se passando

em Portugal: escândalos financeiros, com investigação judicial de responsáveis ministeriais e bancários; fenómenos alargados de corrupção; imprensa e televisão sensacionalistas; desrespeito pela atuação política entre os responsáveis partidários; e, mais recentemente, até o descrédito da instituição militar, com episódios vários. Ora, todas estas questões estão mais uma vez intrincadas, pois aquilo que as sustenta é-lhes de algum modo comum e reside na tal revolução que faltou e falta fazer, que o Padre Manuel Antunes designou de «revolução moral» e que explica segundo as suas próprias palavras: «Porquê uma tal revolução? Porque só a totalidade é concreta e só a totalidade é compreensível» (Antunes, 2011: 61).

Precisamente no início deste novo milénio, temos vindo a assistir a um combate que se tem vindo a intensificar entre o espírito humano e aqueles que o negam, querendo estes últimos reduzir o humano à sua mera expressão material e animal. Ou melhor, a plutocracia dominante tem empoeirado os tempos com «pós» de proveniência vária – pós-modernismos, pós-dramatismos, pós-humanismos, entre outros «pós», como as pós-verdades –, num exercício de ocultação de ideologias de dominação por parte de alguns que se julgam superiores a todos os outros. Para tal, contam com muitos que, apesar de poderem ver, são intrinsecamente cegos e contribuem com a sua subserviência para que se tenha vindo a consolidar este estado de coisas. Sobre este assunto, será bom revisitar a peça de teatro *A Ópera dos Mendigos*, de Václav Havel, antigo presidente da República Checa, que tive a oportunidade de encenar, em 2018, com o Teatro Académico da Universidade de Lisboa (TUT). A peça, que de certo modo é um pequeno tratado de ciência política, termina justamente com esta frase: «Serve melhor quem não sabe que serve!». Assim têm feito muitos neste mundo, contribuindo com o seu servilismo – talvez sem o saberem – para o prejuízo de muitos, inclusive, a longo prazo, deles próprios, e para o benefício de muito poucos. Por isso defendia o Padre Manuel Antunes um novo projeto de educação e de cultura no qual o Ser tivesse espaço para o seu florescimento graças a um exercício de liberdade humanizadora, com a possibilidade existencial de tudo poder questionar. Como escrevia este insigne pedagogo, «sem esse mínimo de utopia será muito difícil – ou talvez impossível – culturalizar a sociedade e socializar a cultura» (Antunes, 2011: 33). E, justamente por não se ter atendido a estas palavras sábias, podemos constatar o que tem sido, e o que tem provocado, a não culturalização, e, ao invés, a promoção da futebolização da nossa sociedade, com os seus efeitos nefastos de ter transformado o que deveriam ser debates públicos e políticos – no seu sentido mais nobre – em confrontos de claques. Precisamos de mais personalidades como o Padre Manuel Antunes, assim como o Padre António Vieira, que tenham a coragem de revelar

a conspiração que os poderosos estão a urdir contra os povos e de denunciar aqueles que querem privatizar o mundo e a natureza, exclusivamente para si, sem considerar o bem comum.

A humanidade está cansada de hipócritas. E aqui faço um parêntesis para clarificar a diferença entre atores e hipócritas. Ser ator é, mediante um processo criativo e artístico, que o público conhece, interpretar e representar um outro que não a si próprio, o que implica um diálogo e uma relação com alguém que é diferente de nós, e a quem acolhemos e a quem damos presença real, através da transformação do nosso corpo e da nossa voz. Um hipócrita é aquele que finge ser o que não é. Aquilo que diz não corresponde àquilo que pensa. Um hipócrita é alguém que engana. E essa tem sido, lamentavelmente, a prática de muitos responsáveis políticos, económicos, judiciais e outros – tanto no nosso país, como na Europa e no mundo –, que se escudam em linguagens profusas e/ou herméticas, a que o Padre Manuel Antunes se referia como sendo uma «inflação [...] verbal» (Antunes, 2011: 62) ou uma «logorreia» (Antunes, 2011:76) e que Sophia de Mello Breyner designou como «o capitalismo da palavra». Por isso, é necessário estar atento às vozes que se começam a alçar um pouco por todo o lado e que, apesar de poderem ser brutais e cruas, dizem o que pensam, e aparentemente fazem o que dizem, o que, perante a larga convivência com a deceção, o engano e a hipocrisia, faz com que vão adquirindo um poder de fascinação junto dos povos. Como avisava o Padre Manuel Antunes, «A anarquia é o átrio da tirania, e a tirania é o átrio da anarquia» (Antunes, 2011: 38).

Também no campo artístico se tem vindo a assistir a uma situação desconcertante. Segundo Lipovetsky e Serroy, o capitalismo absorveu a estética, no sentido de produzir massivamente conceitos culturais indefinidos, e objetos artísticos híbridos, destinados exclusivamente a maximizar uma voragem individualista, hedonista e consumista. A captação da atenção de potenciais clientes parece ser o único desígnio da sociedade global de consumo, o que propiciou o surgimento de uma «cualidad omnívora» (Bauman, 2013: 19) nos meios culturais que perturba a criação artística, pois tudo parece igual a tudo. Esta situação «selvagem», de acordo com a coreógrafa Karine Saporta, acabou por corresponder, para muitos artistas e tradições culturais, a terem de viver sob o signo da «éthique de la précarité» (Saporta, 2002: 171). Segundo esta proeminente figura da dança francesa, muitos artistas têm demonstrado uma enorme dificuldade em sobreviver e em encontrar um lugar no qual possam fazer ver e ouvir a diversidade das suas vozes, perante a massificação e uniformização da cultura. Nesse sentido, segundo a ensaísta e coreó-

grafa, urge «criar instâncias de consciencialização e resistência» para enfrentar com inteligência e em conjunto esses «bulldozers de la rentabilité et les distributeurs de l'hégémonie comportamentale» (Saporta, 2002: 172).

Por outro lado, pode-se constatar como o fluir do tempo se tem tornado vertiginoso. O quotidiano das pessoas acelerou, consumido pela vertigem e voragem do tempo, o que Lipovetsky e Serroy designam como sendo uma consequência desta «era transestética» (Lipovetsky & Serroy, 2015: 20*).* Em contracorrente, talvez as artes performativas, realizadas ao vivo – as artes vivas –, possam oferecer resistência e contribuir para a criação e fruição de um tempo que seja possível saborear, bem como de espaços que propiciem o encontro e o diálogo entre as pessoas, à escala humana. Segundo estes dois autores, «A la estética de la aceleración hay que oponer una estética de la tranquilidad, un arte de la lentitud que sea preámbulo de los goces del mundo y permita sacar el mejor partido de la propria vida» (Lipovetsky & Serroy, 2015: 28).

Na verdade, chegados a este momento crítico do início do século XXI, no qual se perfilam múltiplos reptos locais e globais a variadíssimos níveis – designadamente a disseminação de uma pretensa homogeneização cultural –, a nossa época continua a exigir da Arte uma especial atenção a outras vozes. Esta escuta do pulsar da humanidade através das suas diferentes tradições deve ser acompanhada por uma exigência do aumento da diversidade artística, assim como da valorização e defesa dos bens culturais. É por estas razões, e particularmente pelo exponencial desenvolvimento tecnológico do século XXI, pela globalização económica liberal e pela liquefação das instituições nacionais, que os desafios contemporâneos que se apresentam para as artes performativas, ou artes vivas, parecem exigir uma ampla e profunda reflexão, centrada numa perspetiva renovada sobre a sua função estética, em conformidade com uma dimensão ética de promoção e emancipação da pessoa humana. As artes vivas, pela sua própria natureza, e sendo garantida a sua diversidade cultural, podem proporcionar, para além da fruição estética, uma consciência individual e comunitária que potencie e emancipe uma cidadania capaz de assumir uma corresponsabilidade na partilha do mundo, bem como uma permanente clarificação e defesa do que é o bem comum e do que é ser humano e estar vivo.

Em 2018, ano em que se comemorou o centésimo aniversário do nascimento do Padre Manuel Antunes, celebrou-se igualmente o septuagésimo aniversário da criação, por iniciativa da UNESCO, do Instituto Internacional do Teatro, agora também Organização Mundial das Artes Performativas, que instituiu, em 1962, o dia 27 de março como o Dia Mundial do Teatro e, em 1982, o dia 29 de abril como o

Dia Internacional da Dança. Têm sido autores destas mensagens, para além de atores (como a atriz Isabelle Huppert), encenadores (como Peter Brook), bailarinos e coreógrafos (como Maurice Béjart ou Mourad Merzouki), muitas outras personalidades de outras áreas artísticas e culturais. Ao longo destes anos, é possível encontrar nas mensagens cinco linhas de força permanentes e identitárias destas artes: aquilo que é específico da forma dramática e da dança, que são meios de expressão e comunicação humanos por excelência; a natureza singular do ator e do bailarino, que enaltecem a singularidade do ser humano; a diversidade de formas e tradições culturais no teatro e na dança; a íntima relação entre o teatro e a dança com a sociedade; e a importância do teatro e da dança na educação e na preservação da memória. O enaltecimento da imaginação, da liberdade, da originalidade, assim como a evocação da beleza, da espiritualidade e da multiculturalidade, faz convergir de modo íntimo estas duas expressões artísticas que se fundamentam no corpo e na palavra. Estas artes convocam o olhar do outro, o face a face, o corpo a corpo, e simultaneamente celebram a condição humana, a justiça, a tolerância, a responsabilidade individual e social. Incentivam também o diálogo, o encontro, a humanidade e o amor, de uma forma presencial, no aqui e no agora, num momento único, ao vivo, mas passível de ser recriado, apesar da sua irrepetibilidade. Como diz o coreógrafo Lin Hwai-min, na sua mensagem de 2013, «as imagens não respiram». Nesse sentido, as artes vivas, o teatro e a dança, sendo absolutamente enraizadas na respiração dos corpos, são respetivamente as artes do sopro e do vento que permitem que os seres humanos não esqueçam a sua humanidade.

«Nem separar nem misturar». E assim, deste modo, as artes vivas, a globalização e a transdisciplinaridade fazem parte de um mesmo «Horizonte de totalidade e abrangência», pois, como afirmava o Padre Manuel Antunes, «O filósofo, como aliás o político, está condenado à sinopse, à visão global, à visão do conjunto, à perceção e à prossecução do Bem Comum, o mais universal. Sob pena de não chegar a sê-lo ou de deixar de o ser» (Antunes, 2011: 102). Assim seja.

Bibliografia

Antunes, M. (2011). *Repensar Portugal*. Lisboa: Multinova.

Bauman, Z. (2013). *La Cultura en el Mundo de la Modernidad Líquida*. Trad. L. Mosconi. Madrid: FCE.

Lipovetsky, G. & Serroy, J. (2015). *La Estetización del Mundo – Vivir en la Época del Capitalismo Artístico.* Trad. A.-P. Moya Valle. Barcelona: Editorial Anagrama.

Saporta, K. (2002). Posfácio. In A. Izrine. *La Danse dans Tous Ses États*. Paris: L'Arche.

O universal concreto

Considerações teológicas sobre a globalização

The concrete universal: Theological considerations on globalization

João Manuel Duque
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA / *jmduque@sapo.pt* / ORCID | 0000-0002-9252-6709
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_43

Resumo: O ponto de partida é a dimensão universal do Evangelho, como fundamento da universalidade do cristianismo. No aprofundamento do que essa universalidade possa significar, explora-se a diferença entre universalidade, totalidade e uniformidade. É a partir daí que, por um lado, se pode estabelecer uma relação entre a vocação universal do cristianismo e o processo de globalização, que supera o tribalismo redutor, e que, por outro, se percebe que uma globalização totalizante e uniformizadora não corresponde ao sentido cristão de universalidade, que é personalizante e, por isso, diferenciadora, a partir do concreto pessoal e cultural. A prática da hospitalidade é apresentada como modelo de globalização entendida teologicamente.
Palavras-chave: universalidade; globalização; hospitalidade; religião; diferença

Abstract: The starting point is the universal dimension of the Gospel, as the foundation of Christian universality. In order to deepen what this universality may mean, we will explore the difference between universality, totality, and uniformity. From this point, on the one hand, a relationship can be established between the universal vocation of Christianity and the process of globalization, which overcomes a reducing tribalism; on the other hand, it becomes clear that a totalizing and unifying globalization does not correspond to the Christian meaning of universality, since the latter is personalizing and, therefore, a differentiator, based on the concrete personal and cultural. The practice of hospitality is presented as a model of globalization theologically understood.
Keywords: universality; globalization; hospitality; religion; difference

Temos hoje consciência explícita de pertencermos todos a um único mundo, que coincide com os limites do espaço habitável no planeta Terra, pelo menos. Essa consciência é, sem dúvida, o efeito de um processo que poderemos denominar, para simplificar, de globalização. E o mundo global é, antes de tudo, um fenómeno da consciência. O que, já de si, levanta a questão da relação entre o global, que é o mundo, e o particular, que é a consciência de cada humano. Mas os problemas levantados pela globalização não são apenas da ordem do conceito. Chega a ser muito difícil definir o que deveríamos assumir como característica

própria do mundo global ou de uma cultura global. No processo de aproximação aos seus significados, embatemos com inevitáveis ambiguidades conceptuais e reais do processo de globalização.

O cristianismo, por seu turno, é assumidamente uma religião universal. E, mesmo que tenha conhecido o seu nascimento histórico e a sua primeira evolução num contexto cultural particular, espalhou-se rapidamente por todo o globo, inculturando-se nas mais diversificadas culturas. Poderá ser, por isso, apresentado como o exemplo mais completo de uma religião global, que portanto terá antecipado – e talvez provocado – o processo moderno e pós-moderno de globalização. Mas a relação entre a história do cristianismo, com a respetiva teologia, e o processo de globalização atual, com a sua complexa conceptualização, é ela mesma complexa. É em algumas brechas abertas pela complexidade – e por vezes pela ambiguidade – desta relação que vou introduzir a minha breve reflexão. Partirei de uma ideia teológico-política de Agostinho de Hipona (1) para depois a relacionar com as ambiguidades do atual processo de globalização (2), o que me levará ao debate fundamental e teologicamente incontornável da relação entre o universal e o particular (3). A jeito de aplicação, e tendo em conta o contexto imediatamente contemporâneo, terminarei com uma reflexão sobre o dinamismo da hospitalidade, no qual podemos ver revelado o cerne do conceito teológico-político de «universalidade», em relação crítica com o conceito de «globalização» (4).

A outra cidade

Agostinho de Hipona, no monumental tratado de teologia política em que explora a relação entre a cidade celeste e a cidade terrena, observa, com propriedade, que os cristãos, por serem cidadãos da cidade celeste, são cidadãos do mundo e não de uma cidade em particular. A sua identidade não resulta de uma pertença étnica ou cultural específica, mas reside noutra dimensão. Por isso, Agostinho é bem explícito quando refere:

> A Cidade Celeste, enquanto peregrina na Terra, recruta cidadãos de todos os povos e constitui uma sociedade peregrina de todas as línguas, sem se preocupar com o que haja de diferente nos costumes, leis ou instituições com que se conquista ou se conserva a paz eterna; nada lhes suprime, nada lhes destrói; mas antes conserva e favorece tudo o que de diverso nos diversos países tende para o mesmo e único fim – a paz terrena –

> contanto que tudo isso não impeça a religião que nos ensina a adorar o único e supremo Deus verdadeiro. (Agostinho, 2000: liv. XIX, cap. 17)

O fundamento desta conclusão não é, contudo, da ordem da totalidade, como se cada cristão tivesse de ser, concretamente, cidadão de todas as cidades ou estivesse no interior de todas as culturas. Cada um continua a ser cidadão da sua cidade e habitante da sua cultura, mas, por essa via, participante de uma universalidade que o liberta de uma identificação tribal com essa particularidade, enquanto confinação aos «muros» das cidades terrenas. Essa universalidade é expressa, por Agostinho, com o conceito do *homo viator* ou «peregrino». Trata-se de uma perspetiva que exprime uma conceção universal da pessoa humana, sem a desligar da sua incarnação histórica. Uma conceção que se distingue claramente de uma perspetiva estritamente «política» ou «cívica», muito própria do mundo greco-romano – e que poderíamos aqui sintetizar no regime tribal da compreensão do humano.

De uma forma genérica, e dada a impossibilidade de entrar em análises mais detalhadas da complexidade de cada matriz cultural, poderíamos situar um dos núcleos da diferença entre a visão judaico-cristã e a visão greco-romana ao nível da conceção de pessoa e do seu lugar no mundo social e natural. Mesmo que uma parte da filosofia grega, sobretudo de orientação platónica, manifestasse já perspetivas mais vastas, o certo é que o horizonte comum de enquadramento das conceções gregas da existência era a *polis*. Tratava-se, pois, de uma forma política de estar no real, que evocava a cidadania como núcleo da conceção de ser humano e das suas relações sociais. Nesse contexto – que se torna claramente visível, por exemplo, na *Política* de Aristóteles –, cada cidadão era definido, enquanto ser humano, isto é, relativamente à sua «natureza», pelo lugar que ocupava na cidade, com o correspondente papel. Isso implicava, sem dúvida, uma divisão dos humanos em diversos níveis, fundamentalmente distintos: homens, crianças, mulheres; cidadãos livres e escravos; cidadãos e estrangeiros, etc. Essa divisão, originada pela referência ao horizonte da *polis*, constituiria a mais fundamental definição dos seres humanos, na sua dignidade e direito à existência, assim como à participação na vida comum.

Com o império romano, a situação manteve-se, em grande parte, sendo o horizonte da *civitas* alargado a um horizonte mais envolvente, igualmente fundamentador: o do *imperium*. Esse passava a ser o fundamento último da catalogação das «naturezas» humanas: internamente, mantiveram-se diferenças entre homem e mulher, entre homem livre e escravo; externamente, acentuaram-se até as diferenças entre cidadão romano e estrangeiro ou bárbaro. É neste contexto que deveremos repensar a conhecida máxima de S. Paulo: «Não há judeu nem grego;

não há escravo nem livre; não há homem e mulher, porque todos sois um só em Cristo Jesus» (Gl 3, 28).[1] A tradição bíblica, que situava a dignidade de cada ser humano no simples e radical facto de ser criatura de Deus, feito à sua imagem e semelhança, é agora reinterpretada à luz da referência a Cristo. Isso não implica, contudo, que a universalidade originária seja colocada em questão, como se agora o género humano se dividisse em duas naturezas: os cristãos e os gentios. Todos, sem distinção, estão assegurados na sua dignidade, por serem criaturas do mesmo Deus, mesmo que não assumam explícita e livremente essa origem.

Transposto o horizonte de fundamentação do valor do ser humano da *polis* e do *imperium* (como divinizações do imanente) para o verdadeiro Deus transcendente, todos os outros horizontes fundamentadores se tornam secundários ou relativos. Não são propriamente abandonados, como simples e eventualmente úteis organizações da sociedade humana; são simplesmente colocados no seu lugar. O que isso significa não é apenas a passagem de uma «política» cívica ou imperial para uma teocracia – na realidade, já a política grega e romana era teocrática, embora segundo a modalidade pagã e politeísta, pela divinização de grandezas humanas (como a *polis* ou a *civitas* – representada nos seus deuses – e o *imperium* – representado no deus-imperador).

Na linha do espírito «secularizante» da Escritura, a referência a Deus como fundamento da dignidade humana não entra em concorrência com a liberdade e dignidade humanas, antes é mesmo condição de possibilidade da própria autonomia humana, até em relação a Deus. Este, segundo a tradição judaico-cristã, não governa o mundo diretamente, mas instaura, precisamente, uma modalidade de relação inter-humana, segundo a qual as distinções (até entre governantes e governados) são apenas funcionais e não fundamentais. Fundamental é a comum dignidade de todos os humanos, enquanto pessoas únicas e irrepetíveis – porque assim o são, originariamente, perante o seu Criador. Entre a cidadania tribal praticada nas cidades terrenas – que, segundo Agostinho, conduz à violência interna e externa – e a cidadania verdadeiramente universal, própria da cidade celeste – a única verdadeiramente pacífica –, há uma cidadania do mundo, que supera a primeira e está a caminho da segunda. É essa cidadania histórica intermédia que irá fundamentar a internacionalidade da Igreja, sem anular o seu compromisso

[1] Note-se que Paulo refere claramente, neste contexto, que, «uma vez, porém, chegados ao tempo da fé, já não estamos sob o domínio do pedagogo. É que todos vós sois filhos de Deus em Jesus Cristo, mediante a fé» (Gl 3, 25-26).

local. Nesse horizonte, as organizações sociais – ao nível da cidade ou a um nível mais vasto – só se justificam se estiverem ao serviço da dignidade inviolável de cada ser pessoal, na sua diferença, a qual se constitui nas múltiplas relações existenciais. E a organização social que melhor parece prestar esse serviço é, interessantemente, a família, que o próprio Kant reconhece como a melhor incarnação do que ele considerava ser a «comunidade ética».[2] O que não é inocente, se tivermos em conta a dimensão personalista da sua proposta moderna, mesmo que esse personalismo tenha sido muitas vezes absorvido por um naturalismo científico de base.

Chegados aqui, a questão é inevitável: será a globalização contemporânea a realização deste projeto universal, que encontrou precisamente na modernidade de Kant um dos seus maiores impulsos, mas que já tinha sido formulado por Agostinho e estende as suas raízes à tradição hebraica? Em parte sim e em parte não, como tentaremos mostrar de seguida.

Ambiguidades da globalização

O fenómeno da globalização possui uma relação ambígua com a perspetiva tribalista do humano, por paradoxal que pareça. Considero que o sociólogo francês Alain Touraine terá sido quem melhor descreveu essa ambiguidade. Parte de uma descrição básica do fenómeno:

> O que significa a globalização é que as tecnologias, os instrumentos, as mensagens estão presentes por todo o lado, isto é, não estão em parte alguma, não estão ligados a nenhuma sociedade ou a nenhuma cultura particular [...], o que faz com que só vivamos juntos, na medida em que fazemos os mesmo gestos e utilizamos os mesmos objetos, mas sem sermos capazes de comunicar entre nós, para além da troca dos signos da modernidade. A nossa cultura já não comanda a nossa organização social que, por sua vez, já não comanda a atividade técnica e económica. Cultura e economia, mundo instrumental e mundo simbólico estão a separar-se. (Touraine, 1998: 14)

[2] Kant, *Die Religion Innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft*, B 145: «Uma comunidade ética [...] não é, em si, nem monárquica [...], nem aristocrática [...], nem democrática [...]; poderia ser comparada, antes, com uma comunidade de lar (família)».

Ora, é precisamente esta separação que transforma, por um lado, a globalização numa uniformização das práticas quotidianas, apenas instrumentais, e, por outro, fomenta a recuperação dos tribalismos mais diversificados, como reação contra essa uniformização. Na realidade, não há recursos verdadeiramente simbólicos para um mundo globalizado, o que não permite um verdadeiro processo de universalização.

A realidade constituída por uma superestrutura global, cada vez mais omnipresente e fortemente incrementada pelas tecnologias da comunicação, segue o modelo da denominada «cultura de massas», que funciona com base num sistema comercial-consumista (Baudrillard, 2018). É precisamente por isso que essa superestrutura não está ligada a nenhuma cultura em particular e, por isso, não corresponde a um universo simbólico significativo. O referido fosso entre o mundo instrumental (global) e o mundo simbólico (local) corresponde, em geral, ao fosso entre os sistemas (anónimos) e os agentes (individuais). Na realidade, a «cultura instrumental» global não marca condutas nem identidades, apenas as influencia passageiramente, conforme os interesses do mercado. Disso resulta, pelo menos, a tendência para uma fragmentarização das identidades, individuais e culturais. Os indivíduos «pertencem simultaneamente a vários continentes e a vários séculos: o eu perdeu a sua unidade, tornou-se múltiplo» (Touraine, 1998: 16). Mas dessa fragmentação ao niilismo identitário vai um pequeno passo: «Nós somos simultaneamente daqui e de todo o lado, isto é, de parte nenhuma» (Touraine, 1998: 18). A televisão e, cada vez mais, os ambientes digitais estabelecem relações pretensamente «diretas» entre o pessoal e o global, eliminando as mediações e fazendo com que essa relação seja meramente virtual. Daí resulta uma crise na capacidade de comunicação analógica entre pessoas.

Como reverso desta globalização ambígua, surge a fragmentarização cultural. Se a globalização se dá relativamente aos meios instrumentais que dominam a nossa sociedade, a regionalização dá-se em relação aos símbolos que constituem a identidade de pessoas e grupos particulares. Nesse âmbito, recuperam-se os «deuses», os mitos e as tradições particulares. «Quando estamos todos juntos, não temos nada em comum, e quando partilhamos crenças e uma história, rejeitamos aqueles que são diferentes de nós. Só vivemos juntos perdendo a identidade» (Touraine, 1998: 15).

A crise de comunicação entre pessoas reflete-se na crise de comunicação entre grupos de identidade. Daí surge a problemática da convivência desses grupos diferentes, num mesmo espaço e numa mesma sociedade, muito mais ainda em

espaços e sociedades muitos diversificados, como acontece com o espaço global. Alain Touraine vê aqui explicitamente um dilema:

> Ou reconhecemos uma plena independência às minorias e às comunidades, limitando-nos a fazer respeitar as regras de jogo, procedimentos que asseguram a coexistência pacífica dos interesses, das opiniões e das crenças, e então renunciamos ao mesmo tempo à comunicação entre nós [...], ou acreditamos que temos valores em comum, preferencialmente morais [...] preferencialmente políticos [...] e somos levados a rejeitar aqueles que não partilham esses valores, sobretudo se atribuímos a estes um valor universal. Ou vivemos juntos, comunicando apenas de modo impessoal, por sinais técnicos, ou só comunicamos no interior das comunidades, que se fecham tanto mais sobre si próprias quanto mais se sentem ameaçadas por uma cultura de massa que lhes parece estranha. (Touraine, 1998: 17)

Já percebemos que não podemos abordar a questão da globalização sem explorar, ainda que ao de leve, a tradicional relação entre o universal e o particular. A globalização atual torna incontornável essa abordagem, e esse é, precisamente, o seu grande valor: já não podemos pensar a humanidade sem compreender como é que a particularidade de cada sujeito possui referências universais que permitam pensar a humanidade precisamente como una e, ao mesmo tempo, as suas referências como referências aplicáveis a todos, incondicionalmente.

Universalidade para além da totalidade

Os problemas inerentes às ambiguidades da globalização, anteriormente referidas, podem ser reconduzidos a uma questão mais fundamental e que se situa ao nível da compreensão do conceito de «universalidade». Quando este conceito é entendido no sentido da uniformização, confunde-se com o conceito de «totalidade», correspondendo a uma extensão total de certas características que reduzem tudo à mesmidade de uma perspetiva, de um processo ou mesmo de um espaço – que agora seria o espaço do globo.[3] Mas o conceito de «universalidade» pode ser entendido noutro sentido. Trata-se de, na legítima diversidade das perspetivas – como sejam as culturas, os tempos e os lugares, até mesmo as pessoas –, encontrar referências comuns, que por isso são universais ou universalizáveis, sem provocar relações

[3] Poderíamos retomar aqui a crítica de Levinas à noção de «totalidade» em Levinas, 1988.

instrumentais uniformes. Tratar-se-ia, aqui, sobretudo de valores fundamentais, com aplicação diferente consoante os contextos diversos, mas sem perderem a sua dimensão universal. Falamos, por assim dizer, de uma universalidade intensiva, mais do que de uma universalidade extensiva. Mas qual é o lugar da teologia no interior desta questão?

Se Agostinho, em certo sentido, assumia uma posição minimalista quanto ao significado da relação com Deus para a universalidade da cidadania cristã – na medida em que as características diversificadoras das culturas não eram muito significativas, desde que não impedissem a adoração do Deus verdadeiro –, a tradição monoteísta hebraica e depois cristã relaciona com a profissão de fé monoteísta precisamente a unidade do género humano, assente na universalidade do princípio ético resultante da exigência vinda de Deus, igual para todos os humanos, como universalização do particular, enquanto resposta concreta, incarnada culturalmente e personalizada.

O teólogo alemão Johann Baptist Metz, conhecido pela sua teologia política, aplica esta questão ao caso concreto da diversidade de religiões – como que por contraposição à defesa agostiniana de uma única religião, na diversidade das culturas. A questão é por ele colocada de forma precisa e algo parecida com o diagnóstico de Touraine:

> A época da globalização [...] é também [...] uma época de um pluralismo dos mundos religiosos e culturais. [...] Mas existe na diversidade das religiões e das culturas, hoje reconhecida irrevogavelmente, um critério de entendimento e convivência que a todos obrigue e seja, nesse sentido, capaz de ser reconhecido como verdadeiro? Ou tudo fica submetido agora à arbitrariedade do mercado pós-moderno? Não será que a globalização no âmbito das religiões acaba por conduzir a uma relativização de todas as pretensões de validade, a uma diversidade de jogos linguísticos religioso-culturais que, em última instância, permanecem inconexos entre si e que, devido a essa falta de relação, podem facilmente dar azo a novos conflitos e explosões de violência? (Metz, 2007: 160)

É precisamente como resposta a esta pertinente questão que Metz propõe o recurso universal ao monoteísmo bíblico – não como fundamento de uma identidade tribal, mas como recurso universal que permite a identidade e a convivência das diferentes «tribos». Isso pressupõe, antes de tudo, um monoteísmo sensível ao sofrimento. É dessa sensibilidade que resulta a responsabilidade pelo outro, sem distinções, e, nesse sentido, a universalização

dessa responsabilidade. Disso poderia resultar aquilo que Metz denomina uma «ética global da *compassio*» (Metz, 2007: 173), como possibilidade de consenso mínimo entre a diversidade cultural e mesmo religiosa. O critério fundamental dessa ética seria a autoridade do sofredor inocente. Não se trata de uma ética totalizante – muito menos totalitária – porque se baseia na autoridade dos débeis e de cada ser humano vulnerável concreto. Nesse sentido, a sua universalidade coincide com a máxima particularidade, porque se refere à unicidade de cada pessoa, mesmo antes das suas qualificações tribais ou culturais.

Na linha das observações anteriores relativas às ambiguidades da globalização, podemos constatar antes de mais, a partir desta proposta, que, «se se deseja evitar que o processo de globalização conduza à trivialização cultural e moral [...] não se pode ignorar [...] o núcleo religioso das culturas da humanidade» (Metz, 2007: 174). E, para além disso, podemos prever que, através do envolvimento das religiões, a universalização da sensibilidade à autoridade do outro sofredor inocente se transforme no principal recurso, seja contra os tribalismos que fragmentam a humanidade e originam o confronto violento, seja contra a diluição das identidades numa uniformidade instrumental, de teor mercantil, mediática ou tecnológica. Como tal, este «ecumenismo da *compassio*», como lhe chama Metz, não possui pertinência apenas religiosa, mas também política, a qual permite pensar uma «política mundial escrupulosa, nestes tempos de globalização» (Metz, 2007: 175).

Teríamos assim encontrado um caminho teológico para compreender o significado possível de uma globalização que vá além das suas ambiguidades, sobretudo da sua separação esquizofrénica entre mundo instrumental e mundo simbólico, assim como entre tribalismo e uniformização. Ao mesmo tempo, clarifica-se ainda mais o que possa significar a universalidade intensiva – não necessariamente extensiva ou totalitária – do cristianismo ou a cidadania universal do cristão – que chega a assumir a configuração do não-cristão, pois pode organizar-se na modalidade de outra tradição religiosa e cultural. No atual contexto global da mobilidade permanente, mas também no contexto da recuperação de velhos mitos relativamente aos processos migratórios – sem dúvida uma das maiores manifestações da globalização –, estas considerações teológicas sobre o tema conduzem-nos, inevitavelmente, à categoria final da hospitalidade e da respetiva incondicionalidade.

Hospitalidade incondicional

Na exposição ao outro como hóspede, transformam-se por completo os códigos do mesmo, porque assentavam em distinções de horizonte – ainda que fosse, que nunca o é apenas, o horizonte da própria subjetividade. Antes de tudo, o si-mesmo é, ele próprio, colocado em questão, sendo conduzido ao elemento primordial do seu ser, como ser em questão: «O estrangeiro é o ser-em-questão, a questão fundamental do ser-em-questão, o ser-questão ou ser-em-questão da questão. Mas também aquele que, colocando a primeira questão, me coloca em questão» (Derrida, 1997: 3). Coloca em questão a identidade do mesmo, construída a partir de horizontes subjetivos ou culturais, para a conduzir a um modo de ser que é, primordialmente, o ser-colocado-em-questão. Ser questionado, colocando o mesmo em questão, é a identidade primordial do humano. O seu modo de realizar essa identidade é, precisamente, a resposta ao diferente. O mesmo é, assim, aquele que acolhe o hóspede expondo-se à sua questão. Mesmidade é sempre exposição total à alteridade, e a revelação máxima deste modo de ser dá-se na hospitalidade.

A hospitalidade absoluta exige que eu abra o meu próprio («chez-moi») e que dê não apenas ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anónimo, e que lhe dê lugar, que o deixe vir, que o deixe chegar e ter lugar no lugar que lhe ofereço, sem lhe pedir nem reciprocidade (a entrada num pacto) nem mesmo o seu nome (Derrida, 1997: 29). A hospitalidade torna-se, assim, uma relação incondicionada, uma relação incondicional à incondicionalidade. A revelação mais própria do carácter incondicional da hospitalidade, tal como vem sendo apresentada até aqui, dá-se sobretudo quando comparamos o hóspede com o estrangeiro e com o parasita. O estrangeiro é, de facto, outro, estranho. Mas a sua alteridade e estranheza são medidas pela sua relação a um lugar, a uma cultura, uma nação, até a um Estado – um horizonte que condiciona a própria relação. Essa condição é determinada por esquemas, por leis, por reduções do outro à mesmidade dessas identificações.

A diferença entre o acolhimento do estrangeiro e o acolhimento do outro absoluto é a diferença entre a hospitalidade jurídico-político-moral e a hospitalidade incondicional a que alude Derrida. Enquanto a hospitalidade cosmopolita é regulada pelo cálculo que se impõe à tradução da língua estrangeira, a hospitalidade incondicional é sempre uma relação aneconómica e dissimétrica com a alteridade absoluta: é a impossibilidade da tradução do idioma singular do outro. Assim sendo, a hospitalidade incondicional é impossível (Zagalo, 2006: 318).

Essa «impossibilidade» radica, precisamente, no seu carácter incondicional. A hospitalidade, em sentido estrito, é anterior e posterior – porque é exterior e diferente – ao condicionamento do outro pela estrutura político-jurídico-cultural que o pretende determinar como outro. A alteridade passaria assim a ser definida a partir da mesmidade, pela diferença/identidade de estruturas constituintes de identidades diferentes. Mas a (meta)ética da hospitalidade – o apelo que nela ressoa – é anterior às definições da identidade a partir de horizontes. Ela situa-se «antes e para além das normas e das leis – das leis da hospitalidade, do dever e do direito de hospitalidade inerentes ao espaço da *polis*. Antes portanto, e diferentemente, da sua assimilação numa determinada comunidade» (Bernardo, 2001: 370).

Muito à semelhança da categoria do «rosto» proposta por Levinas para incarnar o carácter incondicional da interpelação ética originária, Derrida fala da obrigação da hospitalidade como uma resposta perante o outro, mesmo antes das suas definições identitárias, que já o enquadrariam em categorias discriminatórias:

> [N]a hospitalidade sem condição, o hóspede que recebe deveria, em princípio, receber antes mesmo de saber o que quer que seja do hóspede que ele acolhe. O acolhimento puro consiste não apenas em não saber ou em fazer como se não soubéssemos, mas em evitar toda a questão a respeito da identidade do outro, o seu desejo, as suas regras, a sua língua, as suas capacidades de trabalho, de inserção, de adaptação... (Derrida, 1999: 98)

O acolhimento é, aqui, enquanto resposta ética primordial, uma ação imediata e incondicional, antes do pensamento que deduz e calcula, antes da análise das condições de identidade, muito antes, sobretudo, de qualquer intencionalidade subjetiva ou contextual (político-cultural). A ética da hospitalidade surge então como uma dimensão para além do político, porque lhe é anterior e mais fundamental. A pessoa, enquanto tal e apenas pelo facto de ser pessoa humana, na sua unicidade irrecondutível a qualquer redução generalizante ou determinante, é anterior à *polis*; cada ser humano, na sua particularidade, é anterior e mais fundamental do que o cidadão.

Uma primeira e importante consequência desta precedência refere-se à relativização do enquadramento nacional e estatal da identidade, com a correspondente determinação de direitos e deveres. O Estado-nação, atual referência para a identificação jurídico-político-cultural – e também individual – do cidadão, é assim suplantado por uma dimensão primeira, que o coloca mesmo em questão. Essa dimensão terá encontrado, segundo Derrida, uma realização muito própria na

tradição das denominadas «cidades-refúgio». Uma tradição na qual a *polis* não era, de uma certa maneira, o horizonte último das cidades que, quanto à *hospitalidade*, se podiam elevar acima do Estado, constituindo-se assim como uma espécie de santuários ou de asilos. Independentemente das nações e do Estado, independentemente da legislação estatal, tais cidades podiam acolher quem desejassem. E o filósofo lembra que o texto fundador de uma tal jurisprudência, aquela que outorga às cidades um singular direito à *imunidade* e à *hospitalidade,* é sobretudo Números, 35, 9-32, onde Deus ordena a Moisés a instituição de seis «cidades de refúgio» ou «de asilo» para *acolher todos aqueles* que eram perseguidos por uma justiça cega e vingativa ou por crimes de que eram os autores involuntários (Bernardo, 2002: 431). Ou seja, a tradição hebraica – na qual se enraíza uma antropologia ética assente no valor absoluto da pessoa do outro, frente a qualquer enquadramento imanente, seja ele de que ordem for – é que terá introduzido, na história da humanidade, a perspetiva fundamental da ética da hospitalidade. Mesmo que muitas outras culturas e outros textos tenham articulado práticas de hospitalidade, essas estavam, contudo, condicionadas pelas leis da respetiva *polis*, não se reportando à dimensão da «meta-ética» e da antropologia que determina o horizonte dos escritos bíblicos, para além da sua dimensão tipicamente teológica. De facto, e neste horizonte, a «lei» ética supera – e por vezes contradiz – a lei positiva elaborada no contexto da *polis*, colocando em questão, desse modo, a sua validade última ou absoluta.

A lei rompe, ao mesmo tempo, com *as leis*, ou seja, com o pacto da hospitalidade como direito ou obrigação, assim como tenta superar a vertente institucionalizada da hospitalidade. Esta forma da hospitalidade *incondicional* deve ser entendida, portanto, como a «lei na sua singularidade universal», que tenta superar (ou subverter?), de modo hiperbólico, as codificadas leis do hóspede. Ela não tem que condenar a hospitalidade condicionada, mas é-lhe tão heterogénea como o é a justiça em relação ao direito, e contudo do mesmo modo inseparavelmente ligada (Fountoulakis & Previsic, 2011: 16). Esta paradoxal ligação à lei, mesmo à lei sobre o acolhimento do estranho – normalmente do estrangeiro já determinado enquanto tal pela própria lei –, transforma a ética da hospitalidade e a sua incondicionalidade numa utopia sociopolítica. Como todas as utopias, está habitada por uma impossibilidade radical, que não deixa contudo de ter enorme efeito sobre as possibilidades reais. O hóspede representa um caso de «impossibilidade lógica e simultaneamente de manifesta presença. O hóspede é a figura paradoxal do terceiro: em realidade não deveria existir, mas existe. Desta situação aporética resultam simultaneamente a sua incomodidade e a

sua indisponibilidade» (Fountoulakis & Previsic, 2011: 13). Se o hóspede se distingue, deste modo, claramente do estrangeiro – como estranho marginalizado –, também se distingue do parasita – como estranho interesseiro – precisamente por um novo processo de excesso ou incondicionalidade. Se a incondicionalidade em relação ao estrangeiro se mede pela transgressão do espaço da *polis* e da respetiva lei, a incondicionalidade em relação ao parasita irá medir-se pela transgressão do interesse, na superação da permuta económica.[4] E se o excesso em relação ao primeiro nos conduz a uma espécie de impossibilidade utópica, o mesmo se pode dizer deste segundo excesso.

Se ligarmos esta questão àquela que anteriormente formulámos, a propósito da diferença entre universalidade e totalidade, cabe aqui retomar a já referida crítica de Levinas à categoria da totalidade, nomeadamente através da denúncia da sua relação com a violência: «A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental» (Levinas, 1988: 10). As categorias filosóficas evocadas para propor uma saída do pensamento da totalidade – com que muitas vezes se confunde a noção de «globalização» – são as categorias da transcendência, de infinito e mesmo de escatologia. Como tais, são categorias igualmente fundamentais em contexto tipicamente teológico. O pensador judeu é muito claro na linguagem que utiliza:

> A escatologia põe em relação com o ser, *para além da totalidade* ou da história, e não com o ser para além do passado e do presente. Não com o vazio que rodearia a totalidade e onde se poderia, arbitrariamente, crer o que se quisesse, e promover assim os direitos de uma subjetividade livre como o vento. É relação com *um excedente sempre exterior à totalidade*, como se a totalidade objetiva não preenchesse a verdadeira medida do ser, como se um outro conceito – o conceito de infinito – devesse exprimir essa transcendência em relação à totalidade, não-englobável numa totalidade e tão original como a totalidade. (Levinas, 1988: 11)

Aplicando ao nosso contexto, e agora com contornos explicitamente teológicos, até mesmo eclesiológicos, poderíamos dizer que o outro, em si mesmo, como chamada incondicional e por isso infinita do seu ser pessoal a um acolhimento sem limites, é anterior a todas as suas determinações totalizadoras, sejam territo-

[4] Mesmo que, também aqui, os papéis possam inverter-se, pois o interesseiro tanto pode ser o hóspede como o hospedeiro.

riais, nacionais, culturais ou de qualquer outra ordem. Mesmo a determinação da comunidade eclesial, como lugar de pertença e identidade, é já sempre derivada, em relação à primordial hospitalidade. A pragmática crente revela a sua própria forma fundamental nesse acolhimento incondicional, sem se questionar por determinações, sejam quais forem. É evidente que essas determinações são importantes na constituição da identidade do outro e não podem ser ignoradas. Mas há uma identidade humana universal, anterior e mais forte do que todas as outras identidades. Essa identidade humana fundamental ressoa na interpelação ética, e a resposta ativa e sem condições é condição primeira da própria identidade do crente cristão. O «estrangeiro», como outro diferente e não dominável, é o próprio princípio da fé cristã. A alteridade concreta e corpórea do «estrangeiro» que se torna hóspede é onde se torna possível uma experiência verdadeira da transcendência, do infinito não totalizável nem totalitário, como lugar primordial do chamamento à hospitalidade universal.

Conclusões

Para religarmos o desenvolvimento teológico do nosso tema com o nosso ponto de partida mais propriamente político e o seu desdobramento social subsequente, proponho o seguinte, a título de conclusão. Se identificarmos a referida metaética da hospitalidade com a fundamentação religiosa da existência e da correspondente constituição do social e do político na sua universalidade, parece que ambas as dimensões estão marcadas por uma impossibilidade, devido ao estatuto transcendente e excessivo do que se revela aqui. Essa impossibilidade poderia permanecer na sua negatividade radical; ou então, recorrendo à inspiração em Paul Ricoeur, podemos tornar fértil precisamente essa tensão. Nesse sentido, o político – enquanto espaço da ideologia, no sentido positivo de articulação histórica de uma identidade particular – constitui a possibilidade de articulação humana da utopia do universal não totalitário, seja ela referida à metaética fundamental ou ao religioso (cf. Ricoeur, 1986a). Na nomenclatura de Touraine, tratar-se-ia de conseguir articular corretamente o mundo instrumental do quotidiano com o mundo simbólico do sentido.

Ora, a dimensão política realiza-se hoje sobretudo através do Estado – nas nossas sociedades ocidentais, através do denominado Estado laico. Este é a «organização de uma comunidade histórica» (Ricoeur, 1986b: 402). A questão do sentido da ação e das decisões – e da sua fundamentação originária – enraíza-se

no mundo simbólico de uma comunidade social concreta, com as suas tradições, os seus costumes, os seus valores, as suas convicções, também as suas regras – e por isso sempre marcada por um limite, que a distingue de outras comunidades, originando o sentido do estrangeiro ou estranho. Então, o Estado será uma espécie de «síntese do racional e do histórico, da eficácia e do justo» (Ricoeur, 1986b: 400), mas também do utópico e do historicamente realizável, do universal e do particular, seguindo a regra da mais justa aplicabilidade do incondicionado, tendo em conta as circunstâncias pragmáticas e históricas e, ao mesmo tempo, a salvaguarda da igualdade de todos perante a lei.

Ora, se a metaética ou a religiosidade nómada da hospitalidade necessitam de uma realização política para ganharem corpo realmente histórico – e, por isso, realmente eficaz no contexto das relações inter-humanas –, não é menos importante que essas realizações sejam sempre relativizadas, por relação ao seu fundamento incondicional e, nesse sentido, nunca realizável. É na tensão destes elementos que um Estado se mantém humano e não se transforma em articulação divina ou absoluta do puro poder; e é também aí que a utopia da hospitalidade pode ganhar corpo, sem se limitar a ser a ideia negativa de um impossível. É o que representa a tensão emblemática à relação entre amor e justiça, núcleo do social, do político, mas também do teológico. Ricoeur propõe um programa inspirador a este respeito: «A incorporação tenaz, passo a passo, de um grau suplementar de compaixão e de generosidade nos nossos códigos – código penal e código de justiça social – constitui uma tarefa perfeitamente razoável, se bem que difícil e interminável» (Ricoeur, 1990: 66). É aqui que se conjuga a universalidade com a particularidade, de forma permanentemente desafiante. É aqui que o universal se torna concreto, único modo de ser historicamente experimentável. É aqui, também, que a globalização pode ganhar um significado e uma pragmática humanizadores, para além de todas as suas ambiguidades contemporâneas.

Bibliografia

Agostinho, S. (2000). *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Baudrillard, J. (2018). *A Sociedade de Consumo*. Lisboa: Edições 70.

Bernardo, F. (2001). A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir (I). *Revista Filosófica de Coimbra*, 20, 333-426.

Bernardo, F. (2002). A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir (II). *Revista Filosófica de Coimbra*, 22, 421-446.

Derrida, J. (1997). *Cosmopolites de Tous les Pays, encore Un Effort!*. Paris: Galilée.

Derrida, J. (1999). *De l'Hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy.

Fountoulakis, E. & Previsic, B. (Orgs.) (2011). *Der Gast als Fremder. Narrative Alterität in der Literatur*. Bielefeld: Transcript Verlag.

Levinas, E. (1988). *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70.

Metz, J. (2007). *Memoria Passionis. Una Evocación Provocadora en Una Sociedad Pluralista*. Santander: Sal Terrae.

Ricoeur, P. (1986a). Idéologie et utopie. In *Du Text à l'Action*. Paris: Seuil.

Ricoeur, P. (1986b). Ethique et politique. In *Du Text à l'Action*. Paris: Seuil.

Ricoeur, P. (1990). *Amour et Justice. Liebe und Gerechtigkeit*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Touraine, A. (1998). *Iguais e Diferentes. Poderemos Viver Juntos?*. Lisboa: Piaget.

Zagalo, G. (2006). Hospitalidade e soberania – Uma leitura de Jacques Derrida. *Revista Filosófica de Coimbra*, 30, 307-323.

Os marcadores da educação do futuro[1]

The markers of future education

Anabela Pereira
UNIVERSIDADE DE AVEIRO / *anabelapereira@ua.pt* / ORCID | 0000-0002-3897-2732
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_44

Resumo: Este trabalho tem como objetivo geral refletir sobre a educação, numa perspetiva de um horizonte temporal de 25 anos, tendo por base a investigação recente desenvolvida na Universidade de Aveiro alicerçada em três grandes vetores da educação: formação, inovação e investigação. É constituído por marcadores de educação do futuro (por analogia com os marcadores genéticos) e tem por base a definição clássica de universidade, modelos organizacionais e cenários pré-determinados. Ainda que de uma forma muito breve, são referenciados os estudos realizados, que recorreram a uma metodologia mista, com predomínio do qualitativo, através de entrevistas, questionários e discussão de cenários em grupos focais. A amostra é constituída por professores e estudantes do ensino superior. São identificados os primeiros marcadores, procedendo-se depois à sua validação através da monitorização e construção de um radar interativo e dinâmico. Salientam-se os seguintes marcadores orientadores do futuro: mentes, afetos, autonomia, equipamentos, organização, contextos, financiamento, comportamentos, empregabilidade, democraticidade/ética, internacionalização e sustentabilidade, os quais permitem definir *clusters* facilitadores de uma mudança orientada para a educação. É feita uma analogia desta investigação com a filosofia e pedagogia do Padre Manuel Antunes, figura carismática e professor universitário. Os marcadores de educação do futuro, que emergiram da investigação, são coincidentes com a filosofia dominante deste jesuíta, o que enaltece a grandeza da sua mente defensora da educação global.
Palavras-chave: marcadores; formação; futuro; universidade; inovação

Abstract: This paper aims to reflect on education, from the perspective of a 25 year time horizon, according to a recent study developed at the University of Aveiro. The study is based on three major vectors of education: training, innovation and research. It approaches the markers of future education (by analogy with genetic markers), based on the classic definition of university, organizational models and predetermined scenarios. Although very briefly, the study refers to research carried out, which used a mixed methodology, mainly qualitative, through interviews, questionnaires and discussion of scenarios in focus groups. The sample was constituted by university lecturers and students. The

[1] O presente artigo tem por base um projeto de investigação intitulado «Marcadores de formação, inovação e investigação para a universidade dos próximos 20 anos», liderado por José Tavares e Isabel Alarcão, contando com uma equipa de investigadores composta por José Bessa de Oliveira, Óscar Mealha, Carla Azevedo de Almeida, Francislé Neri de Souza, Dayse Neri de Souza e Anabela Pereira (Tavares *et al*., 2018).

first markers were identified and then validated through the monitoring and construction of an interactive and dynamic radar. The following markers for guiding the future were found: minds, affects, autonomy, equipment, organization, contexts, funding, behaviors, employability, democracy/ethics, internationalization and sustainability. These allowed to define clusters that can orient changes in education. We propose an analogy between this study and Father Manuel Antunes' philosophy and pedagogy – he was a charismatic figure and a university professor. The markers of future education that emerged from the investigation coincide with the dominant philosophy of this Jesuit, extolling the greatness of his thought, as an advocate of global education.
Keywords: markers; education; future; university; innovation

Introdução

As mudanças no mundo global atual emergem de uma forma muito rápida, envolvendo inovações constantes e mudanças de paradigmas. É neste contexto que urge refletir sobre a educação e a globalização numa perspetiva do futuro, merecendo particular relevo em Portugal os pioneiros que tiveram a ousadia de pensar a universidade para os próximos anos. Surge assim o projeto «Marcadores de formação, inovação e pesquisa para a Universidade de hoje e do próximo decénio» (Tavares *et al*., 2016), integrado no CIDInE (Centro de Investigação, Divulgação e Intervenção em Educação), membro associado da EERA (European Education Research Association).

Os marcadores de educação do futuro (por analogia com os marcadores genéticos) foram inspirados na ideia de marcadores somáticos de Damásio, nos seus estudos neurocerebrais (Damásio, 1994). O termo «marcador» assume assim, neste trabalho, um sentido metafórico que lhe permite ser transposto para os domínios das ciências psicológicas, socioculturais e humanísticas. Recorre-se ao marcador como associação de componentes, indicadores em rede que, de acordo com o valor que lhes for atribuído, podem determinar a dinâmica da universidade do presente e do futuro. Ao transpor-se este conceito para a análise da universidade dos próximos 20 anos, ele assume um sentido próprio, psíquico, social, cultural e axiológico (Tavares *et al*., 2018), que permite, para além de facilitar o conhecimento presente, predizer quais os marcadores orientadores das universidades do futuro.

A investigação realizada envolveu três fases distintas, recorrendo a metodologias mistas, com o predomínio de metodologias qualitativas. A primeira fase, com um estudo de natureza mais exploratória, permitiu construir os primeiros marcadores. Na segunda fase, procedeu-se à validação dos marcadores através da monitorização e construção de um radar interativo dinâmico. A terceira fase, a da validação e aperfeiçoamento dos marcadores através de uma contínua monotorização, envolve

um compromisso com a sustentabilidade do projeto. Esta investigação, ainda que em curso (a aguardar financiamento altamente competitivo), identificou os seguintes marcadores orientadores do futuro: mentes, afetos, autonomia, equipamentos, organização, contextos, financiamento, comportamentos, empregabilidade, democraticidade/ética, internacionalização e sustentabilidade.

Finalizamos fazendo uma analogia com a investigação realizada sobre a filosofia, pedagogia e o carisma do Padre Manuel Antunes, professor universitário de renome mundial e nacional. Assim, os marcadores de educação do futuro parecem-nos coincidentes com a filosofia dominante deste jesuíta, focalizada nas seguintes dimensões: conhecimento, pedagogia humanizada, autonomia, contextos, empreender, multiculturalidade e ética. O desafio de querermos conhecer o perfil, a filosofia e o pensamento do Padre Manuel Antunes aguçou a nossa curiosidade, levando-nos à consulta da obra organizada por José Eduardo Franco (2017), que o identifica como um homem que pensou à frente do seu tempo, qual pensador da globalização.

Projeto Marcadores: origem e construção da universidade do futuro

O marcador é uma peça estruturante do modelo teórico desenvolvido por Tavares *et al*. (2016, 2018; Mealha *et al*., 2018, 2019), no sentido de compreender a situação atual e futura das universidades. Os marcadores são variáveis observáveis que permitem caracterizar a situação atual e imaginar como é que as universidades se configurarão no futuro no que respeita às variáveis «formação», «pesquisa» e «inovação». Tal como já referido, e partindo da analogia com os marcadores neurocerebrais (Damásio, 1994), os marcadores seriam redes de pensamento, emoção e ação dotadas de sensibilidade e consciencialização para compreender como a universidade atual será no futuro. Os marcadores identificados no modelo teórico inicial foram os seguintes: mentes, afetos, autonomia, tecnologias, métodos, organização, equipamentos, edifícios, contextos, financiamentos e comportamentos. Em 2016, esta conceptualização foi levada para o terreno por colegas de universidades portuguesas, brasileiras e inglesas e deu origem a um projeto intitulado «Marcadores de formação, inovação e pesquisa para a universidade de hoje e do próximo decénio». Com uma abordagem metodológica mista (Creswell & Clark, 2011), de estudo de caso, de recorte construtivista e sociofenomenológico, com entrevistas a professores da Universidade de Aveiro, questionários *online* e construção de cenários em grupos focais, foram feitos alguns estudos exploratórios de diagnóstico sobre esses marcadores (Tavares *et al*., 2016).

Após estes estudos empíricos, o modelo teórico sofreu algumas alterações. A focagem «inovação» foi substituída por «intervenção», e os marcadores foram reajustados para: mentes, afetos, autonomia, equipamentos, organização, contextos, financiamentos, comportamentos, empregabilidade, democraticidade, internacionalização, sustentabilidade. Os reajustes devem-se a sugestões dos inquiridos sobre a pertinência da empregabilidade, democraticidade, internacionalização e sustentabilidade e sobre a parcial sobreposição de alguns deles (Tavares *et al*., 2018; Mealha *et al*., 2019).

O termo «pesquisa» é, no contexto nacional, substituído por «investigação». Os marcadores até agora estudados não estão fechados; apresentam um enquadramento inspirador para pensar e repensar a universidade, mas é possível revê-los, completá-los, reconfigurá-los e explicitar melhor a sua importância.

Ao abordarmos o estado da arte, descobrimos projetos como o Futures for Higher Education: Analysing Trends, no Reino Unido (UNESCO, 2003).

Embora não tenhamos encontrado, na literatura científica, investigações sobre o futuro da universidade com base em marcadores, os estudos sobre a universidade aumentam exponencialmente (Feijó & Tamen, 2017). A metodologia de cenários e o pensamento de três autores, Godet, Porter e Schwartz (Sayers, 2010), serviram de inspiração a este processo. É de destacar a importância do fator «pessoa» no processo de planear o futuro. Por exemplo, a criação de cenários, para 2025, pela Shell, uma das empresas que mais desenvolveram esta metodologia, começou por se focalizar nos comportamentos dos preços do petróleo, e cedo a empresa reconheceu a relevância das pessoas nas tomadas de decisão.

As pessoas e os atores universitários estiveram sempre no centro das preocupações dos investigadores, merecendo particular atenção as situações indutoras de stresse na vida académica (Pereira, 2019), com destaque para os estudantes, nas suas problemáticas de adaptação à instituição universitária (Mostardinha & Pereira, 2020), e para os professores, com os fatores psicossociais de risco (Souto *et al*., 2019).

A opção pela utilização de metodologia mista e a preferência dada a entrevistas, questionários e grupos focais são preocupações de adequação às pessoas e aos seus ritmos. A metodologia de cenários referenciados por Schwartz é operacionalizada por Thomas Chermack, para quem «scenario planning is a participative approach to strategy that features diverse thinking and conversation» (Chermack, 2011: 10).

Dado o carácter inovador da transposição do conceito de «marcador» e a sua operacionalização, poderemos, de uma forma muito breve, identificar os principais resultados que emergiram das duas fases que completam este projeto pioneiro.

Na primeira fase, Tavares *et al*. (2016) recorreram a entrevistas, conjugadas com reflexões sobre vivências universitárias e respostas a questionários *online* dirigidos a professores, investigadores e estudantes, na sua grande maioria da Universidade de Aveiro. Desenvolveu-se um modelo constituído por 14 marcadores, os quais se devem entender como uma associação de indicadores ou componentes (variáveis) em rede que, de acordo com a importância ou valor que lhes for atribuído, podem determinar a estrutura e a dinâmica da universidade do futuro: mentes, afetos, autonomia, tecnologias, métodos, organização, edifícios, financiamentos, contextos, equipamentos, comportamentos, empregabilidade, democraticidade e internacionalização.

Na segunda fase, devolveu-se aos estudantes, professores e investigadores os resultados, recorrendo a novos estudos com metodologias mistas, ainda que com a utilização de abordagens predominantemente qualitativas, combinadas com elementos quantitativos, na recolha, análise, sistematização e apresentação de dados. De realçar que o trabalho com os grupos focais envolveu prováveis cenários da instituição universitária para os próximos anos, tentando assim validar o modelo, envolvendo a recolha de dados, com registo audiovisual, recorrendo a fichas de trabalho, questionários, observação e escalas valorativas de opinião (Mealha *et al*., 2018, 2019). Os participantes foram convidados a discutir cenários prováveis teoricamente construídos, a saber: um cenário mais conforme com o *status quo* atual (cenário A), um segundo mais conservador (cenário B), e um terceiro mais inovador e arrojado (cenário C). Os resultados destes trabalhos (Tavares *et al*., 2018; Mealha *et al*., 2018, 2019) evidenciam a importância deste modelo na atualidade. Os cenários e os radares constituíram-se instrumentos úteis para melhor compreender o presente e assim perspetivar a universidade do futuro. Nesta fase de estudo, foram reduzidos para doze os marcadores orientadores do futuro: mentes, afetos, autonomia, equipamentos, organização, contextos, financiamento, comportamentos, empregabilidade, democraticidade, internacionalização e sustentabilidade.

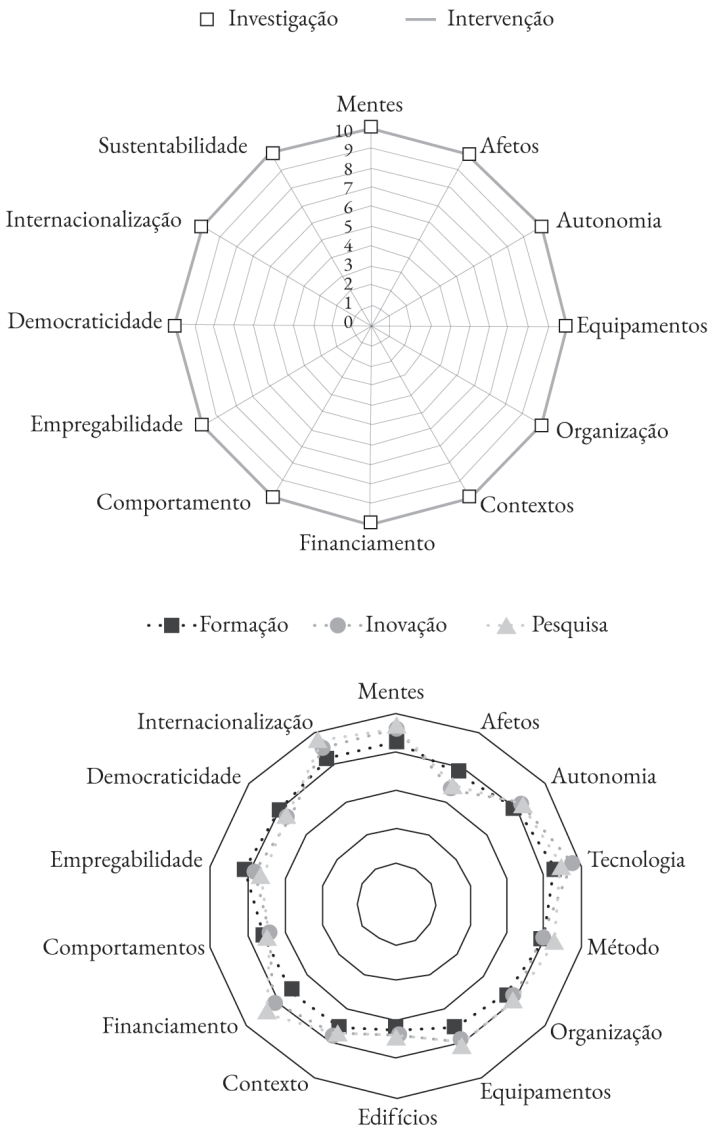


Fig. 1 – Infograma-radar dos resultados das sessões – Formação, inovação e pesquisa (Tavares *et al.*, 2018).

Na Figura 1, o infograma-radar tenta ilustrar o potencial deste modelo dos marcadores e respetivos instrumentos que permitiram a construção e validação deste modelo (ainda em contínuo estudo e em permanente atualização).

Os marcadores para os próximos 25 anos: desafios e inovação do projeto

Baseado nos estudos anteriores e visando um maior aperfeiçoamento do Projeto Marcadores (nas suas duas fases anteriores), e de forma a dar continuidade e honrando o compromisso com a sustentabilidade, foi dado o salto para a terceira fase do projeto, agora apresentado ao Sistema de Apoio à Investigação Científica e Tecnológica (SAICT), Projetos de Investigação Científica e Desenvolvimento Tecnológico (IC&DT), e intitulado «Marcadores de formação, investigação e intervenção para a universidade dos próximos 25 anos – MUst25s» [Markers of training, research and intervention in the university for the next 25 years/MUst25s (N.º 02/SAICT/2017)]. Tal projeto, no conhecido âmbito do COMPETE 2020, foi alargado para um período temporal de 25 anos, daí o seu acrónimo MUst25s, permanecendo fiel aos grandes vetores da educação: formação, inovação e investigação.



Inovação do projeto

Conceito de marcadores

Avaliação com um radar

Amostras multidisciplinares

Radar e índice de marcadores

Plataforma digital interativa aberta aos países de língua portuguesa

Fig. 2 – Viabilidade e inovação do Projeto MUst25s.

A robustez deste projeto assenta nos estudos previamente desenvolvidos (Tavares *et al*., 2016, 2018; Mealha *et al*., 2018, 2019), cujos resultados, além de gratificantes e promissores, alertaram para a necessidade de serem desenvolvidos novos estudos, alargados a outras amostras e instituições, que possam reforçar a validação do modelo, num processo contínuo de monotorização e avaliação.

Além disso, a viabilidade e a inovação do projeto (ver Figura 2) contemplam a sua sustentabilidade, avançando para dar respostas integradas aos problemas atuais da universidade. Acresce ainda nesta fase o reforço das *soft-skills* (Jardim & Pereira, 2006). Este projeto continuará a utilizar as metodologias do tipo mistas (qualitativas e quantitativas), que potencializarão o recurso aos «radares» e aos «índices de marcadores». Os dados e informações a recolher através de entrevistas, questionários e discussão de cenários em grupos focais serão objeto de análises estatísticas (modelos estruturais e de conteúdo). Esta fase que agora se preconiza de atualização e validação do modelo será essencialmente marcada pelo rigor da avaliação e mensuração de dados, contando com a experiência de uma equipa treinada e perita em estudos de validação de instrumentos de avaliação, que permitirá realizar estatísticas mais avançadas (Pereira *et al*., 2019).

A vertente da inovação será reforçada pelo recurso às novas tecnologias da informação no ensino superior, envolvendo a adesão e a mudança de comportamentos de estudantes e professores (Briz-Ponce *et al*., 2017). Tais desafios só serão possíveis se se tiver em consideração a integração concertada de modelos e práticas visando uma maior otimização do processo de ensino e aprendizagem, cujos desafios já foram apontados em estudos recentes (Pereira *et al*., 2016).

Importa ainda referir que este projeto, a realizar na língua portuguesa, poderá ter como meta contribuir para a criação de um sistema de respostas integradas, tão necessário nestes contextos (Gomes *et al*., 2016), através de uma plataforma digital interativa facilitadora de um maior envolvimento e desenvolvimento dos países que integram a lusofonia: PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa) e Estados-membros da CPLP (Comunidade dos Países de Língua Portuguesa).

Em síntese, diremos que a necessidade premente de refletir, planificar e gerir a universidade do futuro deverá mobilizar todos os seus atores (estudantes, professores, funcionários, comunidade, parceiros nacionais e internacionais, entre outros). Pretende-se realizar um estudo profundo, e sob múltiplas perspetivas, sobre a universidade do presente e tentar compreender como é que esta será no futuro, num horizonte temporal de 25 anos. Os marcadores de formação, investigação e intervenção já identificados (mentes, afetos, autonomia, equipamentos, organização, contextos, financiamentos, comportamentos, empregabilidade, democraticidade, internacionalização e sustentabilidade) irão potenciar *clusters* ativadores de uma mudança na direção que se revele mais adequada às diferentes comunidades universitárias em apreço.

Focalizados na evolução das mudanças que ocorrem nos sistemas educativos, e recorrendo a estudos e análises retrospetivas, fomos encontrar na filosofia e pedagogia do Padre Manuel Antunes algumas ideias preconizadoras do que pensamos serem os marcadores da universidade do futuro.

Padre Manuel Antunes: a sua pedagogia e analogias com os marcadores

Para melhor se perceber a nossa arrojada pretensão de realizar uma analogia entre os marcadores da educação do futuro e a pedagogia do Padre Manuel Antunes, importa conhecer, ainda que de uma forma muito breve, o perfil deste pensador.

Nasceu na Sertã, em 1918, e faleceu em Lisboa, em 1985, tendo deixado uma obra histórica, filosófica e pedagógica ímpar. Destacou-se também como professor de Cultura Clássica na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, sendo a sua dedicação, saber, disponibilidade e gentileza qualidades ainda hoje lembradas pelos seus alunos. Além disso, deixou uma marca indelével na revista *Brotéria*, da qual foi diretor durante muitos anos (Franco, 2017).

Manuel Antunes soube criar uma obra assente na defesa do personalismo cristão, sendo possível destacar nela as seguintes vertentes: a defesa da dignidade humana, o primado da pessoa face ao coletivo, o personalismo pedagógico e uma educação integral. Estudiosos da sua obra pedagógica (Franco & Jardim, 2008; Franco & Rico, 2007) concluem pela existência de uma filosofia antropológica e cultural, ou antropagogia, que simultaneamente se abre para o entendimento da diversidade cultural e se centra no cânone cultural do Ocidente.

Manuel Antunes foi fortemente influenciado pelos pedagogos personalistas, com destaque para Mounier (Martins, 2005), e soube incorporar no seu ideário pedagógico a filosofia expressa na *Declaração Universal dos Direitos do Homem*. Nesse sentido, utilizou a palavra na defesa da liberdade de educação, visando o equilíbrio entre as escolas estatais e o serviço público desempenhado pelas escolas privadas, sobretudo as que põem em prática o ideário pedagógico cristão. Além disso, foi um crítico do monopólio estatal na educação, fazendo uma crítica cerrada ao currículo centrado apenas na informação e opondo a essa visão redutora uma perspetiva abrangente onde há lugar para a informação, a formação do carácter, a cultura e a criação artística. A um tal currículo abrangente, Manuel Antunes deu o nome de «currículo humanista». Ciente do papel da memória no processo educativo, Manuel Antunes privilegiava, no entanto, o desenvolvimento do espírito crítico e da criatividade.

Outra vertente importante do pensamento pedagógico deste jesuíta é a defesa da educação para a cidadania, tendo em vista formar cidadãos informados e críticos, capazes de participar ativamente na sociedade.

Por último, há que destacar a defesa de uma axiologia educacional centrada nos valores cristãos da justiça, do amor, do perdão e da misericórdia. Para Manuel Antunes, toda a educação está impregnada de valores, e o professor é sempre um portador de valores, uma pessoa que orienta os alunos no processo de formação, tendo em vista a formação de pessoas boas e de bons cidadãos.

Tendo em consideração a importância que a educação teve para Manuel Antunes, tanto na sua vertente formal como na informal, procedeu-se à análise das ideias dominantes deste jesuíta, tendo como base a análise reflexiva e histórica realizada por José Eduardo Franco (2017). Foram identificadas várias dimensões, das quais salientamos: pedagogia humanizada, autonomia, contextos, multiculturalidade e ética. Explicitemos:

– Pedagogia humanizada: para Manuel Antunes, a pedagogia é a arte da construção da pessoa, tendo em vista o crescimento e desenvolvimento do indivíduo, elevando-o à máxima condição possível, permitindo que cada um alcance o máximo do seu potencial, humanizando-se.

– Autonomia: para Manuel Antunes, a educação só é libertadora quando fornece à pessoa as condições e as qualidades para a sua autodeterminação. O objetivo é fazer com que a pessoa seja dona de si mesma, tomando decisões bem informadas e em liberdade.

– Contextos: na filosofia e pedagogia de Manuel Antunes, as circunstâncias condicionam o processo de humanização da pessoa. Os contextos condicionam e, se forem saudáveis, ajudam a libertar e a elevar o espírito; não o sendo, prejudicam a humanização da pessoa.

– Multiculturalidade: mais do que a defesa da multiculturalidade, Manuel Antunes é o paladino da interculturalidade. Enquanto a multiculturalidade é a coexistência da diversidade, permitindo a livre expressão de todas as culturas sem valoração, a interculturalidade é fusão cultural, ou seja, exige a mistura de tradições culturais, recolhendo delas aquilo que cada uma tem de melhor.

– Ética: para Manuel Antunes, a ética é a arte da ação, uma arte que facilita a construção máxima da humanidade que existe de forma latente dentro de cada pessoa. Nesse sentido, Manuel Antunes opta claramente pela

transmissão dos valores éticos cristãos: bondade, misericórdia, fortaleza, fé, esperança e caridade.

Tal analogia, ambiciosa da nossa parte, permite identificar pontos comuns entre as dimensões da obra de Manuel Antunes acima referidas e os marcadores emergentes no projeto liderado por Tavares *et al*. (2018), em que foram identificados os seguintes marcadores do futuro: mentes, afetos, autonomia, equipamentos, organização, contextos, financiamento, comportamentos, empregabilidade, democraticidade/ética, internacionalização e sustentabilidade.

À laia de conclusão

Conscientes de que a construção do futuro se faz fundamentada no passado e no presente, quais alicerces facilitadores dos desafios atuais que nos levam a perspetivar o amanhã, o presente artigo, baseado em trabalhos pioneiros de Tavares *et al*. (2018), apresenta-nos uma proposta de modelo de marcadores para pensar a universidade dos próximos 25 anos. Pensar o futuro é um exercício desafiante e complexo, exigindo criatividade e inovação. Baseados em três cenários hipotéticos submetidos à reflexão e discussão, foram realizados trabalhos empíricos, em formato de grupos, focais, entrevistas e *workshops*, que permitiram a recolha de dados, que levaram ao aprofundamento e à monotorização da informação facilitadora da criação dos marcadores. Estes resultados não poderão ser generalizados, visto que a aplicação do modelo foi realizada apenas na Universidade de Aveiro (Tavares *et al*., 2018 e Mealha *et al*., 2019). Contudo, os métodos, procedimentos de aplicação e os resultados são indicadores das potencialidades de aplicação em vários contextos. A missão da universidade nas suas vertentes de ensino e de investigação não poderá menosprezar a sua interação com a comunidade.

Pensar a universidade do futuro é um tema da maior relevância nos tempos de hoje, em que a globalização, a informatização, o trabalho em rede, a multiculturalidade e a crescente mudança, a incerteza, o risco e a imprevisibilidade questionam o que será a universidade daqui a uns anos.

Pensar em grande o futuro coincide também com o pensamento do Padre Manuel Antunes, homem que pensou à frente do seu tempo e que foi um pensador da globalização e do futuro.

Bibliografia

Briz-Ponce, L. *et al*. (2017). Learning with mobile technologies – Students' behavior. *Computers in Human Behavior*, 72, 612-620.

Chermack, T. (2011). *Scenario Planning in Organizations. How to Create, Use and Assess Scenarios*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers.

Creswell, J. & Clark, V. (2011). *Designing and Conducting Mixed Methods Research*. Thousand Oaks: SAGE.

Damásio, A. (1994). *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Avon Books.

Feijó, A. & Tamen, M. (2017). *A Universidade como Deve Ser*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.

Franco, J. E. (Org.) (2017). *Padre Manuel Antunes – A Anatomia do Presente e a Política do Futuro. Portugal, a Europa e a Globalização de Padre Manuel Antunes*. Lisboa: Bertrand Editora.

Franco, J. E. & Jardim, J. (2008). Para um projecto de educação integral segundo Manuel Antunes, SJ e um novo programa de competências. *Linhas*, 9 (2), 24-43.

Franco, J. E. & Rico, H. (2007). *Padre Manuel Antunes (1918-1985): Interfaces da Cultura Portuguesa e Europeia*. Porto: Casa das Letras.

Jardim, J. & Pereira, A. (2006). *Competências Pessoais e Sociais: Guia Prático para a Mudança Positiva*. Porto: Edições ASA.

Martins, E. C. (Coord.) (2005). A filosofia pedagógica de Manuel Antunes. A renovação pedagógica. In *Actas do 5.º Encontro Ibérico de História de Educação* (573-575). Coimbra: Alma Azul.

Mealha, Ó. *et al.* (2018). Perspetivar a universidade a 20 anos a partir de um modelo de marcadores: A relevância da opinião. In *CIAIQ Atas – Investigação. Qualitativa em Educação* (vol. 1) (130-140). Fortaleza: CIAIQ.

Mealha, Ó. *et al.* (2019). Marcadores de formação, inovação e investigação para a universidade dos próximos 20 anos: A relevância da opinião na construção de um modelo | Training, innovation and research markers to perspective the university on a 20 years horizon: The relevance of opinion to design a prospective model. *Indagatio Didactica*, 11 (3), 79-98.

Mostardinha, A. R. & Pereira, A. (2020). Drinking, smoking and type A polydrug behaviours: Psychosocial factors among portuguese university students. *Psychology, Community & Health*, 8 (1), 158-175.

OCDE/CERI (2004). Four future scenarios for higher education. The university future project. In *OECD/France International Conference Higher Education to 2030: What Futures for Quality Access in the Era of Globalisation?* Paris: OCDE.

Pereira, A. (2019). O stresse na vida académica. In I. Martins (Org.). *Percursos de Investigação em Educação no CIDTFF: Um Itinerário pelas Lições de Agregação* (351-401). Aveiro: UA Editora.

Pereira, A. *et al.* (2016). Development challenges of a full integrated app in higher education. In L. Briz-Ponce *et al.* (Eds.). *Handbook of Research on Mobile Devices and Applications in Higher Education Settings* (1-24). Hershey: IGI Global.

Pereira, A. *et al.* (2019). Reliability and factor structure of the 10-item Kessler Psychological Distress (K10) among Portuguese adults. *Ciência e Saúde Coletiva*, 24 (3), 729-736.

Sayers, N. (2010). *A Guide to Scenario Planning in Higher Education*. London: Leadership Foundation for Higher Education. Acedido em https://www.lfhe.ac.uk/en/components/publication.cfm.

Souto, I. *et al.* (2019). Occupational health risk among teachers in higher education. In T. Cotrim *et al*. (Eds.). *Health and Social Care Systems of the Future: Demographic Changes, Digital Age and Human Factors* (311-322). Cham: Springer.

Tavares, J. *et al.* (2016). Marcadores de formação para a universidade de hoje e do próximo decénio: Primeiros passos de um projeto de pesquisa. *Revista Transmutare*, 2 (1), 214-253.

Tavares, J. *et al.* (2018). Marcadores de formação, inovação e investigação para a universidade dos próximos 20 anos: A relevância da opinião na construção de um modelo. *Revista Transmutare*, 3 (2), 126-147.

UNESCO (2003). *Challenges of the University in the Knowledge Society, Five Years after the World Conference on Higher Education*. Paris: UNESCO.

PARTE XI

Conciliar Mundos

Entre Clássicos e Modernos

A filosofia que «faz questão»

The philosophy that «makes a point»

Luís Machado de Abreu
UNIVERSIDADE DE AVEIRO / *luismabreu@ua.pt* / ORCID | 0000-0001-5033-8569
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_45

Resumo: Depois do espanto perante o enigmático silêncio das coisas, vem a interrogação, o questionamento e, logo, a reflexão de radicalidade crescente. É a filosofia que, tendo acabado de nascer, se põe a caminho sob o sol ardente da razão. Acontece que, além de exercício de questionamento, hoje a filosofia «faz questão». Não obstante as derivas da liberdade de pensar com seus caminhos e descaminhos, a filosofia está viva e disponível para ser repensada segundo propostas do Padre Manuel Antunes. Está viva sobretudo como prática reflexiva e crítica, e não tanto como doutrina ou sistema em expansão. Sem nunca deixar de ser arte de perguntar e inquirir, enredada nas encruzilhadas da contemporaneidade, a filosofia tornou-se problema, «faz questão». Esta comunicação realça os desafios e resistências que a disciplina do *logos* filosófico tem de enfrentar: a ciência, as tecnologias, as ciências humanas e sociais, as ideologias e a própria filosofia. Mas, se a filosofia «faz questão» de existir como aspiração ao conhecimento, é para dele fazer instrumento da verdade. Não a verdade que cuida apenas da conformidade da mente com as coisas, mas a que faz a pessoa crescer em existência autêntica.
Palavras-chave: filosofia; questionamento; verdade; existência

Abstract: After the amazement in the face of the silence of things, comes the interrogation, the questioning and, then, a reflexion of growing radicalism. It is philosophy that, having just been born, sets on its journey under the blazing sun of reason. It so happens that, besides the exercise of questioning, philosophy, today, «makes a point». Despite the shifts of the freedom of thought with its ups and downs, philosophy is alive and available to be rethought according to Father Manuel Antunes's proposals. It is alive mostly as a reflexive and critical practice, and not so much as a doctrine or a system in expansion. Without ever ceasing to be art of questioning and inquiring, entangled in the crossroads of contemporaneity, philosophy has become a problem, «it makes a point». This presentation underlines the challenges and resistances the subject of the philosophical *logos* must face: science, the technologies, human and social sciences, the ideologies and philosophy itself. But if philosophy «makes a point» of existing as aspiration to knowledge it is to make it an instrument of the truth. Not the truth that cares only for the conformity of the mind with the things, but that which makes the person grow in authentic existence.
Keywords: philosophy; questioning; truth; existence

Passaram mais de cinquenta anos desde que o Padre Manuel Antunes escreveu que «Hoje, a filosofia "faz questão". Hoje, a filosofia é questão» (Antunes, 2008b: 20). Enunciação afirmativa, perentória, carregada de convicção inabalável com valor de veredito. Exprime nela três marcas inconfundíveis da sua arte de pensar: o sentido de atualidade, a fidelidade ao espírito questionador da filosofia, a consciência dos assaltos a que a filosofia está exposta. O deítico temporal «hoje» enche de preocupação o observador participante que é Manuel Antunes, mas não afeta só o ato de filosofar. Intervém em permanência como agente de atualidade para todos os temas por ele versados, sejam questões referentes à Antiguidade Clássica, sejam manifestações dos tempos modernos. O «hoje» figura como constante deste ensaísmo. Todavia, a busca de sintonia com a atualidade literária, filosófica, política e cultural não o instalou num presentismo arrogante que corta com a tradição e sente enfado com alertas de futuro. O balanço e complementaridade entre passado e porvir, História e prospetiva, é, por isso, constante no seu pensamento vigilante. Também a essência interrogativa do filosofar traduz a aplicação à universalidade da reflexão filosófica de um traço de questionamento inerente ao conjunto da obra, seja de filosofia seja de história da cultura, crítica literária ou doutrina sobre educação. É o que descobrimos quando ele nos define crítica literária como «pergunta pela Palavra da Poesia». Embora a explanação do que cada uma dessas marcas opera na obra de Manuel Antunes merecesse análise de pormenor, não vai ser esse o fio condutor desta comunicação. Partiremos antes à descoberta do que se nos figura ter sido a conceção de filosofia que percorre o conjunto da sua obra.

A primeira questão a que não há maneira de fugir é saber se num autor que se moveu como profissional na área da história da cultura clássica e das manifestações culturais modernas e contemporâneas existiu uma experiência interrogativa própria da prática da filosofia. A resposta terá de ser encontrada nos muitos textos que, no seu *corpus* literário, não só versam sobre temáticas e figuras representativas do património filosófico, como fazem da filosofia em si mesma objeto de atenta indagação. Ao proceder assim, o historiador e professor de Cultura Clássica não se mostra infiel às regras da arte, antes cumpre o seu ofício, levando-o a um nível de excelência que só raramente vemos alcançado.

Também a História, como sabemos, fala grego e tem na semântica do seu nome a ideia de indagação, de recolha de informações, qualquer que seja a natureza do que se pretende conhecer com mais profundidade e segurança. E o questionamento típico dos filósofos, que, como parece óbvio, não deixa indiferente a curiosidade do historiador, impõe-se sobretudo a espíritos exigentes a quem o trabalho positivo de coligir e enquadrar séries de acontecimentos, figuras e casos não satisfaz.

A essas mentes importam muito mais os porquês do que aconteceu em determinado tempo e lugar. E para além das razões dos acontecimentos particulares, importam mais ainda os porquês, essenciais e últimos, acerca do sentido da existência e do universo. É a esta estirpe de intelectuais que pertence o Padre Manuel Antunes na qualidade de historiador e de filósofo da cultura. Compreende-se, por isso, que nele a filosofia comece por nos aparecer como fruto de investigação em História da Cultura, tendo por foco as culturas grega e latina. Mas isso é o que parece quando entramos no vasto universo dos seus escritos. Na realidade, desde muito cedo, ele sentiu o chamamento da filosofia, área em que se licenciou em 1943, e a que sempre se manteve fiel, embora sem conseguir dedicar-lhe tempo e energias que iam sendo desviados para outras tarefas. Ficou assim por cumprir o projeto de doutoramento sobre mística e filosofia em Plotino que ele dizia, em carta de novembro de 1959 a Jorge de Sena, ter começado a sério, ainda que à custa de sacrifícios. São também matérias de filosofia e o trabalho sobre Plotino que justificam o interesse demonstrado, em 1981, a Maria Ivone de Ornellas de Andrade, sua colaboradora, de deixar esses textos preparados para publicação (cf. Antunes, 2010, VI: 522). Infelizmente, o agravamento do seu estado de saúde seria então o grande obstáculo, mais uma vez, à sua assumida vocação para a filosofia. Sem nos ter podido deixar um trabalho sistematizado nesta especialidade, pois, estranhamente, nem sequer foi ainda localizado um único exemplar da dissertação de licenciatura, resta-nos tentar a reconstituição das principais linhas de força do pensamento disseminado pelo universo textual da *Obra Completa*.

A minha comunicação começará por ver quais foram os pontos relativos à génese e natureza da filosofia grega por ele realçados nas lições de Cultura Clássica. Deter-me-ei, depois, no inventário dos tópicos sobre o conceito de filosofia que aparecem nos textos ensaísticos em que predomina o tratamento de matérias que a tradição intelectual costuma classificar como tendo cunho filosófico. Por fim, sondarei a indagação metafísica desenvolvida a partir de diferentes áreas de saber que mobilizaram o interesse intelectual do autor.

A ideia de filosofia na sua génese helénica

Qual a ideia de filosofia que decorre das lições de História da Cultura Clássica? Numa disciplina oferecida ao primeiro ano da generalidade das licenciaturas ministradas na Faculdade de Letras, compreende-se que as linhas programáticas obedecessem ao propósito de uma introdução naturalmente generalista. No que

concerne à noção de «filosofia», as referências tinham de ser sumárias, apesar da importância reconhecida à génese grega dessa manifestação de amor à sabedoria a que o *logos* dá acesso. Verificamos, de facto, que as linhas programáticas da disciplina contemplavam alguma informação sobre as grandes correntes da filosofia antiga, mas não sobre a especificidade do saber filosófico. No destaque aí atribuído aos «conceitos fundamentais» da cultura clássica, não aparece o conceito de «filosofia». Apenas o de *logos*, o conceito mais próximo, embora também existam achegas inseridas na análise de outros conceitos, por exemplo o de «cultura».

A filosofia, a mais notável criação da Grécia antiga, é o modo singular como os gregos pensam o relacionamento que mantêm com a natureza, a vida e a sociedade. O seu começo remonta ao século VI a.C. Serviu-lhe de berço a cidade de Mileto, na Jónia. Tanto o aparecimento em Mileto de figuras que personificam a orientação mental para a procura de respostas para o espanto causado pelo espetáculo da natureza e da existência, como a variedade de respostas e de escolas que se seguiram decorrem, como realça Manuel Antunes, de contextos sociais, que são objeto de indicação criteriosa, ainda que sumária. O dealbar em Mileto do sol da razão como amor da sabedoria ficou a dever-se a «uma vida social menos sujeita à pressão coletiva, e mais livre do impacte da tradição, uma vida económica própria, uma vida de relação com outros povos, mais variada e mais intensa, uma vida cultural já com certa consciência histórica» (Antunes, 2007c: 122). Ao inserir nas condições peculiares da sociedade de Mileto o despontar da atitude filosófica, põe em prática a metodologia da história cultural em que a sociologia do conhecimento não determinista desempenha uma importantíssima função explicativa.

Fica claro nas lições de Cultura Clássica que a filosofia é uma das manifestações do chamado «milagre grego». E há o cuidado de registar a sua perenidade, «que não poucos, ainda hoje, consideram uma criação helénica, pelo princípio e sentido da universalidade e da realidade (τό ὄν) que a domina desde o começo ao termo» (Antunes, 2008a: 121).

O cuidado de mostrar a atualidade de saberes adquiridos pelas escolas antigas de filosofia é uma prática permanente do seu magistério. A propósito da mundividência de cínicos e estoicos, mostra quanto ela é fundamental para se compreender o mundo de hoje. Entende

> que não conseguiremos compreender completamente o nosso tempo se não tivermos em conta a presença nele dessas atitudes, desses dois estilos,

> dessas duas orientações. [...] Dir-se-ia que todas as formas mentais e vitais do passado confluem no presente para, na ebulição do presente, se transformarem. (Antunes, 2007c: 181)

É no retrato intelectual que traça dos pensadores antigos que deixa entrever uma ideia de filosofia em que, por vezes, dir-se-ia que a si próprio se retrata enquanto filósofo. Isso mesmo descortinamos no modo como apresenta a visão de Séneca sobre a condição humana no estudo que consagrou ao autor das *Cartas a Lucílio*. Depois de afirmar que ele não foi «um tratadista profissional» nem «um investigador rigoroso», prossegue dizendo que «foi um psicólogo, foi um moralista, foi um metafísico do acontecer humano, foi um diretor de consciência. Como tal, o que ele visou em primeiro lugar foi, não atingir a verdade em si e por si, mas tornar a verdade eficaz» (Antunes, 2007c: 196). Com o filósofo de Córdova, entramos na escola da filosofia prática. Nela, a demanda amorosa da sabedoria, mais do que votada à contemplação da verdade, cuida de realizar a verdade na vida, procurando manter-se serena, no meio das agruras da existência, e seguir com constância a ordem profunda da natureza. Nisso consiste o que, em texto datado de 1957, ele chama a «existência autêntica».

Ainda no horizonte da cultura clássica, Manuel Antunes lembra que a tragédia é o mais filosófico dos géneros literários (Antunes, 2007c: 188). Não o é por discutir ideias abstratas, mas por a tragédia ser dialética encarnada, um enredo de conflitos. Ela não desce do céu das ideias aos problemas da existência real. As ideias filosóficas formuladas no desenrolar da ação trágica é que nascem dos conflitos e provações que a vida real tem de enfrentar. E quantas provações e angústias profundas surgiam então! Era por isso que «a visão trágica assumia as proporções de uma visão total da vida, existindo, lado a lado, com a visão mítica, a visão religiosa e a visão filosófica e participando um pouco de todas elas» (Antunes, 2007c: 191).

A ideia de filosofia em textos ensaísticos de tema filosófico

À pergunta enunciada no polémico ensaio sobre filosofias nacionais «Que é então filosofia?», Manuel Antunes começa por responder negativamente, enumerando o que ela não é. A filosofia não é ciência, nem religião, nem arte, nem espírito do povo (*Volksgeist*), nem sensibilidade geral de uma época ou peculiar de um povo, nem visão do mundo (*Weltanschauung*), tão-pouco história da filosofia. Passando depois a perscrutar o que seja a essência da filosofia, conclui que a

filosofia é «um saber reflexo, simultaneamente anterior e posterior às outras formas de saber: anterior porque, fundando-se, as funda; posterior, em parte certamente, porque reflexo» (Antunes, 2008b: 41). O conceito de «filosofia» assim enunciado é universal e mostra-se indisponível para ser tratado como entidade particular. Elementos como a raça, a geografia e a língua, em que nascem e se exprimem as filosofias, são condicionantes extrínsecas, periféricas, contingentes. Enquanto exercício de reflexão radical e sem limites de objeto, as filosofias situam-se acima de quaisquer singularidades nacionais. Se podemos falar no plural e reconhecer que existem nelas características diferenciadoras, importa que procuremos essas caraterísticas onde elas se formam. Ora, o que determina a diversidade de modos de elaboração e de configuração sistemática do discurso da razão reside nos próprios filósofos. Graças ao temperamento, às experiências de vida, a influências de outros pensadores, cada arquitetura filosófica traz a marca de um autor. Numa reflexão tão familiarizada com traços de diferenciação cultural como é a de Manuel Antunes, nunca o singular ou o particular fazem perder de vista a dimensão de universalidade em que os traços distintivos adquirem a plenitude de sentido. A vastíssima cultura filosófica habilita-o para apreender e individualizar os elementos significativos que caracterizam doutrinas, correntes de pensamento e escolas de filosofia, mas sem generalizar o que é particular nem tratar como singular o que é universal. Por visar uma objetividade que considera a realidade tal como ela é, em toda a sua complexidade e envolvimento circunstancial, entende que ela pode ser desvirtuada por excesso e por defeito. Por excesso, se tomar o contingente e circunstancial do seu berço como matriz determinante e necessária da essência do filosofar; por defeito, se à força de evasão no céu de nebulosas abstrações perder o rasto do seu enraizamento social. Neste exame em que o rigor protege a verdade do real revela-se a constância com que cultivou as mais variadas produções de natureza cultural. Sem jamais menosprezar a atenção ao pormenor, nele intuía a articulação com o todo, a sua dimensão de universalidade. Terá sido esta prática de abertura à unidade do diverso que o predispôs para admitir que «as filosofias têm uma pátria. Porém, esta é muito mais que um espaço geográfico, um espaço espiritual» (Antunes, 2008b: 47).

Vimos já que a filosofia foi definida como saber reflexo. É fórmula a que por outras palavras ele regressa em diferentes lugares. Mas devemos registar que, não havendo no pensador Manuel Antunes uma elaboração filosófica sistematizada, as ideias de filosofia que podemos reconstituir têm sobretudo alcance prático em conformidade com o ideal humanista que foi o seu: tornar o homem mais humano.

Não cuida tanto de determinar a essência do que é filosofar, quanto de estabelecer que a filosofia se impõe como um dado histórico de excelência, a criação cultural capaz de interagir com todas as outras criações e de construir com o sentido de cada uma o sentido último do mundo e da vida. Portadora de um bem de tanta valia, e capaz de incrementar o funcionamento competente e harmonioso da sociedade e de promover a existência tranquila e feliz do ser humano, a filosofia devia ser procurada como o maior tesouro ao nosso alcance. E que tesouro é esse? O tesouro da sabedoria, para cuja conquista dispomos da razão e da capacidade para nele crescermos com amor.

Na perspetiva de Manuel Antunes, a filosofia é esse tesouro de sabedoria que faz questão porque interroga a arrogância dos instalados em falsos saberes absolutos e se afirma como «eterna demolidora de antigos e novos ídolos» (Antunes, 2008b: 61). Porém, também ela é interrogada, desafiada e contestada de muitas maneiras. Põem-na em causa as dinâmicas sociais com o ritmo ofegante, sem tempo e sem silêncio para parar e refletir. Contestam-na as ciências, filhas emancipadas, tantas vezes tentadas pela prepotência de serem o único verdadeiro saber ou o saber total. Desvalorizam-na as tecnologias embriagadas com os êxitos alcançados pelo domínio das forças da natureza, como se a felicidade dependesse apenas do conforto material. Ameaçam-na as ideologias, formas de pensar simplificadas, redutoras e pragmáticas que movem vontades sem darem oportunidade à razão e ao discernimento. Sofre ainda forte contestação vinda dos próprios praticantes do pensamento filosófico. Impera entre eles a divisão de escolas e de tendências, acentuam-se dificuldades de diálogo, por serem tão divergentes e estreitos os caminhos de reflexão que trilham. Dir-se-ia que a filosofia, entrada em decadência, avança a passo acelerado para a morte. Avança mesmo? «Não», responde Manuel Antunes: «É antes o fim de uma época da filosofia» (Antunes, 2008b: 32). A lucidez impiedosa com que faz o inventário dos riscos de morte que ameaçam a filosofia é a mesma lucidez com que serenamente confia na superação da crise e na passagem a tempos novos em que a razão filosófica há de ser a alma da sensatez.

Em quanto fica dito revelam-se duas marcas bem vincadas na reflexão sobre todos os assuntos de que se ocupou e, sobretudo, nos de natureza mais filosófica. É, a um tempo, pensamento situado e exercício de permanente diálogo. Pensamento situado, como se vê pelo fascínio que nele exerce a atualidade e pelo escrúpulo com que contextualiza os acontecimentos e as ideias mediante a procura de informação atualizada. Pensamento em diálogo permanente com

obras e autores. Em diálogo com obras literárias enquanto leitor e crítico; em diálogo com grandes autores do pensamento filosófico como interlocutores de um pensamento em expansão. Entre estes, Kierkegaard, Heidegger, Merleau-Ponty, figuras com as quais, pela obra que produziram, manifestou maior afinidade. Assim sucede com este último. É impossível não vislumbrar uma afinidade eletiva de Manuel Antunes com o filósofo Merleau-Ponty. O ensaio publicado na *Brotéria*, em 1962, um ano após o falecimento do filósofo, documenta a procura cúmplice e afetuosa do que a obra do pensador francês significa. Sublinha a trajetória de alguém que vem da formação católica e personalista da adolescência e juventude e atravessa a fenomenologia, o existencialismo, o marxismo, até que a morte o surpreende quando esboçava o projeto de *Le Visible et l'Invisible*. E com ele parece partilhar algumas ideias nucleares da filosofia da perceção, ainda que formuladas numa terminologia bastante singular. Vejam-se as ideias de sujeito, transcendência, filosofia. O sujeito será, afinal, «uma possibilidade de situações» (Antunes, 2008b: 483). A transcendência é «o movimento pelo qual a existência toma a peito a situação e a transforma» (Antunes, 2008b: 484). Quanto à filosofia, trata-se de uma «reflexão sempre renovada sobre o que dá que pensar, incluindo o não-refletido e o pré-refletido», de maneira que «o centro da filosofia se encontra *partout et nulle part*» (Antunes, 2008b: 480-481). Não obstante encontrar nele o relativismo radical inerente ao humanismo sem absoluto, não desiste de procurar quanto possa haver de positivo nesse contingentismo de perceção de sentido. Essa filosofia «aberta», inscreve-a em horizontes de esperança ao qualificá-la de «humanismo a caminho, humanismo à busca de outra dimensão» e ao concluir o ensaio com uma interrogação: «Que teria acontecido sem o seu desaparecimento?» (Antunes, 2008b: 487).

A filosofia que dialoga é também filosofia que cuida da realização integral do homem e que, por isso, está ao serviço da formação pessoal e social do indivíduo e do cidadão. Exerce igualmente um papel de questionamento e de alerta perante os sinais de asfixia que afligem a sociedade. Manuel Antunes, testemunha do mundo em crise, analisa esse papel em alguns ensaios que sublinham o valor civilizacional da reflexão filosófica. Confere-lhe a missão de levar oxigénio à civilização cada vez mais atormentada pelas incertezas quanto ao futuro da liberdade, da justiça, da verdade e da própria vida no planeta, vítima da cobiça desenfreada de predadores irresponsáveis.

A indagação metafísica em textos relativos a diversas áreas de conhecimento

A vocação filosófica do escritor leva-o com grande naturalidade a imprimir a marca reflexiva em ensaios de análise dos mais diversos assuntos. Importa, por isso, considerar os textos consagrados a temáticas em que a filosofia reaparece como horizonte essencial de mais integradora compreensão.

Assim acontece no ensaio «Poesia e ontologia. À memória de Vitorino Nemésio», em que poesia e ontologia são apresentadas como espaços amplos de «filosofia negativa». Mas que significa aqui a filosofia negativa? Aqueles espaços, responde Manuel Antunes, «onde se ganha consciência de que discursos, mitos, símbolos, imagens, metáforas, ritmos são meios, apenas meios, nada mais do que meios. O fim é a perceção do Ser, o contacto com o Ser» (Antunes, 2009b: 305). Em síntese, poesia e ontologia são «fontes perenes de inexauribilidade hermenêutica» (Antunes, 2009b: 305). Filosofia negativa será, então, o saber que traça o rumo, prepara a viagem, carrega o bornal, faz-se ao caminho e, em cada paisagem, desenha o rosto do invisível. Enquanto filosofia, cultiva o desejo apaixonado de alcançar e fruir do ser. Enquanto negativa, tem de viver a aventura de uma busca incessantemente recomeçada, instruída por meios que revelam e aproximam, mas não apagam a distância.

Na mesma linha de valorização da filosofia enquanto saber que busca, prossegue a apresentação de *Indicadores de Civilização* (1972), em que encontramos sublinhada com ênfase a ideia de um saber que se busca. Mostra-se agora «um saber fazendo-se, construindo-se e abrindo-se, formalizando-se. [...] O seu motor interno é uma paixão que não conhece apaziguamento, um desejo que nada nem ninguém, aqui, podem satisfazer, uma aspiração que nenhuma realização pode esgotar» (Antunes, 2007b: 37-38). E o segredo deste amor incontido da sabedoria reside no paradoxo que é «saber ignorar». É graças ao saber ignorar que nos podemos libertar da ignorância e partir nas asas do pensamento à descoberta de mais mundos. Recupera-se, neste ponto, uma antiquíssima conceção presente em Sócrates, Aristóteles e outros, que na filosofia viam uma ciência que não temos mas procuramos, e que Nicolau de Cusa chamou douta ignorância. Ao entender a filosofia como experiência de aspiração sem limites e de incompletude, assinala as componentes subjetiva e objetiva que dinamizam o saber. Este nasce da insatisfação inerente à consciência de não saber, consciência que renasce pelo carácter inesgotável dos novíssimos problemas que se multiplicam à medida que vão sendo encontradas as soluções de problemas particulares.

Estamos em presença da autorreflexividade ínsita na ideia de filosofia. Enquanto procura de saber, a filosofia move-se no mesmo território que a ciência. Mas, ao passo que os homens de ciência vão descobrindo soluções que resolvem problemas, a filosofia permanece, sem cessar, sujeita ao enigma da Esfinge.

A figura intelectual de António Sérgio, autor justamente celebrado como notável «escritor de ideias», serve de ocasião para o ensaio de 1969 intitulado «Que é uma literatura de ideias?». Na resposta, o autor mostra a proximidade que essa literatura mantém com um certo nível de reflexão filosófica, articulando assim a ideia de filosofia em si com a de cultura filosófica que toma essa ideia em aceção mais ampla. Ao identificar certa proximidade da literatura de ideias com o questionamento e discurso da filosofia, não o faz «pelo facto de [essa literatura] "ter" muitas ideias ou sequer de "inventar" algumas ideias, mas por certo *modo* de saber e de dizer, de apresentar, de descobrir ou de desenvolver ideias» (Antunes, 2009b: 56). Este *modo* corresponde a uma intencionalidade reflexiva integrada num enredo destinado a esclarecer e relacionar conceitos com que se tece um sistema mental servido pela imaginação e pela razão. Resulta desta prática literária o casamento da beleza das palavras com o trabalhado rigor dos conceitos, porque nesta intencionalidade literária a verdade e a beleza das ideias hão de prevalecer sobre a expressão dos sentimentos do eu. Que nas suas realizações mais conseguidas esta literatura se possa erguer tão alto, até praticamente se confundir com as mais sublimes manifestações da própria filosofia, é Manuel Antunes quem no-lo diz, ao identificar Platão como «exemplar escritor de ideias». Ressalvemos, porém, os perigos em que irremediavelmente se perde esta literatura quando dela se apodera a altissonante retórica verbal destituída de qualquer substância. Assim acontece quando, por ignorância e indigência de pensamento, a literatura de ideias se mascara de «filosofia literata ou aliteratada» (Antunes, 2008b: 26).

Vimos mais acima como a contestação da filosofia surge, por vezes, a partir do interior das suas próprias fileiras, que desse modo contribuem para que ela perca prestígio e importância pedagógica aos olhos do grande público, já pouco recetivo por força de mudanças civilizacionais. Daí a perda de atratividade das filosofias clássicas, idealistas ou materialistas, seguida do desinteresse por filosofias recentes – existencialismo, positivismo lógico, estruturalismo, que a pouco e pouco foram perdendo fôlego. A essa irrelevância crescente corresponderá a abertura de espaço para «uma nova metafísica». Com ela, mas sem romper de modo radical com o passado, perfila-se uma filosofia «menos ingénua e mais consciente que a antiga, menos abstrata e mais rica das imensas aportações das ciências – naturais

e humanas –, menos precisiva e mais plena e intencionalmente englobante» (Antunes, 2007a: 92-93). Anima a nova metafísica a experiência interdisciplinar e integradora de um saber plural e unificador, fruto da longa aventura cultural da humanidade. No seu horizonte desenha-se o projeto de «atingir o princípio supremo de toda a metafísica – passada, presente e futura –, o princípio da identidade do Ser consigo mesmo» (Antunes, 2007a: 93). Quanto à sua proveniência, deverá ser relacionada com a reclamação que fazem as próprias ciências, as quais, ufanas, pelo cúmulo de êxitos obtidos, querendo compreender-se, se interrogam sobre o sentido último da vida e do universo.

Ao percorrermos os textos em que de diferentes modos vem tratado o ofício racional de pensar, tudo se passa no interior do reino do humano, ainda que sempre com fronteiras bem abertas à transcendência. A esse horizonte de possibilidades só muito raramente se dá nome. Há, no entanto, uma nomeação com a qual se faz, com explícita articulação, o trânsito da filosofia para a teologia. Aí, a reflexão racional chamada pensamento, sem quebra de autonomia, abre-se ao reino que é «mensagem divina portadora da boa-nova da libertação e da salvação dos homens na sua integralidade, corpo e espírito, individual e comunitária» (Antunes, 2007b: 41). Sem contaminação de polémicas passadas sobre a questão da filosofia cristã ou sobre implicações teológicas da blondeliana filosofia da ação, Manuel Antunes coordena pensamento e Reino como duas perspetivas que não só se encontram e dialogam, como se compõem em perfeita harmonia.

Da demorada revisitação da obra do Padre Manuel Antunes recolhemos proposições e posições em que se condensa uma visão lúcida e plural acerca da essência e destino da filosofia. Filosofia é amor da sabedoria, saber que procura e se procura, saber reflexo, pensar radical, aspiração sem limites ao saber, tesouro de sabedoria, lucidez da razão e alma da sensatez, caminho de existência autêntica. Tudo títulos de nobilitação intelectual e moral, herança da mais sábia tradição cultural, propostos como ideal pedagógico de realização humana. Este ideal, porém, é bandeira que se ergue muito acima da realidade do mundo contemporâneo, realidade absorvida pela vertigem de interesses utilitaristas de satisfação imediata, sem ambição de mais altos e mais rasgados horizontes.

Entre as muitas questões essenciais levantadas pelas páginas de reflexão teórica e de meditação humanista do Padre Manuel Antunes, conta-se a do visível declínio da filosofia e das humanidades nas sociedades contemporâneas de países a que ele chama «países utilitários». Se hoje vivesse, muito nos poderia ensinar acerca das conotações de degradação e oportunismo que gradualmente se foram apoderando

das preocupações civilizacionais e das práticas políticas de tais países. As revoluções provocadas pelos crescentes avanços do conhecimento científico e das tecnologias abriram caminho ao *homo technicus*, para o qual a *ratio* foi perdendo a nobreza ancestral do pensar e do ajuizar, ficando gradualmente reduzida aos interesses do calcular e do computar. São sociedades em que se perfilam formas de transformação profunda do humano cujas pegadas, mais do que desaparecerem «como à beira do mar um rosto de areia» (Foucault, 1966: 398), segundo a famosa premonição de Michel Foucault, o aproximam aceleradamente das trevas abissais do pós-humano. A esta visão crepuscular do homem e da filosofia, o realismo otimista de Manuel Antunes tem a obstinada ousadia de prometer tempos de renascimento. Com fé e esperança invencíveis, anuncia que renascerá «a Filosofia para, na peugada da religião, poder fornecer razões válidas de viver e criar aquele espaço de contemplação que já na perspetiva dos Gregos definia o homem verdadeiramente livre» (Antunes, 2008b: 54).

Bibliografia

Antunes, M. (2007a). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. IV). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2007b). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. I, vol. IV). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2007c). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. I, vol. I). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2008a). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. I, vol. II, pt. I [Sebenta – 1970]). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2008b). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. I, vol. III) (2.ª ed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2009a). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. V, vol. I). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2009b). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. V, vol. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2010). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. VI). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Foucault, M. (1966). *Les Mots et les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines*. Paris: Gallimard.

Padre Manuel Antunes

A filosofia como «espaço do espírito»

Padre Manuel Antunes: Philosophy as «space of the spirit»

Miguel Real
UNIVERSIDADE DE LISBOA / *mrealpt@gmail.com* / ORCID | 0000-0002-1960-2103
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_44

Resumo: O artigo do Padre Manuel Antunes «Haverá filosofias nacionais [?]», publicado em 1957 na revista *Brotéria*, não se estatui historicamente como um artigo neutro. Diferentemente, a perspetiva filosófico-cultural que induz insere-se no combate então desenhado entre os defensores de uma filosofia nacionalista de fundo providencialista, eretora de Portugal como nação heroica, país e pátria messianicamente privilegiada por Deus, e os defensores do cumprimento do papel clássico da filosofia como máxima fundamentadora do saber e da imunização da filosofia face à sua contaminação pela ideologia e pela política. Trata-se menos de saber se a filosofia pode possuir um papel auxiliar na teorização nacionalista do Estado e mais de exigir dela que cumpra o seu papel de fundamentadora do saber, ou seja, de cortar as raízes perversas que ligam a filosofia à ideologia política.
Palavras-chave: filosofia; «filosofia portuguesa»; nacionalismo; espírito; universalidade

Abstract: Father Manuel Antunes' paper «There will be national philosophies [?]», published in 1957 in the journal *Brotéria*, has not been a neutral article, from a historical viewpoint. On the other hand, the philosophical-cultural perspective that it induces is part of the fight then drawn between the defenders of a nationalist philosophy with a providentialist background, the erector of Portugal as a heroic nation, a country and homeland messianically privileged by God, and the defenders of the fulfilment of the classic role of philosophy as the main foundation for knowledge and the immunization of philosophy from its contamination by ideology and politics. It is less about knowing whether philosophy can play an auxiliary role in the nationalist theorizing of the State and more about requiring it to fulfil its role as the foundation of knowledge, that is, to cut the perverse roots that connect philosophy to political ideology.
Keywords: philosophy; «Portuguese philosophy»; nationalism; spirit; universality

Contexto histórico da publicação do artigo «Haverá filosofias nacionais [?]»

Aquando da publicação do artigo «Haverá filosofias nacionais [?]» (Antunes, 1960a),[1] há 15 anos que os estudos filosóficos em Portugal se encontravam contaminados por um nacionalismo ideológico desencadeado e centrado na obra

[1] As citações deste texto serão feitas a partir da sua publicação em livro.

O Problema da Filosofia Portuguesa, de Álvaro Ribeiro, publicada em Lisboa, em 1943. Invertendo a mentalidade intelectual dominante, Álvaro Ribeiro considera que a nossa originalidade filosófica reside justamente no nosso permanente afastamento da Europa culta:

> Afastados da Europa Central, por situação geográfica e **missão histórica**,[2] desatentos à aurora e ao crepúsculo da filosofia «moderna» (da Renascença ao Iluminismo), talvez os portugueses preservassem dessa maneira uma qualidade oculta mas original. (Ribeiro, s.d.: 14)

Esta «qualidade oculta mas original» seria, segundo o autor, a «persistência na silogística escolástica e a resistência passiva ao cartesianismo» (Ribeiro, s.d.: 14). Segundo o pensamento de Álvaro Ribeiro,

> os escritores de formação universitária que ultimamente [século XIX e primeira metade do século XX] têm abordado assuntos de carácter filosófico seguem o ensino estrangeiro: manifestam geral concordância em atribuir à matemática e à física um predomínio intelectual que leva à adulteração da lógica e à repulsão da metafísica. (Ribeiro, s.d.: 14)

Ora, a nossa qualidade original no campo da filosofia residiria exatamente nos «comentários» da lógica aristotélica e da metafísica tomista da filosofia coimbrã dos séculos XVII e XVIII, isto é, em síntese, a nossa qualidade original fundamentar-se-ia no facto de não termos sido modernos. Segundo o autor, o facto de termos resistido à modernidade contava agora brilhantemente a nosso favor. A filosofia moderna esgotara-se com o fracasso do positivismo, que atribuía à ciência, no campo do saber, o papel outrora desempenhado pela filosofia, deixando antever na sombra uma nova conceção de filosofia:

> Agora, a problemática filosófica, resultado da crítica aos erros dominantes nos três séculos passados, oferece ao espírito português a possibilidade de verificar a compatibilidade do aristotelismo dos coimbrões com o mais elevado e mais recente do pensamento especulativo. (Ribeiro, s.d.: 15)

Assim, as bases de um renascimento da filosofia portuguesa no século XX deveriam edificar-se a partir do seu núcleo central permanente, o aristotelismo:

---

[2] Sublinhado nosso.

> Tudo depende, não de aclimatar, não de continuar, mas de recomeçar uma tradição; tudo depende da eleição do ponto de vista da partida e da ação de um escola que venha a revelar a atual expressão ontológica do pensamento implícito nos documentos teológicos, políticos e literários que assinalam os decisivos passos da vida do nosso povo e que venha a formular, em sistema ou sistemas, a filosofia própria da fisionomia nacional. (Ribeiro, s.d.: 15)

Na Faculdade de Filosofia, patamar superior da formação do escol, preparar-se-ia a elite intelectual de professores e alunos que, despreconceituada face a influências europeias, operaria o vasto trabalho de reescrever a história da filosofia portuguesa através do levantamento exaustivo de toda a historiografia ensaística, política, literária, teológica, no sentido de nela encontrar as características básicas da alma nacional expressas em termos filosóficos.

A tese de Álvaro Ribeiro teve o mérito de agregar em torno da possível existência da filosofia portuguesa um conjunto de jovens pensadores de real valor que tentariam posteriormente comprovar a excelência desta filosofia: António Quadros, Pinharanda Gomes, António Brás Teixeira, Afonso Botelho e Orlando Vitorino. Todos com diversíssima obra publicada, sem a qual é impossível a leitura da filosofia em Portugal desde a década de 60, promoveram ainda a edição de diversas revistas culturais (*Acto*, *57* e *Espiral*, nas décadas de 50 e 60) e uma intensa tarefa de análise, interpretação e compendiação de artigos de teólogos, filósofos e escritores portugueses em cujas obras consideravam estar latente o «espírito português», do qual se extrairia uma filosofia portuguesa.

Para além dos inúmeros artigos de exaltação nacionalista da «filosofia portuguesa» promovida por amigos e discípulos de Álvaro Ribeiro, em 1957 – ano em que Padre Manuel Antunes contesta a existência de uma «filosofia nacional» – frei João Ferreira publica, na revista franciscana *Itinerarium*, a primeira parte de um relevante artigo, «A fundamentação do problema da filosofia portuguesa», e, em 1960, publica outro importantíssimo artigo, agora na *Revista Portuguesa de Filosofia* (t. XVI, fasc. 2), também editado em separata (Ferreira, 1960), no qual defende a excelência de uma tradição filosófica portuguesa. Mais tarde, em 1965, unirá os dois artigos, dando-os à luz no livro *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa* (Ferreira, 1965). É justamente este livro de frei João Ferreira que estabelece com clareza o quadro histórico, a galeria dos pensadores, as condições teóricas, as fases historiográficas e a fundamentação

geral da existência da «filosofia portuguesa» no todo do pensamento português, inscrevendo definitivamente neste as teses tradicionalistas e nacionalistas de Álvaro Ribeiro. Segundo Joaquim Domingos, frei João Ferreira, professor no Seminário de Leiria, terá comungado entusiasmadamente das teses alvarinas de 1943:

> A recetividade [de frei João Ferreira] perante as teses alvarinas [da existência de uma genuína «filosofia portuguesa»] foi a ponto de, no ano letivo de 1956/57, ter lecionado uma cadeira de História da Filosofia Portuguesa no seminário de Leiria e ter orientado uma das primeiras exegeses do pensamento do filósofo [Álvaro Ribeiro], realizada por frei Manuel Carreira das Neves, aluno do mesmo seminário. (Domingos, 1994, 64)

Entre 1943 e 1965, assistiu-se à defesa e ao ataque da proposta de Álvaro Ribeiro sobre a existência de uma filosofia genuinamente portuguesa. Sólidos ataques foram proferidos por Eduardo Lourenço (1949),[3] Joel Serrão (1983), Padre Manuel Antunes, Carlos Branco (1960) e Vieira de Almeida (1943: 171ss.). Foram posições minoritárias, já que o grosso das intervenções publicadas em livro ou revista, reflexos da ideologia nacionalista do Estado Novo que impregnava a mentalidade quotidiana, se inclinava, ora tímida, ora abertamente, para a sua defesa. Temos, neste caso, as posições de José Marinho (1981), respondendo ao artigo crítico de Padre Manuel Antunes, de Delfim Santos (1955: 729ss. e 1946: 252ss.), do pastor evangélico Lothar Thomas (1944)[4] e, numa posição titubeante, de António Alberto de Andrade (1954, 17ss.). Do mesmo modo, o I Congresso Nacional de Filosofia, realizado em 1955, promoveu uma secção especial, a 12 de março, dedicada exclusivamente à «filosofia portuguesa».

Mas 1957 – ano em que Padre Manuel Antunes publica o seu artigo – é igualmente o ano em que a visão nacionalista da filosofia de Álvaro Ribeiro, mercê do encontro deste autor com as preocupações atlânticas de António Quadros, se eleva a teoria providencialista, através da publicação do jornal-revista *57*. Porém, este encontro com António Quadros, diferentemente do encontro com frei João Ferreira, operado no estrito campo da filosofia, ainda que nacionalista, irá subverter a ideologia vinculativa do conteúdo das teses alvarinas sobre a história da filosofia portuguesa, ligando-o de maneira radical ao conceito semanticamente

---

[3] Esta posição de Eduardo Lourenço é reafirmada em 1952.

[4] Esta obra conheceu tradução portuguesa de António José Brandão (Cf. Thomas, 1945).

exterior e historicamente mais forte de «pátria» – o que era nacionalismo torna-se motivo de exaltação patriótica. Podemos situar bibliograficamente esta operação nos números 1 e 2 da revista *57 – Movimento de Cultura Portuguesa* (assim designada a partir dos números 3-4, de dezembro de 1957),[5] ou seja, entre maio (primeiro número, com o «Manifesto de 57») e agosto (segundo número, com o seu «Manifesto sobre a pátria») de 1957. Entre estes dois «manifestos», reverte-se a anterior filosofia nacionalista, de índole vincadamente cultural, numa ideologia patriótica como sustentáculo histórico-cultural dessa mesma filosofia: «é na pátria e pela pátria que o nosso destino será mais do que um esbracejar sem sentido na barra do quotidiano» (Manifesto sobre a pátria, 1957: 1). Acresce a este «Manifesto sobre a pátria» um artigo de António Quadros logo no número seguinte, 3-4, de dezembro de 1957, «A filosofia da história em Portugal», em que este autor propõe a criação de um movimento da «Renascença Atlântica»: «O século xx conheceu a criação de uma "Renascença portuense", primeiro. Depois, uma "Renascença Portuguesa", movimento cultural que ampliou o primeiro, da cidade para a pátria. Terá chegado o momento dialético da Renascença Atlântica?» (Quadros, 1957: 24). Este artigo constitui um nó central na evolução genética deste autor, entre o seu existencialismo nacionalista da década de 50 e o seu quinto-imperalismo providencialista das décadas de 80 e 90. Deste modo, as teses da «filosofia portuguesa» como que são redimensionadas pela evolução filosófica de António Quadros e ampliadas a teses ideologicamente patrióticas com a sucessão de acontecimentos que, desde a secessão do «Estado da Índia» até ao 25 de Abril de 1974, marcarão a derradeira agonia do fim do Império.

De facto, o jornal *57* (1957-1962), fundado e dirigido por António Quadros, constitui-se como a concretização pública da emergência de um novo nacionalismo no seio do pensamento português das décadas de 50 e 60, justamente no momento em que o Estado Novo, perdido o fulgor inicial e inquestionavelmente fragmentado desde o final da II Grande Guerra, declinava face às correntes mundiais terceiro-mundistas, que exigiam, em Ásia e na África, a independência das colónias europeias. Independente do Estado, mas cúmplice com ele nos grandes desígnios nacionais, sobretudo na defesa de um Portugal «uno e indivisível», de longínquo cariz existencialista (segundo a moda europeia da década de 50 e os

[5] Sobre esta revista, ver o notável estudo temático de Gama, 1991.

primeiros trabalhos de António Quadros),[6] atraído pela teorização e dramatização de «existenciais» como a «angústia» e o «desespero», vinculados porém a um «pensamento situado», ambicionando a universalidade da teoria sem renegar o fundo histórico e cultural de que toda a teoria emerge, este jornal constitui-se como o movimento cultural mais inteligente, mais culto, mais patrioticamente desinteressado e mais espiritualmente nacionalista criado no interior das forças sociais apoiantes ou conviventes com o Estado Novo. O jornal *57*, que, a partir do duplo número 3-4, se intitulou *57 – Movimento da Cultura Portuguesa*, publicou, como já referido, dois manifestos nos primeiro e segundo números: «Manifesto de 57» e «Manifesto sobre a Pátria», ambos não assinados, mas certamente escritos em grande parte, ou mesmo na totalidade, sob a inspiração, senão mesmo a partir da mão, de António Quadros. Ambos os manifestos vinculam a ideia de nação à de pátria, a primeira entendida como comunidade histórica, e a segunda como espírito singular de autonomia e independência transfigurado em feitos heroicos, em abnegação voluntária de uma elite emergida das cortes, no esforço de evangelização e missionarização, no ingente sacrifício de comunidades dispersas pelos quatro cantos do mundo – virtudes de um povo que os seus poetas, cronistas e pensadores vazaram em livros de fé e de armas, de aventura e de viagem, de geografia e de história, de astronomia e de marinharia, todos eles, como florilégio sagrado, rodeando a cruz de Cristo como centro religioso e espiritual de Portugal.

Crente na existência não só de uma identidade cultural portuguesa, mas sobretudo de um espírito sacro-metafísico a emoldurar Portugal, o movimento *57*, constituído por António Quadros, força e coração do movimento, Orlando Vitorino, Afonso Botelho, Álvaro Ribeiro, de quem dizia aplicar e prolongar as ideias, José Marinho, mas também António Braz Teixeira – escrevendo sobre teatro – e, com menor importância ideológica, José Valle Figueiredo, António Telmo, Francisco Sottomayor, Alfredo Margarido, Luiz Zuzarte, Ana Hatherly, Azinhal Abelho, Cunha Leão, Fernando Sylvan, Agostinho da Silva, Afonso Cautela, Ernesto Palma (pseudónimo de Orlando Vitorino no campo teatral) e Avelino Abrantes, criou a sua própria mitologia cultural, dividindo a história do pensamento português em

[6] António Quadros fora até então autor de uma obra filosófico-literária na qual se associavam teses da «filosofia portuguesa», de seu «mestre» Álvaro Ribeiro, às teses filosoficamente existencialistas, como, por exemplo, as de *Introdução a Uma Estética Existencial*, de 1954, de «A cultura portuguesa perante o existencialismo», de 1959, e de *A Existência Literária*, de 1959.

dois traços bem distintos: o que se reivindicava do nacionalismo cultural e o que privilegiava a modernidade cultural, inserindo-se a si próprio no primeiro. Neste, conta-se o romantismo de Almeida Garrett, Alexandre Herculano, Júlio Diniz e Camilo Castelo Branco, a Renascença Portuguesa de Teixeira de Pascoais, Jaime Cortesão, António Correia de Oliveira e Leonardo Coimbra, a *Orpheu* de Pessoa e Almada Negreiros, cuja leitura «alquímica» e «catártica» para sempre separará António Quadros da longa genealogia universitária que se abrigará à sombra de Pessoa, e o movimento da Renovação Democrática, que unira, entre o final da Primeira República e a emergência do Estado Novo, os jovens Álvaro Ribeiro, Domingos Monteiro e Pedro Veiga, na tentativa de, contra o clientelismo e a corrupção social e económica daquela e contra a decadência de valores pregada pelo exemplo prático dos próprios políticos republicanos, instauração de uma genuína democracia, movimento com o qual colaboraram Adolfo Casais Monteiro, António Alvim, Lobo Vilela, Delfim Santos, Mário de Castro e Eduardo Salgueiro (Cf. Gama, 1991: 23-24). Porém, afastando-se do nacionalismo extremista, *57* desconsidera igualmente o movimento do Integralismo Lusitano, nomeadamente devido à sua essência monárquica miguelista e absolutista. Os fortes adversários do movimento *57* são, como não podia deixar de ser, o realismo literário de Eça de Queirós, desdobrado em inúmeros autores menores naturalistas e positivistas (Abel Botelho, Júlio Lourenço Pinto...), o positivismo de Teófilo Braga e Teixeira Bastos, monopolizador do ensino universitário desde finais do século XIX, a *Seara Nova* e o seu fortíssimo proselitismo racionalista, a *presença* de Régio e os seus modelos psicologistas de inspiração francesa (Paul Valéry, André Gide e a *Nouvelle Révue Française*), em grande parte fundados na psicanálise de Freud, e, mais recente no tempo, o movimento neorrealista, expressão literária do materialismo marxista. Pairando sobre todos estes movimentos de exclusão, flutuaria, impante e dominador, o espírito positivista prevalecente nas universidades em forma de cientismo e de historicismo, positivismo combatido por Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoais, Leonardo Coimbra e, mais recentemente (1951), por Álvaro Ribeiro.

Diferentemente dos movimentos culturais excluídos por António Quadros, em *57* e nos movimentos de que se considera sucessor vive teleológica e subterraneamente a ideia de uma «pátria» por cumprir, firmada n'*Os Lusíadas*, reteorizada providencialisticamente por Padre António Vieira, anunciada por Teixeira de Pascoais e lançada no grito final de Fernando Pessoa em *Mensagem*: «É a Hora!». Assim, nos finais da década de 50, quando Padre Manuel Antunes escreve o seu artigo sobre a existência de filosofias nacionais na *Brotéria*, desenvolve-se,

no panorama intelectual português, tanto a solidificação de um pensamento filosófico nacionalista (Álvaro Ribeiro e frei João Ferreira, entre outros), quanto a emergência de um pensamento providencialista (constante até hoje através das obras de António Quadros, Agostinho da Silva e Dalila Pereira da Costa), que, em si, constituem o húmus mental que Padre Manuel Antunes com evidência ataca, criticando a sua fundamentação.

O pensamento de Padre Manuel Antunes como superador das antinomias filosóficas

Nesse mesmo ano de 1957, Padre Manuel Antunes,[7] 60 anos depois dos esforços do padre Martins Capela e de Ferreira Deusdado para reintroduzir o tomismo em Portugal e 55 anos depois de os seus antecessores fundadores da *Brotéria* terem mergulhado no universo científico e experimental com o objetivo de evidenciarem a harmonia entre este e a filosofia tomista, escreve que o tomismo, filho das conjunturas do tempo, se encontra «substancialmente certo», mas circunstancialmente ultrapassado; no mesmo artigo, regista que o marxismo, essa filosofia do «homem novo», igualmente filho das conjunturas do tempo, também se encontra ultrapassado. Porém, não hesita em classificar o marxismo – que fora diabolizado como doutrina e prática social pelo Estado Novo desde a ascensão de Salazar ao poder – como um «humanismo» (Antunes, 1960b: 121). Segundo o autor, tomismo e marxismo, as duas grandes filosofias antinómicas, teriam sido superados e sintetizados por uma nova e recente visão do mundo, o personalismo, de Emanuel Mounier, católico francês fundador da revista *Esprit*, filósofo e revista que, justamente seis anos mais tarde, em 1963, inspirarão a criação da revista portuguesa *O Tempo e o Modo*. Escreve Padre Manuel Antunes:

> Tomismo e marxismo: dois humanismos. Um, substancialmente certo, embora acidentalmente caduco e incompleto; outro substancialmente errado, mas com largas manchas de verdade e acerto. Opondo-os um ao outro [ao longo do artigo], não quisemos ceder ao prazer estéril do contraste pelo contraste. Para além dessa oposição, cremos possível uma

[7] Sobre a vida e obra de Padre Manuel Antunes, cf. Leite & Maia, 1985 e o brevete sobre Padre Manuel Antunes constante da «Actualização» do *Dicionário de História de Portugal* (Barreto & Mónica, 2001). A um nível superior, cf. Franco, 2017.

> síntese superior – que englobe também outros planos –, um humanismo personalista, cósmico e histórico, de interioridade e exterioridade, de personalidade e comunidade, de ação e de contemplação, de símbolo e de razão, de ciência e de mistério, de trabalho natural e de graça sobrenatural. (Antunes, 1960b: 121)

Neste sentido, Padre Manuel Antunes não hesita em classificar o marxismo de «heresia necessária» (Antunes, 1960b: 122). Num outro artigo, considera que a Igreja Católica vive há 150 anos num gueto, cada vez representando menos no «mundo dos homens»:

> Neste universo em expansão, que se alarga em todos os sentidos, em todos os domínios, em todas as direções, nesta terra que, em cada ano, vê chegar às praias da luz trinta e seis milhões de novos seres humanos, que realidade social representa, hoje, a Igreja, volvidos quase dois mil anos de evangelização? Uma reduzida minoria nominal que, no ritmo e nas proporções atuais, seria igualada por quinze anos de nascimentos; uma minoria real muito mais reduzida ainda. (Antunes, 1960c: 196)

Assim, com a edição de *Do Espírito e do Tempo*, compilativo dos seus três principais artigos filosóficos de então, Padre Manuel Antunes manifesta um pensamento que foge simultaneamente à imagem de ortodoxia institucionalizada da Igreja e à ortodoxia institucionalizada do Estado, revelando uma visão original e singular no panorama cultural português de então, prenunciador dos movimentos católicos «personalistas», vinculados ao Concílio do Vaticano II, que florescerão na década seguinte (o mais importante dos quais será, indubitavelmente, o consignado na revista *O Tempo e o Modo*). Não por acaso, a sua obra *Ao encontro da Palavra (I),* de 1960, será publicada por António Alçada Baptista na sua Livraria Morais Editora, na coleção «O Tempo e o Modo», nome que, por sugestão de Pedro Tamen, três anos mais tarde, tornar-se-á também nome de revista.

Publicando assiduamente na *Brotéria* (revista de que foi diretor entre 1965 e 1982) desde cerca de 1940, utilizando para tal um número sem fim de pseudónimos, Padre Manuel Antunes compila em 1972 e 1973 alguns do seus artigos, acrescenta outros textos, inéditos, e publica o mais importante do seu múnus teórico em três livros: *Indicadores de Civilização. Grandes Derivas da História Contemporânea. Logos e Praxis* (Antunes, 1972), *Grandes Contemporâneos* (Antunes, 1973a) e *Educação e Sociedade* (Antunes, 1973b). Neste último, o autor anuncia de novo

(13 anos depois) a saída da sua obra *Teoria da Cultura*, publicação sempre gorada em vida por indisponibilidade de tempo para a ultimar.[8] Se *Grandes Contemporâneos* continua a evidenciar a heterodoxia do seu pensamento, abordando autores como Erasmo, Séneca, Baudelaire, Pascal, Teillard de Chardin, Bertrand Russel, Karl Barth, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre ou Michel Foucault, é, porém, nas duas outras obras que o conteúdo do seu pensamento se manifesta de um modo tão vivamente concreto quanto profético. De facto, *Educação e Sociedade* (Antunes, 1973b) anuncia a necessidade urgente de uma radical mudança no estado social da educação, sob pena de o Estado deixar de ser o condutor da mudança, mas apenas o reparador de arranjos explosivos e anárquicos, e *Indicadores de Civilização* (Antunes, 1972) anuncia claramente que a sociedade portuguesa atingira um tal extremado bloqueio social, político e intelectual, que apenas – e apenas – através de uma «revolução» poderia ultrapassar-se, não uma «revolução» de «direita» ou de «esquerda», da Igreja ou de forças ateias, mas uma «revolução da sensatização» (Antunes, 1972: XV), isto é, a «revolução» da «sensatez». Ao longo de cinco páginas (Antunes, 1972: XVI-XX), Manuel Antunes explicita o que então, princípios da década de 70, significa ser e não ser sensato; são das páginas mais lúcidas que o pensamento português registou no século XX e constituem, por si só, um autêntico programa civilizacional para Portugal, que, a ser aplicado, findaria definitivamente com o eterno balancear entre antinomias ideológicas que o têm sustentado historicamente. No elencário do que significa «não ser sensato» encontramos fortes críticas à atitude conservadora, patrioteira e imperial do Estado Novo e da sua cultura oficial de um «Portugal uno e pluricontinental», mas igualmente às teses oposicionistas radicais, nomeadamente as marxistas e as antigas cartilhas liberalistas e parlamentaristas provindas da Primeira República; mas, principalmente, o que sobressai das cinco páginas é uma fortíssima crítica a todas as atitudes culturais, eclesiais e políticas que, de um modo ou de outro, possam conduzir à unicitarização do Estado e à uniformização do cidadão. Em 1972, Padre Manuel Antunes, com a escassa força da sua voz isolada de pensador, como que apela à necessidade de

[8] Cf. o comovente testemunho de Andrade, 1995. Em 1999, com a designação de *Teoria da Cultura*, a autora fez publicar o livro que consubstanciara o sempre gorado projeto do autor; infelizmente, nunca conseguimos encontrar este livro de Padre Manuel Antunes, sabendo da sua existência apenas pelos jornais.

um Portugal que definitivamente elidisse de si todas as marcas polarizadoras de antinomias mentais e culturais:

> Esta dupla enumeração [o que é ser e não ser sensato] terá insinuado que a revolução da *sensatização* é sem fim; que ela é a única revolução permanente possível, a única revolução ininterrupta possível. Enquanto as tendências humanas quer para o fixismo quer para o fluxismo, quer para o institucionalismo quer para o profetismo, quer para o escatologismo quer para o arqueologismo, quer para o secularismo quer para o sacralismo, subsistirem, polarizadas – e, por ora, nada indica que isso deixe de acontecer –, a revolução da sensatização terá de continuar. Sob pena de a história se ir dissolvendo na perda inglória de energias de outro modo convertíveis em ações de «proveito e exemplo». Essa revolução terá de começar, como todas as revoluções sociais, por fazer-se nas mentalidades. Terá de começar por ensinar a ver, a aprender e a pensar. Terá de insistir, a propósito e a despropósito, na urgência de fazer a vida e de fazer a verdade, a verdade da vida e a vida da verdade. Terá de promover o saber evoluir e o saber tornar-se adversário das suas próprias doutrinas e de si mesmo, quando se verificar que as próprias doutrinas e o próprio comportamento estão errados. Terá de inculcar a visão além do imediato e a existência além do corrente: na escolha raciocinada e na serenidade imperativa, no humor de si mesmo e no amor de si mesmo, na solidariedade que não se nega e na alteridade que não se esconde, na segurança possível e no risco necessário, na consciencização histórica e na imaginação utópica, na recuperação do passado e na construção do futuro. Terá de encarar os ídolos – da praça e do mercado, da aldeia e da cidade – como ídolos, como formas sacralizadas de coisas que não merecem sê-lo – a Política, a Economia, a Arte, a Opinião, a Ciência, a Revolução, a Guerra, o Progresso, a Técnica, a Natureza, a História, a Droga, etc., – usurpando o lugar que pertence ao único e verdadeiro Senhor da História.
>
> Essa dupla enumeração terá mostrado ou, porventura mesmo, demonstrado que de uma autêntica *revolução* se trata. Se por tal se entende a transformação pela base de certo *statu quo nunc* em que o conformismo é de regra, então devemos concluir que é uma verdadeira revolução a que

> está em causa. Conformismo conformista ou conformismo inconformista, conformismo passadista ou conformismo futurista, o denominador é o mesmo, a realidade substantiva é a mesma, o esquema de fundo é o mesmo. Irmãos inimigos – e tanto mais irmãos quanto mais inimigos –, os extremismos de hoje, qualquer que seja o sinal que os defina ou o polo que os atraia, une-os a todos o mesmo vínculo essencial, a mesma persistência na exclusão, a mesma vontade de negatividade, a mesma racionalização do irracional e a mesma irracionalização do racional. (Antunes, 1972: XX-XXI)

Como se constata, a mensagem de Padre Manuel Antunes, à beira da revolução do 25 de Abril de 1974, como que prenunciando-a, intenta, muito sergianamente, reformar as mentalidades, levando cada português a «pensar» despreconceituadamente, liberto de fixismos traumatizantes do passado (de «esquerda» ou de «direita», eclesiais ou seculares), psicanaliticamente cristalizadores do avanço «sensato» da sociedade, já que, como afirma, «pensar é libertar» (Antunes, 1972: XXIII).

Imediatamente a seguir ao 25 de Abril de 1974, Padre Manuel Antunes é um dos primeiros eclesiásticos a dar um sinal de concordância da Igreja com o novo regime democrático, escrevendo o seu texto «Repensar Portugal», publicado na *Brotéria* em maio de 1974 (menos de um mês depois da Revolução):

> A revolução foi a festa. Festa dos cravos de maio, em confraternização do Povo e das Forças Armadas, do entusiasmo coletivo, de uma certa irmandade não fingida, de uma vasta disponibilidade à abertura, de uma, por vezes, cândida e larga espontaneidade.
>
> E, de repente, o País pôs-se a falar. Nestes últimos quinze dias, Portugal tem sido um país que discute, um país que reivindica o possível e o impossível, um país que quer tomar nas suas mãos o próprio destino, um país que, embora de forma não raro confusa, se esforça por traçar o seu futuro, um país que busca reencontrar a própria identidade. Como em 1385, em 1640, em 1830, em 1910, em 1926.
>
> Reencontrar o antigo, por vezes mesmo o mais antigo, para criar algo de novo. É isso mesmo o que define nos seus dois termos opostos uma revolução. A nossa história multissecular de Povo independente é feita de espaços de continuidade e de espaços de rutura, de períodos de

> deterioração e de períodos de recuperação, de anos de sonolência e de momentos de crítico despertar, de estados de descrença e de instantes largos de esperança quase tão ampla como o universo e quase tão funda como a do povo teóforo. (Antunes, 1979: 17-18)

Mas, neste mesmo artigo, Padre Manuel Antunes antecipa os dois sentidos fundamentais em que o quadro social e político de Portugal se moverá nos anos seguintes. E acertou:

> Para já, uma grande linha de clivagem se ergue diante de nós: a que separa o Estado monopolista do Estado pluralista. É o primeiro radicalmente centralizador, burocrático, juridicista e, tendencialmente, totalitário. Desse Estado tivemos uma amostra bem clara e bem dura no regime que no dia 25 de abril se desmoronou sem que ninguém o defendesse. Nem, a bem dizer, os seus próprios partidários. É o segundo radicalmente descentralizador, tornando a nação e a sociedade tais como elas são com os seus corpos intermédios verdadeiramente vivos, os seus estratos sociais organizando-se da maneira que mais lhes convier e deixando ao livre jogo do mercado a aplicação da lei da oferta e da procura, nos mais diversos níveis. Entre estes dois extremos situa-se um amplo leque em que várias combinações são possíveis. É nas zonas temperadas que as melhores e as mais variadas colheitas se tornam viáveis. É nas zonas temperadas que o homem pode construir uma existência mais de acordo com a sua natureza de ser inteligente e livre. [...] Torna-se imperioso saber se Portugal quer viver numa dessas zonas temperadas ou nos polos. (Antunes, 1979: 25-26)

Porém, mais uma vez Padre Manuel Antunes não foi ouvido, e, três anos depois, em «Que projecto-esperança para Portugal?», escreve com alguma lástima:

> [...] cresce o número de desempregados e subempregados, elevando-se já a várias centenas de milhares, isto é, atingindo uma percentagem que, pelos padrões normais do Ocidente, se tornou há muito incomportável; precipitam-se, pouco menos que em catadupa, as falências de empresas pequenas e médias; persistem deficitárias as empresas nacionalizadas; esgotam-se no Banco de Portugal as últimas divisas que só serão repostas ou por novos empréstimos externos ou pelas contingentes remessas dos emigrantes; alastram as greves em cadeia ou suas ameaças; multiplicam-se,

> a ritmo assustador, os casos de franca agonia e marginalidade: assaltos, roubos, homicídios, atentados à bomba, fabrico e tráfico de droga; adensa-se uma atmosfera difusa de angústia, de aflição, de cuidado, de desespero e desesperança, provocando acidentes e até mortes «naturais»; continuam o descaso, a incúria, a irresponsabilidade e o absentismo nos locais de trabalho; continuam as irrupções brutais de ódios, de invejas, de ressentimentos, de instintos recalcados; não foi suprimida em certos grupos, mais ou menos organizados, a vontade de criação da penúria para melhor, depois, ela poder ser administrada; persiste o uso, relativamente largo, de estupefacientes, sobretudo entre os jovens, como compensação para as frustrações de toda a ordem, para as tensões, para a falta de horizontes na vida, para a fuga à dura realidade. (Antunes, 1979: 31-32)

Porém, se estas linhas revelam alguma lástima, em Padre Manuel Antunes a esperança permanecia como princípio ético de vida, e, no mesmo artigo, o autor aponta três grandes objetivos que fariam Portugal ressurgir: «Uma instituição a fortalecer – a democracia»; «Um ideal a realizar: o Bem Comum» e «Um destino a cumprir: a Universalidade», temas que desenvolverá nos restantes capítulos de *Repensar Portugal*.

A filosofia como «espaço do espírito»

Trata-se menos de saber se a filosofia pode possuir um papel auxiliar na teorização nacionalista do Estado e mais de exigir dela que cumpra o seu papel de fundamentadora do saber, ou seja, de cortar as raízes perversas que ligam a filosofia à ideologia política. Por isso, Padre Manuel Antunes começa por enfatizar conceptualmente, entre as páginas 127 e 133, o que a filosofia não é: ela não é religião, não é ciência, arte, espírito do povo, visão do mundo e história da filosofia. Porque a religião tematiza o «sagrado» segundo o princípio dogmático da «autoridade» (Antunes, 1960a: 127) e a filosofia, espaço do espírito atreito à interrogação e à dúvida, a religião não é filosofia; porque a ciência se funda na particularidade dos seres, «tais como esses objetos são» (Antunes, 1960a: 128), a filosofia, que é «transcendental», não se esquivando nunca da sua inequívoca humanidade, não é ciência; porque a arte manifesta a beleza no «singular e no concreto» (Antunes, 1960a: 129), e a filosofia pressupõe sempre o elemento da universalidade (Antunes, 1960a: 130), filosofia não é arte; porque o «espírito do

povo», admitindo a sua existência, é apenas «filosofia em estado bruto, [...] matéria sem forma, filosofia ainda não filosofia» (Antunes, 1960a: 131), dominada pelo sentimento, a filosofia não é «espírito do povo», isto é, «não é sensibilidade geral de uma época ou peculiar de um povo» (Antunes, 1960a: 132); porque a visão do mundo, ou *Weltanschauung*, se sustenta de conhecimentos não consciencializados, como que amalgamados em função de «um agir imediato que a filosofia ou supõe, antes, ou justifica, depois» (Antunes, 1960a: 132), filosofia não é visão do mundo; porque a história da filosofia evidencia o rosto temporal e singular da filosofia em cada momento civilizacional, ela pertence mais ao múnus do historiador e menos ao do filósofo, devendo assim distinguir-se «verdadeira filosofia e filosofia verdadeira» (Antunes, 1960a: 133), a primeira da ordem da essência da filosofia, e a segunda do modo como a filosofia se situa historicamente na interpretação da realidade. Assim, as quatro características que Padre Manuel Antunes atribui à filosofia afastam-na totalmente, enquanto conceito, das visões nacionalistas da filosofia: a filosofia é um saber geral e gerante, universal e universalizante, um saber formulável numa ordem que, por si, exige coerência de sistema ou de tema (Antunes, 1960a: 133-134) e, finalmente, um saber reflexo, seja como fundamento da configuração dos saberes, seja como síntese reflexiva superior. As filosofias nacionais e/ou nacionalistas, por via da sua particularidade histórica, não podem comportar estas quatro características da filosofia, excluindo-se dela, estatuindo-se como visões do mundo ou como ideologias justificadores da existência da nação e do Estado.

Raça, geografia e língua comum evidenciam-se, desde o Romantismo, como as três colunas da existência de uma «tradição» (Antunes, 1960a: 135) cultural nacionalista. Padre Manuel Antunes, analisando a historiografia filosófica do pensamento «rácico» hebraico e alemão, conclui pela fragilidade deste argumento demonstrando a contraditoriedade das teses filosóficas dos seus cultores (Antunes, 1960a: 136-137). Do mesmo modo, devido à natureza universal da filosofia, «que põe sempre entre parêntesis as condições concretas espaciais» (Antunes, 1960a: 137), a geografia não pode constituir elemento fundamental de uma tradição filosófica. Finalmente, conclui Padre Manuel Antunes, só atribuindo ao «idioma nacional» «virtudes mágicas» (Antunes, 1960a: 139) se poderá retirar da língua possibilidades universalizantes que ela imediatamente não comporta, já que a língua, «na realidade», não é senão um «instrumento do pensamento» (Antunes, 1960a: 139). Limitando o estatuto da língua, Padre Manuel Antunes aceita que esta seja igualmente o depósito de «uma velha sabedoria» (Antunes, 1960a: 140), da qual se possa extrair «temas para uma autêntica filosofia», desde

que não se opere a «confusão de filosofia com filologia» (Antunes, 1960a: 140), relação muito cara aos teóricos defensores das teses da «filosofia portuguesa», especialmente a Álvaro Ribeiro. Mais do que em contingentes elementos rácicos, geográficos ou linguísticos, a raiz da filosofia encontra-se no elemento que cria a filosofia, isto é, o «filósofo que é homem» (Antunes, 1960a: 145), e homem no máximo sentido, *in concreto*, como «singular universal» (Antunes, 1960a: 145), e *in abstracto*, «como universal apto a devir singular» (Antunes, 1960a: 145); ou seja, a raiz da filosofia prende-se tanto com o temperamento do filósofo, que o inclina para soluções mais convergentes e sintéticas ou mais divergentes e analíticas, quanto com a genealogia cultural ou as «influências sofridas», que determinarão o seu modo específico de filosofar. Deste modo, a filosofia consiste num saber que escapa totalmente à particularidade; ela pertence ao espírito que, brotando da circunstancialidade histórica, se eleva à globalidade universal, respondendo a inquirições que perseguem todo o homem, qualquer que seja a sua nacionalidade e o seu tempo concreto. Assim, a marca concretamente situada da filosofia é apenas a que é veiculada pelo «temperamento» do filósofo (ora mais intuitivo, ora mais discursivo; ora mais sintético, ora mais analítico, isto é, mais platónico ou mais aristotélico nos modos de interpretação do real e na construção da sua teoria), bem como pelos sistemas filosóficos que lhe moldaram o pensamento. Deste modo, a filosofia não é uma *Weltanschauung*, não é um *Weltgeist*, e não existem povos filosoficamente eleitos. Pretender nacionalizar a filosofia, privilegiando-lhe um «espaço geográfico», torna-se, assim, num ato cultural que se designa por ideologização, que não raro serve de canal de propaganda ao Estado, mas rebaixa a filosofia, cuja única «pátria» é a do «espaço do espírito» humano (Antunes, 1960a: 146), tomado na sua universalidade máxima.

Bibliografia

Almeida, V. de (1943). Dispersão no pensamento filosófico português. *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, IX, 171-182.

Andrade, A. A. de (1954). Filosofia portuguesa ou filosofia nacional. *Filosofia*, 1, 17-25.

Andrade, M. I. de O. de (1995). *Padre Manuel Antunes, S. J. Testemunho de Um Projecto Interrompido*. Lisboa: Separata da revista *Brotéria*, 141.

Antunes, M. (1960a). Haverá filosofias nacionais [?]. In *Do Espírito e do Tempo* (125-146). Lisboa: Ática Editores.

Antunes, M. (1960b). Tomismo e marxismo. In *Do Espírito e do Tempo* (95-123). Lisboa: Ática Editores.

Antunes, M. (1960c). A Igreja e o mundo de hoje. In *Do Espírito e do Tempo* (183-207). Lisboa: Ática Editores.

Antunes, M. (1972). *Indicadores de Civilização. Grandes Derivas da História Contemporânea. Logos e Praxis.* Lisboa: Editorial Verbo.

Antunes, M. (1973a). *Grandes Contemporâneos*. Lisboa: Editorial Verbo.

Antunes, M. (1973b). *Educação e Sociedade*. Lisboa: Sampedro.

Antunes, M. (1979). *Repensar Portugal*. Lisboa: Multinova.

Barreto, A. & Mónica, M. F. (Orgs.) (2001). Padre Manuel Antunes. In *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa/Porto: Ed. Figueirinhas.

Branco, C. (1960). *Situação Actual do Pensamento Filosófico e Outros Ensaios.* Lisboa: Ática Editores.

Domingos, J. (1994). *Filosofia Portuguesa para a Educação Nacional. Introdução à Obra de Álvaro Ribeiro*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Educação – Universidade do Minho, Portugal.

Ferreira, F. J. (1960). *A Existência da Filosofia Portuguesa*. Braga: Ed. Faculdade de Filosofia.

Ferreira, F. J. (1965). *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*. Braga: Ed. Franciscana.

Franco, J. E. (Org. e Introd.) (2017). *A Anatomia do Presente e a Política do Futuro. Portugal, a Europa e a Globalização: Manuel Antunes.* Lisboa: Bertrand.

Gama, M. (1991). *O Movimento «57» na Cultura Portuguesa*. Lisboa: ICALP.

Leite, A. & Maia, J. (1985). *Padre Manuel Antunes*. Lisboa: Separata da revista *Brotéria*, 120.

Lourenço, E. (1949). Europa ou o diálogo que nos falta. In *Heterodoxia* (vol. 1) (17-44). Coimbra: Coimbra Editora.

Manifesto sobre a pátria (1957, agosto). *57*, 1.

Marinho, J. (1981). Filosofia portuguesa e universalidade da filosofia. In *Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo* (9-16). Lisboa: Biblioteca Nacional.

Quadros, A. (1957). A filosofia da história em Portugal. *57*, 2-3 e 24.

Ribeiro, A. (s.d.). *O Problema da Filosofia Portuguesa* (2.ª ed.). Lisboa: Ed. Inquérito.

Santos, D. (1946). O pensamento filosófico em Portugal. In *Portugal – Breviário da Pátria para os Portugueses Ausentes* (251-275). Lisboa: S.N.I.

Santos, D. (1955). O perfil espiritual do pensamento filosófico português. In *Actas do I Congresso Nacional de Filosofia* (721-738). Braga: Faculdade de Filosofia.

Serrão, J. (1983). Em torno do problema da «filosofia portuguesa». In *Temas de Cultura Portuguesa* (210-234). Lisboa: Livros Horizonte.

Thomas, L. (1944). *Geschichte der Philosophie in Portugal. Ein Versuch.* Lisboa: Imprensa Barreira.

Thomas, L. (1945). *Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa*. Trad. A. J. Brandão. Lisboa: Clássica Editora.

Reféns da filosofia antiga

Nótula de desengano contra os gregos

Hostages of ancient philosophy: A note of disappointment against the Greeks

Manuel Curado
UNIVERSIDADE DO MINHO / *curado.manuel@gmail.com* / ORCID | 0000-0003-3159-086X
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_46

Resumo: Manuel Antunes dedicou muitos escritos à filosofia antiga. Inspirado por esse trabalho meritório, o presente texto procura fazer uma filosofia da filosofia antiga, isto é, promover o exercício de pensar o custo da bondade intelectual que formou o Ocidente. O que esse resultado permitiu é conhecido; o que esse resultado *impossibilitou* está longe de ser compreendido. Este texto defende que o Ocidente está refém desses sucessos da história do pensamento. Denuncia-se a ideia jónia, nunca demonstrada, de que se pode conhecer de facto a realidade. Minando o ideal do humanismo, denuncia-se também a representação das escolas antigas como uma coleção de sucessos do pensamento humano. Estando reféns da Antiguidade, esta condição menor é, ainda assim, aceitável (para se passar um bom tempo, aguardando o inevitável).
Palavras-chave: Padre Manuel Antunes; filosofia antiga; humanismo

Abstract: Manuel Antunes dedicated many writings to ancient philosophy. Inspired by that meritorious work, this text seeks to make a philosophy of ancient philosophy, that is, to promote the exercise of thinking about the cost of intellectual goodness that formed the West. What that result allowed is known; what that result *made impossible* is far from being understood. The text argues that the West is hostage to those successes in the history of thought. It denounces the Ionian idea, never demonstrated, that one can actually know reality. Undermining the ideal of humanism, it also denounces the representation of the old schools as a collection of successes of human thought. Being hostages of Antiquity, this minor condition is still acceptable (to have a good time, waiting for the inevitable).
Keywords: Father Manuel Antunes; ancient philosophy; humanism

O museu bonito da filosofia antiga

No conjunto vasto da obra intelectual do Padre Manuel Antunes, assinala-se a presença de muitos escritos dedicados à filosofia antiga. O contexto em que foram publicados é relevante para se compreender os constrangimentos da sua redação. Em grandes projetos editoriais de natureza enciclopédica (*Verbo*, *Logos* e *Polis*), seria impossível que a veia ensaística e o pensamento desassombrado de Manuel

Antunes se expressassem. Diferentemente, impunha-se a expressão do que havia de melhor na investigação erudita dessa área de estudos. A despeito da influência da forma desses textos sobre o estilo, há todo um pensamento que organiza a categorização de autores, de conceitos filosóficos e de obras. Não é evidente, por exemplo, que Ferécides de Siros possa ser integrado no conjunto dos filósofos antigos, e não será consensual que os grandes conceitos que estruturaram a Europa desde os gregos tenham uma origem exclusivamente filosófica. É compreensível, por conseguinte, a dificuldade que os coordenadores da edição da sua *Obra Completa*, pela Fundação Calouste Gulbenkian, terão sentido ao organizar as categorias de textos de Manuel Antunes sobre filosofia antiga. O volume III do tomo I (*Filosofia da Cultura*) reúne 29 textos nessa categoria. Muitos outros, agrupados sob outras designações, poderiam facilmente aumentar esse número: pense-se em verbetes como «Eterno retorno», «Eudemonia» e «Eudemonismo». Outros ainda, não parecendo ostensivamente filosóficos, poderiam representar os ricos debates intelectuais dos filósofos antigos, desde o «Evemerismo» até ao «Hermetismo». É praticamente impossível distinguir muitas entradas enciclopédicas dedicadas a temas clássicos em relação ao conjunto da filosofia antiga. As vicissitudes da categorização revelam os problemas dessa tarefa. Os verbetes sobre Jâmblico, Melisso de Samos e Lucrécio não integram o conjunto da filosofia antiga, mas o da cultura clássica, apesar de serem nomes emblemáticos de fases diferentes do pensamento greco-latino; curiosamente, o verbete «Alexandrismo», sobre uma corrente filosófica do Renascimento italiano, incluiu-se no conjunto da filosofia antiga. Seria complicado também acertar na categorização de figuras como Cícero e Marco Aurélio, vultos que se notabilizaram de vários modos.

A estima que Manuel Antunes nutria pela investigação à época mais recente em filosofia antiga revela-se nas muitas recensões por si feitas a livros que iam sendo publicados. No registo mais livre do ensaio, sem as limitações formais da escrita para obras de referência ou de peças académicas padronizadas, como a recensão bibliográfica, há ainda reflexões sobre vultos do pensamento antigo por ocasião da celebração de efemérides (*e.g.*, «Séneca, filósofo da condição humana», de 1965). O território vastíssimo da receção das ideias dos filósofos antigos não foi esquecido. O contributo de Manuel Antunes a este respeito é digno de referência, nomeadamente os textos que dedicou à influência do pensamento antigo junto de escritores portugueses (*e.g.*, «O platonismo de Fernando Pessoa», de 1964, reeditado em 1973).

Ao lado desta obra escrita que revela o amor intelectual de Manuel Antunes pelo pensamento antigo, está uma outra que não pode ser olvidada: a da docência da cadeira de História da Filosofia Antiga (1959-1960) e de seminários sobre vultos da filosofia antiga, como Platão e Aristóteles. Memórias de antigos alunos têm sido recolhidas a este respeito (recorde-se, por exemplo, o testemunho eloquente que o escritor Miguel Real deu sobre esses seminários [Franco, 2011: 89-94]). Símbolo perfeito da afinidade eletiva que irmanava Antunes e a filosofia antiga, na escrita e na docência, é o malogrado projeto doutoral sobre a mística e a filosofia de Plotino (Franco & Abreu, 2011: 96-97).

As imperfeições que fazem bem a outras imperfeições

Tudo isto, e muito mais que poderia ser recordado, honra a universidade portuguesa. Ora, é precisamente porque este legado é meritório que se impõe pensá-lo. O que está *mesmo* neste legado? O que representa ele? Perante estas questões que, por afrontarem o que parece óbvio, não merecerão simpatia, só se poderá responder com os lugares-comuns da tradição do humanismo. Dir-se-ia algo como «Está-se em presença de estudos sobre os fundadores do pensamento ocidental», ou ainda «Trata-se de uma vénia que as pessoas cultas fazem a expoentes da capacidade humana de pensar». O que quer que se diga, é certo que ninguém com formação universitária poderá negar o valor dos assuntos abordados por Manuel Antunes nos seus textos de filosofia antiga. Pois bem, é esta perceção do valor que é problemática. Manuel Antunes dá forma a uma perspetiva que vê nos vultos antigos os clássicos obrigatórios do pensamento humano. São clássicos em várias aceções: as pessoas educadas têm de contactar com esses vultos para se posicionarem no mundo da cultura; esses autores manifestam valores que ainda hoje são considerados importantes; as obras que atravessaram os séculos são intemporais, no sentido de serem expoentes inultrapassáveis da inteligência humana. Haveria muito a dizer sobre o elogio recorrente que se faz a esses autores quando se lhes dá a honra de serem, precisamente, assuntos das classes frequentadas por pessoas em processo formativo. O tal elogio tem esta configuração: as obras desses autores são conteúdos adequados a programas educativos, isto é, a passagem dos séculos fez compreender que a ciência e o pensamento filosófico estão incomparavelmente mais avançados do que esses clássicos, mas, por razões educativas, eles continuam a merecer ser estudados pelas novas gerações.

A duplicidade que este elogio revela está bem patente nas diferentes formas de as várias áreas científicas se relacionarem com os tais clássicos. Seria estranho que os médicos de hoje dedicassem muito tempo a Hipócrates, a Galeno e a Sorano de Éfeso, ou que os engenheiros se limitassem a estudar os seus colegas da velha Alexandria. Até Hollywood representa o general americano George S. Patton a ler Tucídides quando comandava o desembarque dos Aliados na Sicília, mas isso revela mais afinidades espirituais do que o estado das ciências militares (Winkler, 2009: 197; cf. Hunt, 2006: 387). Mesmo os atuais filósofos académicos, que tratam mais generosamente os clássicos do que os seus colegas médicos, engenheiros e militares, não sentem que o avanço do pensamento humano se tenha detido nos gregos, voltando a eles unicamente para estudar uma problemática ou para precisar um conceito. Também eles acreditam que de algum modo aconteceu um progresso em relação aos pensadores antigos. Tal como os seus colegas médicos, engenheiros ou militares, os atuais filósofos profissionais acreditam que podem dizer coisas que ainda não foram ditas, fazer o que ainda não foi feito e descobrir verdades que ainda não se conheciam. Ninguém se sente impedido de contribuir para a metafísica e a ética, por exemplo, apesar de um Aristóteles se ter dedicado com excelência a esses temas. Haverá muitas formas de matizar esta problemática e de precisar as diferenças que se impõem. Um resumo possível seria este: eles são clássicos, mas esse estatuto nunca impediu as épocas posteriores de tentar fazer melhor. Alexis de Tocqueville, no seu *Da Democracia na América*, dedica o capítulo XV do volume II à questão de se saber «Por que motivo o estudo da literatura latina é particularmente útil nas sociedades democráticas». Para Tocqueville, não se trata de afirmar que os clássicos, beletristas e filosóficos, são irrepreensíveis ou perfeitos, mas de compreender que são os autores certos para contrabalançar as imperfeições das épocas posteriores. Eles, os clássicos, não são perfeitos, nem estas são perfeitas, mas a imperfeição deles adequa-se maravilhosamente à imperfeição destas. Eles são o que lhes faz bem. Nas palavras justamente célebres de Tocqueville, na tradução de Carlos Monteiro de Oliveira:

> Não é que eu considere que as produções literárias dos Antigos sejam irrepreensíveis. Penso apenas que elas possuem qualidades especiais que podem servir maravilhosamente para contrabalançar os nossos defeitos em particular. Elas sustêm-nos à beira do limite de onde nos debruçamos. (Tocqueville, 2002: 553)

O sentido da obra de um professor de Cultura Clássica com manifesto amor intelectual pela filosofia antiga, como Manuel Antunes, é exatamente este. Os clássicos do pensamento grego são o que faz bem ao século XX, são bálsamo para os seus defeitos, e têm contribuído para que não se mergulhe no abismo. Esta é a quinta-essência da tradição do humanismo europeu. Há nesta perspetiva um conjunto vasto de problemas fascinantes. Permita-se que se tente fazer um pequeno apanhado desses problemas, sob o signo de uma quase paradoxal filosofia da própria filosofia antiga. Quais são esses problemas? Sublinhe-se apenas um pequeno conjunto de perplexidades que têm resistido aos melhores esforços para as fazer desaparecer. A biblioteca de textos que Manuel Antunes dedicou aos filhos de Tales não dá conta desses problemas; não se trata de esquecimento, mas de aceitação da perspetiva da tradição humanística.

Um túnel de preço elevado

Cada construção intelectual tem um preço. Alegadamente, as pessoas e as comunidades alcançam uma verdade sobre o mundo, e a importância dessa verdade faz esquecer o preço que se pagou por ela. O que desde o século XIX se considera filosofia antiga terá proporcionado verdades sobre o mundo e o homem, ou, pelo menos, terá sido um episódio importante do processo que foi necessário para se alcançar alguma verdade a esse respeito. O primeiro problema é, pois, este: o custo da bondade intelectual que formou o Ocidente.

A riqueza intelectual do mundo antigo é tão desproporcionada que, durante séculos, não teve paralelo em nenhuma outra obra humana. Noções como ciência, filosofia, história, medicina, progresso, ser, teoria e verdade derivam desse momento auroral. Em certo sentido, a filosofia antiga moldou a perceção ocidental da realidade. O que este resultado permitiu é conhecido, não sendo possível contribuir com originalidade para esse inventário. Contudo, o que esse resultado *impossibilitou* está longe de ser compreendido. Este exercício poderá ser feito em bloco (*i.e.*, com a totalidade da filosofia antiga), atendendo às disputas entre as escolas filosóficas originais ou ainda à sequência histórica que tendeu a valorizar alguns legados (*e.g.*, platónico e aristotélico) em desfavor de outros (*e.g.*, cirenaico, cínico, estoico, neoplatónico, neopitagórico).

Michel Foucault, em vários textos, equacionou o problema subtil, mas decisivo, do que denominou o «preço ascético da razão» (Martin *et al.*, 1988: 17). A época contemporânea não sabe se a sequência histórica em que se integra pagou em

excesso pelas hipotéticas vantagens que o pensamento antigo parece ter oferecido. Evitando a linguagem dos custos, sempre se poderia questionar se uma sequência marcada pela influência dos clássicos está de algum modo refém do seu legado. Como o século XXI não se revê nos conteúdos precisos que é possível identificar nos textos antigos, salva-se o legado pelo lado da forma, dizendo-se que surgiu uma nova atitude na procura de conhecimento, atitude caracterizada pela confiança nas capacidades da inteligência e pela ambição do inquérito vasto. De facto, a cosmologia de Tales, as noções evolucionistas de Empédocles e o atomismo de Leucipo, só para dar alguns exemplos, parecem curiosidades e não algo que se tenha de estudar para se compreender o mundo. Como é evidente, o conteúdo noético é apenas um aspeto do que está em causa, já que outros, como a atitude e a coragem intelectual, não se expressam textualmente. O mero exemplo de vidas antigas que não deixaram escritos bastaria para se ver que o registo documental é marginal nesta reflexão. O preço que se pagou por conteúdos que talvez nunca tenham sido totalmente verdadeiros liga-se a estes aspetos formais do pensamento antigo. Confiança em si mesmo e ambição intelectual possibilitaram uma visão do mundo centrada em agentes, até mesmo construída sobre uma vontade de compreender. A dúvida que nunca desapareceu é a de saber se esse voluntarismo contribuiu de facto para a descoberta de alguma coisa ou se apenas possibilitou o espetáculo da sua própria atividade. Mais inquietante ainda, o voluntarismo claramente individualizado pode ter criado um túnel de realidade em que só se reconhecem as manifestações de outras vontades. Como uma lente colorida de óculos altera a visão da realidade, o voluntarismo criou a sua própria versão da ordem geral das coisas.

Pensando, pois, que o século XXI está a compreender qualquer coisa fora de si mesmo, parece um bicho de seda a construir um casulo. Em vez de ver a realidade tal como é, construiu-se um mundo centrado sobre si mesmo, um mundo egoico e agónico. Nesse mundo de combate permanente de vontades entre si e contra qualquer outra coisa, os agentes lutam para alcançar algum objetivo, como conhecimento; e partes da natureza humana lutam por compreender outras partes da natureza humana. Todas as pessoas parecem turistas num país estrangeiro. Séculos depois de Artemidoro, todas se perguntam pateticamente sobre o significado do sonho que sonharam durante a noite, como se o sonho fosse um visitante estrangeiro; perguntam-se a si mesmas se estarão certas do amor que sentem para com alguém, porque assistem ao bailado das suas emoções como se não tivessem nada a ver com elas; lutam pelos direitos de todos, porque a sua perspetiva foi

moldada desde os gregos em torno da afirmação de egos ambiciosos que querem vencer as batalhas contra a ignorância. Mil outros exemplos poderiam ser dados do espetáculo infeliz de se estar em atividade para alcançar coisa nenhuma, porque, numa realidade moldada em torno de ações pessoais, as pessoas só se encontram a si próprias. O conhecimento que parecem ter da realidade está desde a origem envenenado pela marca da ação. Compreende-se na exata medida em que se faz diligências para se compreender. Dizendo de outra forma: parece que se compreende a realidade, mas, de facto, nada se compreende.

Um símbolo eloquente do preço demasiado elevado que se teve de pagar pela ambição grega de conhecer o mundo é a instituição europeia da universidade. Esta instituição de história rica amplifica o que está incipiente no mundo da filosofia antiga, nas suas academias, liceus, pórticos e jardins. Ouve-se frequentemente a narrativa epistemológica de que a ciência serve para conhecer o mundo, não se reparando que boa parte da alegada atividade científica da universidade está voltada sobre os próprios seres humanos. O que estuda a Medicina? O ser humano. O que procura a Engenharia? Melhorar as condições de vida dos seres humanos. O que estuda o Direito? Formas de vida coletiva pautadas por regras. O que estuda a História? Estuda o que andam a fazer há muito tempo. Contando as áreas científicas dos catálogos de cursos das universidades ao longo dos séculos, os assuntos que se abordaram ocuparam-se de modo esmagador dos próprios seres humanos, o que é um espelho do egoísmo fundamental que a filosofia grega deu ao mundo. Em fases diferentes desse momento auroral, parece que o egoísmo é inexistente: a narrativa laudatória impede a visão clara. Os pré-socráticos afadigavam as suas vontades heroicas a tentar conhecer o universo; Sócrates afadigou-se a centrar a sua vida na procura de um caminho sábio; as escolas posteriores afadigaram-se a procurar técnicas de cuidado de si. Universo, cidade, si mesmo: superficialmente, assuntos diferentes; na essência, a mesma pobreza de vidas centradas num afã egoico. Essas pessoas sentiram, a certa altura, que tinham de conjugar verbos como «conhecer», «justificar» e «cuidar». Passaram um bom tempo; consideraram que esse tempo constituiu uma vida digna de ser vivida, e depois aconteceu-lhes partir. As épocas posteriores, completamente alienadas da consciência de servidão a uma ordem metafísica plenipotenciária, que nunca permitirá qualquer novidade, consideraram como assuntos dignos de ensino nas classes as obras intelectuais e as vidas dos protagonistas do teatro patético de vidas humanas a brincar com fantasmas.

Poder-se-ia perguntar o que precisaria de ter sido a história intelectual do Ocidente para se ter tido universidades que se dedicassem a 99% a assuntos

não humanos. Num universo misterioso e talvez infinito, é estranho que boa parte do esforço intelectual esteja voltada para o umbigo dos próprios agentes. Mesmo a filosofia dedica um esforço desproporcionado à sua própria história, aos seus debates, aos seus autores, às suas tradições; numa palavra, ao seu umbigo. A ciência e a filosofia são formas elegantes de se promover a cegueira em relação à ordem metafísica que tudo domina. Esta situação é tão dramática que é possível que nunca se consiga nada de interessante seguindo um tal caminho. Tudo o que se consegue diz mais sobre o lado do agente humano do que sobre o lado do universo misterioso e talvez infinito, e, obviamente, do que sobre o lado da prisão metafísica. Quando um cientista está na vanguarda do conhecimento da sua própria área disciplinar, tem a ilusão de estar a abrir portas que nunca foram abertas. Olhando em retrospetiva para séculos de tentativas semelhantes, rapidamente se vê que nenhuma porta foi de facto aberta, se bem que tenha *parecido* que isso aconteceu. Estrangeiros na obra de Deus, é pouco provável que o que compreendem fale mais dela do que de si próprios. Neste sentido, a sequência histórica que culmina no século XXI está refém da filosofia antiga, sobretudo do momento em que a ênfase do inquérito foi colocada na atividade humana, com Sócrates, Platão e com as escolas tardias.

Fama intelectual e salvação para nada

Um segundo problema da tentativa de se alcançar o sentido das peças do museu cultural que Manuel Antunes produziu, num exercício típico do humanismo europeu, é o de avaliar a distância que aparta o mundo que valoriza esse museu cultural e o seu papel educacional em relação aos conteúdos desse museu. Dizendo de outra forma: ter-se-á avançado alguma coisa em relação ao pensamento grego, tal como este avançou alguma coisa em relação às épocas anteriores? Pode acontecer que as normais diferenças entre épocas históricas apartadas por mais de dois milénios sejam pouco relevantes. Deste ponto de vista, o Ocidente estaria refém desses sucessos da história do pensamento num sentido mais dramático. As pequenas diferenças são inflacionadas de modo desproporcionado para se construir o caso de que houve um alegado progresso, seja entre os antepassados dos gregos e estes, seja entre estes e o século XXI. Essa inflação da diferença procura esconder que tanto os gregos quanto as épocas posteriores fazem exatamente a mesma coisa. A ideia dos velhos jónios, nunca demonstrada, de que se pode conhecer de facto a realidade e de que isso tem sentido e dá felicidade às pessoas continua a

ser central nas vidas do século XXI. Isto acontece porque, aparentemente, se pensa que o mundo pode de todo ser conhecido pela inteligência dos seres humanos e que isso tem mais consequências positivas do que negativas. O pensamento irritante de que a realidade não possa de todo ser conhecida pela racionalidade humana não incomoda as sociedades contemporâneas, tal como não incomodou grandemente os gregos, a despeito dos marginais das escolas cirenaica, cínica e cética. É possível que tudo o que os gregos fizeram e que os séculos posteriores continuaram esforçadamente a fazer não passe de entretenimento. Passaram todos um bom tempo dedicados aos problemas elevados da ciência e da filosofia, e depois morreram todos, como se nada disso tivesse importância. Os mais sábios do mundo morrem da mesma forma patética que os mais ignorantes. A ciência e a filosofia não contribuíram, deste ponto de vista, para nada de relevante. Isto é, contribuíram para o enriquecimento das formas de entretenimento, mas não para o que de facto importa.

Mais grave ainda, a ciência e a filosofia de origem grega podem ter apoucado a possibilidade de os seres humanos serem relevantes num universo que não quer saber deles para nada. Só há ciência e filosofia porque os seres humanos têm um instrumento para cultivar essas atividades, tal como só há corrida porque as pessoas têm pernas: não são as unhas, nem o fígado, nem a capacidade de sentir cócegas, nem o facto de terem ossos. Esse instrumento é a racionalidade. É um instrumento que eles não construíram e, sobretudo, que não sabem o que vale, nem qual o seu alcance. Aconteceu-lhes ter esse instrumento. A certa altura das suas vidas, descobriram que poderiam fazer alguma coisa com ele. Entretiveram-se com o instrumento da racionalidade, assim como os atletas dos Jogos Olímpicos se entretiveram com os seus músculos, e depois proclamaram *urbi et orbi* que avançaram muito na compreensão do mundo. No fim, todos morreram. As novas gerações dedicaram-se a atividades lúdicas semelhantes. Tudo isto é fundamentalmente absurdo. Lembra uma criança que descobre no chão uma moeda de baixo valor, mas que acredita que, com a sorte que teve, pode comprar o mundo todo. As crianças são assim. A ciência e a filosofia desde os gregos também são assim. Descobriu-se com eles uma moeda de baixo valor chamada racionalidade, e, vai daí, os esforçados protagonistas do teatro voluntarista da inteligência passaram a proclamar que já se sabe muito acerca da realidade misteriosa e do destino que calhou às pessoas, de que se sabe, aliás, cada vez mais. Gerações após gerações acreditaram neste logro; passaram todas, sem que acordassem da poderosa

ilusão que as impediu de ver que nunca compreenderão o que quer que seja. O que pensaram compreender foi feito por elas.

Neste sentido, o legado clássico constitui uma pavorosa simplificação da realidade. Pior ainda: esses cumes gloriosos da cultura ocidental são sinais de uma servidão que cresce à medida que o alegado conhecimento também cresce. A realidade poderia ser percecionada de mil pontos de vista, mas foi acantonada a meia dúzia de conceitos, ou até mesmo a um único módulo da inteligência. É esta dissonância entre o que a elite sofisticada acredita e aquilo que as pessoas simples sabem perfeitamente que justifica que se mantenham no século XXI formas milenares de compreender a experiência humana e os seus limites. Pense-se nas importantíssimas formas de religião organizada ou em práticas ancestrais que nunca desapareceram da vida humana e, provavelmente, nunca irão desaparecer, como o xamanismo, a feitiçaria e a magia superior. Pense-se na música, nas artes plásticas e na grande literatura. A ciência e a filosofia de base racional que teve a sua origem nos gregos nunca puderam oferecer nada que possa rivalizar com qualquer destas práticas milenares. Dizendo de outro modo e com todas as letras: é possível que, com a filosofia e com a ciência, não se saiba mais sobre a realidade, mas muito menos, embaraçosamente menos. O século XXI continua a precisar de poesia como todos os séculos passados precisaram.

A sequência histórica que culminou no século XXI, formada por instituições que desenvolveram o legado clássico, para assim o denominar, não tem qualquer possibilidade de ter distância suficiente para compreender o mundo que perdeu. Não se trata de os gregos terem organizado a perspetiva do mundo das épocas posteriores; mais do que eles, a tradição humanística fixou esse legado e considerou-o, ao modo de Tocqueville, a mão que salva do abismo. O pequeno mundo em que o século XXI vive não cai no abismo devido à ação de um pequeno conjunto de modelos heroicos do conhecimento humano. Esses modelos foram promovidos, e raramente foram denunciados. Ficou-se, pois, refém de uma visão da realidade que ainda está em vigor. Para doirar a pílula, pensadores sábios como Tocqueville avançam com o tal argumento cheio de subtilezas, tentando provar que, não tendo sido perfeitos os antigos, as suas perfeições imperfeitas são o melhor bálsamo para as imperfeições dos outros. Os alunos e leitores de Manuel Antunes concordariam indubitavelmente. As vidas ao lado do abismo tendem a apreciar as mãos que as sustêm.

Com esta negociata oportuna, em que a fama de uns é o preço pela salvação dos outros, todos se esqueceram de que é possível não se ter avançado absolutamente

nada de relevante na compreensão do mundo; só se saberia em que ponto se está no caminho para coisa nenhuma se se tentasse percecionar a realidade do ponto de vista do que a ciência e a filosofia de matriz grega impediram de percecionar. Como não se é capaz de solucionar este problema, saltou-se por cima dele e inventou-se um dos mitos mais confortáveis para a mente moderna – o mito do progresso. A receita é conhecida: como não se sabe o que falta conhecer do mundo, toma-se como ponto de referência não o que falta conhecer, mas o que se conhecia no ano passado ou na década passada, ou no século passado, ou no tempo dos gregos. Como se vê, amplifica-se monstruosamente a diferença entre o que o século XXI sabe e o que qualquer antepassado sabia, e a este exemplo de má argumentação chama-se progresso. E depois morrem todos, assim como os antepassados também morreram. O tal progresso não lhes serviu de grande coisa, tal como não serve ao século XXI para grande coisa (não mencionando, é claro, os sempre úteis entretenimento e olvido).

Pensador do progresso, Manuel Antunes nunca poderia dizer nada tão cínico quanto o que se acabou de afirmar. Diz ele no ensaio «Progresso: fases e formas», publicado originalmente na revista *Brotéria*, em 1968, e reeditado em *Indicadores de Civilização*, de 1972, com a elegância que se lhe reconhece, que o progresso é «um mito, um grande e poderoso mito, uma vasta representação coletiva, uma síntese suscitadora de imagens e propulsora de energias [...] que se torna, por isso mesmo, princípio de ação» (Antunes, 1972: 33). Apesar de concluir o seu ensaio com a convicção de que o progresso também tem uma face «menos risonha, menos feliz, menos otimista» (Antunes, 1972: 48), é claro que, para Manuel Antunes, aconteceu de facto um progresso. Ora, é isso precisamente que *não* é evidente. O legado grego e alguns que posteriormente o enriqueceram produziram um túnel de imagens que fixou uma versão da realidade. Nunca se saberá se esse túnel é a própria realidade ou a sua caricatura. O que se sabe, sim, é que a sequência histórica determina que o século XXI esteja refém de uma forma de entender a realidade: a forma grega.

As vitórias de um pensamento que perde sempre

Uma terceira dificuldade tem a ver com a representação das escolas filosóficas antigas como uma coleção de sucessos do pensamento humano. Manuel Antunes oferece um museu de pensamento cujas coleções parecem encerradas. Desde os pré-socráticos até autores tardios como Plotino e Proclo, os membros do conjunto

da filosofia antiga parecem bem identificados. Nunca existiu, infelizmente, consenso a esse respeito. No século XVIII, o padre Francisco Luís Leal, nome grande do pensamento luso-brasileiro e um dos primeiros historiadores portugueses do pensamento filosófico, na sua *Historia dos Philosophos Antigos e Modernos*, de 1788, lista como filósofos, no primeiro tomo desta obra, figuras como Moisés, Salomão, Hermes Trismegisto, Zoroastro, Zalmóxis, Orfeu, Museu e Melampo, só para dar alguns exemplos curiosos. Não há modo de se evitar o incómodo que esta lista causa. Denunciar que se trata de um erro de categorização ou de um exemplo normal da variação de pontos de vista não conduz a nada de interessante. Poder-se-ia afastar o incómodo com o pensamento de que o padre Leal não saberia tanto quanto o século XXI, que julga saber perfeitamente quem foram os filósofos antigos. Nada disso é certo, e, só para dar duas ilustrações de debates recentes, o académico lituano Algis Uždavinys reconstruiu a sequência da filosofia antiga considerando que as verdadeiras raízes desta se encontram no Antigo Egito, e não na Grécia, no seu *Philosophy as a Rite of Rebirth: From Ancient Egypt to Neoplatonism*, de 2008. Dois anos antes, o filósofo francês Michel Onfray, no primeiro volume da sua *Contre-Histoire de la Philosophie*, com o título *Les Sagesses Antiques*, de 2006, denunciou o estranho desaparecimento de boa parte do pensamento antigo devido às vicissitudes do tempo, às intrigas e lutas de poder e de influência dos próprios filósofos e aos interesses da nova fé cristã, que, entretanto, iluminou o mundo. Vidas filosóficas como a de Aristipo de Cirene e de Diógenes de Sinope não conseguiram entrar no cânone do pensamento filosófico, claramente estruturado pelos vencedores dos combates agónicos das vontades e das ambições: Platão e Aristóteles.

Não há forma, pois, de sair airosamente deste constrangimento. Se se diminuir a coleção dos filósofos antigos, obter-se-á uma simplificação do pensamento, bem ilustrada na anedota que Diógenes Laércio (IX, 40) conta, a respeito de Platão, de que este teria mandado comprar todos os escritos de Demócrito para os queimar, uma das razões que talvez justifiquem que a grande biblioteca que o atomista escreveu não tivesse chegado a épocas posteriores. Deve-se a Platão muitas «gentilezas» deste género, excessos de vontade que a sua *República* testemunha com todas as letras, ao determinar que a vontade do Estado se imponha a qualquer outra vontade. Não são apenas os artistas não coniventes com essa vontade plenipotenciária a serem expulsos da cidade: são os médicos, os magistrados, os artistas livres, os religiosos autênticos, os praticantes de ritos particulares de obtenção de poderes especiais e, nunca se poderá esquecer, todos os outros filósofos que não sejam platónicos, isto é, que não pensem como ele. Para recompensar todas estas «gentilezas» de

um tiranete do pensamento, Platão mereceu durante séculos o título de «divino». A sequência histórica em que se insere o século XXI teve praticamente de chegar às tragédias do século XX para perceber a distante origem intelectual da barbárie. Ainda hoje é muito difícil dizer o que quer que seja contra o tal divino Platão, e com muita despreocupação edificam-se estados que se imiscuem na vida das famílias e das pessoas, assim como estados que promovem medidas eugénicas de destruição de seres humanos considerados indesejáveis por várias razões (já para não falar longamente de estados com indústrias de morte à entrada e à saída da vida, nomeadamente as indústrias do aborto e da morte assistida, todas elas a deificar a instância da vontade pessoal). Platão não representa a totalidade da filosofia antiga, mas, como protagonista especialmente relevante, não é *apenas* um vulto do passado: Platão está à espera no futuro do Ocidente que contribuiu para moldar (ver, a este respeito, Curado, 2017a e 2017b). A desmesura de ambição intelectual do conjunto dos filósofos antigos também está à espera no futuro.

Não há forma, pois, de o século XXI se libertar da ilusão grega de que um pequeno instrumento chamado razão, que não se sabe muito bem onde está na cabeça humana, poderá dar o domínio da ordem natural. Se se tentar aumentar a coleção dos filósofos antigos, seguindo a velha tradição setecentista a este respeito, o pesadelo será ainda maior. Porquê? Por isto: a coleção vasta dos filósofos antigos será suficiente para se ver que *não* há qualquer hipótese de fazer melhor e de avançar no conhecimento do que quer que seja. Pensa-se que a sequência histórica contribuiu com alguma coisa, porque se desconhece o passado. A ignorância justifica a veleidade de tentar fazer melhor. Michel Onfray, na obra já citada, chega ao cúmulo de mostrar que os consultórios de psicanálise já tinham sido promovidos por Antifonte (Onfray, 2016: 94). Se, no futuro, alguém vier a dizer que a teoria da computação já tinha sido anunciada pelos gregos, é provável que já ninguém se surpreenda e haja aí uma centelha de verdade. Talvez tudo o que se pode pensar já tenha sido pensado e só não se repare nisso porque, por uma misericórdia difícil de explicar, as pessoas se vão esquecendo do que já se fez.

Modestos exercícios de metafísica indutiva

Em qualquer aula banal de Metafísica, é obrigatório fazer-se exercícios de atenção às estruturas comuns que irmanam as coisas e os níveis de realidade. Essas estruturas ou leis moldam para sempre tudo o que existe e só podem ser captadas de modo intelectual, já que não podem ser objeto de experiência. Repare-se na universalmente

conhecida Lei dos Rendimentos Decrescentes, que qualquer estudante de Economia tem de aprender no início do curso. Um proprietário não contrata trabalhadores para cuidar das suas terras: como se esperaria, a terra nada produz. Contratando um trabalhador, verifica que a terra produziu e deu retorno ao que investiu. Entusiasmado com este resultado, contrata um trabalhador por metro quadrado de terreno, esperando que os lucros venham a ser astronómicos. Nada consegue, já que os pés de tantos trabalhadores destruíram toda a colheira. Exemplo banal da lei. Mudem-se os conteúdos. Onde está terra agrícola, coloquem-se horas de estudo de um estudante. Nada estuda, más classificações. Estuda duas horas por dia, boas classificações. Estuda 20 horas por dia, adormece no dia dos exames. Um derradeiro terceiro exemplo: uma palavra amável dita a uma mulher. Nada se diz, a mulher não sorri. Diz-se uma palavra feliz, consegue-se um sorriso. Vendo a receita, procura-se dizer um milhão de palavras a essa mulher no mesmo dia. Perante isto, ela só poderá ver um monstro. A sabedoria popular está cheia de intuições a este respeito: tantas vezes vai o cântaro à fonte, que algum dia lá deixa a asa; o excesso de cortesia é uma descortesia... A vida humana é uma coleção de servidões a estas leis metafísicas. Não há forma de viver sem elas. Não se sabe quantos conteúdos podem dominar, mas sabe-se, sim, que são ilimitados. Não há exceções humanas a esta servidão: o amor entre pais e filhos obedece a leis semelhantes, tal como as religiões mundiais ou os sonhos noturnos. Por uma cegueira difícil de explicar, os conteúdos intelectuais não são habitualmente perspetivados pela metafísica indutiva (Finance, 1971: 19).

Como crianças seduzidas por rebuçados, viu-se apenas o conteúdo ostensivo das obras intelectuais como se estas fossem magníficas exceções à ordem geral das coisas, tendo a forma metafísica passado despercebida. É como se, num dos exemplos, se visse apenas a terra e as colheitas e não se conseguisse relacionar as coisas entre si, ou como se se visse apenas o amor paternal, mas não a corrente impetuosa que o arrasta. O conteúdo noético que Parménides deu ao mundo parece, da mesma forma, diferente do atomismo de Lucrécio e diferente da computação de Alan Turing. Não se viu a mesmidade ultrajante que irmana projetos intelectuais aparentemente diferentes. Se se chamar a atenção das pessoas, rapidamente qualquer estudante fará o exercício corretamente: Parménides, Lucrécio e Turing escreveram o que escreveram quando estavam acordados; os corpos dos três ocuparam espaço; quando escreviam, a atenção lutou para não se dispersar; as suas obras são mapas de qualquer coisa fora delas; recorreram à linguagem para expressar pensamentos; quando começaram a escrever, esperaram que lhes viesse o que dizer; utilizaram

conceitos para reunirem numa só palavra um número vasto de experiências; os três olharam para a realidade de modo aspectual e padeceram de impotência total para descrever o mais simples dos objetos de todos os pontos de vista; os três são exemplos de comportamento pouco nobre, uma vez que viveram vidas de pedintes cognitivos, afadigando-se em conseguir esmolas que permitissem compreender a alegada realidade em que viviam; tendo composto poemas e teorias, pareceu-lhes a certa altura que o que queriam afirmar já estava suficientemente bem expresso; o pensamento dos três lutou para manter alguma coerência interna, e todos a confundiram com uma verdade a respeito da existência; quando chegou o tempo de partir, cumpriram o seu destino. Poder-se-ia passar longos anos a inventariar estas mesmidades ultrajantes.

A sequência histórica a que o século XXI pertence só teve interesse em amplificar as diferenças entre estas obras intelectuais e entre elas e todas as demais. Viu-se que uma colheita agrícola é diferente de horas de estudo de um estudante, mas não se viu que as duas coisas obedecem para todo o sempre à mesma lei transversal. Uma banal metafísica indutiva bastaria para acabar com a ilusão de que um deles disse algo de radicalmente diferente de outro; mais, que os três nada disseram de facto que o maior dos ignorantes não possa dizer quando abre os olhos e vê alguma coisa. Se disser «Ali está uma cadeira», e se alguém ao lado pensar com toda a profundidade no que foi dito, pacientemente descobrirá tudo o que Parménides, Lucrécio e Turing andaram a promover. Por um destino estranho, promove-se agora um, depois outro, e no fim morrem todos. O pensamento mais profundo que o Ocidente produziu não ultrapassa nem pode ultrapassar o que está em semente em «Ali está uma cadeira». Se ainda existissem personalidades como Anaxágoras de Clazómenas, talvez fosse possível compreender que qualquer coisa tem parte de tudo. O parque filosófico que conduziu ao século XXI, contudo, entreteve-se com a ideia de que as partes são todas diferentes, não tendo cultivado a promessa de sabedoria de que tudo está em tudo.

Não há progresso, nem nunca houve. Pior ainda, não há razões para colocar em museus filosóficos os exemplos bonitos do grande pensamento humano. A realidade não tem esse facto; na sua ausência, forjaram-se ficções. Os inumeráveis mitos simpáticos que proclamam mentiras grotescas como essa servem para confortar os desvalidos da mais tirânica das prisões: a prisão metafísica. À coleção dessas mentiras chama-se «grande cultura», e sempre existiram obreiros que se afadigaram em construí-la e reforçá-la. Num mundo em que a Medicina tivesse algum valor real, já não existiriam doenças nem morte. Nenhum dos alegados

génios da ciência que foram galardoados com prémios Nobel escapou a elas. Nenhum dos grandes pensadores que enchem os parques e museus filosóficos foi imune a elas. O século XXI está tão desprotegido quanto os troianos, quando a sua cidade ardeu, ou quanto os atenienses, quando a peste os visitou. Ciência para nada. Pensamento filosófico para nada. Crenças religiosas para nada. Até a sabedoria é inútil. Por isso, com todas as letras: sabedoria para nada.

Coda

Impõe-se, pois, olhar para a coleção de textos que Manuel Antunes dedicou à filosofia antiga com novos problemas e muitas suspeições. A altíssima qualidade dessa coleção convida a pensar o seu sentido último, seja do ângulo dos conteúdos abordados, seja do ângulo do trabalho intelectual que os promoveu. Sabe-se como funciona a ordem social. Os desvalidos elogiarão este tipo de projetos intelectuais. As pessoas sempre apreciaram olhar para as colheitas; afinal, num mundo em que a vida humana *acontece para nada*, o pão e o vinho lá vão dando para qualquer coisita. Os objetos dos museus e parques de atrações filosóficas serão apreciados quanto baste; os organizadores desses espaços também serão encomiados. Não está na ordem normal das coisas que se veja claramente. Há, pois, o pequeno risco de que a questão sobre o sentido não seja formulada ou, sendo-o, de que contribua apenas para o entretenimento. Nada há a fazer a este respeito. Em vidas que acontecem em prisões metafísicas, nada é exceção.

Por vezes, as ausências parecem relevantes. Na coleção do museu filosófico de Manuel Antunes está o que lá está; contudo, o que *não* está lá poderá ser relevante. Não está ao alcance do estudante que estude 24 horas por dia ter bons resultados. O que não está nessa vida (bons resultados) é significativo. Compreende-se a estátua pelo mármore que tem *e* pelo que foi deitado fora. Deste ponto de vista, o que não esteve na vida do grande professor, o seu pedaço de mármore deitado fora, poderia talvez enriquecer a reflexão sobre o sentido de uma obra intelectual. Muitos pedaços poderiam ser indicados. Baste um com conexão direta à filosofia antiga. É interessante que Manuel Antunes não tenha tido oportunidade para desenvolver o projeto em torno de Plotino. Mais do que a sua vontade, a ordem social em que vivia não o terá permitido. Se isso tivesse acontecido, talvez fosse mais fácil perceber que o túnel é uma mera coleção de imagens.

Refém como o Ocidente tem estado de metafísicas simples de objetos, como a aristotélica, parece às pessoas que há à sua volta substâncias e propriedades, e

elas próprias o são e as têm. Ora, um dos dramas do século XXI é ter deixado de produzir cosmologias metafísicas. Pensa-se, como se tal fosse verdadeiro, que as experiências mentais e os conteúdos culturais existem dentro das pessoas, num sítio estranho que denominam de «mente». Deixou de se pensar que não é a mente que está dentro do universo, mas que é este que está dentro da mente. As imagens da *anima mundi* são como vagas oceânicas que vão esculpindo a história humana. Uma imagem sucede-se a outra, mas não há progresso algum. As pessoas sofisticadas poderão ter 200 ou 300 canais de televisão por cabo, mas o que neles veem é sempre o mesmo conjunto de narrativas patéticas, as bilionésimas variações da *Ilíada*. O oceano não muda de tamanho nem de natureza. Não há sítio para onde ir, e todos os passos conduzem a nada. Não é, de facto, a vontade de conhecer o que move as inteligências, mas uma ordem de coisas que nunca se poderá compreender na íntegra. As pessoas são mais agidas do que agentes. Valoriza-se muito o velho panteão das glórias gregas, porque ele é o espelho em que as épocas se reveem, o espelho em que se vê mais uma vez o filme heroico de uma salvação pelo conhecimento. Não se pensa a forma nem o sentido último, nem o ser das coisas. Deste ponto de vista, a coleção de Manuel Antunes sobre filosofia antiga é tão perfeita que, talvez para poupar os seus leitores, a ordem geral das coisas omitiu deliberadamente o que poderia privá-los das ilusões da esperança e do conhecimento, a via da *imaginatio* do neoplatonismo. Esses leitores só poderão estar, pois, gratos ao autor.

Bibliografia

Antunes, M. (1972). *Indicadores de Civilização*. Lisboa: Verbo.

Antunes, M. (2005-2011). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (14 vols.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Curado, M. (2017a). O cesto de papéis de Platão: Ensaio sobre a vaidade dos filósofos. In L. Coutinho *et al.* (Eds.). *Cura e Desencantamento: Política, Razão e Ciência* (55-82). Brasília: Tanto Mar Editores.

Curado, M. (2017b). A eugenia platónica: Um ensaio prudencial. In D. G. Xavier *et al.* (Orgs.). *Filosofia Antiga: Reflexões da Vida Cósmica e da Vida Social* (187-246). Brasília: Tanto Mar Editores.

Finance, J. de (1971). *Conocimiento del ser: Tratado de Ontología*. Trad. S. Caballero Sánchez. Madrid: Editorial Gredos.

Franco, J. E. (Coord.) (2011). *Um Pedagogo da Democracia: Retratos e Memórias sobre o Padre Manuel Antunes, SJ*. Lisboa: Gradiva.

Hunt, P. (2006). Warfare. In A. Rengakos & A. Tsakmakis (Eds.). *Brill's Companion to Thucydides* (385-414). Leiden: Brill.

Martin, L. H. *et al.* (Eds.) (1988). *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: The University of Massachusetts Press.

Onfray, M. (2016). *Las Sabidurías de la Antigüedad – Contrahistoria de la Filosofia*. Trad. M. A. Galmarini (vol. I). Barcelona: Anagrama.

Tocqueville, A. de (2002). *Da Democracia na América*. Trad. C. C. M. de Oliveira (2.ª ed.). Cascais: Principia.

Winkler, M. M. (2009). *Cinema and Classical Texts: Apollo's New Light*. New York: Cambridge University Press.

Um homem de Deus na cultura
Para uma releitura paulina da vida e obra do Padre Manuel Antunes

A man of God in culture: For a Pauline reinterpretation of the life and work of Father Manuel Antunes

José Brissos-Lino
UNIVERSIDADE LUSÓFONA DE HUMANIDADES E TECNOLOGIAS / *drbrissoslino@gmail.com* /
ORCID | 0000-0003-2613-5213 / https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_47

Resumo: A vida e o magistério pedagógico, intelectual e espiritual do Padre Manuel Antunes (1918-1985) permitem registar múltiplos paralelismos interessantes com o percurso da maior figura neotestamentária depois do próprio Jesus Cristo, o grande apóstolo dos gentios – Paulo de Tarso. Revisitar a figura do professor, pensador e homem da Igreja, bem como o modo como influenciou decisivamente gerações de intelectuais na universidade portuguesa, suscita-nos um exercício de comparação com o percurso pessoal de S. Paulo, no século I, do qual resulta uma reflexão que permite o confronto de pensamento e *praxis* em matérias de ordem cultural, religiosa, social e política, apesar dos dois milénios de intervalo temporal e de enquadramentos socioculturais tão distintos.
Palavras-chave: cultura; paralelismos; pedagogo; S. Paulo

Abstract: The life and pedagogical, intellectual and spiritual teaching of Father Manuel Antunes (1918-1985) allow us to record several interesting parallels with the journey of the greatest New Testament figure after Jesus Christ himself, the great apostle of the gentiles – Paul of Tarsus. Revisiting the figure of the teacher, thinker and man of the Church, and the way in which he decisively influenced generations of intellectuals in the Portuguese university, gives us an exercise of comparing and contrasting the personal journey of St. Paul, in the first century, allowing the confrontation of thought and praxis in matters of cultural, religious, social and political order, despite the time interval of two millennia and so different socio-cultural frameworks.
Keywords: culture; parallels; pedagogue; St. Paul

Não cheguei a conhecê-lo pessoalmente, mas habituei-me a ouvir abundantes testemunhos de académicos e de outras figuras públicas de quadrantes políticos, sociais e culturais diversos recheados de respeito, carinho e admiração pelo Padre Manuel Antunes. O denominador comum em todas essas inúmeras figuras era um só: tiveram a graça de ter sido alunos do pedagogo na Faculdade de Letras da

Universidade de Lisboa e por ele influenciados no seu percurso formativo e de aprendizagens, estimulados pelos seus saberes e mundivisão.

O insigne professor manteve o seu prestígio incólume tanto no regime do Estado Novo como em democracia, o que revela a integridade do seu pensamento, a sua postura construtiva e a capacidade de antecipação que revelou ao longo de toda a vida, a qual pode ser atestada ainda hoje, em particular pelos seus escritos, mas também pela consciência cívica demonstrada, o que levou a que seja hoje unanimemente considerado como um dos mais distintos pensadores portugueses do século XX, tendo sido amplamente reconhecido. Segundo o testemunho de antigos discípulos e estudiosos da sua obra, Manuel Antunes

> Alcançou o estatuto de bolseiro investigador pelo Instituto de Alta Cultura e da Fundação Gulbenkian; participou em cursos de verão e congressos internacionais como representante oficial do Estado Português; foi admitido como sócio correspondente da Academia das Ciências de Lisboa (1967); em 1981, o Conselho Científico da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa aprovou unanimemente a atribuição do título de Doutor *Honoris Causa*, que lhe foi atribuído pelo reitor a 15 de fevereiro de 1981; e a 10 de junho de 1983 foi agraciado pelo presidente da República, general Ramalho Eanes, com as insígnias de Grande Oficial da Ordem Militar de Santiago da Espada, as quais lhe foram entregues pessoalmente pelo próprio chefe de Estado na residência da Brotéria devido ao estado de precária saúde do condecorado o ter impedido de se deslocar à cerimónia oficial. (Franco & Abreu, s.d.)

Uma leitura paulina

Creio que será possível encontrar paralelos interessantes entre a postura de S. Paulo, o grande apóstolo dos gentios, que conhecemos em particular pela abundante produção neotestamentária que lhe é atribuída, e o Padre Manuel Antunes. Podemos encontrar aqui características similares mais do que suficientes para ensaiar uma releitura da vida e obra do padre jesuíta, professor universitário, classicista, filósofo, crítico literário e pedagogo à luz das referências da figura paulina, esse vulto maior da segunda metade do primeiro século da era cristã.

Cabedal cultural

Comecemos pela sólida estrutura cultural que Manuel Antunes revelava, quer através da verbalização, em particular nas suas aulas, quer através da escrita. A História da Cultura Clássica, sua disciplina maior, na Faculdade de Letras – onde começou a lecionar em 1957, a convite de Vitorino Nemésio – constituiu um *must* e encantou os cerca de 15 mil alunos que tiveram o privilégio de o ter como mestre. O seu universo cultural ficou exemplarmente refletido na revista mensal *Brotéria*, que dirigiu e onde publicou largas centenas de artigos. Segundo José Eduardo Franco, Manuel Antunes é por isso «considerado o autor lusitano que mais recorreu à pseudonímia, recurso sistemático que se justifica pela necessidade sentida de iludir a censura do Estado Novo», mas também pelo facto de se confrontar por vezes «com a falta de textos de autores de áreas diversificadas que preenchessem todas as secções dos números substanciais e pluritemáticos» daquela publicação (Franco, 2017, 18). Ambas as razões o obrigaram a uma espécie de exercício quase permanente de metamorfose autoral camaleónica, por estrita necessidade, mas redundaram num resultado feliz, que foi a possibilidade de desenvolver e explanar toda a riqueza e solidez do seu pensamento, que de outra forma talvez nunca tivesse vindo à luz.

É sabido que S. Paulo dispunha dum cabedal cultural possivelmente ímpar, no contexto das lideranças cristãs do século I, no qual talvez apenas o judeu Apolo de Alexandria ombreasse com ele na retórica e na capacidade discursiva (cf. At 18, 24-28). Não esqueçamos que a maior parte dos discípulos que compunham o colégio apostólico eram pescadores de profissão e homens sem uma educação significativa. Já Paulo tinha sido membro da seita político-religiosa dos fariseus, além de ser de origem judaica («hebreu de hebreus»), e recebera educação religiosa aos pés de Gamaliel, um dos maiores mestres do judaísmo no seu tempo.[1] Mas os seus recursos não se esgotavam aí. Era profundo conhecedor da língua grega e da cultura helenística em geral, como se atesta pela sua visita ao Areópago de Atenas, pela discussão argumentativa com os estoicos e epicureus, mas também pela forma como revela conhecer a cultura gentílica do paganismo coríntio e do

[1] «Quanto a mim, sou judeu, nascido em Tarso da Cilícia, e nesta cidade criado aos pés de Gamaliel, instruído conforme a verdade da lei de nossos pais, zelador de Deus, como todos vós hoje sois» (At 22, 3).

Peloponeso. Paulo conhecia as correntes filosóficas helenísticas então em voga,[2] os judaizantes (judeus legalistas)[3] e os que se batizavam pelos mortos,[4] a todos combatendo energicamente em nome do Evangelho das boas novas de salvação.

Podemos dizer que o Padre Manuel Antunes era igualmente um homem cultíssimo, senhor de soberba cultura transdisciplinar, certamente devido à sua persistente curiosidade científica, mas também um pensador de vistas largas e um visionário, como atestam, por exemplo, a análise que fazia do império soviético (cuja inviabilidade anteviu logo no final dos anos 60) ou a sua fundamentada preocupação com o futuro da Europa.

Escrita abundante

Grande parte do Novo Testamento é constituída por literatura epistolar cuja autoria é atribuída ao apóstolo Paulo, entre escritos dirigidos às comunidades de fé espalhadas pelo Império Romano e cartas pessoais, redigidas durante as suas viagens missionárias ou já na prisão em Roma. Uma produção literária abundante, atendendo às condicionantes práticas da época.

Também Manuel Antunes se distinguiu pela profusão dos seus escritos. Só na *Brotéria* terá redigido 410 artigos, 252 deles assinados com pseudónimos. Mas não ficou por aqui, pois a sua vasta publicação periódica regular espalhou-se ainda pela *Revista Portuguesa de Filosofia* e pela *Revista da Faculdade de Letras*, além de outras publicações académicas e eclesiais, tendo ainda contribuído com mais de 250 entradas na *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura* (Editorial Verbo) e na *Enciclopédia Logos*, da mesma editora.

---

[2] «Tende cuidado, para que ninguém vos faça presa sua, por meio de filosofias e vãs sutilezas, segundo a tradição dos homens, segundo os rudimentos do mundo, e não segundo Cristo» (Cl 2, 8).

[3] «Porque em Jesus Cristo nem a circuncisão nem a incircuncisão tem valor algum; mas sim a fé que opera pelo amor» (Gl 5, 6).

[4] «Doutra maneira, que farão os que se batizam pelos mortos, se absolutamente os mortos não ressuscitam? Porque se batizam eles então pelos mortos?» (1Cor 15, 29).

Postura face ao poder político e às injustiças sociais

S. Paulo utilizou as infraestruturas imperiais existentes para o cumprimento da sua missão, em especial meios de comunicação, como estradas e pontes romanas, e as rotas de navegação no *mare Nostrum*, assim como beneficiou da *pax romana* no sentido de facilitar os movimentos durante as suas longas viagens missionárias, tanto no Mediterrâneo como por terra. Quando se tornou necessário, o apóstolo recorreu mesmo à afirmação pública da sua qualidade de cidadão romano, a fim de defender direitos pessoais, no âmbito do múnus apostólico que prosseguia, assumindo assim a sua cidadania por inteiro (cf. At 22, 25-29).

Da mesma forma, Manuel Antunes utilizou recorrentemente a tribuna académica e a imprensa para divulgar o seu pensamento, mesmo sujeito às dificuldades naturais dum meio universitário e político adverso à livre discussão das ideias no antigo regime, o que o levou a saudar com júbilo o regime democrático iniciado a 25 de abril de 1974 (Franco, 2017: 46). Exerceu a sua cidadania de forma plena. Ao contrário do que se poderia pensar, não reduziu o seu quotidiano à sacristia, sendo sacerdote, mas preferiu investir a vida no ensino superior, na educação dos jovens e na partilha do conhecimento e dos saberes com os alunos, focando-se na formação das elites, à boa maneira da tradição jesuíta.

Muitos são os que ainda hoje criticam o apóstolo dos gentios por não se ter rebelado abertamente contra o sistema da escravatura no seu tempo. Mas qualquer análise histórica desapaixonada (como tem de ser) permite concluir que é um erro hermenêutico de iniciante tentar aplicar conceitos contemporâneos aos tempos antigos. As sociedades e a economia estavam assim organizadas, e não seria possível nem exequível a um homem só procurar então mudá-las radicalmente. De resto, também não é verdade que S. Paulo ou as comunidades cristãs do primeiro século nada tenham feito com vista a mudar a paisagem social. Quem estude a organização da Igreja em Jerusalém (isto é, a instituição do diaconato ou a prática dos *agapes*) ou conheça a carta paulina a Filémon de Colossos compreende que o cristianismo estava na vanguarda da reversão do sistema de relações sociais, através da integração de senhores e escravos numa sociedade igualitária, a *ekklesia*.[5]

[5] Cf. Epístola a Filémon.

Paulo chegou mesmo a proclamar a queda das barreiras culturais, religiosas, sociais e de género no universo cristão, através do Evangelho.[6]

O Padre Manuel Antunes movimentou-se como podia durante o fascismo, sem que isso significasse apoio ao regime ou à Igreja Católica, que apoiava o regime. Pelo contrário, a sua capacidade prospetiva permitia-lhe antecipar as mudanças decorrentes das tendências dominantes e, por isso, mover-se na expectativa da alteração estrutural da situação política. A este propósito, Castro Henriques regista «a capacidade do Padre Manuel Antunes [para] antecipar o concreto, porque compreende as suas linhas estruturais dominantes» (Henriques, 2007: 472).

Manuel Antunes assume a direção da *Brotéria* nos anos conturbados do pós-Concílio e imprime-lhe «uma nova dinâmica interdisciplinar e uma abertura ideológica plural a quadrantes da sociedade portuguesa que destoavam do ideário do pensamento único em vigor oficialmente» (Franco, 2006: 2), razão por que a redação foi por vezes incomodada pela Censura, vendo textos proibidos ou truncados. Assim, Manuel Antunes, esse «pedagogo da democracia», como lhe chamou José Eduardo Franco, encontrou a sua forma de subsistir num regime em tudo oposto às suas ideias e filosofia social, sabendo que não poderia ultrapassar determinadas barreiras, sob pena de perder em definitivo a possibilidade de continuar a ser um educador e um influenciador das novas gerações no campo das ideias, como, de resto, sucedeu com outros, que foram expulsos da academia ou seguiram os caminhos do exílio.

Jerusalém-Antioquia-Atenas-Roma

O facto de Manuel Antunes ter optado pelo sacerdócio, logo, pelo celibato, decerto contribuiu para uma maior disponibilidade e entrega ao estudo e à investigação. Fez da sua vida uma missão ao serviço das elites portuguesas, daqueles que viriam a ser mais tarde figuras públicas, governantes, académicos, intelectuais, artistas e personagens-chave em diversos domínios da vida do país. Estima-se que cerca de 15 mil tenham passado pelas suas aulas.

Assim como S. Paulo soube fazer a quadratura do círculo, simbolizada pela relação Jerusalém-Antioquia-Atenas-Roma, também Manuel Antunes logrou desenhá-la através do seu percurso. O apóstolo inicia o seu percurso de fé em

[6] «Nisto não há judeu nem grego; não há servo nem livre; não há macho nem fêmea; porque todos vós sois um em Cristo Jesus» (Gl 3, 28).

Jerusalém (como judeu radical e perseguidor da Igreja), depois de passar pela experiência de uma conversão dramática é mais tarde ordenado e enviado como missionário pela primeira comunidade cristã gentílica, em Antioquia da Síria (cf. At 13, 1-3), percorre o mundo grego e a mítica Atenas, onde argumenta com filósofos, e acaba preso em Roma, onde terá vindo a morrer, por causa da fé. Assim, podemos enxergar na sua vida um fio condutor entre a tradição judaica, a vocação apostólica para os gentios, a filosofia grega e o coração do poder romano. Encontramos todos estes elementos na cultura paulina: a origem hebraica,[7] um destino virado essencialmente para o mundo gentílico,[8] o domínio da língua, literatura e cultura helenísticas[9] e a cidadania romana.

A fé cristã deve a S. Paulo a sua universalização. O judaísmo é uma religião essencialmente étnica, baseada na ideia de um povo escolhido e duma aliança com Iavé. Mas Paulo, compreendendo o perigo do acantonamento da fé dentro dos muros da tradição judaica e dum provável destino como seita irrelevante, tratou de lhe dar mundo, transformando-a numa religião verdadeiramente global, que não se deixa limitar por fronteiras geográficas, étnicas ou linguísticas, na linha do discurso do apóstolo Pedro no dia de Pentecostes em Jerusalém e do fenómeno da profusão das línguas (cf. At 2, 38-39).

De certo modo, podemos também afirmar que Manuel Antunes, como classicista que era, conhecia bem a cultura greco-romana, assim como o judaico-cristianismo, dada a sua formação. Mas é a mundivisão de ambos que permite traçar mais este paralelo entre os dois homens. Paulo conhecia bem o seu mundo e movia-se nele como poucos naquela época. Também o nosso homenageado conhecia o seu contexto histórico, como se pode depreender pelas análises filosóficas, sociais e geopolíticas que abundantemente produziu.

---

[7] «Circuncidado ao oitavo dia, da linhagem de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu de hebreus; segundo a lei, fui fariseu» (Fl 3, 5); «São hebreus? Também eu. São israelitas? Também eu. São descendência de Abraão? Também eu» (2Cor 11, 22).

[8] «Por esta causa eu, Paulo, sou o prisioneiro de Jesus Cristo por vós, os gentios» (Ef 3, 1); «Para o que fui constituído pregador, e apóstolo, e doutor dos gentios» (2Tm 1, 11); «Revelar seu Filho em mim, para que o pregasse entre os gentios, não consultei a carne nem o sangue» (Gl 1, 16).

[9] «Porque nele vivemos, e nos movemos, e existimos; como também alguns dos vossos poetas disseram: Pois somos também sua geração» (At 17, 28).

«Conhecer para intervir»

Creio poder afirmar-se que um dos grandes princípios da filosofia paulina era «conhecer para intervir», conceito que surge claramente explicitado num dos escritos endereçados à comunidade de fé em Corinto:

> Porque, sendo livre para com todos, fiz-me servo de todos para ganhar ainda mais. E fiz-me como judeu para os judeus, para ganhar os judeus; para os que estão debaixo da lei, como se estivesse debaixo da lei, para ganhar os que estão debaixo da lei. Para os que estão sem lei, como se estivesse sem lei (não estando sem lei para com Deus, mas debaixo da lei de Cristo), para ganhar os que estão sem lei. Fiz-me como fraco para os fracos, para ganhar os fracos. Fiz-me tudo para todos, para por todos os meios chegar a salvar alguns. E eu faço isto por causa do evangelho, para ser também participante dele. (1Cor 9, 19-23)

A ideia seria então que o conhecimento da mentalidade judaica e do universo dos cultos pagãos e das culturas gentílicas se tornava imprescindível, com vista à proclamação eficaz da palavra evangélica, seu objetivo último, enquanto homem de Deus na cultura. Ora, esta flexibilidade ecuménica resulta da consciência de existirem outros modos de pensar e viver que necessitam de ser respeitados e compreendidos, pois só assim poderão permitir aproximações e a consideração de eventuais novas propostas de fé e vida. O sectarismo, o fundamentalismo e a rigidez intelectual afastam mais do que aproximam e contrariam na sua essência o próprio Evangelho e o testemunho cristão, cuja natureza é a da proposição, e nunca a da imposição (cf. Lc 9, 5). Nunca pela força, mas «pelo Espírito».[10]

Manuel Antunes era um humanista e um personalista cristão que seguia o mesmo método de «conhecer para intervir». Olhava para as pessoas enquanto seres de carne e osso, e não como números ou máquinas do sistema produtivo, via o homem como sujeito, e não como objeto, pessoa em vez de coisa. Manteve sempre a convicção «originada na consciência de que tudo aquilo que vai no sentido de Deus vai realmente no sentido do Homem» (Antunes, 1960: 10). Diz-nos José Eduardo Franco:

---

[10] «E respondeu-me, dizendo: Esta é a palavra do Senhor a Zorobabel, dizendo: Não por força nem por violência, mas sim pelo meu Espírito, diz o Senhor dos Exércitos» (Zc 4, 6).

> Cultivou antes uma atitude que veio a ser largamente consagrada pelo Concílio Vaticano II de abertura ao mundo, de reconhecimento do valor das realidades temporais ou seculares e de respeito e diálogo sinceramente ecuménico com o «Outro» – com o diferente e com aqueles que pensam de maneira diversa –, não do «Outro» como o inimigo sempre a combater numa lógica de «mito da conspiração», mas como uma realidade outra, uma cultura outra, um ente outro, com quem se pode também aprender, a quem se pode dar e de quem se pode receber enriquecimento, sem sobrancerias, mas num plano de igualdade, no plano da igualdade mais genuinamente humana. (Franco, 2007: 5)

Os biógrafos contam que a sua intervenção foi fundamental, não apenas na Faculdade de Letras, onde exercia docência, mas também junto de personalidades políticas cuja ação veio a ser relevante e decisiva para a transição democrática em Portugal.

Conclusão

Ao contrário de Saulo, que seria filho duma família abastada, nascido e criado em Tarso, capital da província romana da Cilícia, um antigo e pujante entreposto comercial, as origens de Manuel Antunes eram humildes. Nascera longe da cidade, em plena zona beirã, e precisava de mundo. O seminário foi a sua porta de saída dum destino rural e a entrada no universo dos estudos, do qual nunca mais saiu. Mas ambos tinham ainda uma coisa em comum: a paixão pelo conhecimento e pelos livros.

A certa altura da sua vida, o apóstolo Paulo pede ao seu discípulo Timóteo que lhe traga livros: «Quando vieres, traze a capa que deixei em Trôade, em casa de Carpo, e os livros, principalmente os pergaminhos» (2Tm 4, 13). Paulo foi até alvo de preconceito grosseiro, devido aos seus persistentes estudos, por parte do poder político. Em plena audiência com o rei Herodes Agripa II, Pórcio Festo, governador da Judeia, declarou: «Estás louco, Paulo; as muitas letras te fazem delirar» (At 26, 24). O argumento desesperado mas sempre arrogante da ignorância é relativizar e desvalorizar o conhecimento, insultando quem a ele se dedica.

A preocupação de Manuel Antunes pelo ensino é tal, que o leva a repensar a própria instituição universitária com vista à sua reforma, de modo a tentar «fugir, por um lado, a um passadismo nostálgico ou de curiosidade meramente

antiquária e tentando, por outro lado, não cair num futurismo de miragem» (Antunes, 2005: 212). Segundo Artur Manso, «Manuel Antunes engrossa esse grupo que se propõe refletir a universidade na tentativa de conciliar a tradição com a modernidade, entendendo as reformas necessárias, mesmo que radicais, como uma revolução tranquila» (Manso, 2009: 5174). Também Francisco Belard afirma que «Manuel Antunes aprendia continuamente e por isso ensinava», talvez por ser, como lhe chamou, um «semeador de interrogações» (Belard, 1985).

Afinal, a que modelo mais perfeito de docente poderíamos nós hoje aspirar senão ao deste adepto da «pedagogia da esperança»?

Bibliografia

Antunes, M. (1960). *Do Espírito e do Tempo.* Lisboa: Ática.

Antunes, M. (2005). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Belard, F. (1985, 26 de janeiro). In *Expresso*.

Franco, J. E. (2007) *Educação para a Democracia no Fim da Ditadura em Portugal: O Contributo de Manuel Antunes, S.J.* Lisboa: CLEPUL.

Franco, J. E. (Org.) (2017). Aspetos da vida e do pensamento do Padre Manuel Antunes. In *A Anatomia do Presente e a Política do Futuro. Portugal, a Europa e a Globalização*: *Padre Manuel Antunes*. Lisboa: Bertrand.

Franco, J. E. & Abreu, L. M. (s.d). Nota biográfica do Padre Manuel Antunes. Padre jesuíta, professor universitário, classicista, filósofo, crítico literário e pedagogo. *Instituto Europeu de Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes*. Acedido a 20 de julho de 2018, em http://www.iecc-pma.eu/manuel-antunes-sj/biografia.htm.

Henriques, M. C. (2007). Manuel Antunes e as relações internacionais. In J. E. Franco & H. Rico (Coords.). *Padre Manuel Antunes (1918-1985). Interfaces da Cultura Portuguesa e Europeia* (463-476). Porto: Campo das Letras.

Manso, A. (2009). O contributo de Manuel Antunes, s.j., para as reformas universitárias portuguesas anunciadas nos anos de 1960 e inícios de 1970. In *Actas do X Congresso Internacional Galego-Português de Psicopedagogia* (5172-5181). Braga: Universidade do Minho.

Padre Manuel Antunes
Filosofia da cultura e cultura da filosofia

Father Manuel Antunes: The philosophy of culture and the culture of philosophy

Maria Leonor L. O. Xavier
UNIVERSIDADE DE LISBOA / *mxavier@campus.ul.pt* / ORCID | 0000-0003-1432-579X
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_48

Resumo: Padre Manuel Antunes é um pensador que toma a cultura por objeto preferencial de estudo e a filosofia como ponto de vista unificador da reflexão. Nesta nossa incursão pelo estudo do seu legado, pretendemos alcançar, em primeiro lugar, o seu ponto de vista filosófico acerca da cultura, que se manifesta especialmente no aprofundamento da reflexão sobre o mito. Vamos, assim, ao encontro da sua filosofia do mito. Em segundo lugar, pretendemos focar a sua conceção de filosofia, tal como ela se projeta, quer na apresentação dos antigos filósofos gregos, quer na elaboração de posições filosóficas pessoais, como a defesa do eudemonismo integral. Vamos, assim, ao encontro da sua filosofia do homem integral, já implicada na fundamentação do mito. Tudo isto para voltarmos ao encontro da harmonia, sem fissura nem rutura, entre helenismo e cristianismo, que foi Padre Manuel Antunes.
Palavras-chave: Padre Manuel Antunes; cultura; mito; filosofia

Abstract: Father Manuel Antunes is a thinker who takes culture as a main subject of study and philosophy as a unifying point of view. In our approach to his legacy, we intend to reach, first of all, his philosophical point of view on culture, which becomes clear particularly within his deep reflection on myth. We will thus look into his philosophy of myth. Secondly, we intend to focus on his conception of philosophy by the way it is projected in the presentation of ancient Greek philosophers and within the framework of personal philosophical positions, such as integral eudemonism. We are thus going to meet his philosophy of the human being as an undividable whole, already implied in the foundation of the myth. All this in order to return to the harmony, without fissure nor rupture, between Hellenism and Christian faith, which was the thought of Father Manuel Antunes.
Keywords: Father Manuel Antunes; culture; myth; philosophy

Uma filosofia da cultura

Carismático professor de História da Cultura Clássica na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Padre Manuel Antunes não podia deixar de refletir, com os seus alunos, sobre o tema da cultura em estreita conexão com o de civilização.

O Professor tinha um elevado conceito de cultura, da maior exigência, para bem do ser humano. Por cultura entende Padre Manuel Antunes a «ação que o homem realiza de si, por si e sobre si, em ordem a uma transformação no sentido ascencional, do melhor» (Antunes, 2011: 92), isto é, a ação que se origina no homem, que procede pelo homem e que tende ascencionalmente para o melhor. Cultura é, assim, ação totalmente humana, na origem e no processo, que comporta constitutivamente uma tendência ou uma inclinação para o melhor. É cultura toda a ação originariamente humana pela qual o ser humano se aperfeiçoa e alcança o seu melhor; toda a ação do homem sobre o homem para se transformar em melhor. A cultura é, pois, o grande desafio do homem para si próprio. Um valor indissociável do da própria humanidade, através do qual Padre Manuel Antunes afirma desde logo o seu humanismo.

Mas este apreço pelo humano é pelo indivíduo ou pelo género humano? É aqui que tem pertinência distinguir, para Manuel Antunes, entre «cultura» e «civilização». Os dois conceitos são semelhantes, mas não coincidentes. Ainda que a definição geral de «cultura», como ação do homem sobre o homem para se transformar em melhor, seja extensível a «civilização», os dois conceitos distinguem-se entre si por acentos diversos: a cultura privilegia o indivíduo, o subjetivo, a teoria e o ser; a civilização acentua o coletivo, o objetivo, a técnica e o ter.[1] Assim

[1] «Cultura diz mais respeito ao homem individual; Civilização, mais ao homem coletivo. Embora se possa falar com verdade da cultura dum grupo, por exemplo, da cultura da nossa geração de 1870 (Antero de Quental, Eça de Queiroz, Guerra Junqueiro, etc.), embora se possa falar da cultura duma classe, da aristocracia, da burguesia ou do proletariado, numa palavra, da cultura dum povo, como o alemão, grego, latino, francês, inglês, português, cultura, no entanto, diz respeito antes de mais nada à ação que o homem realiza de si, por si e sobre si, em ordem a uma transformação no sentido ascencional, do melhor. Cultura é mais do domínio do subjetivo, e civilização é mais do domínio objetivo. Em termos hegelianos, cultura é expressão do espírito subjetivo, e civilização expressão do espírito objetivado. Cultura é mais teoria, ou seja, contemplação, e Civilização é mais técnica (de τέχνη). Cultura é mais da ordem do ser, e Civilização, da ordem do ter (Gabriel Marcel, *Être et Avoir*). A Cultura existe substantivada no homem, e a Civilização é mais adjetivada no homem. Logo, a Cultura pertence às conceções do mundo e da vida ensinadas ou expressas na filosofia, na arte, na literatura, na religião, nas reflexões sobre as ciências e as técnicas, as invenções. A Civilização, por seu lado, pertence às realizações práticas destas diversas criações de cultura. Por exemplo, as leis eletromecânicas pertencem à cultura, enquanto descobertas, enquanto pensadas, e essas mesmas leis enquanto aplicadas, por exemplo, à tração do comboio, são já do domínio ou pertencem à civilização, à técnica. – O conceito de cultura e de civilização

delineada em largos traços, a distinção entre cultura e civilização é uma oposição dialética entre duas faces da mesma moeda, que é a realidade humana nas suas múltiplas dimensões e complexidade. Entre as duas faces da mesma moeda, Padre Manuel Antunes defende, porém, um primado: o primado da cultura sobre a civilização. É na cultura que tem assento e expressão o indivíduo, a subjetividade, o mais fundo do ser humano e o mais alto alcance do seu pensamento: tudo isto é o que tem prioritariamente interesse e valor para o homem culto que foi, e é para nós, Padre Manuel Antunes. Ao primado de valor acresce um primado genético e histórico da cultura sobre a civilização – «A cultura encontra-se no ponto de partida da civilização e, por sua vez, a civilização, cultura realizada, objetivada, é ponto de partida de nova cultura» (Antunes, 2011: 93) –, como se a civilização fosse, para Manuel Antunes, uma fase tardia e cristalizada da cultura de origem, que demanda renovação através de uma nova cultura. Há, portanto, variações de acento e afirmações de primado que justificam distinguir conceptualmente entre «cultura» e «civilização». Ao nível do indivíduo, é mesmo possível dissociar entre si os dois conceitos – «Sócrates, homem culto mas pouco civilizado, é a antítese do burguês de hoje, homem civilizado mas pouco ou nada culto»[2] –, e, entre o filósofo grego e o burguês de hoje, não é difícil adivinhar que Padre Manuel Antunes prefira o primeiro ao segundo, isto é, a cultura à civilização.

Teórico e apologista da cultura como valor essencialmente humano, Padre Manuel Antunes não deixou de colocar a questão da nossa identidade cultural:

> Culturalmente, quem somos nós? A nós europeus, com orientação universalista, fizeram-nos três realidades, três forças maiores: o Helenismo no

traduzem e interpretam realidades distintas, em parte, mas que habitualmente vão unidas e não separadas e que são diálogo e que o espírito em diálogo traduz» (Antunes, 2011: 92-93).

[2] «Habitualmente unidas, cultura e civilização podem existir, todavia, separadas. Atualmente, suponhamos, um monge tibetano pode ter uma altíssima cultura e escassíssima civilização. Em contraposição, um burguês americano riquíssimo pode estar na posse das maravilhas da civilização, tendo apenas uma cultura mínima ou sendo, quiçá, inculto. Um grego do século de Péricles, Sócrates, por exemplo, que no dizer de Nietzsche constitui o gonzo, pelo menos da história ocidental, mostra-nos que, apesar de volvidos já vinte e quatro séculos, comparado com um burguês inculto, dos nossos dias, é possível dissociar as duas realidades: cultura e civilização. Sócrates, homem culto mas pouco civilizado, é a antítese do burguês de hoje, homem civilizado mas pouco ou nada culto» (Antunes, 2011: 93).

> pensamento, na ciência e na arte, Roma na estruturação jurídico-política, o Cristianismo na visão religiosa. (Antunes, 2011: 87)

A questão é situada em nós, mas como parte integrante da Europa, e a cultura europeia, que nos molda, é uma combinação de «três forças maiores»: o helenismo, no pensamento; o romanismo, no direito; e o cristianismo, na religião. Padre Manuel Antunes acarinhou especialmente, na sua cultura pessoal, a primeira e a terceira forças, de modo que o seu pensamento é, em grande medida, uma síntese harmónica de helenismo e cristianismo. O protagonismo destas duas forças reflete-se na sua própria visão da história cultural da Europa como sendo ritmada por ciclos de esgotamento e renascença:

> A cultura europeia processa-se ou parece processar-se num ritmo geral, de pontos extremos: esgotamento-renascença, sucedendo-se ciclicamente. Ao esgotamento do romanismo, acontecido com a queda do Império Romano, sucedeu, depois de séculos, a Renascença carolíngia dos séculos VIII e IX. Ao novo esgotamento dos séculos X e XI sucedeu a Renascença dos séculos XII e XIII. Ao esgotamento do século XIV sucedeu a Renascença dos séculos XV e XVI. Ao esgotamento do século XVIII sucedeu a Renascença do Romantismo. Ao esgotamento dos tempos modernos uma nova Renascença parece suceder. Esgotamento e Renascença são, pois, os dois ritmos da cultura europeia. (Antunes, 2011: 87-88)

A escolha destes dois opostos, o negativo, o esgotamento, e o positivo, a renascença, só tem verdadeiramente sentido para um classicista, que toma todo o florescimento cultural como renascimento de padrões culturais clássicos. E Padre Manuel Antunes é decerto um classicista, enquanto admirador e cultor dos valores da cultura clássica. Aos medievalistas apraz registar que Padre Manuel Antunes estendia à Idade Média as épocas de Renascença, contribuindo assim, no seu magistério, para não prolongar o estigma renascentista sobre a Idade Média como uma idade de trevas. Quer isso dizer que, segundo Padre Manuel Antunes, o helenismo continuou a marcar presença nos tempos medievais e que o cristianismo não foi fator de declínio da cultura clássica, porquanto as duas forças integram os múltiplos ritmos de esgotamento e renascença da história da cultura europeia. No seu próprio tempo, isto é, na segunda metade do século XX, Padre Manuel Antunes julga assistir ao esgotamento dos tempos modernos e ao advento de uma nova Renascença. É um pensamento de esperança, que acolhemos com muito

apreço. Resta saber se e como as forças maiores da cultura europeia continuarão a marcar presença nessa nova Renascença.

Como o presente e o passado se compreendem melhor à luz um do outro,[3] Padre Manuel Antunes não se cansou de procurar luz no estudo do passado para a compreensão do presente e a esperança no futuro. Assim o encontramos a recuar a um dos elementos porventura mais primitivos de qualquer cultura: o mito. É inequívoca a afirmação do valor cultural do mito por Padre Manuel Antunes, para quem «o mito é elemento ou fator de capital importância na História da Cultura Clássica»,[4] nomeadamente na Grécia antiga: «O povo grego, que foi certamente um dos povos mais brilhantes da história, senão o mais inteligente, foi também o povo mitificador por excelência, o povo criador de mitos» (Antunes, 2011: 20). O mito não pode ser mero e rude engano de povos primitivos, nem má-fé para enganar os ingénuos, uma vez que o povo grego, «o povo mitificador por excelência», foi um dos mais brilhantes e inteligentes da História. A admiração pela cultura grega não é compatível com o desprezo simplista do mito. Por isso, Manuel Antunes levou muito a sério o tema do mito e pensou-o em profundidade. Não podia, pois, contentar-se com a teoria racionalista do mito, por manifesto simplismo e falta de sensibilidade à imagem e ao símbolo.[5]

---

[3] «Porque a história, em geral, nos oferece maior claridade que a cena contemporânea ou talvez mais exactamente: porque compreender o presente pelo passado e o passado pelo presente constitui ainda a melhor maneira de compreender um e outro» (Antunes, 2007: 181).

[4] «O mito é elemento ou fator de capital importância na História da Cultura Clássica, sobretudo na História da Cultura Grega, em que podemos dizer que há um diálogo entre o mito e o discurso, entre μῦθος (*mýthos*) e o λόγος (*lógos*)» (Antunes, 2011: 15).

[5] «Façamos agora a crítica desta teoria. Ela parte efetivamente duma suposição arbitrária. O povo grego, que foi certamente um dos povos mais brilhantes da história, senão o mais inteligente, foi também o povo mitificador por excelência, o povo criador de mitos. Por isso, não se compreende, neste caso absolutamente típico do povo grego, que o mito seja uma resultante ou fruto da ignorância e da má-fé. Que direito temos nós para supor de má-fé, por exemplo, os três grandes trágicos gregos, Ésquilo, Sófocles e Eurípides, todos eles utilizadores de mitos, ou para afirmar que Hesíodo é um autor de má-fé, quando todo ele nos aparece transparente? Temos fundamentos para supor de má-fé um Platão ou um Plotino, também utilizadores do mito, em larga escala? Seguramente que não. Portanto o mito não pode ser fruto nem da ignorância nem da má-fé, e quem assim o apresenta demonstra simplesmente uma grande incompreensão das realidades poéticas. Há pessoas que são insensíveis ao mito, porque são insensíveis à imagem e ao símbolo, insensíveis à poesia, da mesma forma que há

De facto, Padre Manuel Antunes passa em revista as várias (seis) teorias disponíveis sobre o mito: 1) a teoria alegórico-simbólica, segundo a qual o mito é uma alegoria e um símbolo, que teve defensores na Antiguidade, como Plotino, Proclo e Orígenes, e o seu grande sistematizador no século XIX: Friedrich Creuzer; 2) a teoria racionalista, segundo a qual o mito não resulta senão da ignorância ou da má-fé, que teve defensores antigos, como Paléfato, e modernos, como Fontenelle e A. Comte; 3) a teoria histórica, segundo a qual o mito é a transformação em lenda de factos e personagens históricas, que tem como mais antigo representante um autor grego, Evémero (séculos IV-III a.C), donde procede o vocábulo «evemerismo», também utilizado para designar esta teoria, na qual Manuel Antunes filia ainda a perspetiva de Herbert Spencer, no século XIX, segundo a qual os mitos procedem do medo dos espíritos do outro mundo; 4) a teoria linguístico-naturalista de Max Müller, no século XIX, segundo a qual o mito resulta do terror e reverência do homem perante os fenómenos da natureza, que o levam a atribuir nomes e formas personificadas a esses fenómenos; 5) a teoria sociocomparativa, que procura indagar as fontes de cada mito particular, seja por um método histórico, como defendeu Lobeck, o anti-Creuzer, e, mais recentemente, Georges Dumézil, seja por um método de observação, no qual se inscrevem o inglês Frazer e os alemães Ottofried Müller e Mannhardt; 6) e, por fim, a teoria psicológica, que tem em Freud e Jung os dois principais representantes, o primeiro fazendo remontar o mito e as várias formas de cultura à sexualidade, pela sublimação da *libido*, radicada no inconsciente individual, e o segundo transformando a mesma *libido* em força psíquica, radicada num inconsciente coletivo (cf. Antunes, 2011: 16-28).

Só após a análise crítica de todas estas teorias, Padre Manuel Antunes propõe a sua própria definição de mito, que, nas suas próprias palavras, «é uma definição que levou anos a elaborar»:

> Mito é a projeção num espaço ideal objetivo de visões fantásticas, de terrores, de desejos, de aspirações, de explicações do universo e da vida a um primeiro nível (de imaginação), projeção essa que o homem realiza em formas sensíveis, sobretudo humanas. (Antunes, 2011: 29)

---

outras insensíveis à música e para quem esta não passa de um ruído um tanto mais tolerável. As pessoas para quem o mito é a resultante da ignorância e da má-fé são, pois, espíritos estreitos e insensíveis» (Antunes, 2011: 20).

De acordo com a sua própria explicação desta definição, o mito é a criação de um espaço imaginário antropomórfico, no qual se projetam forças vitais do ser humano, como a memória coletiva e individual de «terrores antiquíssimos», como os «desejos e aspirações» que permitem ultrapassar os limites da vida real, bem como a busca congénita de explicação para a circunstância de existir o homem no mundo.[6] Todos estes traços caracterizadores apontam para uma teoria psicológica sobre o mito, próxima, ainda que não totalmente coincidente, da de Jung.[7] Na verdade, a psicologia não é a disciplina mais radicalmente fundante da teoria do mito em Padre Manuel Antunes. Esta teoria reflete e privilegia a dimensão do homem como «um animal simbólico (ζῷον συμβολικόν), um animal mitificador ou criador de mitos poéticos» (Antunes, 2011: 29). E esta conceção do homem

---

[6] «Mito é a "projeção num espaço ideal objetivo", isto é, uma ação do espírito humano que não é inerente, não fica em si mesma, antes, começando dentro de si mesma, projeta-se para fora num espaço ideal objetivo e não físico. O mito ... "de visões fantásticas", ou seja, essas visões fantásticas que povoam o espírito da humanidade desde o homem primitivo aos nossos dias, das quais nos lembramos nos nossos sonhos de criança mas a que não corresponde verdadeiramente nada de real, pois são visões da imaginação e não ideias da razão. O mito ... de "terrores", isto é, esses terrores antiquíssimos que habitam o espírito do homem sobretudo na sua infância. O mito de "desejos", isto é, quantas vezes a nossa vida se desdobra em duas, uma real, não raro de horizontes estreitos e muito limitados, monótona, sempre igual, e outra criada por nós como uma superestrutura, uma outra vida com tanta ou mais realidade que a vida de horizontes estreitos. Pelo limitado da nossa vida real somos naturalmente levados a criar essa superestrutura de vida que é o mundo dos nossos desejos e aspirações. – Quantas aspirações que não podemos realizar e que muitas vezes convertemos em mito dentro de nós! – O mito... de "explicações do universo e da vida a um primeiro nível", isto é, o homem, ao encontrar-se no mundo, procura explicá-lo e explicar-se a si mesmo não em termos nem ao nível da razão, mas sim em termos e ao nível da imaginação» (Antunes, 2011: 29).

[7] Na linha do inconsciente coletivo de Jung: «Por outro lado, o mito é também memória, a memória antiquíssima do género humano, e é igualmente memória individual. O mito é o tesouro das imagens e sensações escondido nas profundezas da alma» (Antunes, 2011: 31), apesar de se ter distanciado criticamente deste autor: «Crítica à teoria de Jung. Que dizer da teoria de Jung? É uma teoria sedutora. Através de Jung foi que consegui estudar a psicologia de Pascoais, Fernando Pessoa e José Régio. Todavia, este método tem contra si uma objeção maior. Pressupõe tal método a existência do inconsciente coletivo. Mas existirá ele de facto? Não está ainda suficientemente provado que existe o inconsciente coletivo. Ora, se ele não existir, parte, pelo menos, desta teoria cai pela base» (Antunes, 2011: 28).

não se compreende sem a resposta que Padre Manuel Antunes dá à sua própria interrogação mais funda sobre o mito: «E donde vem ao homem esta função de criar mitos? Em primeiro lugar, da sua natureza ou essência, e em segundo, da sua condição» (Antunes, 2011: 29).

Esta interrogação pede uma resposta no âmbito de uma filosofia integral do homem que o considere na inteireza da sua natureza e a fundo na sua condição. Padre Manuel Antunes dá uma resposta com este alcance, incluindo duas perspetivas filosóficas, uma sobre a natureza humana e outra sobre a condição do ser humano. Por um lado, Padre Manuel Antunes defende que o homem é um composto de alma e corpo, mas o vínculo da composição não é acidental. Neste ponto, o nosso Professor diverge de Platão, não obstante a sua admiração pelo fundador da Academia. Manuel Antunes poderia filiar a sua posição em Aristóteles, que também divergiu do mestre no mesmo sentido, mas preferiu referir-se a um pensador moderno, Malebranche, e com ele dizer que o homem «é essencialmente um espírito encarnado».[8] Esta relação essencial do espírito com o corpo no ser humano explica a fundamental necessidade da imaginação no nosso pensamento. Não temos ideias sem imagens. Daí a centralidade da imaginação na conceção do mito: «Uma imagem que ocupa todo o campo da consciência sem um redutor crítico racional é que origina portanto o mito» (Antunes, 2011: 30). O mito é produto da imaginação porque a imaginação é uma mediação incontornável do pensamento humano, na antropologia filosófica de Padre Manuel Antunes. Por outro lado, o nosso teórico do mito defende uma posição filosófica sobre a condição humana que é da ordem da filosofia existencial. A condição humana é a existência do homem no mundo, mas, como diz Padre Manuel Antunes, «O homem não existe no mundo como a planta ou como o animal totalmente mergulhados nele. Na linguagem heideggeriana, o homem é "ex-sistentia", é um estar como que erguendo-se. O homem "ex-siste" (existe), emerge ou tenta emergir

[8] «O homem é um composto de alma e corpo, mas não um composto somatório de "corpo+alma". O homem não é sequer, como queria a escola platónica e a cartesiana, uma alma habitando um corpo, como habitamos uma casa ou como o marinheiro habita o navio. As duas realidades componentes do homem, corpo e alma, não estão numa relação de continente e conteúdo e vice-versa. O homem, na definição de Malebranche, é essencialmente um espírito encarnado, isto é, uma alma que informa uma certa parcela de matéria e que através dela entende e sente. Assim se explica o facto de natureza psicológica de não possuirmos ideias sem imagens. Uma ideia é forçosamente acompanhada por uma imagem, ou, na inversa, uma imagem está sempre subjacente a uma ideia» (Antunes, 2011: 29-30).

do mundo».[9] Em consonância com a filosofia de Heidegger, a existência humana é uma saída, que Padre Manuel Antunes toma por uma emersão, um levantar-se, um erguer-se do mundo. E para que se levanta o homem do mundo? Para «cair mais além nas coisas»:

> Desta emergência ou «ex-sistência» ou, pelo menos, da tentativa sucede ao homem, ao querer transcender o puro concreto ou imediato, a circunstância mais estreitamente circundante, cair mais além nas coisas, projetar-se ou derramar-se nelas. E quando desta queda, projeção ou derrame, o homem volta ou regressa a si, cria numa primeira consciência direta o mito. (Antunes, 2011: 30)

«Cair mais além nas coisas, projetar-se ou derramar-se nelas», é ver mais longe através da forma do seu próprio ser. Daí o antropomorfismo do mito.

Em suma, a condição do homem é a sua existência no mundo, e essa existência é um levantar-se do mundo e uma queda mais além no mundo, uma projeção do homem e novo derrame no mundo. Desta queda, deste derrame, surge o mito, como primeira forma de consciência do homem no mundo: «O mito é a primeira forma estrutural, organizada, com que o ser aparece ao homem. O mito é a ponte do homem para as coisas, ou ponto de inserção ou reinserção do homem nas coisas» (Antunes, 2011: 30). Há, portanto, dois movimentos existenciais no homem: o movimento de levantar-se ou erguer-se do mundo e o movimento de cair mais adiante, de projetar-se e estender-se no mundo. Como explicita Padre Manuel Antunes, o primeiro é uma «desintegração» do homem relativamente ao mundo, e o segundo é uma «reintegração» do homem no mundo: «Por outras palavras, o mito é a primeira forma da dialética entre o homem e a natureza, uma dialética de desintegração e reintegração do homem no mundo» (Antunes, 2011: 30). O nascimento do mito supõe os dois movimentos, a dialética dos dois movimentos existenciais do homem.

---

[9] «O homem é um ser inserto no mundo e que dele procura levantar-se. Na definição de Heidegger "Dasein ist in der-Welt-Sein", a essência do homem é ser no mundo, há nele uma relação essencial de inserção ao mundo. Como complemento a essa definição heideggeriana, segundo a qual o homem está inserto no mundo, é preciso acrescentar que, inserto no mundo, o homem procura levantar-se dele. O homem não existe no mundo como a planta ou como o animal totalmente mergulhados nele. Na linguagem heideggeriana, o homem é "ex-sistentia", é um estar como que erguendo-se. O homem "ex-siste" (existe), emerge ou tenta emergir do mundo» (Antunes, 2011: 30).

Se para pensar o primeiro movimento Manuel Antunes evoca explicitamente a influência de Heidegger, a conceção da relação dialética entre os dois movimentos sugere implicitamente uma inspiração hegeliana. É, com efeito, no terreno da filosofia, e na companhia de grandes filósofos, que Padre Manuel Antunes tece a sua teoria sobre o mito. Trata-se, por isso, de uma teoria filosófica, de uma filosofia do mito. Se quisermos determiná-la especificamente, podemos dizer que é uma filosofia antropo-existencial do mito: antropológica porque inclui uma antropologia filosófica, isto é, uma perspetiva sobre a natureza humana; e existencial porque inclui uma filosofia da existência para caracterizar a condição humana.

No final da década de 1950, Padre Manuel Antunes comunicava aos seus alunos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa a sua filosofia do mito. Na mesma década surgia *Mythe et Métaphysique*, de Georges Gusdorf, a quem devemos a valorização do mito em filosofia, nomeadamente na explicação da origem do pensamento filosófico. Não seremos nós igualmente devedores a Padre Manuel Antunes, pela sua filosofia do mito? A nossa resposta está já dada na pergunta.

A cultura da filosofia

No processo de génese e desenvolvimento de uma cultura, o mito é expressão incoativa, incipiente, enquanto a filosofia é produto elaborado e refinado. O mito é a primeira forma de consciência cultural do homem no mundo, mas a filosofia é, nas palavras de Padre Manuel Antunes, «a expressão cultural altíssima», e é uma criação grega:

> A literatura é a expressão mais completa de um povo, sobretudo tratando-se da literatura grega.
>
> A Filosofia, a expressão cultural altíssima, é no seu sentido rigoroso e específico criação grega, criação helénica, que se realiza dos começos do século VI a fins do século IV a.C. com grande esplendor. Este período de três séculos tem um centro: SÓCRATES. No dizer de Heidegger, a Filosofia fala grego. (Antunes, 2011: 536)

Muitos passos poderiam ser citados como testemunho do imenso apreço de Manuel Antunes pela cultura grega, mas neste a razão desse apreço é a filosofia, como criação e expressão de excelência da cultura grega. O nosso filósofo da cultura refere-se especialmente ao período que vai dos filósofos pré-socráticos aos clássicos Platão e Aristóteles, mas, nesse período, destaca um marco, que é Sócrates.

E, depois de discernir e apresentar os vários Sócrates que a tradição nos legou – o de Platão, o de Aristóteles, o de Aristófanes, o de Xenofonte, o dos socráticos menores (Antístenes e Euclides de Mégara), etc. –, Padre Manuel Antunes descreve assim o Sócrates dos discípulos, com tal afeto, que é como se fosse um deles:

> Para o pequeno número dos discípulos, Sócrates era o mestre bem-amado que os havia instruído no caminho novo da *sophía* (sabedoria), um caminho que estava dentro e não fora, um caminho ético e não físico, um caminho individual e não para todos, e daqui se explica que cada um desses discípulos tenha visto o mestre de maneira tão diversa. (Antunes, 2011: 548)

Estas são, de facto, palavras de quem se sente ainda discípulo de Sócrates. Assim sendo, uma vez que o filósofo grego foi mestre no caminho individual de cada um, e se cabe, por isso, a cada discípulo dar a sua versão própria acerca do mestre, qual é a perspetiva que Manuel Antunes nos dá de Sócrates?

> Para as idades subsequentes, Sócrates foi e é o segundo pai da Filosofia ou, para melhor dizer, o seu autêntico criador, se definirmos Filosofia como um saber reflexo simultaneamente anterior e posterior às outras formas de saber: anterior porque fundando-se as funda; posterior justamente porque reflexo. E, sem dúvida alguma, Sócrates é esse fundador. (Antunes, 2011: 548)

O Sócrates de Padre Manuel Antunes é o segundo pai da filosofia e o criador da filosofia como «um saber reflexo simultaneamente anterior e posterior às outras formas de saber»: um saber reflexo anterior às outras formas de saber por ser autofundante e autocrítico, e, por isso, necessário à fundamentação das restantes formas de saber; um saber reflexo posterior às outras formas de saber por ser reflexivo e crítico a respeito de todas as formas de saber constituído. Em suma, a filosofia é um saber reflexo autofundante e autocrítico, capaz, por isso mesmo, de constituir uma reflexão fundamentadora e crítica para as demais formas de saber. Esta conceção de filosofia pode decerto enquadrar o Sócrates que imaginamos a inquirir e a dialogar com os seus interlocutores de ocasião no espaço público.[10]

---

[10] Nas palavras de Padre Manuel Antunes, o Sócrates a quem devemos «um método de filosofia» e «uma linha de tendência filosófica»: «Se Sócrates não tinha uma filosofia, tinha certamente um método de filosofia: se não dava a quem o ouvia um sistema concluso de

Mas trata-se, sobretudo, da definição de «filosofia» de Padre Manuel Antunes como discípulo de Sócrates. Mais: trata-se de uma definição de «filosofia» não só em conformidade com a mestria de Sócrates, como ajustada à própria mestria de Padre Manuel Antunes como filósofo da cultura. Pensador atento à dinâmica intrínseca da vida da cultura, Manuel Antunes observa a filosofia como fenómeno cultural. E que outra definição caberia melhor à filosofia, como fenómeno cultural, persistente na história da cultura europeia e transversal às culturas que assumiram o legado grego da filosofia, do que esta de Padre Manuel Antunes: «um saber reflexo simultaneamente anterior e posterior às outras formas de saber»? Na verdade, a filosofia tem sido sempre isto, relativamente a si própria e aos restantes saberes, no panorama da cultura de cada época histórica. No entanto, a definição não está ainda completa sem a diferença que se acrescenta com Platão, «o maior filósofo de todos os tempos» (Antunes, 2011: 553):

> Platão aparece-nos como um mundo, um mundo que recapitula e um mundo que inicia: um mundo que recapitula o que de mais significativo fora dito desde Homero a Píndaro, um mundo que recapitula sobretudo as grandes aspirações de Tales a Sócrates; e, por outro lado, um mundo que inicia a reflexão filosófica como aproximação do real em totalidade, como explicação harmónica de Deus, do homem e do universo, como procura de sistematização dos elementos mais diversos e mais opostos dos seres e do ser, dos seres no ser.
>
> Porque tão vasta e tão profundamente recapitulou o que estava dito e iniciou novos caminhos, se compreende a influência exercida por Platão na cultura do Ocidente. Esta fez-se em boa parte em dependência dele: desde a teologia às artes plásticas, desde a filosofia à política, desde a espiritualidade à literatura, o platonismo tem estado presente nestas tão várias e variadas formas de cultura. (Antunes, 2011: 560)

---

pensamento, introduzia sem dúvida os seus discípulos numa mundividência que não é no entanto necessariamente uma filosofia (porque a mundividência nos pode ser dada pela religião, pela ciência, e a filosofia apenas lhe acrescenta a reflexão). [...]. – Devemos pois a Sócrates antes de mais nada o método: método de ironia, método maiêutico, método da introversão, da indução até chegarmos ao universal. Em segundo lugar devemos-lhe uma linha de tendência filosófica, uma preocupação fundamental, linhas que se situam na ordem dos fins, na ordem teleológica» (Antunes, 2011: 552-553).

A diferença que Platão acrescenta é a «reflexão filosófica como aproximação do real em totalidade», ou seja, a função sistematizadora da filosofia, visando unificar sem reduzir toda a diversidade intrínseca do real. Foi esta função unificadora e sistematizadora da filosofia que se iniciou com Platão, segundo Manuel Antunes. Platão foi, por isso, um iniciador, mas não a partir do nada. Antes de mais, foi um recapitulador das aspirações dos filósofos anteriores, ou não fosse a filosofia um saber reflexo, desde logo, sobre si própria. A partir dessa recapitulação é que Platão iniciou o exercício da filosofia «como aproximação do real em totalidade, como explicação harmónica de Deus, do homem e do universo». É com este género de explicação que o homem, o ser que se ergue do mundo, alcança a consciência mais elevada e elaborada de todas as coisas e da sua posição na realidade. Por isso é que, como vimos, Padre Manuel Antunes considera a filosofia «a expressão cultural altíssima». Esta função unificadora, sistematizadora e explicativa cabe, sobretudo, à teoria, à filosofia como teoria. Sem tomar Aristóteles por referência tutelar a este propósito, Manuel Antunes parece apontar para a culminância da filosofia na sua parte teorética, isto é, para a superioridade da teoria à prática, no âmbito da própria filosofia. Assim entendemos uma consideração da relação de ordem entre filosofia (*philosophia*) e sabedoria (*sophia*), segundo a qual a primeira se eleva acima da segunda. Ao contrário do lugar-comum, tantas vezes por nós repisado, de que a filosofia é um caminho para a sabedoria e, portanto, um meio subordinado a um fim superior, que é a sabedoria, Padre Manuel Antunes surpreende-nos com a sugestão de uma ordenação inversa: a sabedoria pode ficar aquém de atingir a culminância da filosofia. Podem existir sábios maiores que não sejam os maiores filósofos. Tal é o caso de Séneca, que Manuel Antunes elogia como um recapitulador de múltiplas influências filosóficas e um «símbolo, perene, senão da *philosophia* ao menos da *sophia*».[11] Ora, Séneca é, sobretudo, um filósofo prático, de modo que, se não foi o mais alto expoente da filosofia teorética, continua a ser um paradigma da sabedoria prática, ou, nas palavras de Padre Manuel Antunes, da

[11] «[...] na sua obra manifestará influências estoicas, antes de mais nada, mas também epicúreas, platónicas, cínicas, céticas, socráticas, pitagóricas e até aristotélicas, de modo que lhe será lícito a ele afirmar com verdade não exaustiva: "Posso disputar com Sócrates, duvidar com Carnéades, tranquilizar-me com Epicuro, vencer a natureza humana com os Estoicos, superá-la com os Cínicos" – aberto a todas as correntes, tanto que certos superficiais historiadores das ideias lhe darão o título, cómodo, de "ecléctico", e, ao mesmo tempo, tão pessoal no gesto e na atitude, frente ao mundo e frente à vida, que ele poderá erguer-se como um grande símbolo, perene, senão da *philosophia* ao menos da *sophia*» (Antunes, 2007: 193).

«liberdade acima da escravidão do mundo e da ignorância da vida, numa palavra a disposição de consentimento geral ao Ser e à Necessidade, à Razão e à Natureza, à Divindade e ao Destino».[12] Mas conceber uma sabedoria prática, como «disposição de consentimento geral ao Ser», não é tarefa menor, antes exige uma demanda filosófica maior. Pode haver profunda sabedoria de vida sem explícita elaboração teórica, mas não sem supostos de mundividência que solicitam a teoria. Por isso, a sabedoria prática, a *sophia*, pode ser entendida como meio-caminho da filosofia.

Na verdade, também relativamente à prática a filosofia é um saber reflexo. E, por isso, a filosofia nunca foi indiferente à busca da felicidade, que é um interesse vital do homem. E Padre Manuel Antunes também não foi filosoficamente indiferente a esta universal causa humana. No seu artigo sobre o «Eudemonismo», após recapitular múltiplos tipos de eudemonismo parcial, Manuel Antunes propõe e defende a sua própria posição filosófica sobre o tema:

> Na realidade, no estado presente da consciência e da filosofia éticas podem distinguir-se principalmente os seguintes tipos de Eudemonismo: *Eudemonismo sensível*, sinónimo de hedonismo, e Eudemonismo *intelectual*, que põe a felicidade no conhecimento racional; Eudemonismo *individual*, que busca, primária ou exclusivamente, a felicidade do indivíduo, e Eudemonismo *social*, que busca, antes de mais, a felicidade coletiva; Eudemonismo *natural*, que põe o sumo bem na natureza, e Eudemonismo *sobrenatural*, que põe o sumo bem nos dons da graça e no Autor desses dons; Eudemonismo *estético*, que coloca a felicidade na contemplação da beleza, e Eudemonismo *ético*, que a situa no cumprimento do dever e da

[12] «Aconteceu [a trajetória mundana da sua existência] porque este homem espantosamente dotado que esteve mais perto que Platão de poder realizar o velho sonho da *República*, do Rei-Filósofo ou do Filósofo-Rei, experimentou com outro realismo e sentiu com outra fundura o precário da *rerum humanarum condicio*. E daí o procurar, nos *templa serena* da "sabedoria", como dissera o epicúreo Lucrécio, a segurança para a sua radical insegurança, a "consolação" para o mal de existir, a coragem para enfrentar a morte e superar a angústia que a sua sombra projeta no tempo, a serenidade para emergir acima do fluxo das coisas que, tumultuosas ou perturbadas, se vão para sempre ou para nunca mais, a firmeza para aguentar as vagas do temor e da vacilação, a lucidez para discernir, na floresta dos possíveis, um caminho, a liberdade acima da escravidão do mundo e da ignorância da vida, numa palavra a disposição de consentimento geral ao Ser e à Necessidade, à Razão e à Natureza, à Divindade e ao Destino» (Antunes, 2007: 193).

> virtude; Eudemonismo *parcial*, que se fixa em qualquer destes aspetos com exclusão de outros, e Eudemonismo *integral*, que os admite a todos estabelecendo entre eles uma certa hierarquia. – É este último que se intenta defender aqui. [...]. Dever e beatitude, desinteresse e perfeição, inteligência e amor, transcendência e imanência, não se excluem nem se opõem. Por isso, só o Eudemonismo é racional; só o Eudemonismo se encontra de acordo com os dados da Revelação bíblica, do Antigo e do Novo Testamento, que está longe tanto da moral egoísta como da moral da facilidade. É significativo, por isso mesmo, que o Antigo Testamento utilize umas cem expressões para designar «felicidade» e que o Novo Testamento use não menos de cinquenta, a começar pelas «bem-aventuranças» do Sermão da Montanha. (Antunes, 2007: 94-95)

Este trecho dá testemunho de vários traços relevantes do pensamento de Padre Manuel Antunes: desde logo, do exercício da filosofia como um saber reflexo; de uma filosofia do homem integral; e de uma visão harmónica da relação entre helenismo e cristianismo no contexto da cultura europeia. Com efeito, aqui se exerce a filosofia como um saber reflexo, que recapitula todas as formas de eudemonismo já pensadas, não para as descartar, mas para as integrar hierarquicamente na conceção do «eudemonismo integral», que supera qualquer das formas de eudemonismo parcial e que caracteriza a posição filosófica pessoal de Padre Manuel Antunes. O seu eudemonismo integral não só valoriza como racional a busca humana da felicidade – «só o Eudemonismo é racional» –, como advoga que essa busca deve integrar ordenadamente todas as dimensões da felicidade humana. Deste modo, o eudemonismo integral converge com a antropologia filosófica e a filosofia da existência, que encontrámos a fundamentar a teoria do mito. Todas estas posições revelam Padre Manuel Antunes como pensador do homem integral, dado que se recusa a amputá-lo de qualquer das suas dimensões parciais. O eudemonismo integral de Padre Manuel Antunes é, por outro lado, uma recapitulação e uma harmonização de grandes forças da cultura europeia, como a herança da cultura grega e a Revelação bíblica, o helenismo e o cristianismo.[13] O termo «eudemo-

[13] «O conflito que Kant pretendeu estabelecer, mesmo bastante antes de usar o termo "Eudemonismo", entre a moral do dever e a moral da felicidade, é um pseudoconflito. Com efeito, ou o termo "felicidade" se toma em sentido exclusivamente utilitarista ou hedonista, e então Kant não faz mais que condenar aquilo que grande parte da filosofia grega – pitagorismo, platonismo, aristotelismo, estoicismo –, a Revelação bíblica, a tradição cristã – patrística,

nismo» procede da palavra grega para a felicidade, *eudaimonia*, mas nem só o antigo homem grego procurou a felicidade, pois esta também se diz na Bíblia com abundância terminológica. Por conseguinte, a busca da felicidade é um desígnio comum do homem europeu, na convergência de duas principais forças matriciais da sua cultura, e é um desígnio eticamente compatível, à luz do eudemonismo integral de Padre Manuel Antunes.

Da filosofia da cultura, e do mito em especial, à cultura da filosofia, que permite afirmar o valor do homem integral: tal foi o itinerário que escolhemos para acompanhar o pensamento de Padre Manuel Antunes, o helenista e o cristão que também em si buscou e criou a harmonia do homem integral.

Bibliografia

Antunes, M. (2007). *Obra Completa Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. I, vol. I). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2011). *Obra Completa Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. I, vol. II, pt. I [Anexos/Sebentas]). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

medieval e moderna – e a filosofia pós-renascentista, na sua maioria, tinham condenado, ou o termo "felicidade" se toma no sentido de perfeição da natureza racional do homem, das suas dimensões sociais e das suas aspirações a uma plenitude que ela não possui, e, nessa hipótese, não se vê como a tendência para a felicidade seja inconciliável com uma verdadeira atitude ética por parte do mesmo homem» (Antunes, 2007: 95).

A cultura clássica, elo de união entre o Padre Manuel Antunes e o infante D. Pedro de Avis

Classical culture, a liason between Father Manuel Antunes and the infant D. Pedro de Avis

António Moniz
UNIVERSIDADE DE LISBOA / *am.moniz@fcsh.unl.pt* / ORCID | 0000-0003-3464-0228
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_49

Resumo: Apesar da distância temporal que separa os autores visados neste artigo, e apesar de não existir uma única referência do Padre Manuel Antunes ao primeiro duque de Coimbra e regente do reino entre 1439 e 1448, a cultura clássica não deixa de constituir um profundo elo de ligação entre os dois autores. Entre os principais pontos a abordar neste confronto cultural, salientamos, entre outros: o conhecimento e a reflexão sobre os homens e a sociedade; o enquadramento estruturante do cristianismo, assumido quer como vivência coerente de fé, quer como fonte de permanente reflexão teológico-filosófica; o amor arreigado ao estudo e debate de ideias; o fundamental domínio da razão no processo do conhecimento; o sonho da utopia e o consequente otimismo de contribuir para um mundo novo, a partir de homens cultos e lúcidos, abertos a uma sociedade assente na paz e no diálogo; uma conceção pedagógico-pragmática, ao serviço do bem comum. Apesar das diferenças entre ambos, não há dúvida de que a fonte cultural comum alicerçou, cimentou e estruturou o pensamento e a intervenção social destas duas figuras tão importantes, cada uma na respetiva época e contexto nacional, interpelando os homens e projetando pontes para um futuro melhor.
Palavras-chave: cultura clássica e bíblica; utopia; pedagogia; bem comum

Abstract: Despite the temporal distance between both authors, and despite the absence of references to the Infant D. Pedro by Father Manuel Antunes, classical culture is, indeed, a profound link between them. Among the main aspects to be referred in this cultural comparison, we emphasize the following ones: the knowledge and the reflection on men and society; the importance of Christianism as a structural element in the experience of a coherent faith and as a permanent theological reflection; their fundamental love for studying and ideological debates; the essential domain of reason in knowledge; the utopian dream and its subsequent optimism in order to create a new world of lucid and learned men, promotors of a peaceful society; a pedagogical and pragmatic conception, serving the common good. Despite the differences between these two important characters, living in two different and distant centuries, there is no doubt that their common cultural sources structured and consolidated their thought and their social intervention, in their common utopia for creating bridges to a better future.
Keywords: cultural and biblical culture; utopia; pedagogy; common good

Introdução

Apesar da distância temporal que separa os autores visados neste artigo, e apesar de não existir uma única referência do Padre Manuel Antunes ao primeiro duque de Coimbra e regente do reino entre 1439 e 1448, a cultura clássica não deixa de constituir um profundo elo de ligação entre os dois autores. Vamos salientar alguns pontos fundamentais neste confronto cultural entre os dois autores, tão distantes no tempo e nos respetivos contextos, mas tão próximos na abordagem das questões concernentes à essência da natureza e da condição humanas.

A formação humana dos dois autores

O substrato comum na formação humana dos dois autores encontra-se na dupla vertente cultural: a cultura greco-latina e a cultura bíblica, patrística e teológica. Tal vertente está bem expressa na obra escrita de ambos os autores: a *Obra Completa* do Padre Manuel Antunes e o *Livro da Vertuosa Benfeytoria* do infante D. Pedro, ainda que coadjuvado por Fr. João Verba, seu confessor dominicano, além da tradução do livro *De Officiis*, de Cícero, bem como da tradução desaparecida de outras obras, como o *De Re Militari*, de Vegécio. Esta dupla vertente está na base do conhecimento e da reflexão sobre os homens e a sociedade, do amor arreigado pelo estudo e pelo debate inteligente de ideias, pela respetiva visão do mundo e pela intervenção cultural na sociedade dos respetivos autores.

No caso da cultura clássica, sobressai o tópico do humanismo: a riqueza cultural do ser humano, a sua vocação intelectual, a importância da *polis* como lugar de participação cívica e empenhamento social. No caso da cultura bíblica e teológica, importa salientar o enquadramento estruturante do cristianismo, herdeiro da vivência da mensagem da aliança entre Deus e o seu povo. Tal vivência exprime-se numa fé esclarecida e comprometida na vida, bem como numa busca constante de uma resposta às grandes questões fundamentais da vida humana, através da reflexão teológico-filosófica. Em ambos os casos, o domínio da razão no processo do conhecimento é uma marca de ambos os autores: no caso do Padre Manuel Antunes, à sombra da árvore frondosa da Companhia de Jesus; no caso do infante, dada a sua profunda ligação ao percurso intelectual da Ordem dos Pregadores e dos Cistercienses. Em ambos os casos, também, como uma espécie de consequência inevitável, o sonho da utopia não deixa de moldar substancialmente a postura intelectual de ambos os autores. No caso do infante, a sua

divisa «Désir» compendia essa dimensão utópica da existência, como um ideal de perfeição inesgotável e jamais plenamente atingido. Em ambos os autores, é patente o otimismo em contribuir para a construção de um mundo novo, no qual homens mais cultos, mais lúcidos e mais abertos aos outros pudessem edificar uma sociedade culturalmente mais evoluída e assente na paz e no diálogo, promovendo os valores essenciais do cristianismo e do Evangelho de Cristo. Essa utopia também recolhe as marcas da cultura clássica e do cristianismo.

Na cultura clássica, sobressai o idealismo de Platão e Aristóteles, mas também do estoicismo da escola do Pórtico. Valores humanos, como a verdade filosófica e a razão, a clemência e a tolerância, a vida feliz (*eudaimonia*) e consagrada aos outros, estão na base dessa cultura. No cristianismo, o amor ao próximo (*agapé*), já patenteado no Antigo Testamento, rasga novos horizontes a uma vida dedicada aos mais necessitados, aos quais é anunciada a boa nova da libertação. Em ambos os autores, também, destaca-se uma visão da cultura e do conhecimento que se não encerra na autopromoção, mas que é veículo fundamental na construção dessa utopia: uma conceção pedagógico-pragmática, com o fim último da busca individual do conhecimento, sempre servindo o bem comum, o verdadeiro desenvolvimento humano e a paz.

O bem comum é mesmo a grande divisa dos dois autores, expressa tanto no *Livro da Vertuosa Benfeytoria* como nos escritos do Padre Manuel Antunes. No primeiro caso, o bem comum é o objetivo essencial da ação governativa, como é referenciado a partir da *Política* de Aristóteles (cf. Pedro & Verba, 1994: 101). As metáforas do «laço» e do «muro», associadas ao príncipe, a partir do livro I do *De Clementia*, de Séneca, ilustram o estreitamento das relações cívicas entre governantes e governados: «O principe he atamento per o qual as persoas do poboo son antre sy juntadas, elle he muro en que os sobjectos son guardados e spirito per que a multidoõe he defesa» (Pedro & Verba, 1994: 103). Nos escritos do Padre Manuel Antunes, o bem comum é um ideal fundamental a realizar:

> Consiste o Bem Comum essencialmente em dois elementos: na existência de estruturas e instituições que em determinada fase histórica sirvam ao uso, à dignidade e à dignificação da comunidade; na vontade de solidariedade que une todos os membros dessa comunidade, de forma a que todos participem, na devida proporção, desse bem objetivo fundamental. (Antunes, 2017: 73)

O direito e a justiça são valores clássicos que os dois autores herdaram. Para o infante, o direito encurta a distância entre os senhores e o povo, reduzindo

a desigualdade entre ambos: «a desconveniencia antre o senhor e o poboo nom tam somente he doestada, mas ainda nom pode receber cura sem grande door dos membros. E porem en começo deve seer squivada a desygualeza» (Pedro & Verba, 1994: 135). Como natural tutor do seu povo, o príncipe não deve usar «de crueldade com aquelles que pera sua deffensom lhe derom a spada, mas, sentindo a door da comũydade, avera compaixom dos membros que o soportam» (Pedro & Verba, 1994: 135). Deste modo, é preconizada uma verdadeira comunhão de solidariedade entre a elite dirigente e o povo servidor. A justiça implica o castigo dos maus, designadamente dos «geeraaes roubadores da terra» (Pedro & Verba, 1994: 136). A defesa dos pequenos é particularmente visada na busca da justiça, em resultado da satisfação contra as injúrias feitas ao corpo comum, como se proclama, citando Cícero:

> E, en provaçom que esta justiça seja necessaria, he sentença de Tullyo, que diz que, assy como o corpo natural enfraqueceria tirando cada hũu membro pera sy aquella vertude en que sse o outro soporta, assy per necessydade perecerá o poboo e a companhia dos homẽes se aquello en que sse outrem mantem cada hũu roubar pera sy. Portanto he necessaria justiça que a esto ponha deffesa. (Pedro & Verba, 1994: 136)

Para o Padre Manuel Antunes, «o sentimento de justiça é um dos elementos constitutivos da existência humana» (Antunes, 2017: 79):

> Pode não saber definir-se. Pode não saber aplicar-se no concreto. Mas ele faz parte do fundo mais fundo da personalidade, que é, por essência, social. Da personalidade que na interação com outras e pela mediação de outras se forma e se constitui. (Antunes, 2017: 79)

Em profunda ligação com o direito e a justiça, está a solidariedade humana, em ambos os autores.

O título da obra do infante (*Livro da Vertuosa Benfeytoria*) põe em relevo a excelência da virtude, numa conceção política que se baseia na solidariedade humana, literariamente expressa pelas metáforas da «cadea de benfeytoria» e «virtuosa prisom», entre governantes e governados, príncipes e súbditos, sendo todos cidadãos:

> Deus, que he geeral começo e fim [...], liou spiritualmente a nobreza dos principes e a obedeença daquelles que os ham de servir com doçe e forçosa cadea de benfeytoria, per a qual os senhores dam e outorgam

> graadas e graciosas merces, e os sobditos oferecem ledos e voluntariosos serviços aaquelles a que per natureza vivem sojeitos e son obligados por o bem que recebem. (Pedro & Verba, 1994: 13)

É esta solidariedade que fundamenta a conceção política da obra em causa. Com efeito, sem o primado da virtude, coroa da ética, qualquer governação está votada ao fracasso: «Da virtuosa prisom daquesta cadea [...] entendendo que he muy necessaria en a geeral governança do mundo» (Pedro & Verba, 1994: 13).

O Padre Manuel Antunes também evidencia o primado da solidariedade humana:

> De todo um povo. Que não apenas de uma classe, de um partido, de uma região, de um grupo. Importa que as alegrias e tristezas, os encargos e as esperanças, os sofrimentos e exultações que, por princípio, são comuns afetem real, efetivamente a todos. Sem párias e sem parasitas; sem privilegiados e sem proscritos; sem humilhados e sem disfarçados.
>
> É isso que define um povo enquanto povo. É isso que articula a ligação de todos os membros do mesmo corpo social. É isso que possibilita o dinamismo histórico do conjunto. É isso que permite ao conjunto sobreviver nas horas de prova. (Antunes, 2017: 80)

O universalismo petrino e antuniano é mais um dos elos que unem os dois autores. São dois homens enraizados e mergulhados na História, rasgando novos horizontes para o futuro e para um presente em crise.

No caso do infante, a abertura ao mundo é expressa quer a partir da sua viagem europeia, ao longo de três anos (1425-1428), quer a partir da admiração pelo Egito e pela Grécia e Roma antigas, citados no seu *Livro da Vertuosa Benfeytoria* como exemplos de sabedoria: o Egito, pelos seus sábios; a Grécia, pela sua filosofia; Roma, por ter conquistado terras «per studiosos senadores» (Pedro & Verba, 1994: 134). A França e a Inglaterra, presentes no seu tempo, são prezadas pelas universidades de Paris e Oxford (cf. Pedro & Verba, 1994: 134).

No caso antuniano, a «mundialização», como identifica José Eduardo Franco, «inscreve-se na tradição do mais genuíno e originário pensamento inaciano em torno do universalismo que a Companhia de Jesus encarnou» (Franco, 2017: 33). Já anteriormente, Eduardo Lourenço havia sublinhado esta «radicação universalista do pensamento antuniano» (Franco, 2017: 33):

> O espaço da Companhia era o mundo, e os portugueses foram os primeiros a sabê-lo. [...] A esse título o «universalismo» é ontológico da Companhia.

> [...] Claro que o Padre Manuel Antunes (1918-1985) foi um humanista de raiz europeia, greco-latina, conhecedor como ele era de toda a nossa tradição humanista. O Padre Manuel Antunes acolheu a nova aventura europeia como qualquer coisa que Portugal não podia evitar e que era necessária e benéfica. (Lourenço, 2005: 325)

Deste modo, repensar o poder é um objetivo comum aos dois autores.

Para o infante, o verdadeiro poder é expresso pela solicitude paternal do príncipe para com os seus súbditos. O livro *Ex Ponto*, de Ovídio, é aduzido para confirmar a identificação dos príncipes como pais dos súbditos: «muito grande e real nobreza he ao principe acorrer e ajudar os desfalecidos» (Pedro & Verba, 1994: 78), enquanto se evoca Plínio, o Velho, que considerava a águia a rainha das aves, por ser liberal em repartir as suas presas com as aves que a seguem (Pedro & Verba, 1994: 78). A avareza é considerada, a partir de Cícero (Cf. *De Officiis*, II), como o maior pecado entre os príncipes (cf. Pedro & Verba, 1994: 79), enquanto, segundo Boécio (*De Consolatione Philosophiae*, II), os príncipes devem «squivar scacesa» (Pedro & Verba, 1994: 79). Em suma, segundo Platão, reportado na obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laércio, «hũu soo cuydado devem teer os principes, [...] sguardar en todas suas obras o proveito dos subdictos e squeceer os proprios desejos» (Pedro & Verba, 1994: 79).

Para o Padre Manuel Antunes, para além das suas ambiguidades e ambivalências, das suas motivações e da sua legitimidade, o poder político, em articulação com a conceção do homem, do mundo e da História, consiste

> em primeiro lugar, em que é poder. Quer dizer: não apenas domínio, força, coação, violência, prestígio, mandato, autoridade, influência; mas, mais radicalmente: capacidade ativa de estabelecer relações de ordenação e de sentido, de orientação e direção, de organização e significação. (Antunes, 2008: 80)

Nestas determinações, poder é ser. Ser de uma certa maneira, ser com uma certa conotação, ser com um *plus*-de-ser. Ser que se reúne e unifica, ser que dura e perdura, ser que irradia e que quer, ser que constrói e se constrói (Antunes, 2017: 109).

A especificidade das experiências petrina e antuniana

O Padre Manuel Antunes dispunha de larga informação, recolhida desde a Antiguidade Clássica e os primórdios do cristianismo até aos finais do século XX. Em primeiro lugar, o seu olhar incide sobre o Portugal contemporâneo: a avaliação de Salazar e o 25 de Abril. Insiste na necessidade de «repensar Portugal». Neste sentido, sumariza as principais características do povo português, em ordem à construção de uma verdadeira democracia:

> Povo místico, mas pouco metafísico; povo lírico, mas pouco gregário; povo ativo, mas pouco organizado; povo empírico, mas pouco pragmático; povo de surpresas, mas que suporta mal as continuidades, principalmente quando duras; povo tradicional, mas extraordinariamente poroso às influências alheias; povo convivente, mas facilmente segregável por artes de quem o conduz ou se propõe conduzi-lo, é com um povo assim que se torna imperioso iniciar a nova marcha que os acontecimentos do 25 de Abril vieram inaugurar numa das horas mais graves da história de Portugal. (Antunes, 2017: 61)

E propõe para Portugal, no âmbito de uma democracia participada, quatro objetivos: «desburocratizar», «desideologizar», «desclientelizar» e «descentralizar» (Antunes, 2017: 96-102).

Em segundo lugar, o Padre Manuel Antunes pôde dissecar a Europa nas suas glórias e misérias, nas suas inegáveis conquistas para o bem da humanidade, mas também nas suas monstruosidades, repetidamente levadas a cabo. Pôde, por isso, sondar o futuro do velho e permanentemente angustiado continente europeu. Assim, visando distinguir entre a desejabilidade e a possibilidade da construção de uma «Nação europeia», não hesita em diagnosticar as «enormes dificuldades» dessa construção, «dentro e fora do espaço da Grande Europa» (Antunes, 2017: 140). Entre esses antagonistas de dentro, inclui nacionalistas e comunistas, tradicionalistas e masoquistas, cada qual com as suas próprias razões. Entre os de fora, identifica os Estados Unidos da América e a União Soviética. Ainda relativamente à Europa, não deixa de se pronunciar sobre o Maio de 68, o chamado eurocomunismo, o drama checoslovaco, a terceira revolução russa, a Europa Oriental, a Turquia, a Alemanha, a França, a Inglaterra e a Commonwealth, a Itália, a Espanha, a Suécia, a então CEE.

Mas o olhar antuniano não se limita à Europa, estendendo-se igualmente a todo o mundo, à chamada globalização. A este propósito, convém assinalar as suas considerações sobre as grandes potências da chamada Guerra Fria. Em primeiro lugar, os Estados Unidos:

> Houve um tempo, aliás de pouca dura, entre 1945 e 1950, em que os EE.UU. teriam podido estabelecer a Pax Americana à escala do Planeta. Vencedores em todas as frentes do segundo conflito mundial, senhores de uma riqueza imensa e detentores da bomba A, aos seus dirigentes não teria sido impossível, mediante um Diktat imperioso, criar os Estados Unidos do Mundo. Faltou-lhes, para tanto, um César ou um Napoleão. Faltava-lhes, sobretudo, uma longa e paciente experiência no lidar com os outros povos. (Antunes, 2017: 138)

Depois, a União Soviética, como segunda potência mundial:

> Passou o tempo, passou o momento. Entretanto, a URSS fazia explodir a sua bomba atómica e, a um intervalo impressionantemente breve, a sua bomba de hidrogénio. Ao mesmo tempo, o antigo império dos Czares ia-se erguendo das ruínas e devastações atrozes, causadas pelas hordas hitlerianas, e ia consolidando por processos expeditivos e de terror as suas novas fronteiras a oeste.
>
> Iniciava-se assim o regime da bipolaridade do poderio mundial. Reforçava-se em torno das duas Superpotências, vencedoras da Segunda Grande Guerra, a política dos blocos. Desenvolvia-se a «guerra fria». (Antunes, 2017: 138)

Em terceiro lugar, a quebrar esta bipolaridade de poder mundial, surge a China:

> Porém, nos fins da década de 60, uma terceira grande potência ia emergindo do mare magnum dos Estados do Mundo: a China comunista. Possuidora da bomba atómica e, a breve trecho, da bomba de hidrogénio, senhora de um enormíssimo potencial humano a orçar pelos setecentos e cinquenta milhões de habitantes e portadora de um prodigioso dinamismo revolucionário, a China de Mao Tsé-tung, ao mesmo tempo que se proclamava herdeira da mais antiga civilização existente na Terra, podia candidatar-se ao grau da terceira potência mundial. (Antunes, 2017: 138-139)

Por sua vez, o infante D. Pedro via-se apertado nos limitados horizontes de uma universidade portuguesa retrógrada, numa sociedade maioritariamente constituída

por uma nova nobreza recém-nobilitada, mas estruturalmente inculta e sequiosa do maximamente possível enriquecimento rápido, ávida de poder apagar as suas origens burguesas, ou de baixa nobreza, limitada, ainda, por um clero globalmente inculto e corrupto, com reprováveis condutas de moralidade. Tentou, ainda, resistir e sobreviver na terra que amava, que era sua e onde tinha as suas raízes. Por isso, escreveu o seu *Livro da Vertuosa Benfeytoria*, dedicado ao seu irmão D. Duarte, que incondicionalmente o apoiava, empenhando-se em dar o seu contributo para a alteração destes paradigmas socioculturais, em que com muita dificuldade já vivia.

Lá longe, pela influência materna, sabia existirem sociedades mais cultas, em que o modelo da Universidade de Oxford se impunha, em que se debatiam abertamente ideias e em que Geoffrey Chaucer escrevera os seus lúcidos e implacáveis *Canterbury Tales*, precisamente na corte de Lencastre, de que era um membro. Mas havia, ainda, as grandes vitórias inglesas sobre a humilhada França da Guerra dos Cem Anos e as suas sagas heroicas dos cavaleiros britânicos, em que D. Filipa educava os filhos. Havia também o esplendor económico-político do ducado da Borgonha e o esplendor das repúblicas italianas, dominando o comércio do Mediterrâneo oriental, com ligações permanentes e muito concretas às misteriosas mas já confirmadas terras do Índico e, até, às do mar da China, reveladas pelas viagens de Marco Polo; com a culta e pré-humanista Florença fervilhando apaixonada no conhecimento dos textos dos autores da Antiguidade, tendo bem perto o recém-dignificado papado, regressado a Roma, com o pontificado do alemão Martinho V, por pressão do imperador Sigismundo, do Sacro Império Romano-Germânico e rei da Hungria, o maior senhor de toda a cristandade; com a nova senhora do mar Mediterrâneo ocidental, Génova, aliada dos maiorquinos e dos catalães de Aragão, detentora de uma vastíssima área de comércio, que incluía não só toda essa região, mas ainda as ligações a Marrocos e ao ouro do Sudão, no interior de África, cujos navegantes se aventuravam já para sul, na costa ocidental africana. Havia também as notícias alarmantes da pressão dos turcos otomanos sobre os territórios do imperador Sigismundo, no Leste europeu.

Por todas estas razões, ávido de conhecer o mundo em que vivia, na sua realidade e nas suas possibilidades futuras, e como cavaleiro fiel aos ideais da cavalaria cristã, que defendia, e que fora batizado na conquista de Ceuta, em 1415, D. Pedro aceitou o convite do grande imperador Sigismundo, feito em 1418, para que se lhe juntasse no combate à ameaça otomana acompanhado da atribuição da marca de Treviso, vizinha de Veneza e que esta sempre disputou. No entanto, só a partir de 1425 pôde concretizar essa aceitação, devido a vários

contratempos, nomeadamente à ameaça de nova invasão castelhano-aragonesa, em 1418, e à chegada a Portugal do seu grande amigo o abade D. Gomes como delegado do papa. Partiu em 1425 e regressou em 1428. Esteve dois anos completos ao serviço de Sigismundo, tendo mesmo comandado uma força de cavalaria de 70 mil homens, numa das duras batalhas travadas contra os turcos-otomanos, além da grande e terrível batalha junto ao castelo de Galambocz/Galubac, nos Cárpatos sérvios, nas margens geladas do Danúbio, em dezembro de 1427. Da sua ação como comandante, existem documentos, um deles uma carta enviada a D. Gomes, que, na altura, já se encontrava em Florença, na sua célebre Abadia de Santa Maria dos Anjos, também conhecida simplesmente como Badia, cuja grandeza e renome se devem fundamentalmente a este grande abade português.

Conclusão

Apresentando a cultura clássica como elo a unir o Padre Manuel Antunes e o infante D. Pedro, salientámos, entre outros, neste confronto cultural, os seguintes pontos: o conhecimento e a reflexão sobre os homens e a sociedade; o enquadramento estruturante do cristianismo, assumido quer como vivência coerente de fé, quer como fonte de permanente reflexão teológico-filosófica; o amor arreigado ao estudo e debate de ideias; o fundamental domínio da razão no processo do conhecimento; o sonho da utopia e o consequente otimismo em contribuir para um mundo novo, a partir de homens cultos e lúcidos, abertos a uma sociedade assente na paz e no diálogo; uma conceção pedagógico-pragmática, ao serviço do bem comum; o direito e a justiça; a solidariedade humana; a conceção do poder; o universalismo. Na outra face da moeda, identificámos a especificidade das respetivas experiências, em relação a Portugal, à Europa e ao mundo.

Apesar das diferenças entre ambos, não há dúvida de que a fonte cultural comum alicerçou, cimentou e estruturou o pensamento e a intervenção social destas duas figuras tão importantes, cada uma na respetiva época e contexto nacional, interpelando os homens e projetando pontes para um futuro melhor.

Bibliografia

Abreu, L. M. de (2007). Manuel Antunes (1918-1985), a rara excelência de um mestre extraordinário. In J. E. Franco & H. Rico (Coords.). *O Padre Manuel Antunes, Interfaces da Cultura Portuguesa e Europeia* (651-652). Lisboa: Campo das Letras.

Amoedo, M. I. (2019). Ecos do pensamento político do Padre Manuel Antunes. *Brotéria*, 188, 227-242.

Antunes, M. (2008). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. III, vol. I). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2017). *A Anatomia do Presente e a Política do Futuro: Portugal, a Europa e a Globalização.* Introd. e seleção de textos por J. E. Franco. Lisboa: Bertrand Editora.

Espírito Santo, A. (2007). A cultura clássica no ensino do Padre Manuel Antunes. In J. E. Franco & H. Rico (Coords.). *O Padre Manuel Antunes, Interfaces da Cultura Portuguesa e Europeia* (59-74). Lisboa: Campo das Letras.

Fernandes-Marcos, A. & Mucheroni, M. L. (2021). Traços transdisciplinares na obra do Padre Manuel Antunes: Uma análise crítica à luz da Carta da Transdisciplinaridade/UNESCO – 1994. In J. E. Franco & G. d'O. Martins (Coord. científica). *Repensar Portugal, a Europa e a Globalização: Saber Padre Manuel Antunes, SJ – 100 Anos* (593-602). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Franco, J. E. (2017). Introdução. In M. Antunes. *A Anatomia do Presente e a Política do Futuro: Portugal, a Europa e a Globalização* (17-47). Lisboa: Bertrand Editora.

Franco, J. E. & Rico, H. (Coords.) (2007). *O Padre Manuel Antunes, Interfaces da Cultura Portuguesa e Europeia*. Lisboa: Campo das Letras.

Lourenço, E. (2005). Entrevista ao professor Eduardo Lourenço a propósito do Padre Manuel Antunes e de «A morte de Colombo». *Brotéria*, 161, 319-340.

Pedro, infante de Portugal & Verba, J. (1994). *Livro da Vertuosa Benfeytoria*. Ed. crítica de A. Calado. Coimbra: Universidade de Coimbra.

PARTE XII

Temas de História e de Cultura

Reflexões sobre a crise dos Estados-nação no marco de um novo ciclo globalizador

Reflexions on the crisis of Nation-States within the framework of a new globalizing cycle

José Ignacio Ruiz Rodríguez
UNIVERSIDAD DE ALCALÁ DE HENARES / *jignacio.ruiz@uah.es* / ORCID | 0000-0002-8358-8211
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_50

Resumo: Uma das maiores criações da civilização foi a constituição do Estado. Vivemos hoje uma crise sistémica e dos valores sobre os quais assenta a nossa civilização. O Estado-nação teve origem no humanismo latino e na rutura com o cristianismo. Como consequência dessa rutura, a sua projeção universalista foi abandonada a favor do particularismo político e cultural. Os objetivos do Iluminismo não foram cumpridos; o progresso falhou; a felicidade transformou-se em nostalgia, o universalismo em globalização económica. O papel de Leviatã, acabar com a violência, cedeu. Há raiva acumulada, populismo, terrorismo e nacionalismo. Culturalmente, estamos contra a verdade e a realidade. É a bancarrota do humanismo moderno, da racionalidade moderna, da sociedade moderna e do Estado moderno. A bancarrota dos princípios que fundaram o Iluminismo.
Palavras-chave: Estado; nação; globalização; humanismo

Abstract: One of the greatest creations of civilization was the construction of the State. We are living in a systemic crisis that includes the values on which our civilization is based. The Nation-State has its roots in Latin Humanism and in the rupture of Christianity. As a consequence of that rupture, its universalist projection in favor of political and cultural particularisms was abandoned. The goals of the Enlightenment have not been achieved. Progress failed; happiness turned into nostalgia, the universalism into economic globalization. Leviathan's role in ending violence is broken. There is accumulated anger, populism, terrorism and nationalism. Culturally, we are against the truth and reality. It is the bankruptcy of modern humanism, modern rationality, modern society and the modern State. The bankruptcy of the principles that founded the Enlightenment.
Keywords: State; nation; globalization; humanism

Apresentação

Tentarei situar o conceito de «Estado» numa visão dinâmica e cambiante, de modo a que se possa entender que todas as criações do Homem estão sujeitas à ditadura do tempo, do tempo histórico que tudo muda. Nada há que escape à tirania do tempo histórico, que é o que nós, homens, fazemos. Portanto, vou discorrer pelo

âmbito da História. E de uma História de longo prazo, de «longue durée»,[1] e situada em coordenadas espaciais concretas como é a civilização ocidental.

Encontramo-nos hoje numa dessas mudanças históricas. O que definimos como nova cosmovisão, eu comparo com a que se produziu após a grande crise da Baixa Idade Média europeia e que iluminou o movimento humanista e o Renascimento. Em ambas, é o Homem o seu protagonista destacado e aquele que tem a chave, porque é ele quem faz a História, e nele radica a sua capacidade de criar e transformar, embora também a de destruir. Convém destacar aqui, como dizem alguns filósofos da História (Steiner, 2001; Cioran, 1995), que, no Homem, aquilo de que ele nunca se pode desprender é a sua necessidade, a sua ânsia, de absoluto. É daí, precisamente, que nasce a sua capacidade criadora e, simultaneamente, destruidora, por ser também ambicioso, visionário e mimético.[2] Portanto, oferecerei uma visão diacrónica para demonstrar que tudo o que o Homem faz não é eterno nem permanente, precisamente porque as coordenadas fundamentais da História, o *tempo* e o *homem*, mudam continuamente. Tudo o que o Homem cria torna-se perecível e, enfim, transforma-o e modifica-o. É por isso que é importante que a conceção que tivermos da História esteja desprovida de visões ideológicas, uma vez que as ideologias são representações falsas da realidade[3] e, portanto, situam-se, como afirmava o filósofo espanhol Ortega y Gasset, mais no *dever ser* do que no *ser*. A História é uma disciplina que se ocupa do que foi e foca-se no que mudou, e o historiador deve tratar de dar uma resposta ao porquê. É por isso que as formas de organização política (os *Estados*) que nascem com as civilizações, embora estas últimas sejam mutáveis porque estão sujeitas a um fator condicionante antropológico, estão também – essas formas políticas que se desenvolvem ali – submetidas a transformações permanentes. Assim o viram os historiadores e pensadores, desde a Antiguidade, como Heródoto, Platão, Aristóteles, Cícero..., até aos dias de hoje. Portanto, se nos fixarmos na nossa civilização ocidental, vemos que existiram tantas formas políticas ou Estados quanto cosmovisões.

Para me situar na génese do tema que proponho, interessa-me fixar o olhar na cosmovisão cristã, ou seja, o Estado dentro da *ecclesia* ou comunidade de fé: o Estado como *Respublica christiana* de direito divino. Naturalmente, esta ideia

---

[1] Conceito de Braudel (1968).

[2] Sobre o seu carácter mimético, R. Girard tratou-o com amplitude. Ver, entre outros, Girard, 2016.

[3] Capella (2001) observa: «[...] dá-se o nome de ideologia a uma representação da realidade falsa, mas coerente em si mesma, que por vezes sustenta pessoas em vez do pensamento verdadeiro [...]».

evolui desde o universalismo abstrato neoplatónico agostiniano até ao imanentismo do mundo sensível e da observação do neoaristotelismo de S. Tomás, seguindo-se-lhe a crise da escolástica, com pensadores como Duns Escoto e Guilherme de Ockham, entre outros, os quais, a partir de uma proposta de fé e razão, preparam o terreno para a síntese que iluminará uma nova cosmovisão, que é a que se abre no humanismo renascentista através do problema dos universais e da essência das coisas particulares, donde nasce o que algumas correntes historiográficas chamam de «Estados modernos». Nesse processo, podemos citar alguns importantes pensadores, como Nicolau Maquiavel, Jean Bodin ou Thomas Hobbes, e, já no século XVIII, Jean-Jacques Rousseau, Voltaire, Gianbattista Vico, Beccaria, entre muitos outros. O que destacaria daqui é que a sociedade e a política do mundo medieval estavam submetidas à lógica e à ordem naturalmente divinas. Antes de S.to Agostinho, o artífice de tudo foi S. Paulo (cf. Rm 12, 1-21). Ele encontrou a solução do problema da conciliação do particular e do geral, e é aí que assentam as bases da sociedade feudal ordenada, de que derivava um ordenamento político que permitiu qualificá-la como sistema político corporativo, já que deriva de uma sociedade de corpos e não de indivíduos.

Crise da cosmovisão medieval e nova cosmovisão humanista

A crise baixo-medieval foi uma crise geral. Hoje, qualificamo-la de sistémica ou estrutural. Consequentemente, também se manifestou na crise da escolástica, da qual surgiu, como proposta, o aparecimento de um movimento de renovação conhecido como o *humanismo renascentista*. Portanto, podemos dizer que a crise da cosmovisão medieval trouxe consigo uma nova cosmovisão: a do humanismo reformador. Esta nova cosmovisão modificará todos os conceitos anteriores, embora ao ritmo da mudança histórica: um novo conceito do Homem, um novo conceito do mundo, uma nova forma nas relações entre os homens, destes com a natureza e também com Deus, e, sem dúvida, uma nova forma de ordenar a política. Tudo isto se traduzia, na prática histórica, numa necessidade de *reforma*. Todo o edifício socioeconómico, político e cultural que, tão duramente, se tinha erguido durante o longo período medieval via-se agora submetido à sua reforma e adaptação diante de uma nova realidade que se ia abrindo aos olhos dos mais perspicazes.

Como é sabido, aquele movimento reformador, que se espalhou por toda a cristandade, abriu caminho a muitas mudanças:

a) No âmbito do pensamento, à famosa *liberdade de consciência*, o que, sem tardar, acabaria por questionar o princípio de *autoridade*, originando não poucos problemas que conduziriam à rutura da cristandade.

b) No domínio do social, a notáveis mudanças nas relações sociais. Abrir-se-iam frestas nas crescentes relações contratuais, em vez da dependência pessoal que tinha vertebrado o mundo medieval e o feudalismo. Daí brotou o que se denomina «capitalismo mercantil», a meio caminho entre o feudalismo anterior e o capitalismo industrial que veria a luz em Inglaterra no século XVIII.

c) No político, assiste-se ao crescimento dos poderes laicos, diante dos tradicionais poderes papais e imperiais. Na realidade, o crescimento dos poderes laicos supôs um ataque à *summa potestas*, ou máxima autoridade soberana. Isto significava de alguma maneira a fecundação dos emergentes embriões daquilo que será o «Estado moderno» e que acabará finalmente com a rutura da *Respublica christiana* de direito divino.[4]

A partir daqui, e pela ação da liberdade de consciência luterana, a cristandade latina conheceu a rutura da sua unidade cultural e do universalismo cristão. Pelo contrário, doravante instaurar-se-iam os particularismos políticos, que imediatamente se tornaram confessionais (quando a secularidade já havia fecundado), ou seja, com credos e éticas diferenciados: a católica e a protestante, em todas as suas vertentes, que foram múltiplas. Isto é o que eu defino como protonacionalismo europeu, uma vez que, a partir de endoutrinamentos fundados em éticas e princípios diferenciados, ajudam a definir paulatinamente os «Estados modernos». Uns a partir dos princípios da *tradição*, outros a partir dos do *progresso*. Em suma: num lado confessional, tratar-se-ia de manter a autoridade, a universalidade, o espírito, a sociedade corporativa, a cultura de cavalaria; no outro, a defesa da liberdade de consciência, a individualidade, a razão, o benefício, etc. Duas formas de entender o mundo que implicam duas visões do *Estado moderno*. Do ponto de vista interno, contrapunha-se a defesa da justiça à lei positiva; uma visão de comunidade de salvação (humanidade) em oposição ao homem individual... Em suma, duas formas de confessionalidade e soberanismo que marcarão a história da Europa durante boa parte do século XVI até meados do século XVII, mais

[4] É o que se conhece, por uma historiografia de cunho marxista, como processo de Reforma e Contrarreforma. A nova historiografia conceptualiza-o como rutura da cristandade e processo de confessionalização. Ver Ruiz Rodríguez, 2013: 13ss.

concretamente até 1648, com o estabelecimento da famosa Paz de Vestfália, que suporia o triunfo da tolerância – que não era outra coisa senão o fim dos conflitos confessionais – e permitiria que cada confissão, com as suas igrejas, estabelecesse os credos correspondentes. Ou seja, é o princípio da secularização/nacionalização da cultura e da política: desenvolvimento acelerado do *Estado moderno*, que é o precedente dos *Estados nacionais* do liberalismo.[5]

Entretanto, do ponto de vista intelectual, ia tendo lugar o que a historiografia chamou de «revolução científica», do século XVI ao século XVIII, com destacadas personalidades, como o polaco Nicolau Copérnico, com a sua defesa da observação e a sua teoria do heliocentrismo; o toscano Galileu Galilei, com a sua visão do movimento e em apoio ao heliocentrismo de Copérnico; René Descartes e a dúvida metódica como meio para o conhecimento; John Locke e a sua experiência sensível; Isaac Newton, com as suas matemáticas do universo e o estabelecimento dos seus princípios de gravitação universal... Em suma, um protagonismo da ciência que começou a marcar distâncias com a religião, sobretudo com as religiões de revelação. Foi assim que, com o final da confessionalização – que datámos com a Paz de Vestfália, em 1648 – e o auge da ciência, se iniciou o processo de secularização da política e da cultura. O que significava que o anterior humanismo renascentista passava o testemunho a um novo humanismo ilustrado cujo conteúdo era educativo, messiânico, racionalista e afastado da religião revelada e evangelizadora, e cujo conteúdo era educativo, emancipador, etc. Isto não era senão o substrato sobre o qual assentariam as ideologias progressistas e que trariam um novo modelo de *Estado* (Choza, 2009: 69ss.) que acabaria por desembocar no *Estado nacional liberal*, num processo que se situaria previamente no século XVIII, durante o qual o *Estado* iria assumindo as funções da providência (Choza, 2009: 69ss.). Não se deve estranhar, portanto, que, sem tardar, se decretasse a morte de Deus e nascessem novos credos de substituição, que são as ideologias de redenção social e os nacionalismos.

---

[5] Como é bem sabido, o desenvolvimento do Estado moderno implicou diferentes visões segundo os pensadores: para Thomas Hobbes, no estado de natureza não há leis, é um estado de guerra de todos contra todos – de noite nasce a ideia de um contrato social, de que nasce o Leviatã; para Jean Jacques Rousseau, o estado de liberdade é interrompido pela aparição da propriedade – também recorre ao contrato social; para John Locke, a lei natural governa-nos pela razão; para Charles Louis de Secondat, barão de Montesquieu, no Estado deve prevalecer a divisão de poderes: o executivo, o legislativo e o judicial.

Este é o substrato cultural que prepara os fundamentos do mundo atual, impregnado da ideia de *progresso*, de *bondade do homem*, de um conceito de *Estado providência* sacralizado. Este *Estado* assume os atributos que antes eram da divindade e prepara o terreno para a morte de Deus e para as novas religiões redentoristas. E isto é assim porque, como dissemos, não se pode sufocar no Homem a necessidade do absoluto. É assim que se desemboca na revolução, donde nascem os novos Estados liberais e nacionais. Um novo Estado de direito natural e de leis produzidas pela razão, pela natureza e pelo Homem. Não obstante, hoje, creio que estamos perante a quebra de todos estes valores herdados. O filósofo e Prémio Príncipe das Astúrias, recentemente falecido, Zigmunt Bauman cunhou os conceitos de «modernidade líquida» e «sociedade líquida» para se referir à sociedade em que vivemos. «Modernidade líquida» porque não tem apoio em solidez alguma. Tudo é banal. Recentemente, no ano da sua morte (2017), o autor publicou um livro intitulado *Retrotopia*. Nas primeiras linhas da sua introdução, arranca com uma referência à interpretação que fazia Walter Benjamim sobre a representação pictórica do *Angelus Novus*, realizada por Paul Klee em 1920 e que Benjamim (2008) interpretava como o Anjo da História:

> O rosto do Anjo (da História) está voltado para o passado. Onde nós percebemos uma cadeia de factos, ele vê uma catástrofe única que não cessa de amontoar escombros que vai lançando a seus pés. O anjo gostaria de ficar, de despertar os mortos e recompor o que ficou reduzido a pedaços. Mas soprou uma tempestade a partir do paraíso e enredou-se com tal força nas suas asas, que o anjo já não pôde dobrá-las. Esse vendaval empurra-o de maneira irresistível para o futuro, ao qual vira as costas, enquanto o monte de ruínas cresce diante dele, levantando-se para o céu. É o furacão que nós chamamos progresso. (*apud* Bauman, 2017: 11)

Sem dúvida, Benjamim faz uma visão negra da ideia de *progresso* e de modernidade. Sim, isto era o que pensava nos anos 40; hoje, seria mais pessimista, se é que se pode ser mais. Em qualquer caso, o que vemos nos dias de hoje é que estas dúvidas têm um fundamento maior. Pelo menos assim o relata Bauman na citada obra, que nos situa num regresso às utopias do passado. Às utopias do humanismo renascentista, que logo retomarei.

Fim da república cristã e novo Estado de razão humana

O parto e evolução do Estado-nação é o resultado de um longo processo da cultura ou civilização ocidental. Considera-se habitualmente que o primeiro *Estado* com essas características foi o britânico, nascido no século XVII. Outros situam-no naquele que surgiu da rebelião das Treze Colónias americanas contra a soberania britânica e a partir dos fundamentos dos valores iluministas. Este é o modelo que exemplifica um Estado (os Estados Unidos da América do Norte) como resultado de um pacto social, nascido da sociedade civil com assento nas colónias americanas. No continente europeu, o primeiro *Estado nacional* estabelecido e que também serviu como modelo foi o Estado Nacional de França. Independentemente de qual tenha sido o primeiro, o que importa destacar é que o modelo de *Estado nacional* teve tal êxito que ainda hoje, no século XXI, continuam a criar-se e a estabelecer-se novos *Estados nacionais* em todos os continentes. Este novo modelo de Estado caracteriza-se por ser uma sociedade de cidadãos livres[6] e iguais e sujeitos de direito. A sociedade que até então era depositária de poderes segundo as jurisdições a que pertenciam os diferentes membros ficava sem jurisdição – que é o mesmo que dizer poder – e transferia-se todo esse poder (a *potestas*, e não a *auctoritas*) em regime de monopólio para o novo *Estado*.

No âmbito da *auctoritas*, que é o que entendemos por soberania, esta convertia o povo em soberano. Se no modelo político anterior (as monarquias absolutas de Antigo Regime) o soberano era o rei, que recebia essa soberania por direito divino, e portanto de forma verticalizada, no novo *Estado nacional* o soberano passava a ser o povo e o exercício da soberania exercia-se a partir da *nação*, que é a representação institucional, e em sede parlamentar dos eleitos pelo povo. É por isso que no Estado nacional só há um povo dentro de um mesmo Estado e a soberania é única e indivisível. Desta forma, fazia-se concordar o território com o que se considerava um povo originário delimitado por fronteiras únicas e exclusivas dentro do *Estado*, o que conduziu a algum etnicismo que, quando combinado com as novas doutrinas nacionalistas, daria lugar aos nacionalismos etnicistas, de que foi um bom exemplo o Estado nacional-socialista da Alemanha de Adolf Hitler. Falta um último aspeto das

[6] «Livres» significa, aqui, que os fatores de produção (capital e trabalho) que até então, na sociedade corporativa, se apresentavam unidos a partir da sociedade liberal serão independentes, separados ou livres.

características que definem estes novos *Estados*, a saber: o espaço socioeconómico, que não era outro senão o dos mercados nacionais.

A evolução do Estado-nação é a história política dos séculos XIX e XX expressa em nações. Importa notar que a defesa dos Estados nacionais e a rivalidade que se originou entre eles culminaram na Grande Guerra e na Segunda Guerra Mundial. Aprendeu-se alguma coisa com os problemas que concebiam estes particularismos políticos em competição na sequência dos resultados da Primeira Guerra Mundial, mas teve de acontecer a Segunda, com o auge dos nacionalismos, para que alguns homens preclaros, como Konrad Adenauer, Jean Monnet, Robert Schuman, Alcide De Gasperi, Winston Churchill, Walter Hallstein, Altiero Spinelli e outros, entendessem o cerne da questão e concebessem a possibilidade de reconstruir uma Europa unida como a que existira antes da rutura da cristandade latina.

Em resumo, o *Estado-nação* lança as suas raízes no humanismo latino tardo-medieval e na rutura da cristandade. É aí, e em consequência dessa quebra, que abandona a sua projeção universalista a favor dos particularismos políticos e de novas identidades culturais criadas, cujas primeiras medidas arrancam com a confessionalização, a que se segue o estabelecimento do clamado princípio de tolerância religiosa, com que se avança no processo de secularização, e têm a sua derradeira expressão nos *Estados-nação* e nas ideologias e doutrinas seculares que lhes são próprias. Estas doutrinas são os nacionalismos e os redentorismos de distinto cunho que se sucedem ao longo dos séculos XIX e XX e que chegam aos nossos dias.

A crise atual do Estado-nação liberal deve ser inscrita na nova cosmovisão

O *Estado-nação* teve muitas crises. Nasceu da revolução e foi atacado, em diferentes momentos, pela revolução. No caso atual, é mais complicado, uma vez que, além das suas crises naturais, está afetado por uma mudança estrutural. Hoje, junta-se a visão dos clássicos (greco-latinos) à de Ortega. E a isso soma-se o fracasso das promessas resultantes da cultura iluminista, como assinalámos. Fracasso da ideia de *progresso*; fracasso ainda da promessa de *felicidade*, agora transformada em *nostalgia*; o *homem bom* idealizado pelos iluministas não para de nos mostrar até onde é capaz de levar a violência; o *universalismo* iluminista apenas resultou numa globalização da economia...

Quanto ao *Estado-nação*, nesta última crise, parece que superou todos os limites dos quais partiu:

a) Abandonou o princípio da cidadania e está numa espécie de regresso ao estado corporativo, em que defende mais os grupos de pressão que a igualdade jurídica dos cidadãos. Assim, vemos impor-se valores de grupo como a ideologia de género à igualdade de direitos de todos; os corporativismos sindicais; os *lobbies* de sinais diferentes... Parece que, ao ter perdido uma notável capacidade de governação, o *Estado* procura o seu apoio nestes âmbitos corporativos e se submete a opiniões maioritárias e demagógicas por interesses espúrios.

b) A isto é preciso acrescentar os problemas da perda de soberania (alianças internacionais/tratados e, sobretudo, no caso europeu, com concessões que afetam diretamente âmbitos de soberania como a moeda e os tribunais jurisdicionais internacionais). A perda do seu carácter providencial e protetor, que assumiu originalmente, é crescente. Inclusivamente, a sua própria capacidade de gestão do que é público revela-o cada vez mais em dificuldade e incapacitado, como se pode ver em situações como a de assegurar o futuro das pensões, a gestão da Segurança Social e dos próprios orçamentos gerais do Estado, etc.

c) Quanto ao seu papel de grande Leviatã e à sua capacidade para acabar com a violência e agressividade do Homem, ele mostra-se cada vez mais incapaz e impotente. É visível a ira acumulada sazonada com o ódio crescente, que é o pasto dos populismos e do terrorismo suicida, dentro do próprio Estado e ainda, sem dúvida, fora dele.

d) O processo civilizador que se lhe supunha ficou-se, nas palavras de N. Elias, pela «reforma das normas comportamentais humanas». Tudo parece indicar que os Estados particulares não são suficientes.

e) O sistema socioeconómico está ultrapassado. Os fatores de produção (capital e trabalho) já não conhecem âmbitos estatais, e os mercados nacionais há muito que foram extravasados. Alguns chamam a isto *a era da precariedade* ou também *a sociedade do cansaço* (Han, 2012). A cunhagem de moeda, outrora um elemento característico dos Estados, escapa hoje cada vez mais a muitos deles, e a tendência é crescente. Os orçamentos de Estado não cumprem com o quadro orçamentado, inclusivamente adulteram-no e ocultam-no, e as dívidas públicas crescem sem parar, especialmente nos momentos de crise.

f) Estamos na era da globalização, fundamentalmente socioeconómica, mas também na das suas disfunções, que são os populismos, os nacionalismos

e outras manifestações próprias, que são o que nos permite falar de «globalocalização». Portanto, globalização e globalocalização.

g) Do ponto de vista cultural, estamos contra a verdade e a realidade. Estamos nessa cultura líquida a que já me referi anteriormente, em que não cabe nada sólido. Tudo é líquido, ou inclusivamente gasoso. Nada dura mais do que o instante de um passar de olhos pelo Twitter, o Facebook ou o WhatsApp. Encontramo-nos fora da razão kantiana, de qualquer tentativa de objetivação dos problemas, por detrás de subjetivismos emotivos. Como diz Choza: «Normalizámos o absurdo, o ilógico, o sem-sentido, a insensatez, e não sei quantas coisas mais [...] o mundo e a realidade são o que cada um quer que sejam [...] Chegámos ao cume do antropocentrismo, ao elevarmo-nos à condição de deuses [...] temos a capacidade de ditar os novos mandamentos (vemo-lo todos os dias) através de leis positivas aprovadas por consenso de uma maioria imbecilizada» (Choza, 2009: 29). Isto não é senão a falência do humanismo moderno, da racionalidade moderna, da sociedade moderna e do Estado-nação moderno. Em suma, é a falência dos princípios que fundamentaram a sociedade e o Estado nascidos do Iluminismo e que conduziram à revolução.

h) Finalmente, podemos afirmar que estamos numa mudança de era, perante uma nova fronteira que nos desvelará um mundo novo. De momento, vivemos na indefinição, como ocorreu em qualquer uma das mudanças anteriores que se deram ao longo da História.

Epílogo

Anteriormente, referi-me à obra de Zigmunt Bauman e à alusão que ele faz relativamente à interpretação de Walter Benjamin acerca do *Angelus Novus*, ou Anjo da História. Volto a retomá-lo neste epílogo, com uma nova citação realmente apelativa:

> [...] hoje, se examinássemos o quadro de Klee, voltaríamos a surpreender o anjo em pleno voo [...] o seu rosto voltado do passado em direção ao futuro, as suas asas impelidas para trás pelo tormentoso vento que sopraria, desta vez, desde o imaginado, previsto e antecipadamente temido inferno do futuro em direção ao paraíso do passado. (Bauman, 2017: 11)

Pareceria que se estava a dizer que qualquer tempo passado fora melhor. E não é isso aquilo a que quero chegar, senão mostrar que a História, longe de ser uma sucessão linear em que qualquer etapa posterior superaria a anterior, se nos revela melhor como uma coisa circular, embora sem ponto de encontro, porque a História não se repete, o tempo histórico não tem possibilidade de regressar, ainda que o Homem, o outro protagonista, esse sim repete pulsões, desejos e ambições.

Se fizermos caso dos últimos trabalhos provenientes da sociologia moderna e da história da filosofia, parece que nos afastámos da utopia, a favor da retrotopia. Perdemos a confiança no futuro de salvação. Quando se olha agora para o futuro, apenas se vê ameaças: aí estão as recorrentes mudanças climáticas; a permanente ameaça da Coreia do Norte e do seu líder Kim Jong-un; a guerra do Daesh, ou ISIS, e o terrorismo fundamentalista que não conhece fronteiras; os populismos e nacionalismos; o culto da mentira e o consequente abandono da verdade, circunstâncias que levam o referido autor a qualificar o nosso tempo como «a era da nostalgia».[7] Mas não só. Os nacionalismos relembram-nos um primitivo tribalismo emocional; a busca permanente de características diferenciais[8] que nos tornem diferentes, forçando identidades inventadas que nos afastam da unidade. Tudo vinculado a supostos «ideais» criados por ideologias falsas e messiânicas que procuram tão-só a motivação emocional em detrimento do apoio de um eleitorado manipulado e alheio à razão. Renunciou-se à busca da verdade. Estamos na «sociedade do cansaço» (Han, 2012), ou «sociedade de rendimento», como a qualifica Byung-Chul Han, onde a violência se invisibiliza, se torna psíquica, se desmarca da negatividade da «outridade» e se dirige a si própria (Han, 2016). Estamos no *homo psicologicus*.

Hoje, na também era da «positividade», este discurso situa-se no que se qualificaria de «pessimista». Na realidade, o meu interesse está apenas em tentar acercar-me da realidade para a compreender. Como sugere Toynbee, não me resigno, em uso da liberdade do Homem, em dar uma resposta diante de uma situação de crise, crise de valores, crise dos Estados nacionais, em que nos encontramos. Existem sendeiros apertados que conduzem à esperança perante a nova cosmovisão que se abre diante de nós: o mundo das ideias criativas. A chave acompanha o

---

[7] Na realidade, a expressão é da autora russa, residente nos Estados Unidos, Svetlana Boym, referida por Bauman na obra citada.

[8] Se forçamos as diferenças, chegamos ao absurdo de concluir que todos os homens são únicos e diferentes dos demais. Precisamente, as civilizações abandonam o tribalismo para alcançar a civilização como espaço de salvação do grupo humano e da humanidade.

conhecimento certeiro e o pensamento verdadeiro. Entretanto, a nostalgia, a angústia e o medo, o desassossego e a solidão, têm sempre o lenitivo do amor e ensinam-nos, como diz Norbert Elias, a «tornar a vida mais agradável vivendo em comum». Fora do Estado somos selvagens ou feras (Hobbes e Aristóteles), pelo que não temos outra saída senão o Estado, mas reformulado para o século XXI. Não o destruamos! Adaptemo-lo à nova realidade!

Bibliografia

Bauman, Z. (2017). *Retrotopía.* Barcelona: Espasa Libros.

Benjamim, W. (2008 [1940]). *Tesis sobre la Historia y Outros Fragmentos*. Madrid: Itaca-UACM.

Braudel, F. (1968). *La Historia y las Ciencias Sociales.* Madrid: Alianza Editorial.

Capella, J.-R. (2001). *Fruta Prohibida. Una Aproximación Histórico-Teorética al Estudio del Derecho y del Estado* (3.ª ed.). Madrid: Editorial Trotta.

Choza, J. (2009). *Historia Cultural del Humanismo.* Sevilla/Madrid: Thémata/Plaza y Valdés.

Cioran, E. M. (1995). *El Ocaso del Pensamiento.* Barcelona: Tusquets Editores S.A.

Girard, R. & Grayson, R. (2016). Belonging. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 23 (1), 1-12.

Han, B.-C. (2012). *La Sociedad del Cansancio.* Barcelona: Herder Editorial.

Han, B.-C. (2016). *Topología de la Violencia.* S.l.: Titivillus ePub base r1.2.

Ruiz Rodríguez, J. I. (2013). Protonacionalismo e identidades en Europa. In J. I. Ruíz Rodríguez & I. Sosa Mayor (dir.). *Construyendo Identidades. Del Protonacionalismo a la Nación.* Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones Universidad de Alcalá.

Steiner, G. (2001). *Nostalgia del Absoluto.* Madrid: Siruela.

Perceções jesuítas do governo de Pombal e do Século das Luzes

A avaliação do Padre Manuel Antunes

The Jesuit perception of Pombal's government and the Age of Enlightenment: Father Manuel Antunes' assessment

José Eduardo Franco
UNIVERSIDADE ABERTA, CEG-CIPSH / *eduardofranco.ceg@gmail.com* / ORCID | 0000-0002-5315-1182

Paula Carreira
UNIVERSIDADE DE LISBOA / *paulacarreira@campus.ul.pt* / ORCID | 0000-0002-6370-4852
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_51

Resumo: A política antijesuítica do Marquês de Pombal e dos mentores e grandes líderes europeus do chamado Século das Luzes deixou uma marca trágica na história da Ordem de Santo Inácio de Loyola, mas também foi objeto de reflexão profunda sobre o seu significado por parte dos Jesuítas ao longo dos séculos subsequentes. Devidamente enquadrada nessa história hermenêutica de ótica jesuíta, esta comunicação pretende apresentar e analisar a perspetiva crítica antunesiana sobre Pombal e o seu século na relação com a história da Companhia de Jesus e com a história de Portugal e da Europa.
Palavras-chave: Jesuítas; Pombal; Iluminismo; avaliação; antijesuitismo; Portugal; Europa

Abstract: The anti-Jesuit policy implemented by Marquis of Pombal and the mentors and great European leaders of the so-called Age of Enlightenment left a tragic mark in the history of the Order of Saint Ignatius of Loyola. However, this policy was also the object of a profound reflection on its meaning, made by the Jesuits over the following centuries. Properly framed in this hermeneutic history from a Jesuit standpoint, this communication aims to present and analyse Manuel Antunes' critical perspective on Pombal and his century, in relation to the history of the Society of Jesus and the history of Portugal and Europe.
Keywords: Jesuits; Pombal; Enlightenment; assessment; anti-Jesuitism; Portugal; Europe

> Tarefa árdua e difícil, complexa e arriscada, tarefa cheia de armadilhas e de alçapões, temerária até, porventura, ante a avalanche de dados e, sobretudo, ante a enorme proliferação de exegeses e de hermenêuticas do homem e do estadista, do «texto» e do «contexto», do tempo português e do tempo europeu e mesmo mundial. Pombal é, com efeito, uma das figuras mais controversas, senão a mais controversa, de toda a história de Portugal e da história sua contemporânea.
>
> **Manuel Antunes (2007: 220)**

Considerações preliminares

A história dramática da relação entre o Marquês de Pombal e os Jesuítas tornou-se um dos temas mais candentes e delicados na perceção e receção feita pelos intelectuais da Companhia de Jesus, mormente pelos que tinham a responsabilidade de cuidar da memória e produzir conhecimento sobre o passado. O Marquês de Pombal cometeu o feito temerário, para muitos incrível e que só encontra par na história da extinção dos Templários, de expulsar uma das mais influentes ordens da Igreja Católica e contribuir, através de uma ação diplomática e propagandística eficaz, para a sua efetiva extinção, que desejava definitiva. No entanto, a Companhia de Jesus, expulsa e esmagada pelos poderosos monarcas europeus, e depois por um papa franciscano, Clemente XIV, revelou uma resiliência invulgar e restaurou-se passado quatro décadas. Os jesuítas perseguidos e depois os restaurados cuidaram da construção da sua memória. E, neste quadro, o retrato que traçaram de Pombal não poderia ser, obviamente, abonatório, sendo o estadista tomado como o mentor e o líder de execução do processo jesuítico que levou à desgraça desta ordem. Pombal foi, neste processo de avaliação, diabolizado, e o rei D. José I, que assinou em primeira mão as leis antijesuíticas, acabou por ficar como que ilibado ou desculpado como figura-marioneta nas mãos de um grande manipulador. Mas ainda hoje paira uma nebulosa historiográfica que consiste na extrema dificuldade em aferir, para além do maniqueísmo simplista das explicações, qual foi a real responsabilidade do monarca neste trágico processo.

Como sabemos, a avaliação da política pombalina distinguiu e antagonizou duas correntes de interpretação que dividiram a historiografia em dois partidos até ao século XX. Não só Pombal e a sua equipa de intelectuais e assessores políticos foram responsáveis pela inauguração em Portugal daquilo a que Jorge Borges de Macedo chamou uma «história partidária», através dos seus «catecismos antijesuíticos» de releitura do passado, como também as leituras que se vieram a fazer da política pombalina passaram a ser bipolarizadas entre filopombalistas e antipombalistas.[1]

A historiografia afeta ideologicamente ao filopombalismo tornou-se naturalmente objeto de um forte e qualificado contra-ataque por parte dos Jesuítas, que se tornaram, na sua maioria, antipombalistas militantes. Os historiadores da Companhia de Jesus elaboraram um conjunto de obras que fez do historiador

[1] Este tema foi aprofundado em Franco & Rita, 2004.

um juiz e da História um tribunal,[2] à semelhança do que faziam os seus adversários. Estas obras estão marcadas pela componente apologético-revisionista,

[2] Especialmente na segunda metade do século XIX, quando estavam ao rubro as campanhas laicas contra os Filhos de Loyola e a chamada invasão do jesuitismo, foi projetado ao mais alto nível aquilo que podemos designar uma contraofensiva historiográfica da Companhia de Jesus. Esta contraofensiva tinha sido empreendida para refutar a avaliação negativa do papel dos Jesuítas na história internacional feita pelos mananciais de historiografia antijesuítica que continuavam a vir a lume, para fazer destes religiosos os grandes criminosos e o grande obstáculo ao progresso. A palavra de ordem para a produção de obras historiográficas por jesuítas escolhidos entre os melhores tinha sido dada pelo superior-geral espanhol, Luís Martín (1892-1906), a 2 de outubro de 1892. Martín tinha ordenado, entre outros projetos, a preparação de publicações monumentais de acervos historiográficos relativos à história da Ordem de Santo Inácio, que ficaram famosas com o nome de *Monumenta Historica Societatis Jesu* e que já editaram até à atualidade centenas de volumes de documentos preciosos. Estávamos então no tempo da «História-tribunal», em que a reunião de provas documentais em volume, em qualidade e em novidade constituía uma arma de arremesso fundamental para contraditar e fazer desabar teses e produzir contrateses. Paralelamente, o mesmo Luís Martín incentivou os provinciais dos diversos países a selecionarem os seus mais competentes intelectuais jesuítas para escreverem a história das diferentes províncias da Companhia de Jesus, implantadas em diferentes nações, culturas e línguas. Obras de dimensão monumental e de teor apologético começaram a ser editadas a partir do dealbar do século XX em Espanha, pelo labor de António Astrain, na Alemanha, pela pena de Bernhard Duhr, em Itália, pela mão de Pietro Tacchi Venturi, em França, pelo trabalho de Alexandre Brou, em Portugal, pelo esforço de Francisco Rodrigues, e no Brasil, pela paciência de Serafim Leite. O grande intento apologético que presidia a este extraordinário labor historicista encetado pelos historiadores jesuítas é bem expresso pelo jesuíta português designado para fazer a revisão da história da província lusitana. Francisco Rodrigues revela, na «Introdução histórica» ao primeiro tomo da sua obra, o escopo fundamental do seu trabalho, que era desautorizar e apagar a pecha que pairava sobre os Jesuítas e que os responsabilizava pelo grande rol de gérmenes decadentistas que assolaram a nação portuguesa, como o abandono dos campos, as pestes, as fomes, a falta de investimento dos lucros comerciais da especiaria, a obstrução da ciência, a obscurantização da educação... O seu objetivo é precisamente provar o contrário do que afirmam as teses do mito do *complot* jesuítico: quando a Companhia de Jesus «entrou em Portugal já de muitos anos lavrava profundamente no organismo da nação o veneno destruidor. Não foi sua mão que lho inoculou. Antes veremos como os novos obreiros da civilização cristã se esforçaram por dar vigorosos alentos à geração daqueles séculos, difundindo a instrução, pregando a verdadeira moral, trabalhando na restauração dos bons costumes e levando mais alto o prestígio de Portugal nos países de além-mar com a ação de seus missionários» (Rodrigues, 1931, I, I, XCIX).

mas aquilatam vantajosamente um riquíssimo aparato documental. Com esta aparelhagem argumentativa, os críticos das medidas de Pombal pretenderam lograr a desautorização da visão antijesuítica da História. A qualidade «técnica» desta historiografia, caracterizada pelo grande rigor no tratamento das fontes, corrigindo muitos erros históricos patentes na historiografia adversária, não se exime de uma marca excessivamente filojesuítica, que não a dissocia do género da *historiografia de combate* que pretende refutar.

À semelhança do que se observou a nível internacional, também em Portugal algumas obras emblemáticas, e algumas delas até monumentais pelo seu volume, fizeram a glória deste trabalho revisionista. Entre elas, contam-se como mais significativas a *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal* e *A Formação Intelectual do Jesuíta*, ambas da autoria de Francisco Rodrigues (1931-1950; 1917); *O Jesuíta: Fases duma Lenda*, de Luís Gonzaga de Azevedo (1913);[3] e a *História da Companhia de Jesus na Assistência do Brasil*, de Serafim Leite (1938-1950), para não falar de um conjunto significativo de obras menores, opúsculos e artigos produzidos em revistas como a *Brotéria*. Tratou-se, de facto, de um contra-ataque massivo, suportado por um pesado arsenal historiográfico mobilizado pelos Jesuítas para suster a vaga de antijesuítismo historiográfico-literário que tinha virado a cultura intelectual dominante contra os padres da Companhia.

Por seu turno, a história negra da Companhia de Jesus produzida pelos militantes antijesuítas não deixou também de arregimentar intelectuais críticos situados fora da esfera afetiva da Companhia de Jesus, tendo sido denunciada, em certa medida, por autores como o historiador protestante Böhmer, o escritor português Camilo Castelo Branco ou ainda João Pandiá Calógeras, intelectual e ministro brasileiro da Guerra na presidência de Epitácio Pessoa, que classificaram de injustos e injuriosos tantos volumes de «calúnias», que dariam para encher uma grande biblioteca especializada. Calógeras chega mesmo a afirmar que «não há talvez exemplo mais flagrante de injustiça coletiva do que a reputação opro-

[3] Esta obra de Luís Gonzaga de Azevedo é uma daquelas que, no final do século XIX e princípios do século XX, vieram a lume para demolir apologeticamente a propaganda contra a Companhia de Jesus, entendendo-a como um processo de produção de uma lenda negra dos Jesuítas. Desta linhagem de obras fundadas no escopo apologético bem preciso, podemos lembrar também, a título ilustrativo, as obras de Brou, 1906-1907; Du Lac, 1901; e Arbide, 1933-1934.

briosa dos Jesuítas [...]. Não haveria exageração em dizer que eles são os grandes caluniados da História» (Calógeras, 1911: 1).[4]

Ora, na segunda metade do século XX, o Padre Manuel Antunes, enquanto diretor da *Brotéria*, foi chamado a organizar um volume especial sobre Pombal, para não deixar passar em claro o segundo centenário da sua morte, a que deu o título problemático e ao mesmo tempo enigmático *Como Interpretar Pombal?*. Passados dois séculos de entrincheiramento polémico, Manuel Antunes convoca-se a si próprio e a um conjunto de estudiosos para lançar luz sobre a figura e o tempo político tão controversos como foi o pombalino.

Herdeiro da tradição de combate antipombalina e membro da ordem que fora visada de morte por Sebastião José de Carvalho e Melo, mas ao mesmo tempo vivendo num tempo epistemológico, herdeiro da escola dos *Annales* e da chamada Nova História, em que o ofício do historiador não era julgar mas compreender, o Padre Manuel Antunes ensaiou, em dois textos-síntese muito densos, perceber, com efeito, a complexidade da personalidade, das motivações psicopolíticas e ideológicas, os ideários e as práticas pombalinos. Complexifica mas não foge do esquema de leitura clássica que centra toda a responsabilidade na liderança e no cérebro-motor que teria sido o Marquês de Pombal, reduzindo os outros atores políticos que lhe eram hierarquicamente superiores e inferiores a meras marionetas deste grande jogo político manobrado pelo primeiro-ministro do rei D. José I. Por isso mesmo, questiona-se Manuel Antunes, sem dar resposta, por desnecessária: «Ser, de facto, Primeiro-ministro *fac totum* de um Monarca absoluto *fac nihil*, que situação mais cómoda, mais descarregadora de responsabilidade, mais encorajadora para toda a sorte de arbitrariedades impunes?» (Antunes, 2007: 232).

Tomemos como mote da análise antunesiana à ação pombalina uma breve caracterização de Sebastião José de Carvalho e Melo com que o jesuíta apresenta o livro coletivo que organiza e cuja introdução recebe o mesmo título da obra: «Como interpretar Pombal?»:

> Pombal é, com efeito, uma das figuras mais controversas, senão a mais controversa, de toda a história de Portugal e da história sua contemporânea. A sua estatura imponente de grande déspota e a sua ação e reformação multímodas, ampliadas por um génio de propaganda, invulgar no seu

[4] Esta asserção tão taxativa e lacónica tem um significado especial, tendo em conta que este político brasileiro era bastante crítico da moral dos Jesuítas, especialmente do probabilismo e da casuística, bem como dos seus métodos pedagógicos.

> século e sem par nos anais portugueses, projetam feixes de luz e de sombra, entrecruzados, que não se torna cómodo destrinçar. (Antunes, 2007: 220)

Alheando-se, pois, do comodismo das visões excessivamente polarizadas, Manuel Antunes reconhece à partida a complexidade da figura de Pombal, fazendo confluir nela as dicotomias que, analisadas separadamente, criam versões incompletas daquilo que foi uma personalidade multifacetada e de difícil destrinça. A singularidade de Sebastião José, anunciada nestas palavras, não reside tanto em aferir-se simplisticamente se ele foi um visionário reformador, se um terrível sanguinário, mas antes em perceber que nele habitaram as luzes e as trevas de um estadista movido obsessivamente por um objetivo radical de «europeizar Portugal», como refere o Padre Manuel Antunes.

Grande parte das palavras introdutórias da obra é dedicada à enumeração de 14 perspetivas sob as quais foram analisados os 27 anos de governação pombalina e que contribuem, na sua parcialidade, para a construção de uma imagem mais abrangente daquele período. Para Manuel Antunes, a legitimidade de cada uma destas visões históricas reside no facto de se constituírem como peças fundamentais para a interpretação da «figura global de Pombal». Neste sentido, e tomando como recurso retórico a anáfora, inicia cada frase com um expressivo «em função de» para descrever as diferentes formas de olhar para aquele momento histórico. Ora, Pombal foi considerado «em função»:

1) do seu temperamento;

2) do rei D. José I, que o protegeu como um verdadeiro escudo ou alibi;

3) do povo português, à época reduzido a um papel periférico na cena internacional;

4) do reinado precedente de D. João V;

5) do reinado subsequente de D. Maria I, cujo epíteto de «viradeira», com que se apelida o início do novo período de governação, exprime bem a vontade de mudança;

6) do passado da nação;

7) do futuro de dois séculos que se lhe seguiram;

8) do tempo europeu e internacional setecentista, a que não é alheio o caldo cultural e político que congeminou as duas maiores revoluções do século;

9) da «hecatombofilia» de um «ministro-terramoto», que esgotou as suas forças a reforçar o papel do Estado, afrontando uma das instituições mais

proeminentes, como o era a Igreja Católica, na figura do seu maior representante, o papa. Neste ponto, o Padre Manuel Antunes refere a influência jansenista na ideologia reinante, o que justifica a reação contra Roma, e outras medidas, como o reforço do beneplácito régio, que denotam uma tendência protestantizante de Pombal enquadrada neste contexto;

10) do desfasamento entre Portugal e os demais países europeus no que respeita essencialmente à indústria, às artes e ao comércio;

11) da Companhia de Jesus;

12) do regime político, que se caracteriza por ser uma monarquia absoluta, à luz do regalismo que colocava no poder imediato e divino do rei toda a legitimidade da sua ação;

13) da Igreja, no sentido da sua moralidade cristã e de um crescente puritanismo, a que não serão estranhas as ideias jansenistas de um dos maiores atores do Marquês, o padre António Pereira de Figueiredo;

14) do «monopolismo generalizado, de um centralismo absorvente e de um pessoalismo que não deixa por mãos alheias os interesses próprios, de qualquer ordem que estes sejam» (Antunes, 2007: 223).

A simples ponderação de todos estes temas demonstra bem a dificuldade que significa interpretar Pombal, daí a insistente interrogação que intitula a obra em análise, mas também a acuidade do Padre Manuel Antunes em perscrutar *sine ira et studio* – máxima de Tácito que ele próprio toma como horizonte – a ação de um homem que ditou a modernidade do país e marcou indelevelmente a entrada de Portugal na época contemporânea. Certamente consciente da tarefa inconcretizável de avaliar Pombal à luz de todos os temas que acabara de enumerar em apenas um artigo, a perícia de jesuíta leva-o a considerar como assunto de reflexão a ação do valido de D. José em função da Companhia de Jesus. Para tal, intitula limpidamente o seu segundo texto de «O Marquês de Pombal e os Jesuítas».

Como já foi referido, era evidente para Manuel Antunes que o objetivo último da governação do Marquês de Pombal era «europeizar Portugal», o que implicava agir em três frentes principais, a saber: no desenvolvimento da indústria e das artes; no esforço de monopolização do comércio, com a criação das grandes companhias, à semelhança das inglesas; na subordinação do poder da Igreja ao Estado. Neste contexto, a presença de uma ordem religiosa fortemente alicerçada na autoridade do papa e implementada globalmente, muito devido ao ímpeto de D. João III, constituía uma ameaça ao programa político e ideológico do ministro de D. José.

Manuel Antunes organiza o seu texto de forma clara e transparente, apontando logo à partida a finalidade última do governo de Pombal e o impacto que esse objetivo teve na Companhia de Jesus, dividindo a reação antijesuítica em dois períodos fundamentais:

> 1) de 1751 a 1760, o que engloba o início das hostilidades com a implementação do Tratado dos Limites[5] no Brasil e a expulsão de território português dos Filhos de Santo Inácio, em 1759;
>
> 2) 1760-1773, que representa o período de um forte incremento propagandístico de Pombal contra os Jesuítas, com a publicação de vários testemunhos difamatórios, entre os quais a emblemática *Dedução Cronológica e Analítica* (Silva, 1767-1768),[6] período este que culmina com a extinção global da ordem em 1773, pelo papa Clemente XIV.

---

[5] O Tratado dos Limites, celebrado entre Portugal e Espanha a 13 de janeiro de 1750, definia as fronteiras dos territórios das duas coroas na região do Brasil, o que implicava, entre outras medidas, a mudança para a administração portuguesa de sete missões jesuítas. Esta alteração consistia na transferência dos índios, dos missionários e de todos os seus pertences para um território mais distante, o que significava grandes perdas e uma dispersão de gentes e valores dificilmente recuperáveis. A contenda resultante deste acordo resumia-se, pois, à contestação por parte dos Jesuítas (em representação dos indígenas e das próprias missões, pois conheciam empiricamente a realidade local e defendiam a impraticabilidade daquele acordo fronteiriço) contra a vontade dos soberanos, que, à luz do regalismo fundado no entendimento absolutista do direito natural, era por natureza iluminada e incontestável. A intromissão dos Jesuítas, cuja linha de ação se deveria restringir à orientação espiritual dos povos, em assuntos de Estado concernentes apenas ao rei, indigitado diretamente por Deus desde o nascimento para gerir todas as questões do poder temporal, resultava numa afronta direta que dificilmente poderia ser ignorada naquele contexto histórico. Na sequência destas altercações, veio a lume em 1757 um primeiro opúsculo acusatório e difamatório da alegada ação abusiva dos Jesuítas, protegido pela sombra do anonimato e posto a divulgar com o título expressivo *Relaçaõ Abbreviada da Republica, Que os Religiosos Jesuitas das Provincias de Portugal, e Hespanha, Estabeleceraõ nos Dominios Ultramarinos das Duas Monarquias, e da Guerra, Que nelles Tem Movido, e Sustentado contra os Exercitos Hespanhoes, e Portuguezes. Formada pelos Registos das Secretarias dos Dous Respectivos Principaes Comissarios, e Plenipotenciarios, e por Outros Documentos Authenticos*.

[6] Obra fundamental de legitimação do poder do rei e de Pombal, a *Dedução Cronológica e Analítica* inaugura uma nova historiografia que procura rever o passado à luz do ideário regalista. Neste sentido, e tendo em conta o projeto de propaganda política da época, o empreendimento de Seabra da Silva encontra nos Jesuítas a causa da ruína de Portugal. Tendo como ponto de partida esta ideia, a leitura da História é feita mediante um processo

Manuel Antunes procura resumir a história da Companhia durante o reinado josefino, não deixando de referir o facto de três jesuítas célebres terem auxiliado à nomeação de Pombal para secretário de Estado. Na verdade, esta nomeação contou com a intervenção dos padres J. B. Carbone, José Moreira e José Ritter junto daqueles que lhes estavam mais próximos, como era o caso dos dois últimos, confessores de D. José e da rainha-mãe, respetivamente. Esta relação «amistosa» cedo se converteu em repúdio visceral por parte de Sebastião José, que, logo em 1751, envia o irmão Francisco Xavier de Mendonça Furtado para o Pará-Maranhão com recomendações secretas relativamente às funções dos missionários no Brasil, alertando que deviam estas estar limitadas à orientação espiritual dos indígenas.

Ainda que não seja possível reproduzir nesta comunicação os meandros com que se foi tecendo o *complot* antijesuíta,[7] importa notar que Manuel Antunes cita duas personalidades essenciais para o retrato e a avaliação que faz do Marquês de Pombal. Além do já referido irmão Francisco de Mendonça Furtado, não deixa de relevar a intervenção do outro irmão, Paulo de Carvalho, estrategicamente colocado como inquisidor-mor do reino pelo valido de D. José. Por um lado, Manuel Antunes recorda que o primeiro desenvolveu uma ação fundamental no Brasil, sobretudo no primeiro período, de 1751 a 1760, para lançar a acusação de que os Jesuítas estariam a congeminar a criação de uma república independente naquela colónia, acusação essa que extrapolou para a denúncia de um magistral plano por parte dos Inacianos, que consistira em dominarem globalmente todos os reinos e demolirem todas as coroas soberanas da Europa. Por outro lado, Paulo de Carvalho teve um papel fulcral na condenação à morte do padre Malagrida, em

---

dicotómico que distingue entre um *antes* próspero (que se situa imediatamente antes da chegada dos Jesuítas, em 1540) e um *depois* ruinoso, cirurgicamente localizado a partir de 1540. Composta por três volumes, a *Dedução* organiza-se da seguinte forma: uma primeira parte, que analisa politicamente a História desde o reinado de D. João III até à expulsão dos Jesuítas, a 3 de setembro de 1759; uma segunda parte, que se centra na nefasta ação dos Jesuítas no seio da Igreja, particularmente nos sistemas de fiscalização por eles instalados, como os da censura; e um terceiro volume, que compila uma série de documentos que serviriam de prova para as duas primeiras partes. A obra é concebida com um forte aparato crítico, precisamente para dar uma noção fidedigna de uma determinada imagem que se quer veicular. A *Dedução* foi amplamente difundida, não só a nível nacional, mas também internacional, sendo traduzida para latim, italiano, francês, alemão e espanhol, além de ter tido um resumo em língua chinesa.

[7] Sobre a demonização dos Jesuítas, veja-se: Vogel, 2017; Franco, 2006-2007; Abreu, 2004; Fabre & Maire, 2010.

1761, momento de imensa carga simbólica, se tivermos em conta que os Jesuítas tinham sido expulsos em 1759 e que Malagrida já denunciava o desgaste da idade avançada e do cárcere. Manuel Antunes não deixa de pontuar este passo com uma citação de Voltaire, ao afirmar que, «no caso de Malagrida, "juntou-se o cúmulo do horror ao cúmulo do ridículo"» (Antunes, 2007: 236).

Além de apresentar uma síntese descritiva daqueles anos, a reflexão antunesiana procura escrutinar as motivações que terão levado o Marquês de Pombal a encetar uma guerra de tal forma feroz contra os Jesuítas, que deixou marcas bem profundas na história desta ordem. A escolha da palavra «guerra» por Manuel Antunes para caracterizar a ação pombalina neste contexto não é feita de forma incauta, nem sequer hiperbólica. De facto, houve uma frente atacante e vencedora e uma corrente tornada mais frágil, através do artifício da denúncia e da manipulação de perceções, acabando por ser vencida e extinta. Se o objetivo do governo era «europeizar Portugal», as motivações que terão levado Sebastião José a eleger os Jesuítas como adversários nesta guerra são divididas pelo Padre Manuel Antunes em temperamentais, económicas e ideológicas.

Ao temperamento, atribui o jesuíta o ressentimento de Pombal motivado pela sua condição social:

> Nele não morreu nunca o pequeno fidalgo de Soure com vastas aspirações não de todo satisfeitas. Nele não se extinguiu nunca, na boca, o sabor à «broa» da sua terra natal. Não aprendeu nunca a arte de dar e, sobretudo, de receber benefícios. Por isso, não perdoava aos seus antigos protetores jesuítas o facto de o terem sido. (Antunes, 2007: 230).

As motivações económicas são atribuídas a uma espécie de sentido de oportunidade estratégico. Segundo Manuel Antunes, os vastos bens da Companhia de Jesus tornaram-se apetecíveis e de fácil acessibilidade para suprir as carências do depauperado erário régio. Havia que forjar as condições de legitimidade para os transferir de proprietário e fazer correr as acusações que tornariam os Jesuítas o bode expiatório da degenerescência de Portugal. A eficácia da máquina da propaganda foi de tal ordem, que o jesuíta chega mesmo a compará-la à de Goebels e de Estaline.[8] Com efeito,

> Do primeiro possuía a astúcia e o sentido de calúnia – tanto mais crível quanto mais ela se apresentasse. Ao segundo aparentavam-no a crueldade e

[8] Sobre a propaganda, cf. Vogel, 2017.

> o gosto do sangue, a exibição da força e a vontade de aniquilar o inimigo com toda a força de um Estado totalitário, a insaciabilidade da vingança e a espantosa arte de simular e dissimular as coisas mais estranhas e inverosímeis, os doces sentimentos familiares e a desconfiança mais estreme em relação a tudo onde se pudesse encontrar perigo por mais remoto que ele fosse, a crença na omnipotência do Estado e o sentido da modernidade e da modernização da sociedade através da realização de obras de grande vulto, tanto materiais como culturais. (Antunes, 2007: 228)

Finalmente, do ponto de vista ideológico, Pombal encontrou nos Jesuítas o alvo preferencial, sobretudo no que respeita ao espírito absolutista da época. Com efeito, que o poder que o rei tinha para governar era de origem divina, ninguém contestava, muito menos com a emergência das correntes jusnaturalistas e jusdivinistas que trilhavam o seu caminho e fundamentavam do ponto de vista do direito o regime absolutista. No entanto, havia duas posições quanto à forma como esse poder era atribuído por Deus ao monarca: para Pombal e os seus ideólogos, o poder divino era concedido imediatamente por Deus ao rei; para os Jesuítas, esse poder era atribuído por Deus ao povo, que de livre vontade o concedia ao rei. Esta mediação estava no centro da discórdia, uma vez que implicava que o povo teria legitimidade em contestar ou, em última instância, em revoltar-se contra o soberano, caso este não garantisse as condições necessárias de segurança e conservação da vida, pelas quais o povo tinha cedido o poder divino de governação a um só homem. Como seria de esperar, a defesa desta tese chocaria frontalmente com a ideologia regalista que protegia e legitimava as medidas reformistas de Pombal. O perfil traçado por Manuel Antunes reconhece em Pombal uma personalidade tenaz e radical, colocando nele toda a mestria e responsabilidade pelas medidas implementadas durante o reinado de D. José. No caso particular da Companhia de Jesus, a ação do ministro é compreensivelmente vista como terrível e demolidora.

A nota final do artigo «O Marquês de Pombal e os Jesuítas» não deixa, porém, de revelar o génio antunesiano e o sentido de ironia da temporalidade das ações. Recorda Manuel Antunes que, após a restauração da Companhia, em 1814, chegaram a Portugal os primeiros jesuítas de forma legal. Um deles, em viagem entre Lisboa e Coimbra, para na igreja dos Capuchos, onde estavam sepultados os ossos de Pombal, cujo túmulo tinha sido vandalizado pelas tropas napoleónicas, e aí celebra uma missa pelo «eterno descanso do Marquês». A este ato simbólico, que Manuel Antunes refere como uma «vingança exemplar» dos Inacianos ao «seu mais feroz perseguidor de todos os tempos», podemos acrescentar uma nova sequela. Em 1980, numa passagem

por Portugal, Pedro Arrupe, então geral da Companhia de Jesus, ajoelhou-se diante da estátua do Marquês de Pombal em Lisboa e, num gesto de reconciliação com o passado, proferiu uma oração pela alma do mais acérrimo dos inimigos da ordem.

Bibliografia

Abreu, L. M. de (2004). *Ensaios Anticlericais*. Lisboa: Roma Editora.

Antunes, M. (2007). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. IV). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Arbide, I, s.j. (1933-1934). *Los Manantiales de la Difamación Antijesuítica* (2 ts.). Barcelona: M. Carbonell.

Azevedo, L. G. de, s.j. (1913). *O Jesuíta: Fases duma Lenda* (2 ts.). Bruxelas: Tip. E. Daem.

Brou, A., s.j. (1906-1907). *Les Jésuites de la Légende: Des Origines jusqu'à Pascal* (2 ts.). Paris: Victor Retaux.

Calógeras, J. P. (1911). *Os Jesuítas e o Ensino*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

Du Lac, S. (1901). *Jésuites*. Paris: Plon.

Fabre, P.-A. & Maire, C. (Dirs.) (2010). *Les Antijésuites: Discours, Figures et Lieux de l'Antijésuitisme à l'Époque Moderne*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Franco, J. E. (2006-2007). *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)* (2 vols.). Lisboa: Gradiva.

Franco, J. E. & Rita, A. (2004). *O Mito do Marquês de Pombal. A Mitificação do Primeiro-Ministro de D. José pela Maçonaria*. Lisboa: Prefácio.

Leite, S. (1938-1950). *História da Companhia de Jesus na Assistência do Brasil* (10 vols.). Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/Civilização Brasileira.

Macedo, J. B. de (1982). *Dialéctica da Sociedade Portuguesa no Tempo de Pombal*. Separata de *Brotéria*, 115 (6), dez.

Relaçaõ Abbreviada da Republica, Que os Religiosos Jesuitas das Provincias de Portugal, e Hespanha, Estabeleceraõ nos Dominios Ultramarinos das Duas Monarquias, e da Guerra, Que Nelles Tem Movido, e Sustentado contra os Exercitos Hespanhoes, e Portuguezes. Formada pelos Registos das Secretarias dos Dous Respectivos Principaes Comissarios, e Plenipotenciarios, e por Outros Documentos Authenticos (1757). S.l.: s.n.

Rodrigues, F., s.j. (1917). *A Formação Intelectual do Jesuíta: Leis e Factos*. Porto: Liv. Magalhães Moniz.

Rodrigues, F., s.j. (1931-1950). *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal* (8 vols.). Porto: Apostolado da Imprensa.

Silva, J. de S. da (1767-1768). *Deducção Chronologica, e Analytica* (3 vols.). Lisboa: Officina de Miguel Manescal da Costa.

Vogel, C. (2017). *Guerra aos Jesuítas: A Propaganda Antijesuítica do Marquês de Pombal em Portugal e na Europa*. Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores.

Romper com a tradição, conservar na inovação

Notas preliminares sobre os progressos e continuidades da reforma dos Estatutos Pombalinos da Universidade de Coimbra

Breaking with tradition, conserving innovation: Preliminary notes on the progress and continuity in the reform of the Pombaline Statutes of the University of Coimbra

Cristiane Tavares Fonseca de Moraes Nunes
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE / *profacristavares@outlook.com* /
ORCID | 0000-0001-9428-8073

Elaine Maria Santos
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE / *elainemaria.ufs@gmail.com* / ORCID | 0000-0001-6376-2932

Luiz Eduardo Oliveira
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE / *luizeduardo.dle@gmail.com* / ORCID | 0000-0002-1610-3835
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_52

Resumo: O presente texto tem como objetivo analisar alguns progressos e continuidades observados nos Estatutos da Universidade de Coimbra a partir da leitura da legislação da época, do *Compêndio Histórico* e da historiografia educacional relacionada com esse recorte temporal, correlacionando os supracitados Estatutos com as demais peças legislativas das reformas conduzidas pelo Marquês de Pombal. As reformas pombalinas instituídas na Universidade de Coimbra romperam com a tradição jesuítica e instituíram uma crise no legado da escolástica. Os argumentos para o estabelecimento dos *Novos Estatutos da Universidade de Coimbra*, em 1772, serviram de base para justificar as suas vicissitudes e a necessidade de reformulação de alguns estudos, dentre os quais as faculdades de Matemática e de Filosofia Natural e os estudos de Medicina. Contudo, algumas continuidades puderam ser percebidas com a reforma. O carácter de propaganda ficou evidente, e a laicidade prometida não aconteceu no seu fundamento, permanecendo na instituição um tipo híbrido de cristianismo ilustrado.
Palavras-chave: Estatutos; história da educação; reformas pombalinas; Universidade de Coimbra

Abstract: This paper aims to analyse some progress and continuities observed in the Statutes of the University of Coimbra from the reading of the legislation of the time, the *Historical Compendium* and the educational historiography related to this period, correlating the aforementioned Statutes with the other legislative documents produced by the Marquis of Pombal. The Pombaline reforms instituted at the University of Coimbra were responsible for a collapse in the Jesuit tradition and instituted a crisis in the legacy of scholasticism. The arguments for the establishment of the *New Statutes of the University of Coimbra*, in 1772, served as a basis to justify its vicissitudes and the need

to reformulate some studies, among which the faculties of Mathematics and Natural Philosophy, and studies of Medicine. However, some continuities could be noticed with the reform. The power of propaganda was evident, and the promised secularity did not happen, remaining in the institution a hybrid type of enlightened Christianity.
Keywords: Statutes; history of education; Pombaline reforms; University of Coimbra.

Introdução

Esta proposta de trabalho está vinculada ao projeto de investigação e preparação da edição da *Obra Completa Pombalina*, coordenado por José Eduardo Franco, professor da Universidade Aberta, cuja parceria com a Universidade Federal de Sergipe foi formalizada em 2018, pelo acordo de cooperação com a Universidade Aberta,[1] através da Cátedra Infante Dom Henrique para os Estudos Insulares Atlânticos e a Globalização, entidade coordenadora do acordo. O Núcleo de Estudos de Cultura da Universidade Federal de Sergipe (NEC), grupo de pesquisa liderado pelo professor Luiz Eduardo Oliveira, é um polo autónomo internacional do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CLEPUL), com pesquisas conjuntas, a exemplo da presente proposta de estudo sobre a vida e obra do e sobre o Marquês de Pombal.

A pesquisa interinstitucional pretende fazer o levantamento de toda a obra escrita do Marquês de Pombal (1699-1782), ou por ele diretamente inspirada, e preparar uma edição criticamente anotada e atualizada, promovendo, assim, uma renovação dos estudos pombalinos. Um aspeto importante deste projeto é o seu objetivo de contribuir para um conhecimento mais aprofundado da vida e obra de Sebastião José de Carvalho e Melo através de uma abordagem interdisciplinar, para além das visões parciais motivadas pelas paixões polémicas que ora desvalorizaram, ora supervalorizaram o significado da sua ação. Procura-se, dessa forma, o estabelecimento de um cânone dos escritos pombalinos relativos à instrução pública, no geral, e ao ensino das humanidades, em particular, responsáveis pelo que se convencionou chamar, na historiografia educacional, reformas pombalinas, bem como investigar o modo como tais escritos originaram a fundação e afetaram o desenvolvimento da instrução pública no Brasil. Para tal, apoiados no suporte

[1] A Universidade Aberta (UAb) é a universidade pública portuguesa de educação a distância e em rede. Fundada em 1988, é a universidade pública portuguesa mais jovem, constituindo-se como uma universidade diferente das outras e especialmente vocacionada para liderar processos de mudança no campo do ensino superior e da ciência em Portugal.

teórico da história cultural e dos estudos culturais, valer-nos-emos da historiografia sobre esse período, de manuscritos e demais fontes documentais, legislativas, literárias e epistolares, bem como de compêndios e periódicos publicados na época.

Perante o exposto, o presente capítulo tem como objetivo analisar os Estatutos da Universidade de Coimbra, no que se refere às discussões que antecederam a promulgação dessa peça legislativa e a sua interligação com as demais leis presentes nas reformas pombalinas da instrução pública, de modo a ser possível identificar o tipo de reformulação proposto e de que forma essas modificações poderiam contribuir para a modernização da universidade e, seguindo o discurso pombalino, auxiliar Portugal a sair das trevas nas quais esteve inserido, em decorrência das supostas ingerências da Companhia de Jesus. Para a análise aqui proposta, foi necessária uma investigação da legislação pombalina referente à instrução pública, bem como o estudo do *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra,* que deu sustentação às ideias defendidas por Sebastião José de Carvalho e Melo.

É necessária uma melhor análise das principais convergências e divergências na proposta reformista da Universidade de Coimbra. Assim, o nosso estudo, além de histórico, é analítico e interpretativo, valendo-se para tal da leitura e interpretação das fontes selecionadas, procurando entendê-las no seu contexto de produção, circulação e receção. São de grande utilidade, também, os discursos que se produziram a partir de tais fontes, tanto os proferidos pela historiografia, por personalidades ou instituições autorizadas no assunto, como os mais difusos, de uso popular, decorrentes das suas apropriações culturais (Chartier, 2002; Hall, 2006). Para se fazer um estudo comparativo dos Estatutos, torna-se necessária a consulta da legislação anterior, referente à constituição do regime universitário português, da historiografia referente ao período estudado e dos documentos e manuscritos que compõem o acervo pombalino.

Os escritos pombalinos

Francisco Falcon (1993), na sua obra *A Época Pombalina*, classifica os escritos pombalinos em sete grupos temáticos. O primeiro, conforme o autor, compreende o período que vai de 1738, ano da sua chegada a Londres como diplomata, ainda durante o reinado de D. João V, até 1778, quando o Marquês, depois da morte de D. José I e da sua queda do ministério, se defendia dos seus adversários políticos, e é composto pelos escritos sobre as relações económicas anglo-lusitanas; o segundo grupo é composto pelas «Instruções» produzidas durante os primeiros

anos da sua governação e destinadas a diversas autoridades, como as «Instrucções regias publicas e secretas» encaminhadas ao seu irmão Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1700-1779), a 31 de maio de 1751, o mesmo ano da sua nomeação como capitão-general e governador do Pará; o terceiro refere-se às suas obras polémicas, tais como o *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra*, publicado em 1771; o quarto, à legislação; o quinto é composto pela sua correspondência diplomática em geral; o sexto, pelas suas «Observações secretíssimas»; e o sétimo, finalmente, pelo material produzido após a sua queda, em 1777, no qual se encontram os seus discursos de louvação do seu próprio governo. No entanto, o mesmo autor, além de reconhecer o lugar privilegiado, na ideologia ilustrada, pelo «otimismo jurídico» – isto é, «a crença no poder ilimitado das leis de promoverem o bem-estar e a felicidade dos homens» (Falcon, 1993: 113) –, é capaz de perceber a importância, para o historiador, da análise das peças legislativas promulgadas durante o governo pombalino, as quais apresentam uma grande dificuldade para que se tenha uma visão do seu conjunto, uma vez que, apesar da grande quantidade de coleções de leis publicadas durante o século XIX, ainda restam muitas peças manuscritas encontráveis apenas em arquivos ou, de maneira fragmentária, em obras como a de Francisco Trigoso de Aragão Morato, que organizou uma coleção da legislação impressa e manuscrita que lhe serviu de fonte principal (Marcos, 2006).

Um aspeto da legislação pombalina que não pode deixar de ser tratado por quem pretenda analisá-la é o seu carácter ilustrado. O senso comum generalizado é o de que o Iluminismo português foi incompleto ou imperfeito. Alguns historiadores consideram-no até canhestro, dado o grau de atraso de Portugal relativamente às grandes nações europeias, visível pelos viajantes, segundo as suas narrativas, principalmente nos traços religiosos, que se mostravam enraizados na mentalidade e nos costumes do povo lusitano, algo que se evidenciava na sua arquitetura e até nas suas roupas. Os que assim concebem o Iluminismo português partem geralmente do pressuposto de que o Iluminismo, ou a Ilustração, é algo acabado, quase uma essência, que tem os seus modelos perfeitos em França e em Inglaterra, de modo que, tratando-se de um fenómeno genuinamente europeu, não poderia ser bem-sucedido fora do seu centro. Desse modo, ignoram a condição de construção discursiva da Ilustração e dos seus pressupostos básicos, pela historiografia, literatura, filosofia e mesmo pelos documentos oficiais emitidos pelos estados absolutistas ou por déspotas esclarecidos (Oliveira, 2010).

Uma das consequências desse tipo de perspetiva é que o estudo da legislação pombalina, por exemplo, só pode ser realizado em termos de desfasamento ou atraso em relação a uma certa modernidade europeia, reduzindo-se, portanto, a uma manifestação periférica, realizada em condições precárias. Assim, acaba por reproduzir o próprio discurso da legislação pombalina, uma vez que uma das suas principais marcas é o elevado grau de autoconsciência histórica, desdobrando-se, por vezes, em verdadeiros discursos fundacionais, os quais se concentram na invenção de uma tradição gloriosa do povo lusitano, nas artes, nas armas e nas letras, quando, na época das grandes navegações, que também foi a época cantada pelo poeta de *Os Lusíadas*, havia conquistado a América, a África e as Índias, deixando boquiabertos os demais povos europeus, inclusive os seus rivais ibéricos – os espanhóis. Nesse sentido, a legislação pombalina pode ser vista como uma das estratégias representacionais de construção de uma cultura e identidade nacionais, para usar as palavras de Hall (2005: 52-56), colocando os Jesuítas como vilões e culpando-os pelo atraso verificado em Portugal, quando comparado com outras potências europeias, criando, assim, a necessidade de os expulsar e de exterminar toda e qualquer influência sobre o território português. Em contrapartida, a modernidade proposta, ou seja, o progresso anunciado, exige uma mudança total de paradigma educacional, de centralização do Estado nas tomadas de decisão, principalmente no que se refere à educação e à administração do ensino nos territórios europeus. Conforme destacado por Cardoso (2002), trata-se de um avanço e ineditismo, principalmente quando percebemos que em França somente em 1763 foram iniciadas as discussões sobre o estabelecimento de um ensino dependente do Estado. O mesmo aconteceu com outras nações europeias, como a Prússia, que, em 1763, lidou com a instituição de escolas públicas, a Saxónia, que passou pelo mesmo movimento em 1773, e a Áustria, em 1774. Esse movimento de pioneirismo em Portugal

> não só demonstra o conhecimento que os membros do governo, liderados por Pombal, tinham acerca dos debates travados sobre o tema naquele contexto europeu, como anteciparam-se na aplicação prática de um modelo, que mesmo sendo excludente socialmente inseria-se claramente nos parâmetros de uma proposta liberal. (Cardoso, 2002: 103)

Com efeito, foi pelas mãos do ministro de D. José I, que representava, ao mesmo tempo, o rei e o Estado, que se projetaram as leis reformistas relativas ao mais rico e extenso domínio português. A gestão dos recursos económicos, a reor-

ganização administrativa colonial, os meios de educação e cultura, foram campos privilegiados da intervenção pombalina. Para reforçar a sua política centralista e antiautonomista em relação aos territórios coloniais, Pombal expulsou os Jesuítas, impediu a formação de elites locais e de quadros intelectuais, extinguiu a rede de colégios da Companhia de Jesus, impediu a fundação de universidades em território colonial e impôs obstáculos para a criação de uma imprensa periódica, ou mesmo de simples tipografias, para editar livros.

O projeto educacional português do século XVIII

Quando analisamos as reformas pombalinas da instrução pública, é necessário analisar o modo pelo qual o ideal iluminista está presente nas peças legislativas promulgadas e de que forma os interesses do Estado português estão expostos, em contrapartida com o discurso de felicidade e de modernização. A felicidade e a razão são, na realidade, os dois pilares do movimento das Luzes, uma vez que, pelo pensamento iluminista, «a fé no progresso, o entusiasmo filosófico militante e a busca da felicidade não impedem a presença do cristianismo». A fé observada nessa época é, no entanto, diferenciada, estando associada aos valores morais racionais, o que torna possível referir-se a um «cristianismo ilustrado», através do qual «a fé em Deus é a condição para a virtude e a felicidade» (Falcon, 1993: 97). Para que essa felicidade pudesse ser assegurada, o investimento na educação estruturada sob a responsabilidade e administração do Estado era necessário:

> A educação é o valor instrumental supremo; panacéia só ela capaz de abrir caminho à elevação da plebe, essa plebe que representa afinal a negação do espírito ilustrado, mas ao mesmo tempo a perspectiva de superação dessa mesma negação. [...] A Ilustração aparece-nos assim, claramente, como uma ideologia na qual se afirmam as principais categorias da sensibilidade intelectual do século XVIII: cultura, civilização, progresso, educação da humanidade. (Falcon, 1993: 98-100)

Carlota Boto, ao pesquisar sobre a dimensão iluminista da reforma pombalina dos estudos, reforça que «os principais valores veiculados pela escolarização – especialmente a primária – seriam diligência, obediência, sentimento de dever e presteza na interiorização de regras. Tratava-se – pode-se dizer – de um modelo voltado para a formação de súditos esclarecidos; mas não de cidadãos» (Boto, 2010: 283). O discurso de felicidade não se enquadrava no ideal de bem-estar

social e de crescimento pessoal, mas sim de fortalecimento do Estado, para que este pudesse crescer e reorganizar-se de forma a que todos os súbditos compartilhassem o sentimento de pertença e de obediência, afastando qualquer ideia de rebelião.

Esse projeto iluminista está presente em todo o teor das reformas pombalinas, como se pode observar, por exemplo, no alvará de 28 de junho de 1759, com a implementação da reforma dos Estudos Menores, na qual se destaca a justificação de que a felicidade das monarquias está dependente da cultura das ciências, devendo a sua manutenção ser feita através da religião (*Collecção da Legislação Portugueza*..., 1830). Apesar de o protagonista da reforma ser o Marquês de Pombal, é importante reforçar que esse projeto se constituiu numa compilação de pressupostos defendidos por uma série de obras lidas por Pombal e escritas por estrangeirados lusitanos, como D. Luís da Cunha, António Nunes Ribeiro Sanches e Luís António Verney (Maxwell, 1996). Nessa peça legislativa, difundiu-se a ideia de que todo o atraso verificado em Portugal deveria ser atribuído à influência da Companhia de Jesus em Portugal e nas suas colónias, como consequência do «escuro, e fastidioso Methodo, que introduzirão nas Escolas destes Reinos, e seus Domínios». A luta deveria ser travada «contra o Methodo; contra o máo gosto; e contra a ruina dos Estudos», de modo que se tornava essencial a reparação dos estudos, «para que não acabem de cahir na total ruina, a que estavão proximos; mas ainda restituir-lhes aquelle antecedente lustre, que fez os Portuguezes tão conhecidos na Republica das Letras, antes que os ditos Religiosos se intromettessem a ensinallos com sinistros intentos, e infelices sucessos» (*Collecção da Legislação Portugueza*..., 1830: 673-674).

O alvará de 1759 também faz referência ao Colégio das Artes, fundado em 1547 por D. João III, e ao momento em que ele foi entregue aos Jesuítas, em 1555, desagradando a todos os professores da Universidade de Coimbra, já que a universidade estava responsável pela administração do colégio. Tantas foram as «usurpações», que o reitor da universidade foi proibido, pelo alvará de 1759, de visitar as instalações do Colégio das Artes, para que este não entrasse em contacto com

> as desordens, e os erros de methodo, que nelle tinhão introduzido; e de pertenderem desmembrar renda da dita universidade para engrossarem as suas ao mesmo tempo em que se tinham offerecido a ensinar de graça; de tal sorte que já nos Reinados dos Senhores Reis Dom Sebastião, e Dom Henrique, não só chegarão a extinguir de todo aquelle collegio, mas passarão

com os sobreditos abusos a pôr em consternação toda a Universidade de Coimbra. (*Collecção da Legislação Portugueza*..., 1830: 774-775)

A interligação entre a Universidade de Coimbra e o Colégio das Artes foi novamente restabelecida quando, em 1761, foi criado o Colégio Real dos Nobres. Por intermédio do seu estatuto, ficou determinado que todos os alunos, professores e familiares do colégio que possuíssem funções de aprendiz ou ensino teriam os mesmos «Privilégios, Indultos, e Franquezas, de que gozão os Lentes, e Estudantes da Universidade de Coimbra, sem differença alguma», podendo estas pessoas, inclusive, utilizar os hospitais da proteção real (*Collecção da Legislação Portugueza*..., 1830: 786). Esta condição de equivalência entre regalias dos alunos do Colégio Real dos Nobres e da Universidade de Coimbra é totalmente compreensível quando percebemos que era da vontade do rei que os alunos do colégio tivessem acesso à universidade, ou seja, aos Estudos Maiores, bastando para tal uma carta assinada pelo diretor geral dos Estudos. Da mesma forma, os alunos que concluíssem os seus estudos no Colégio dos Nobres teriam empregos públicos assegurados, sendo estes escolhidos mediante a distinção com que terminassem os seus estudos.

O Colégio dos Nobres recebia os alunos mais conceituados da corte em regime de internato, devendo cada inscrito pagar uma pensão de 120.000 réis por cada ano de estudo, o que por si só caracteriza a instituição como sendo altamente elitista. Com a Lei do Diretório de 1757 e a obrigatoriedade do ensino na língua nacional, o latim começou a perder influência, o que fez com que as línguas vivas recebessem maior respaldo. O Estatuto do Colégio Real dos Nobres, promulgado a 7 de março de 1761 com o intuito de regular todas as ações da instituição, bem como todas as pessoas que nela morassem ou apenas trabalhassem, exaltou as línguas vivas, pela importância das mesmas no cenário nacional, proibindo que as conversas dentro do colégio, as chamadas «conversações familiares», fossem feitas nessa língua morta.

Os Estatutos também se preocuparam com o modo pelo qual as aulas deveriam ser ministradas, destacando-se, no caso das línguas vivas, que não deveria haver uma sobrecarga de regras a serem impostas aos alunos, já que, segundo el-rei, aprende-se essas línguas «muito facilmente, e melhor, lendo, conferindo, e exercitando em repetidas práticas», utilizando-se para tal livros corretos e agradáveis, que deverão ser utilizados por professores de «louváveis costumes» (*Collecção da Legislação Portugueza*..., 1830: 782). Essa diversidade de métodos foi referida no Estatuto como sendo nociva ao desenvolvimento dos estudos, e foi destacada a necessidade de se procurar uma uniformização, uma vez que

> da diversidade de methodos, que cada Professor inventa, e pretende estabelecer conforme o seu génio; e da eleição tambem vaga, e arbitraria dos Livros, a que os Estudantes se devem applicar; resultou sempre uma perplexidade, e confusão muito prejudicial á mocidade, que se procura instruir; além das altercações, e discordias nocivas aos Estudos, que sempre costumão succeder, onde não há methodo certo, e Livros invariaveis para o ensino, e applicação dos Estudantes. (*Collecção da Legislação Portugueza*..., 1830: 785)

Os Estatutos, dessa forma, consolidavam o método da gramática e da tradução como sendo de eleição para os estudos de línguas, uma vez que os livros deveriam ser gramaticalmente precisos, com textos que pudessem apresentar os bons costumes, e estes discutidos por professores de boa reputação, devendo existir para a consolidação do conhecimento, segundo D. José I, uma prática de repetição de exercícios e atividades que atestariam a aprendizagem.

De acordo com os escritos pombalinos, a situação educacional de Portugal estava em estado calamitoso em função dos desmandos presenciados ao longo dos anos. Cada professor apropriava-se do seu método e conduzia as suas aulas de forma individualizada, quebrando o poder que a educação tem sobre a instrução dos jovens. El-rei enfatiza que o progresso na educação pode ser verificado quando «concorre a conformidade do methodo, e na escolha dos Livros se conserva sempre a paz, e a união, que he tão necessaria entre os professores; e se adiantam sempre os seus Discípulos com regulares, e seguros progressos» (*Collecção da Legislação Portugueza*..., 1830: 785).

O Colégio dos Nobres fechou as suas portas em 1771, na sequência de problemas de ingerências administrativas, capazes de degradar o estabelecimento sem que Pombal pudesse impedir. Constatou-se que os professores, quase todos estrangeiros, «levavam vidas pouco recomendáveis e desleixavam-se na disciplina, perdendo os alunos de mão. Descobriu-se que, à sombra do Colégio, se fazia toda a casta de negócios, e as cozinhas serviam de refeitório a amigos de mestres e funcionários» (Norton, 2008: 47). Antes do encerramento do colégio, muitos alunos foram preparados para a Universidade de Coimbra, recebendo indicações para a ocupação de alguns bancos. Esse era, na realidade, o grande objetivo do Colégio dos Nobres: o início da preparação do perfeito nobre, de modo a prepará-lo para a universidade reformada, onde os seus estudos seriam concluídos.

A importância do alvará de 1759 para a história da educação é tamanha, ao ponto de Carvalho (1978) destacar o facto de duas grandes reformas deverem ser analisadas, obrigatoriamente, nesse período: a dos Estudos Menores, de 1759, e a dos Estudos Maiores, relacionada com a Universidade de Coimbra, de 1772. Dada a importância desta última, analisamos, ainda de forma preliminar, alguns dos pressupostos relacionados com a reformulação feita nos estatutos da referida universidade.

O Compêndio Histórico *e a Universidade de Coimbra*

Para Rogério Fernandes, a elaboração do *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, em 1771, pela Junta da Providência Literária (presidida pelo cardeal da Cunha e o Marquês de Pombal), foi responsável pela criação das bases para que a reforma da Universidade de Coimbra pudesse ser delineada no ano seguinte, em decorrência do diagnóstico detalhado que a Junta havia feito sobre os supostos «estragos» deixados pelos Jesuítas, como consequência de uma administração falhada. Não se poderia esperar um diagnóstico contrário, uma vez que o Marquês de Pombal, inimigo declarado dos Jesuítas, estava responsável pela elaboração desse documento: «Verifica-se que, em numerosos pontos, os reformadores da Universidade de Coimbra adotavam as conceções mais modernizadoras e europeizantes do seu tempo. Elas vieram a ter plena expressão nos *Estatutos da Universidade de Coimbra*, dados à estampa no ano seguinte» (Fernandes, 1992: 85).

Todo o discurso presente no *Compêndio* está sintetizado no título completo da obra, *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra no Tempo da Invasão dos Denominados Jesuítas e dos Estragos Feitos nas Ciências, nos Professores e Directores Que a Regiam pelas Maquinações e Publicações dos Novos Estatutos por Eles Fabricados*, do qual pode ser destacada uma prerrogativa que sintetiza o pensamento do Marquês de Pombal nos documentos publicados no século XVIII: o de que todos os males pelos quais a instrução e, nesse caso, a Universidade de Coimbra sofreram desde 1598 estavam relacionados com os estatutos que a regiam e que tinham as suas origens nos preceitos da Companhia de Jesus. No decorrer do documento, é notória, também, a ideia de que essa influência «nefasta» era percetível em todas as áreas, contrastando com os feitos heroicos e os progressos observados em Portugal, em África, na Ásia e na América antes da presença jesuítica, pelo que se tornava necessário resgatar o prestígio e o progresso de outrora (*Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, 2008).

O *Compêndio* é composto por duas partes e um apêndice, e em todos os capítulos (prelúdios) o discurso utilizado é o de reforçar a ideia de atraso trazido pelos Jesuítas, já que os títulos são sempre iniciados por «Dos estragos (feitos)» ou «Dos estratagemas que foram maquinados e praticados». Várias áreas foram analisadas, como a teologia, a jurisprudência canónica e civil e a medicina. O método analítico defendido pelos Jesuítas foi veementemente criticado, sendo referido que os alunos nada aprendiam, tão-pouco sabiam reconhecer o método no qual as suas aulas se baseavam. Assim, ao discorrer sobre o estudo da teologia, por exemplo, destaca-se que o método utilizado era enfadonho e vago e que os alunos saíam «das aulas sem saberem formar sistema desta ciência e conhecer todas as partes de que ela é composta» (*Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, 2008: 202). Igualmente, os discípulos dos cursos jurídicos finalizavam os seus estudos sem terem a menor noção do método estudado, de modo que «se alguém lhes perguntasse, ainda depois de serem Graduados Bacharéis e Doutores, pelo Método por que haviam aprendido o Direito da sua Faculdade [...] Nenhum responderia a propósito, nem ainda com a inteligência destes termos» (*Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, 2008: 294).

Seguindo o raciocínio do *Compêndio*, a medicina não teve melhor sorte nas mãos dos Jesuítas, que acabaram por não investir nos conhecimentos necessários para que o médico tivesse uma formação adequada. Após a valorização do estudo das letras humanas, da filosofia, da matemática e das línguas para a formação do médico, a influência nefasta da Companhia de Jesus foi novamente retomada:

> [...] verificou-se em Coimbra o que lamentava a Universidade de Paris no fim do mesmo século XVI com a introdução e recebimento dos mesmos Jesuítas [...] As Línguas começaram a emudecer-se, as Belas-Letras a perder o seu natural agrado, amenidade e beleza, a Filosofia a sentir as terríveis influências dos charcos em que se bebia e a Medicina, cuja saúde dependia da solidez e pureza de todos estes Estudos, foi-se fazendo lânguida e contraiu por fim tal enfermidade, que nem a sabedoria dos Lentes, que imediatamente sucederam no magistério aos primeiros, nem a de alguns outros, que pelo decurso do tempo ocuparam as mesmas Cadeiras, pôde ser-lhe saudável e útil. (*Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, 2008: 339)

Na realidade, o propósito de todas as partes do *Compêndio* é o de desmerecer todo o trabalho desenvolvido pelos Jesuítas na Universidade de Coimbra, clas-

sificando as suas ações como nefastas, por terem colocado os discípulos numa situação desfavorável para que qualquer aprendizagem pudesse ocorrer, já que os costumes dos estudantes foram «estragados» com práticas como férias prolongadas, liberdades excessivas, privilégios e isenções prejudiciais para o processo, postilas cansativas e ineficientes e falta de exercícios literários que fossem capazes de estimular o aproveitamento satisfatório dos alunos.

É possível afirmar que o *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra* constitui um dos maiores monumentos historiográficos produzidos durante a governação pombalina, com o detalhe dos estragos feitos pelos Jesuítas na educação portuguesa, os quais haviam causado sérios prejuízos tanto nos Estudos Menores quanto nos Maiores, segundo o Marquês de Pombal e a equipa responsável pela sua elaboração.

A Carta de Roboração de 28 de agosto de 1772 e os Novos Estatutos da Universidade de Coimbra

Laerte Ramos de Carvalho, ao estudar a reforma da Universidade de Coimbra, afirmou ter sido este o momento responsável pelo coroamento das medidas pedagógicas ensaiadas pelo gabinete de D. José I desde a secularização das missões do Grão-Pará, decorrente da Lei do Diretório e confirmada pelo alvará de 17 de agosto de 1758. Assim, para o autor, «Da criação da aula de comércio e dos cursos militares, entre os quais o Colégio dos Nobres, à reforma dos estudos menores e desta à reorganização geral da Universidade de Coimbra, é todo um programa educacional, marcado por ideais característicos, que progressivamente se realiza» (Carvalho, 1978: 141-142).

A preparação dos Estatutos responsáveis pela reformulação da Universidade de Coimbra ficou sob a responsabilidade da Junta de Providência Literária, que havia sido criada a 23 de dezembro de 1770, sob a inspeção do cardeal da Cunha e do Marquês de Pombal. A junta era composta pelo presidente da Real Mesa Censória, D. Manoel do Cenáculo, e pelos doutores Francisco Antonio Marques Giraldes, José de Seabra da Silva, José Ricaldi Pereira de Castro, Francisco de Lemos de Faria Pereira Coutinho, Manoel Pereira da Silva e João Pereira Ramos de Azevedo Coutinho. A autoria dos Estatutos, no entanto, conforme destacado por Carvalho (1978), deve ser alargada aos estrangeirados que apoiaram esse grupo, cujos textos serviram de inspiração e de fonte de pesquisa:

> Ouviram os membros da Junta a opinião dos professores e especialistas, sempre que se fez necessário. Não foram estranhas ao trabalho realizado pela Junta de Providência Literária as sugestões de Luiz Antonio Verney, no Verdadeiro Método de Estudar, de Antonio Nunes Ribeiro Sanches, nas Cartas sobre a Educação da Mocidade e no Método para Estudar a Medicina. Colaboraram ainda Sachetti, Barbosa, Miguel Antonio Ciera, Miguel Franzini, Miguel de Daly e José Monteiro da Rocha. (Carvalho, 1978: 154)

A Carta de Roboração de 28 de agosto de 1772, embora não seja uma peça legislativa dedicada ao ensino de línguas, deve ser considerada como primordial para a história do ensino das mesmas, tendo em conta a sua importância para o desenvolvimento e institucionalização do ensino das línguas estrangeiras modernas em Portugal e nos seus domínios, já que, com os *Novos Estatutos da Universidade de Coimbra*, além da reformulação do curso teológico, de ciências naturais e filosóficas (Medicina e Farmácia) e dos jurídicos (Direito Civil e Canónico), outros novos cursos foram criados: o filosófico, que substituía o de artes, e o matemático. Deve também ser destacado o facto de o estudo das línguas vivas ter passado a ser recomendado para os cursos matemático e médico.

A principal intenção de Pombal com a reforma dos Estatutos da Universidade de Coimbra era colocá-la numa posição central da sua política, de modo a constituir-se como o «coração do Estado»: «Por meio de professores, ela deveria criar e promover a luz do saber, difundindo-a para todos os compartimentos da Monarquia, com a função de revitalizar a administração pública e promover a felicidade do homem» (Teixeira, 1999: 27). Essa intenção, manifestada claramente por Pombal, era reforçada por D. Francisco de Lemos de Faria (1735-1822), o reitor por ele nomeado para estar à frente da administração da Universidade de Coimbra.

As universidades de Lisboa e Évora eram administradas pelos Jesuítas, funcionando apenas como «diferenciador hierárquico», fundamentado no estudo de Aristóteles e, com a inserção do método experimental em Portugal, na rejeição de textos de Newton, Descartes ou Locke, por exemplo, que, durante o século XVII, «operaram uma rutura audaciosa da tradição de autoridade, seja bíblica seja aristotélica, e encareceram os méritos do raciocínio, da experiência e da utilidade» (Maxwell, 1997, 10).

Como já referido, a reforma da Universidade de Coimbra representou, segundo Carvalho (1978), o coroamento das medidas pedagógicas do reinado

de D. José I e do seu primeiro-ministro, o Marquês de Pombal. O seu objetivo era elaborar programas de estudos que não ferissem a cristandade e estivessem em consonância com a ideologia política dominante, sendo necessário para tal a reformulação dos seus estatutos. Dentre os principais traços que caracterizaram essa reformulação, pode-se citar «a valorização do método experimental e do método matemático, o antiescolatismo sistemático, o apego à história, à crítica e à hermenêutica, no tratamento de questões teológico-jurídicas» (Carvalho, 1978: 155).

Para o reformador e novo reitor Francisco de Lemos, intérprete fiel das ideias de Pombal, a universidade deveria difundir, através daqueles que formava, «a Luz da Sabedoria por todas as partes da monarquia, animar e vivificar todos os ramos da administração pública, e promover a felicidade dos homens, ilustrando os seus espíritos com as verdadeiras noções do justo, do honesto, do útil». Com a reforma, proporcionava-se o desenvolvimento das virtudes sociais, a defesa do bem público, o fortalecimento do Estado e o aperfeiçoamento da sua administração (Norton, 2008: 62).

A reformulação da Universidade motivou a organização dos estudos médicos, matemáticos e filosóficos, ambos incluindo os estudos não obrigatórios das línguas francesa e inglesa, e teve a sua decadência, segundo Azevedo (2004), alguns anos após a queda de Pombal, podendo-se atribuir esse fracasso ao afastamento do ministro.

Os *Novos Estatutos da Universidade de Coimbra* foram organizados e distribuídos em três livros, abertos, no primeiro, com a Carta de Roboração assinada pelo próprio D. José I e pelo Marquês de Pombal. Esta carta régia outorgou os Estatutos a 28 de agosto de 1772. Trata-se de 1357 páginas, divididas em três livros. O Livro Primeiro, compondo seis títulos e com 374 páginas, tratou do curso teológico. O Livro Segundo, compondo 14 títulos e com 584 páginas, faz referência aos cursos jurídicos das Faculdades de Cânones e Leis. O Livro Terceiro, finalmente, dividido em três partes e com 21 títulos e 399 páginas, compõe o curso médico (primeira parte), o curso matemático (segunda parte) e o curso filosófico (terceira e última parte).

A metodologia dos Estatutos abordou a preparação para os cursos, definindo um perfil de aluno, além de incluir plano de curso, ementários das disciplinas, tempo de curso e metodologia a ser utilizada. Para o curso de Teologia, a proposta presente nos *Novos Estatutos* mostrava a importância de se manter a ideologia religiosa sob o controlo do Estado. Nesse sentido, a proposta consistia em trazer o progresso das investigações através da experiência e vivência do professor, com o objetivo de se chegar a novas conclusões. Dentro da ideia de experimentalismo,

foram inseridos o Direito Natural e uma nova configuração ao curso de Medicina, com a entrada do estudo da anatomia e da dissecação de cadáveres.

O título II do Livro Terceiro, dedicado à preparação para o curso matemático, dividia os estudantes em três classes: os ordinários, que se destinavam ao curso completo (cap. I, § 3.º); os obrigados, que se destinavam a outras faculdades – os alunos de Medicina eram obrigados a cursar três anos (§ 4.º), e os dos cursos teológico e jurídico deveriam cursar o primeiro ano (§ 5.º) –; e os voluntários, categoria relativa aos que se quisessem instruir por curiosidade, «para ornamento do seu espirito, como muito convém a todas as Classes de Pessoas, e principalmente á Nobreza» (§ 8.º). A idade mínima exigida para ingresso no curso era de 15 anos completos (cap. II, § 2.º) (*Estatutos da Universidade de Coimbra*..., 1772).

Relativamente aos estudos preparatórios (cap. III), os pretendentes deveriam ter o conhecimento completo da língua latina, «que por estes Estatutos se requer, para todas as Faculdades», bem como alguns rudimentos do grego, embora tal instrução não fosse exigida na matrícula, sendo, contudo, obrigatória para aqueles que quisessem obter o doutoramento no fim do quarto ano de curso (art. 3.º). O artigo seguinte recomendava a «inteligência das línguas vivas da Europa», com a seguinte justificação:

> Tambem lhes será muito conveniente a intelligencia das linguas vivas da Europa; principalmente da Ingleza, e Franceza, nas quaes estam escriptas e se escrevem cada dia muitas Obras importantes de Mathematica. Porém não Obrigo, nem a que o Estudo destas Linguas preceda necessariamente á Matricula; nem a que dellas se faça exame algum. Só encarrego aos Lentes, que a recomendem muito aos seus Ouvintes, dos quaes Espero que particularmente se instruam nellas, para se utilisarem da Lição dos Mathematicos consideraveis daquellas duas Nações, que escreveram na Linguagem dos seus respectivos Paizes. (*Estatutos da Universidade de Coimbra*..., 1772: 156)

Nos *Novos Estatutos* foi prevista a concessão de três graus: bacharel, licenciado e doutor. Ao final do quarto ano, o aluno era considerado bacharel, depois de passar por exames orais em bancas públicas. A licenciatura e o doutoramento eram exigidos para o magistério superior. O bacharel que desejasse obter a licenciatura cumpriria um sexto ano de estudos na Universidade. Da mesma forma, o licenciado que desejasse doutorar-se faria o requerimento à Congregação em cerimónia solene. O ensino de línguas foi priorizado pelas reformas e passou a ser requisito ou preparatório para

que os estudos na Universidade pudessem ser iniciados: «Com esta reforma da Universidade eram obrigados os estudantes dar rigorosa conta da Língua Latina e grega, da Retórica, Filosofia racional e moral, como preparatórios de indispensável necessidade às Ciências Maiores» (Braga, 1898, III: 538).

A valorização das línguas vivas é uma realidade presente nos Estatutos, sendo uma das críticas do *Compêndio* (2008) a não valorização das letras e línguas aquando da administração dos Jesuítas. Trata-se, portanto, de uma tentativa de modernização para a Universidade. Vale destacar que o estudo do inglês e francês deveria ser incentivado e exercitado durante as aulas, porém sem a obrigação de que a proficiência fosse atestada antes do início das aulas, conforme destacado no documento:

> Tambem he para desejar, que os Estudantes Medicos se instruam nas Linguas vivas da Europa; principalmente na Ingleza, e Franceza, nas quaes estam escriptas e se escrevem cada dia muitas Obras importantes de Medicina. Porém não Obrigo a que o estudo destas Linguas preceda necessariamente á matricula do Primeiro anno, nem que dellas se faça exame. Somente encarrego aos Lentes, que as recommendem muito aos seus Ouvintes, dos quaes Espero, que, sem prejuizo das lições, a que são obrigados, se instruam nelas por todo o tempo do Curso Medico, para se fazerem mais dignos da estimação publica, e exercitarem melhor a sua Profissão. (*Estatutos da Universidade de Coimbra*..., 1772: 9)

O conhecimento da língua latina era necessário para que os alunos pudessem ingressar no curso médico, por exemplo, sendo exigido que, além da idade mínima de 18 anos completos, pudessem entender e escrever correta e «desembaraçadamente». O conhecimento do grego, como já referido, era igualmente exigido, sob a alegação de que era necessária a instrução «nas Obras Originaes dos Authores Gregos», considerando-se que, na medicina, os «termos facultativos são quasi todos Gregos». O estudante, no entanto, poderia frequentar as aulas do professor dessa disciplina durante os dois primeiros anos, sendo exigido um atestado nessas aulas para que o terceiro ano pudesse ser cursado, conforme determinação do art. 2.º, § 2.º (*Estatutos da Universidade de Coimbra*..., 1772: 9-10).

A inclusão das ciências matemáticas é tratada na segunda parte dos Estatutos da Universidade de Coimbra, com destaque para todas as insígnias, honras e privilégios que a matemática teria, uma vez que as mesmas honrarias das outras quatro faculdades (Teologia, Cânones, Leis e Medicina) deveriam também ser

empregadas para a matemática. É defendido que tanto os conhecimentos sintéticos como os analíticos sejam estudados e aprofundados na faculdade, contrariamente à sobrevalorização do conhecimento primordialmente analítico de outrora (*Estatutos da Universidade de Coimbra*..., 1772). Ao discorrer sobre os estudos preparatórios para o curso de Matemática, o latim e o grego são valorizados, com uma forte recomendação para o inglês e francês, pela utilidade comprovada, como já referido (*Estatutos da Universidade de Coimbra*..., 1772: 156).

O reconhecimento dos estudantes da Universidade de Coimbra era evidente, o que foi também demonstrado no curso matemático, de modo que os alunos, após concluírem o curso, poderiam ser admitidos na Marinha sem exame, ocupando preferencialmente os postos de engenharia (§ 10.º). Para exercer o cargo de arquiteto, a qualificação no curso de Matemática era também necessária (§ 11.º). O respeito a ser dado ao profissional formado pela instituição era tão grande, que, para o magistério, deveria ser dada preferência absoluta aos matemáticos formados pela Universidade, com penalizações para os que não cumprissem tal recomendação, conforme se pode ler no Livro Terceiro, parte II, título III, capítulo I, § 2.º:

> Todos aquelles, que tiverem completado o Estudo dos referidos quatro Annos; e feito todos os Exames [...] poderáõ ensinar pública, e particularmente as Sciencias Mathematicas fóra da Universidade em qualquer parte dos Meus Reinos, e Dominios; sem que para isso sea ja necessario preceder outro algum exame, nem licença de pessoa alguma [...]. Nos lugares, onde houver Mathematico Formado pela Universidade, que queira ensinar as ditas Sciencias, não poderá outra alguma pessoa ensinallas pública, nem particularmente. E os transgressores por cada vez, que forem compreendidos, pagaráõ cem cruzados. (*Estatutos da Universidade de Coimbra*..., 1772: 160-161)

Oliveira (2006) destaca o poder das implicações da Carta de Corroboração e dos Estatutos da Universidade de Coimbra para o ensino de línguas vivas no Brasil, uma vez que a criação das primeiras cadeiras públicas de inglês e francês está relacionada com os estudos matemáticos, estando essas línguas igualmente referendadas como requisito obrigatório para o acesso aos estudos cirúrgicos e jurídicos, com destaque para o francês.

Modernidades e ruturas nos Estatutos da Universidade de Coimbra: algumas questões

A modernidade anunciada nos Estatutos da Universidade de Coimbra e as consequentes ruturas provocadas relativamente à ideia de atraso associada aos Jesuítas estão presentes desde o *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra* (2008), como já referido. O carioca Francisco de Lemos de Faria, reitor da Universidade, e o seu irmão, João Pereira Ramos de Azeredo Coutinho, foram dois brasileiros que ajudaram a preparar o documento, por integrarem a Junta da Providência Literária. Ao consultar o documento, tem-se a certeza de que o retrocesso no qual Portugal se encontrava tinha uma causa e inimigos bem definidos, os quais precisavam de ser eliminados: os Jesuítas. O texto exalta a todo o momento a grandiosidade que Portugal estava por testemunhar com a promulgação dos Estatutos:

> [...] que de súbito humanizaram a medicina, aportuguesaram a jurisprudência, lançaram as pontes para as profissões construtivas (engenharia e arquitetura), abriram o céu ao observatório astronómico, festejaram a natureza no jardim botânico, separaram do primado pontifício a soberania real, impuseram a história do direito pátrio, com isso mudando o esquema ideológico dos cursos, que perdiam a linguagem anacrónica, no latim eclesiástico, para captar as forças ambientes (e europeias) do objetivismo pleiteado pelos enciclopedistas e levado, nas asas da literatura, por Voltaire e Rousseau a todas as áreas da cultura livre. (Calmon, 1982: 95-96)

Todo o discurso contido no *Compêndio Histórico* e nos Estatutos da Universidade está voltado para a demonização da figura da Companhia de Jesus, para a exaltação dos malefícios originados para Portugal e suas colónias e para a valorização da cientificidade dos estudos ora propostos pela valorização das matemáticas e do estudo científico, em oposição ao meramente analítico, vigente até então. Trata-se do discurso iluminista voltado para a valorização da ciência como necessário para que a felicidade pudesse ser alcançada. Quando falamos em ciência, é preciso destacar, conforme anunciado por Cruzeiro (1988), que nos referimos às ciências exatas e naturais, à observação e experimentação, que, segundo o discurso proferido, levariam ao engrandecimento das nações. O medo de que o progresso não fosse alcançado, em decorrência de práticas já consolidadas, é claro quando percebemos as várias sanções impostas a todos aqueles que seguirem a escolástica, considerada como «má filosofia»:

> Nesta lógica, a «boa filosofia», no seu conjunto, coincide com as «Ciências da Razão», fundadas na exatidão do método matemático, bem como na observação e na experiência; a «má» é uma «ciência verbal, equívoca e contenciosa». A «boa» só reconhece o «rigor» do método e só atende aos «conhecimentos certos»; a «má» só entende de «raciocínios vãos, frívolos, escuros, ociosos e gratuitos». A «boa» é a ciência do exato e do real; a «má» é uma «Ciência de Quimeras». (Cruzeiro, 1988: 188)

A partir desta citação, Cruzeiro (1988) destaca a necessidade de se analisar as propostas dos Estatutos da Universidade de Coimbra, com o projeto modernizador proposto, com o facto de o texto dialogar com Portugal, país de costumes tradicionalistas, e de, nos mesmos Estatutos, estar presente a valorização dos estudos da filosofia racional e moral. Com a ampliação do campo da razão, a «exatidão» e o «rigor» ficam em segundo plano, contrariando o discurso utilizado. Sob o comando do reitor Francisco de Lemos, a Universidade de Coimbra foi reformada a partir da «remoção dos dogmas (a principiar pelos aristotélicos) em favor da liberdade, primeiro da razão (o método), depois das instituições (a sua consequência)» (Calman, 1982: 97). É importante destacar, no entanto, a relevância de se analisar o contexto histórico de Portugal perante as modernidades defendidas no documento. As figuras do rei e da Igreja ocupavam lugares de destaque em todos os aspetos da sociedade portuguesa, o que torna facilmente compreensível o facto de a razão esbarrar nos limites impostos pelas exigências do poder, representados pelo poder real e eclesiástico. Os técnicos formados deveriam, dessa forma, ser capazes de atender aos interesses da monarquia, do Estado e da Igreja.

Um contraponto importante a ser destacado sobre a modernização proposta pela Universidade foi a demora em vê-la em funcionamento, bem como a dificuldade em se encontrar alunos dispostos a intensificar os seus estudos nas ciências naturais. A busca pelos melhores professores, mesmo que estrangeiros, denota o desejo por uma instituição ávida pela produção dos melhores resultados. No entanto, o tempo gasto para que esses arranjos pudessem ser colocados em prática foi um empecilho para que a Universidade pudesse iniciar esse projeto modernizador a contento (Calmon, 1982; Cruzeiro, 1988). Para alguns autores, como Cruzeiro (1988), a Universidade de Coimbra foi uma obra incompleta do Marquês de Pombal, pois não houve tempo necessário para que todo o projeto pudesse ser colocado em prática com resultados comprobatórios das ações desenvolvidas.

O empenho colocado pelo Marquês de Pombal pode ser comprovado quando analisamos o momento da implantação da reforma, que, ao invés de seguir um rito simples, ou uma mera promulgação da lei, contou com uma cerimónia opulenta, com a presença de Sebastião José e de todas as honrarias dignas de um rei:

> Desde a chegada à partida do marquês tudo foi estrondo e aparato, concertos e luminárias, Te Deum e beija-mão, como se fora ao próprio rei. No cerimonial da «entrega» dos Estatutos, desde o saco de veludo em que os volumes de encadernação decorada a prata estavam guardados até ao docel que cobria no estrado de três degraus o lugar de honra do enviado real, passando pelo cortejo que conduziu o marquês do palácio onde estava até ao Paço das Escolas, tudo foi como moldura esplendorosa a realçar a autoridade que, fazendo-a passar da morte à vida, das trevas à luz, de novo autorizava a Universidade decaída. (Cruzeiro, 1988: 181)

A construção do discurso de modernidade e o incentivo a práticas que valorizavam a racionalização tiveram uma repercussão positiva no imaginário da sociedade setecentista e oitocentista, como se pode comprovar, por exemplo, no poema *O Reino da Estupidez*, escrito em quatro cantos, em 1784, por portugueses e brasileiros, com a participação de Francisco de Melo Franco e de José Bonifácio de Andrada e Silva, com o intuito de manifestar o descontentamento com o comando da rainha D. Maria I e os retrocessos já verificados, principalmente no que se refere às ingerências na Universidade de Coimbra. No texto, é notório o apreço dos autores pela busca pela modernização proporcionada na Universidade: «Tiveram saudades da brandura de D. Francisco de Lemos, do racionalismo pombalino, da época em que se abatia a tradição com os verbetes da Enciclopédia; e em versos sibilitantes atacaram a inércia mental – das Congregações reacionárias» (Calmon, 1982: 98). Tamanho é o reconhecimento pelos feitos de Pombal que, no canto III do poema, o seu retorno é invocado, mesmo sabendo-se que o Marquês já estava morto:

> Vem um instante aparecer agora
> aqui nesta assembleia, e destas bocas
> que em teu nome entoavam tantos hinos
> ao heróico triunfo das ciências,
> blasfémias ouvirás... Mas ah! não venhas
> nem permitam os céus que tanto saibas,
> que dor a tua, que aflição não fora

ver sem fruto as vigílias, os trabalhos,
que por zelo da Pátria padeceste!
Ver, sobretudo, ingratos e falsários,
Que afetando aparências de alegria,
No fundo do seu peito, idolatravam
A mole Estupidez, como uma Deusa!
Se o mesmo que então eras, hoje fosses,
Quisera, oh pai da pátria, que tivessem
Com a tua presença validade
As minhas vozes, o meu zelo ardente. (Franco, s.d: 19)

O poema reverbera a mensagem saudosa de um tempo glorioso que foi interrompido com a Viradeira e que acabaria por interromper os avanços que, na opinião dos famosos ex-alunos, havia sido alcançado nos tempos do Marquês de Pombal. Mesmo com contrapontos a serem analisados no que se refere ao projeto de renovação proposto, é incontestável que o mecenato pombalino (Teixeira, 1999) iniciado e patrocinado por Sebastião José não só gerou frutos, como incentivou os seus apoiantes e admiradores a contemplar as obras idealizadas e inauguradas pelo ministro de D. José I.

A análise contínua sobre o Marquês de Pombal e os seus feitos

Ao analisarmos as reformas pombalinas e o discurso modernizador que permeia todas as peças legislativas publicadas, é necessária uma leitura mais aprofundada sobre a figura do Marquês de Pombal, para que não caiamos na falácia de partir para uma polarização entre o salvador de Portugal e o pior vilão da história portuguesa. É percetível um aumento das pesquisas sobre Sebastião José de Carvalho e Melo a partir da década de 1980, tanto em Portugal como no Brasil, com a organização de eventos, revistas e livros sobre o Marquês e as reformas por ele conduzidas.

Em 1982, no contexto das comemorações do bicentenário da morte de Pombal, emerge uma nova leva de estudos. Além dos catálogos publicados pela Biblioteca Nacional (Barreto, 1982; *Catálogo*, 1983), é publicado nesse ano o número IV da *Revista de História da Ideias*, do Instituto de História e Teoria das Ideias da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, em dois tomos, com um dossiê intitulado *O Marquês de Pombal e o Seu Tempo*, organizado por Luís Reis Torgal e Isabel Vargues. Na introdução ao tomo I, intitulada «Acerca do

significado do pombalismo» e da autoria de Luís Reis Torgal, são abordados os principais problemas historiográficos, teóricos e conceptuais do termo, a começar pela personagem histórica a que ele faz referência:

> Comecemos por dizer – conforme tem sido muitas vezes repetido – que o Marquês de Pombal é uma personalidade polémica. É daquelas figuras que constantemente suscita a adesão ou a repulsa das ideologias políticas e o desejo de fazer a seu respeito «revisões históricas», que muitas vezes nada têm de científico. (Torgal, 1982: 7)

Para comprovar a sua afirmação, o autor faz um apanhado dos usos ideológicos da figura do Marquês feitos até então e começa por tratar do primeiro centenário da sua morte, em 1882, e da oposição que então se formou entre liberais e republicanos, que elegeram Pombal como seu precursor, e os tradicionalistas e conservadores, que, juntamente com as forças católicas, estigmatizaram as comemorações como sendo «revolucionárias», «franco-maçónicas» e «irreligiosas». Somente no século XX, o pombalismo deixou de ser uma «coisa política» para se tornar uma «reflexão científica». Como tal, a pergunta que o autor e os demais colaboradores do dossiê colocam é se, de facto, as medidas do ministro de D. José contribuíram para a emergência, em Portugal, de uma «burguesia intelectual» capaz de tomar consciência da sua importância no jogo político da época, bem como de uma nova nobreza e de um clero regalista capaz de se livrar do jugo de Roma (Torgal, 1982: 8-9). Para o autor, o que havia de novo na ação de Pombal era o espantoso ritmo das reformas e a forma coerente como se apresentavam, pelo que faz uma relação das suas iniciativas: a criação do Erário Régio, da Junta de Comércio, da Intendência de Polícia e da Real Mesa Censória; a reestruturação da Inquisição; a reforma da Universidade e dos Estudos Menores; a fundação da Imprensa Régia e da Imprensa da Universidade; e a elaboração de uma extensa legislação reguladora das novas medidas. O processo dos Távoras e a expulsão dos Jesuítas eram somente uma prova da persistência e extensão das suas reformas (Torgal, 1982: 14).

Em 1984, saiu a coletânea *Pombal Revisitado*, em dois volumes, organizada por Maria Helena Carvalho dos Santos, que reuniu os textos produzidos para o colóquio internacional organizado pela Comissão das Comemorações do 2.º Centenário da Morte do Marquês de Pombal, realizado dois anos antes. Muitos dos intelectuais que participaram no dossiê da *Revista de História das Ideias* apresentaram comunicação, a começar pela organizadora, que assinou o artigo «Poder, intelectuais e contra-poder», no qual afirma que Pombal, ao expulsar os

Jesuítas e formular as suas reformas educacionais, pretendia colocar a instrução pública ao serviço dos interesses do Estado.

Além destas duas coletâneas, resultado do dossiê da *Revista de História das Ideias* e do colóquio internacional, como já referido, no contexto das comemorações do segundo centenário pombalino em Portugal, foram publicadas duas obras igualmente importantes: *O Marquês de Pombal – O Homem, o Diplomata e o Estadista*, de Joel Serrão (1982), que escreveu uma biografia de Pombal baseada exclusivamente nos documentos então disponíveis, e *Como Interpretar Pombal?*, coletânea que reúne 16 textos, publicada em 1983 e oriunda, conforme a «Nota explicativa» dos editores, de quatro números da revista *Brotéria*, dirigida pelo padre jesuíta Manuel Antunes (1918-1985), que escreve o capítulo de abertura, que dá título ao livro. Como notou Falcon (2015: 17), esta coletânea, ao contrário das demais, prioriza os estudos temáticos mais abrangentes, ressaltando os aspetos polémicos ou ambíguos das reformas pombalinas. Manuel Antunes resume, com grande poder de síntese e linguagem refinada, o desafio e a proposta da publicação:

> Tarefa árdua e difícil, complexa e arriscada, tarefa cheia de armadilhas e de alçapões, temerária até, porventura, ante a avalanche de dados e, sobretudo, ante a enorme proliferação de exegeses e de hermenêuticas do homem e do estadista, do «texto» e do «contexto», do tempo português e do tempo europeu e mesmo mundial. Pombal é, com efeito, uma das figuras mais controversas, senão a mais controversa, de toda a história de Portugal e da história sua contemporânea. A sua estatura imponente de grande déspota e a sua ação e reformação multímodas, ampliadas por um génio de propaganda, invulgar no seu século e sem par nos anais portugueses, projetam feixes de luz e de sombra, entrecruzados, que não se torna cómodo destrinçar. (Antunes, 1983: 9)

O autor chega a citar o jurista brasileiro Cândido Mendes de Almeida para afirmar que Pombal teve a intenção de «protestantizar» Portugal, seja exacerbando os conflitos com a cúria papal, seja perseguindo impiedosamente os Jesuítas. Segundo Manuel Antunes, Pombal só não foi mais longe devido ao sólido catolicismo das suas «forças de apoio», entre a nobreza e o povo (Antunes, 1983: 11-12). O livro, como já referido, é composto por 16 textos, incluindo o da introdução, com temas que vão desde a «ideologia pombalina» (António Leite) à política externa (Eduardo Brazão), à Real Mesa Censória (Maria Adelaide Salvador Marques), às relações entre Camilo Castelo Branco, Pombal e os Jesuítas (Manuel Simões),

às ciências exatas no tempo de Pombal (Rómulo de Carvalho), à reforma da Universidade de Coimbra (Joaquim Ferreira Gomes;[2] Manuel Augusto Rodrigues; Miller Guerra[3]), até à «urbanização do espaço amazónico» (Manuel Nunes Dias) e à «questão dos diamantes» (Eduardo Gonçalves Rodrigues) (Antunes, 1983).

No Brasil, a repercussão do bicentenário pombalino também se fez sentir na forma de importantes publicações, duas das quais merecem destaque: *Pombal e a Cultura Brasileira*, coletânea publicada em 1982 e organizada por Antonio Paim, e *A Época Pombalina*: *Politica Econômica e Monarquia Ilustrada*, obra de síntese publicada no mesmo ano pelo historiador carioca Francisco Calazans Falcon. A primeira reúne textos oriundos do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia, realizado em 1982, cujas atas foram também publicadas no tomo 38, fascículo 4, da *Revista Portuguesa de Filosofia*, da Universidade Nova de Lisboa, e a segunda resulta de uma tese apresentada ao Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal Fluminense para o concurso de habilitação à livre-docência no Departamento de História, iniciada em 1969 e concluída em 1975.

Uma característica marcante de *Pombal e a Cultura Brasileira*, presente em quase todos os artigos, é o questionamento crítico do alcance das medidas de Pombal, numa tentativa de desmistificar alguns lugares-comuns reproduzidos pelos seus defensores. O segundo capítulo, por exemplo, dedicado ao Padre Manuel Antunes e assinado por Jorge Borges de Macedo, trata da «Dialética da sociedade portuguesa no tempo de Pombal». O autor descreve a bipolaridade simplista, tanto dos seus contemporâneos como dos seus pósteros, que contrapõe um Pombal protagonista que substituiu o clero e a nobreza tradicional, acostumada a ocupar os altos cargos palacianos e governativos, por uma fidalguia de baixo nível aparentada sua a um Pombal que o defende como mero executor das ordens do rei, tal como ele próprio explica nos seus últimos escritos (Paim, 1982).

Como se vê, as comemorações relativas ao bicentenário pombalino provocaram, em Portugal, a publicação de uma importante fortuna crítica para os estudos pombalinos, a começar pelo *Catálogo Bibliográfico e Iconográfico*, organizado por António Barreto e publicado pela Biblioteca Nacional em 1982; o *Catálogo* da exposição relativa ao Marquês de Pombal do ano seguinte; o número IV da

---

[2] Joaquim Ferreira Gomes (1928-2002) publicou também em 1982 a obra *O Marquês de Pombal e as Reformas do Ensino* (Gomes, 1982).

[3] O texto de Miller Guerra, «A reforma pombalina dos estudos médicos», foi publicado um ano depois na coletânea *Pombal Revisitado* (Guerra, 1984).

Revista de História da Ideias, com o dossiê *O Marquês de Pombal e o Seu Tempo*, organizado por Luís Reis Torgal e Isabel Vargues; a coletânea *Pombal Revisitado*, organizada por Maria Helena Carvalho dos Santos; *Como Interpretar Pombal?*, coletânea publicada em 1983 contendo textos publicados em quatro números da revista *Brotéria*, dirigida por Manuel Antunes; e as importantes biografias escritas por Agustina Bessa-Luís, em 1981 – *Sebastião José* –, e Joel Serrão, em 1982 – *O Marquês de Pombal – O Homem, o Diplomata e o Estadista*. Ainda em 1982 foram publicados dois relevantes artigos de José Sebastião da Silva Dias (1916-1994) na revista *Cultura, História e Filosofia*, da Universidade Nova de Lisboa: «Pombalismo e teoria política» e «Pombalismo e projecto político».

Algumas considerações

A investigação sobre o impacto da legislação pombalina, por intermédio das reformas promovidas sob a égide do Marquês de Pombal, na Universidade de Coimbra, cânone do ensino superior em Portugal, em 1772, permite-nos compreender as ruturas e continuidades com a tradição jesuítica. Tais reformas tinham por objetivo modernizar os Estudos Maiores a fim de atender às necessidades do Estado português. A legislação pombalina imprime no seu *corpus* a ideia de que a educação de carácter inaciano representou um atraso cultural e económico, bem como a de ter sido responsável por toda a sorte de males que recaíram sobre Portugal. Desse modo, os *Novos Estatutos* pombalinos, naquele contexto, simbolizavam o novo, o moderno, tendo em conta que essas reformas visavam colocar Portugal numa posição de primazia na Europa, pondo esta nação em paridade de disputar economicamente com as demais nações. Assim, as reformas realizadas em Coimbra possibilitaram a investidura do progresso das investigações através da experiência, da vivência do investigador, com o objetivo de se chegar a novas conclusões. Foi a ciência posta à prova, como força geradora do progresso. Porém, algumas continuidades puderam ser percebidas mesmo após a reforma. A adesão dos alunos à Universidade refundada ficou muito aquém das expectativas. Alguns dos críticos da política pombalina apontam igualmente o carácter limitado da expansão da Universidade, como aconteceu noutros territórios, como Espanha. O carácter de propaganda ficou evidente, e a laicidade prometida não aconteceu no seu fundamento. O Livro Segundo dos *Novos Estatutos* aponta a não rutura com a religião: «servir utilmente à Igreja e ao Estado» (*Estatutos da Universidade*

de Coimbra, II, 1972: 254), exigindo-se também como um dos documentos necessários para a matrícula a certidão de batismo.

Percebemos, com base na legislação pombalina, que houve uma estratégia para a representação da construção de uma cultura e de uma identidade nacionais, lançando mão aqui da expressão de Stuart Hall (2005), com vista a colocar Portugal, e em alguns casos o Brasil, numa posição central e não mais periférica no processo de construção discursiva das identidades nacionais. Eis a força da interpretação que estabelecemos para constatar um projeto de nação nas reformas pombalinas. Sob a nossa ótica, os *Novos Estatutos* de 1772 validam a proposta de construção de uma nova universidade, de um novo homem objeto da razão e de uma nova nação portuguesa, igualitária às demais nações da Europa, objeto da ciência e das luzes do final do século XVIII.

É notória a necessidade de mais leituras e análises com distanciamento do objeto, de modo a que não sejam observados sentimentos voltados ao filopombalismo ou ao antipombalismo e seja possível uma investigação mais detalhada sobre os pressupostos norteadores dos Estatutos da Universidade de Coimbra e o que foi realmente colocado em prática, tendo em vista o pouco tempo de funcionamento da instituição sob essa regulamentação, de modo a ser possível sinalizar se as modernizações foram realmente percebidas ou apenas anunciadas e celebradas.

Destaca-se ainda a necessidade de se procurar outros discursos, proferidos por personalidades contemporâneas do período em que a Universidade de Coimbra esteve em funcionamento regida pelos Estatutos pombalinos, bem como outras leituras da historiografia educacional, de modo a que possam ser feitos mais estudos analíticos de tal natureza. É possível a análise das convergências e divergências entre a propaganda proferida nos Estatutos e a mudança de práticas observada, principalmente quando se leva em consideração que o próprio Pombal foi responsável pela formação de uma autoimagem positiva, construindo com minúcia a imagem que gostariam que tivessem de si e dos seus feitos, fortalecendo uma representação, amplamente compartilhada, no que se convencionou chamar de mecenato pombalino (Teixeira, 1999).

Estudos de tal natureza são ainda mais pertinentes quando analisamos o contexto brasileiro, uma vez que, com o movimento dos Pioneiros da Educação, instaurado no Brasil na década de 1920, no qual se procurou para o início do século XX um ineditismo e pioneirismo de ações voltadas para a sistematização do ensino no Brasil, se percebeu um movimento de tentativa de apagamento da história educacional verificada no século XVIII, já que, na sua *A Cultura Brasileira*, Fernando de Aze-

vedo (1943) anunciou ter sido o século XVIII inócuo no que se refere às questões educacionais, não merecendo maiores estudos. Esse discurso foi por muito tempo ecoado e reproduzido, de tal modo que, até por volta das décadas de 1970 e 1980 (Bontempi Junior, 1995; Nascimento, 2003), poucos foram os textos produzidos sobre as reformas pombalinas da instrução pública. Cabe, portanto, à nossa geração de investigadores e historiadores da educação, como coube a gerações anteriores, dar o nosso contributo para a emergência de novos estudos pombalinos, tão necessários para a história e a cultura de Portugal e do Brasil.

Bibliografia

Almeida, L. (1990). *Alexandre de Gusmão, o Brasil e o Tratado de Madrid (1735-1750)*. Coimbra: INIC.

Antunes, M. *et al.* (1982). *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário de Sua Morte*. Lisboa: Edições Brotéria.

Araújo, A. (2000). *O Marquês de Pombal e a Universidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Azevedo, F. (1943). *A Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: IBGE.

Azevedo, J. L. de (2004). *O Marquês de Pombal e a Sua Época*. Lisboa: Livraria Clássica.

Barreto, A. (Coord.) (1982). *Marquês de Pombal. Catálogo Bibliográfico e Iconográfico*. Lisboa: Biblioteca Nacional.

Bessa-Luís, A. (1990). *Sebastião José*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Bontempi Junior, B. (1995). *História da Educação Brasileira: O Terreno do Consenso*. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil.

Boto, C. (2010). A dimensão iluminista da reforma pombalina dos estudos: Das primeiras letras à universidade. *Revista Brasileira de Educação*, 15 (44), maio-ago., 282-299. Acedido a 23 de fevereiro de 2021, em: http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782010000200006.

Braga, T. (1898). *História da Universidade de Coimbra nas Suas Relações com a Instrucção Publica Portugueza* (t. III). Lisboa: Academia Real das Ciências.

Calmon, P. (1982). A reforma da universidade e os dois brasileiros que a planejaram. In *O Marquês de Pombal e o Seu Tempo*. Sep. da *Revista de História das Ideias* (vol. 2). Coimbra: Instituto de História e Teoria das Ideias/Faculdade de Letras – Universidade de Coimbra.

Cardoso, T. M. R. F. L. (2002). *As Luzes da Educação: Fundamentos, Raízes Históricas e Prática das Aulas Régias no Rio de Janeiro, 1759-1783.* Bragança Paulista: Editorial da Universidade de São Francisco.

Carvalho, L. (1978). *As Reformas Pombalinas da Instrução Pública*. São Paulo: Editora Saraiva/Editora da Universidade de São Paulo.

Carvalho, R. (2001). *História do Ensino em Portugal: Desde a Fundação da Nacionalidade até ao Fim do Regime de Salazar-Caetano* (3.ª ed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Catálogo da Exposição Relativa ao Marquês de Pombal (1983). Lisboa: Biblioteca Nacional.

Chartier, R. (2002). *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. Trad. M. M. Galhardo (2.ª ed.). Algés: Difel.

Collecção da Legislação Portugueza desde a Ultima Compilação das Ordenações Oferecida a El Rei Nosso Senhor pelo Desembargador Antonio Delgado da Silva. Legislação de 1750 a 1762 (1830). Lisboa: Typ. de L. C. da Cunha.

Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra (2008). Porto: Campo das Letras.

Cruzeiro, M. E. (1988). A reforma pombalina na história da universidade. *Análise Social*, XXIV (100) (1.°), 165-210.

Dias, J. S. da S. (1982). *Pombalismo e Teoria Política*. Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa.

Dias, J. S. da S. (1984). *Pombalismo e Projecto Político*. Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa.

Estatutos da Universidade de Coimbra 1772 (1972) (3 vols.). Coimbra: Universidade de Coimbra.

Estatutos da Universidade de Coimbra Compilados debaixo da Immediata e Suprema Inspecção de El Rei D. José I Nosso Senhor pela Junta de Providencia Literaria Creada pelo Mesmo Senhor para a Restauração das Sciencias, e Artes Liberaes nestes Reinos, e Todos Seus Dominios ultimamente Roborado por Sua Magestade na Sua Lei de 28 de Agosto deste Presente Anno (1772). Lisboa: Na Regia Officina Typographica.

Falcon, F. (1989). Da Ilustração à revolução – Percursos ao longo do espaço-tempo setecentista. *Acervo. Revista do Arquivo Nacional*, 4 (1), jan.-jun., 52-87.

Falcon, F. (1993). *A Época Pombalina*. *Política Econômica e Monarquia Ilustrada (1750-1777*). São Paulo: Ática.

Falcon, F. J. C. (2015). Antigos e novos estudos sobre a época pombalina. In F. J. C. Falcon & C. Rodrigues. *A Época Pombalina no Mundo Luso-Brasileiro*. Rio de Janeiro: FGV.

Fernandes, R. (1992). *O Pensamento Pedagógico em Portugal* (2.ª ed). Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa/Ministério da Educação.

Franco, F. de M. (s.d). *Reino da Estupidez*. Belém: Nead – Núcleo de Educação a Distância.

Franco, J. E. (2006). *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX). Das Origens ao Marquês de Pombal* (vol. I). Lisboa: Gradiva.

Gauer, R. (1996). *A Modernidade Portuguesa e a Reforma Pombalina de 1772*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Gauer, R. (2007). *A Contribuição dos Egressos de Coimbra para a Construção do Estado-Nação no Brasil*. Curitiba: Juruá.

Geary, P. (2005). *O Mito das Nações: A Invenção do Nacionalismo*. Trad. F. Pinto. São Paulo: Conrad, Editora do Brasil.

Gomes, J. F. (1982). *O Marquês de Pombal e as Reformas do Ensino*. Coimbra: Almedina.

Guerra, M. (1983). A reforma pombalina dos estudos médicos. In *Como Interpretar Pombal*? (277-295). Lisboa/Porto: Brotéria.

Habermas, J. (2002). *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.

Hall, S. (2005). *A Identidade Cultural na pós-Modernidade*. Trad. T. T. da Silva & G. L. Louro (10.ª ed.). Rio de Janeiro: DP&A.

Hall, S. (2006). *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Trad. A. La G. Resende *et al*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Marcos, R. (2006). *A Legislação Pombalina*: *Alguns Aspectos Fundamentais* (2.ª ed.). Coimbra: Almedina.

Maxwell, K. (1996). *Marquês de Pombal*: *Paradoxo do Iluminismo.* Trad. A. de P. Danesi. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Nascimento, J. C. do (2003). *Historiografia Educacional Sergipana*: *Uma Crítica aos Estudos de História da Educação*. São Cristóvão: Grupo de Estudos e Pesquisas em História da Educação/ NPGED/UFS.

Norton, J. (2008). *O Último Távora*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil.

Nunes, C. (2013). *A Universidade de Coimbra e a Reforma Pombalina de 1772*. São Cristóvão: Editora UFS.

Oliveira, L. E. (2006). *A Instituição das Línguas Vivas no Brasil: O Caso da Língua Inglesa (1809--1890).* Dissertação de Doutoramento, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil.

Oliveira, L. E. *et al.* (2010). *A Legislação Pombalina sobre o Ensino de Línguas*: *Suas Implicações na Educação Brasileira (1757-1827).* Maceió: EDUFAL.

Paim, A. (Org.) (1982). *Pombal e a Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/Fundação Cultural Brasil-Portugal.

Revista de História das Ideias (1982-1983), 4 (1-2).

Santos, M. H. C. dos (Coord.) (1984). *Pombal Revisitado* (2 vols.). Lisboa: Estampa.

Serrão, J. V. (1982). *O Marquês de Pombal: O Homem, o Diplomata e o Estadista*. Lisboa: Câmaras Municipais de Lisboa, Oeiras e Pombal.

Teixeira, I. (1999). *Mecenato Pombalino e Poesia Neoclássica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Torgal, L. R. (1982). Nota introdutória, acerca do significado do pombalismo. *Revista de História das Ideias*, 4 (1), 7-18.

Para a génese da interculturalidade

As cartas dos Jesuítas e a construção da nova mundividência global na Época Moderna

For the genesis of interculturality: The letters of the Jesuits and the building of the new global worldview in the Early Modern Period

Paulo de Assunção
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO / *assuncao@prestonet.com.br* / ORCID | 0000-0003-4799-4957
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_53

Resumo: Os Jesuítas, autores de inúmeras cartas no decorrer dos séculos XVI, XVII e XVIII, narraram as suas práticas religiosas, os ensinamentos empreendidos e os êxitos ou fracassos obtidos, bem como construíram paulatinamente uma nova mundividência global, descrevendo e analisando os povos e as culturas com que interagiam. Pode-se afirmar que eles foram responsáveis pela intermediação entre a vida social de diferentes culturas e as representações simbólicas do cristianismo. Este artigo tem como proposta evidenciar o impacto que a correspondência jesuítica causou na Época Moderna, quebrando e alterando paradigmas. Para o Padre Manuel Antunes, é neste contexto que começa a ser tecida uma nova mundividência, partindo de um amplo diálogo intercultural.
Palavras-chave: Manuel Antunes; Jesuítas; globalização; cartas; diálogo

Abstract: The Jesuits, authors of innumerable letters during the sixteenth, seventeenth and eighteenth centuries, recounted their religious practices, the teachings undertaken and the successes or failures obtained, and gradually built a new global worldview, describing and analysing the peoples and the cultures with whom they interacted. It can be said that they were responsible for the intermediation between the social life of different cultures and the symbolic representations of Christianity. The purpose of this article is to analyse the impact Jesuit correspondence caused in the Early Modern Period, breaking and changing paradigms. For Father Manuel Antunes, it is in this context that a new world vision begins to be woven, starting from a broad intercultural dialogue.
Keywords: Manuel Antunes; Jesuits; globalization; letters; dialogue

O Padre Manuel Antunes, na sua vasta obra, destacou que a experiência de universalidade fez com que fosse construído um discurso de compreensão, assimilação e comunicação. A leitura de contrastes e diferenças possibilitou uma dinâmica de diálogos intercivilizacionais que construíram a consciência de um mundo mais amplo, permitindo que o indivíduo desconstruísse amarras, empreendesse voos de liberdade

e estabelecesse novas relações. O desenvolvimento da sociedade contemporânea conduz a uma discussão sobre os impasses das relações internacionais. Neste contexto, fica evidente a necessidade, como destacou o Padre Manuel Antunes, de «abrir janelas de compreensão do futuro». Poderíamos dizer dos possíveis futuros que se apresentam para a humanidade e que dependem das decisões de escolha que se efetivarem e favorecerem os diálogos intercivilizacionais.

Portugal e os Jesuítas, no século XVI, posicionaram-se num papel de mediação intercivilizacional e na construção de uma nova dinâmica mundial. A grande obra portuguesa foi a «construção da nova mundividência global na Época Moderna». Descortina-se uma postura de predisposição para o diálogo, um movimento de adaptação aos mais diversos climas, costumes e culturas, e uma necessidade de assimilação. O deslocamento dos Jesuítas da Europa para as novas terras apresentou-se como proposta de viagem para o desconhecido, uma jornada larga e perigosa. O fator surpresa era a única certeza da qual não podiam esquivar-se. As novas terras, naqueles idos, antes de serem uma realidade concreta, constituíam-se para a maior parte da população europeia como um local longínquo e imaginário que só um grupo muito seleto de navegantes teve oportunidade de experienciar.

A evangelização das novas terras, neste contexto, apresentava-se como algo totalmente novo e desconhecido, tão desconhecido quanto a natureza e a cultura das terras americanas, africanas e orientais. Os primeiros jesuítas chegaram à povoação de Francisco Pereira Coutinho (fundada em 1536), na Bahia, a 29 de março de 1549, na esquadra de Tomé de Souza, e foram testemunhas de um processo violento e difícil de conquista e defesa das terras coloniais portuguesas por um aparelho administrativo colonial ainda incipiente. As cartas elaboradas e recebidas pelos primeiros missionários residentes nas terras dos brasis constituem um conjunto documental ímpar do período colonial brasileiro. Ao relatarem as ações da Companhia de Jesus e o desenvolvimento da instituição dentro do território colonial português, durante o século XVI, as cartas não só permitem um conhecimento da instituição religiosa, amplamente estudada por diversos autores, como representam também, principalmente para a história da cultura de Quinhentos, uma fonte de informações vastíssima sobre a religiosidade da época; os usos e costumes dos índios; a formação político-administrativa da colónia; o desenvolvimento económico; a política externa portuguesa; o estudo das línguas brasílicas; além de uma colaboração acentuada para as ciências naturais, dentre outros assuntos. Pouco a pouco, as cartas dos Jesuítas contribuíram para a construção da interculturalidade

e para a elaboração de uma nova mundividência global. O mundo passava então a conhecer-se e a reconhecer de forma mais intensa e irreversível.

Numa conjuntura em que o analfabetismo preponderava, os Jesuítas destacaram-se como responsáveis, já na Europa, pela formação educacional dos filhos das camadas mais abastadas e depositários de uma herança cultural que fundia a cultura religiosa da Idade Média e o humanismo intelectual do Renascimento. Compartilhando dos elementos de uma cultura erudita e de uma cultura popular, os primeiros missionários eram canais para a circulação e combinação de tradições e costumes religiosos com a sociedade. Um grande diálogo intercultural estabelecia-se.

No Brasil, os membros da Companhia de Jesus foram os primeiros a elaborar relatos informativos periódicos sobre o desenvolvimento de algumas vilas e aldeias onde atuavam e, por conseguinte, foram responsáveis pelas elaborações mais detalhadas sobre as terras dos brasis, que até então haviam sido somente objeto de narrativas esparsas de viajantes. Realizando a integração entre dois universos culturais díspares, estes sacerdotes mesclaram na prática da catequização culturas que diretamente interagiam. Os registos apresentam uma descodificação do Novo Mundo peculiar e distinta daquela produzida por visitantes circunstanciais e representantes do aparelho administrativo, assim como da dos demais membros religiosos que começavam a afluir para as novas terras. Vivências e convivências emergiam. Fazia-se necessário construir, ou reproduzir, nas terras tropicais os modelos ausentes europeus que serviriam como marcos transformadores e que simbolizariam de facto a conquista. Desta forma, combinou-se, em muitos casos, o maravilhoso, o exótico e o desconhecido com ideais de lutas, conquistas e combates das Cruzadas, justificados por um empreendimento cristão que objetivava a expansão da fé católica.

O conteúdo das cartas jesuíticas não se limita a retratar o dia a dia da Companhia de Jesus na terra dos brasis. Indiretamente, os textos fazem transparecer o novo e o deslumbramento que cada um dos seus autores experimentou com as suas descobertas. A cada deslumbramento, antigas certezas são reavaliadas. A descrição de uma realidade escondida revelava um olhar curioso que captava e unia dois mundos. Silva Dias, com muita astúcia, soube enfatizar o carácter ímpar dos relatos jesuíticos, ao observar que

> não há nos jesuítas a menor tendência para dourar ou abafar a ressonância antropológica e ética das suas revelações. Procuram, mesmo, avolumá-la, no propósito evidente de fazer compreender aos europeus a realidade social e moral de um selvagem da América. (Dias, 1982: 225)

A distância que isolava os Inacianos da sua sede central em Roma exigiu que as comunicações se fizessem por via escrita. Conforme orientação dos superiores da ordem, as cartas deveriam ser elaboradas regularmente pelo provincial ou pelo seu substituto. O padre Inácio de Loyola, em carta de 15 de agosto de 1553, determina ao provincial, o padre Manoel de Nóbrega, que

> En las letras mostrables se dirá en quántas partes ay residencia de los de la Companhia, quántos ay en cada una, y en qué entienden, tocando lo que haze a edificatión; asi mesmo cómo andan vestidos, de qué es su comer y beber, y las camas en que duermen, y qué costa haze cada uno dellos. También, quanto a la región esta, en qué clima, a quántos grados, qué cómem etc.; qué casas tienen, y quántas, según se dize, y que costumbres; quántos christianos puede aver, quántos gentiles o moros; y finalmente, como a otros pro curiosidade scriven muy particulares informaciones, así se scrivan a nuestro Padre, porque mehor sepa cómo se ha de proveer; y también satisfazer-se ha a muchos senores principales, devotos, que querían se scriviesse algo de lo que he dicho. (Leite, 1954, I: 519)

As informações coletadas forneciam um quadro instantâneo de como se encontrava a cultura da população e das suas características principais, o que permitia elaborar estratégias de ação missionária, bem como subsidiar as ações do governo monárquico. Além disso, era preciso identificar se os preceitos que norteavam o padrão de conduta e de moral da ordem jesuítica estavam sendo devidamente praticados pelos seus membros, principalmente no tocante ao voto de pobreza, que era percebido através das condições materiais em que viviam os Jesuítas, bem como as práticas e ocupações que realizavam para a propagação da fé cristã; considere-se a orientação quanto à descrição das condições existenciais dos sacerdotes como modelo edificante. Por outro lado, a obrigatoriedade das cartas denunciava uma fiscalização rígida da Companhia sobre os seus membros. A distância permitia uma autonomia não desejável, tendo em vista a possibilidade de um desregramento.

Ao analisar o balanço empreendido pela Igreja, em relação à qualidade e quantidade dos convertidos, Boxer destaca que

> Pouco antes de deixar Malaca a caminho do Japão, em junho de 1549, S. Francisco Xavier escreveu aos missionários jesuítas nas Molucas, dando-lhes as diretrizes a seguir na correspondência com os seus superiores na Europa. Deveriam escrever um relato pormenorizado do trabalho de

> conversão, e que seja sobre assuntos edificantes; e cuidado, não escrevam sobre assuntos que o não sejam... Lembrem-se que muita gente vai ler essas cartas e assim devem ser escritas de forma a que todos fiquem edificados. (Boxer, 1981: 118)

Edificar era o verbo que melhor exprimia a ação que unia todos na relação com as terras americanas. Partindo do pressuposto de que nada do que existia nas terras coloniais era digno de ser mantido, a atenção voltava-se para a edificação: construir uma sociedade com homens ideais e princípios edificantes. Tudo convergia para a edificação, que começava pelos escritos, pois edificar era nortear os comportamentos e agir no sentido de confirmar o frágil edifício da cristandade ocidental.

A importância das cartas para a eficácia da interação das diversas casas da Companhia de Jesus assumiu particular destaque devido às várias missões espalhadas pelo mundo. Isto fez com que a instituição se estruturasse de modo a garantir um sistema controlador e eficiente de comunicação entre as diversas localidades e Roma. Uma ampla rede de informações tinha a sua génese tecendo uma nova mundividência global. A obrigatoriedade dos relatos revelava-se como ingrediente fundamental para a concretização de um mandamento especial – o da obediência para com o superior, que se sobrepunha em importância ao conteúdo da missiva.

O jesuíta Manuel Álvares, consciente dos seus deveres, destaca o ato narrativo não pela sua obrigação, conforme estabelece a ordem, mas sim pelo prazer que este lhe proporcionava, assim se referindo à elaboração das cartas: «não somente polla obrigação que tenho de o fazer por muytas vias, e também por o Padre Doctor mo mandar, mas pelo grande gosto que eu nisso levo me faz promptíssimo pera o fazer» (Leite, 1954, III: 273). Também José de Anchieta, ciente da necessidade de cumprimento dos requisitos impostos pela instituição, percebeu com clareza que nem sempre havia *grande gosto* ou necessidade de relatos sobre a conversão e exteriorizou o seu pensamento ao padre Diego Laynes:

> El ano passado de 61 en el mes de Julio se escrivió largamente por la 2ª via en este mesmo navio, aviendo ya sido la primera embiada por otro antes del. Mas este no pudo llegar por los vientos contrarios y por esso tornó a arribar. Lo que después acaescio escrivire brevemente, más por complir con en mandamiento de la sancta obediencia que por aver cosa digna de ser escrita. (Leite, 1954, III: 451)

Nos relatos, emergem informações sobre a região onde atuavam os Jesuítas, a localização geográfica em que se encontravam, as tradições e costumes dos povos que a habitavam, tanto cristãos como não-cristãos, bem como a quantificação das almas que poderiam ser convertidas. Dados etnológicos que auxiliavam na estratégia da instituição e no mapeamento das regiões, tinham por intuito informar quais eram as possibilidades e dificuldades da atividade jesuítica e da sua amplitude, ao mesmo tempo que denunciavam possíveis irregularidades dos membros do corpo social que empreendiam a ação catequizadora. Um complexo banco de dados compilando informações era criado, e até hoje é utilizado para o entendimento da sociedade moderna e contemporânea. As informações também satisfaziam a curiosidade da mentalidade europeia que circundava os Jesuítas. Por vezes, as cartas recebidas passavam ao domínio público sendo impressas e conquistavam ampla circulação. Desta forma, os relatos dos religiosos forjavam uma nova consciência global e estimulavam o aumento do diálogo intercivilizacional. A produção escrita dos Jesuítas, extremamente elevada, tem o mérito de aumentar e enriquecer o conjunto de experiências e conhecimentos históricos, geográficos e naturais sobre o mundo. Como bem destacou Luís Filipe Barreto, «O banco de dados do saber do universo dilata-se e incorpora o novo, graças ao ideal de edificação cristã» (Barreto, 1987: 34).

A regularidade com que as cartas eram enviadas estava diretamente ligada à frequência com que as embarcações partiam das terras brasileiras com destino a Portugal, sendo, segundo Nóbrega, prática comum «que não vá de cá navio sem carta nossa, e isso mesmo deviam lá de usar, de mandarem sempre por todos os navios alguma carta, para qualquer destas capitanias que venha, porque em todas se achará que as encaminhe a esta Bahia» (Leite, 1954, II: 396). As vicissitudes marítimas impunham um ritmo lento para um mundo que começava a ter necessidade de uma maior velocidade, problemas que paulatinamente foram sendo equacionados com os avanços da ciência. Não podemos esquecer que os *testemunhos de vista*, que preponderavam durante este período, complementavam as informações e se sobrepunham às narrações das cartas, sendo por vezes as únicas notícias que chegavam a Portugal e à Europa por meio dos navegantes. Tal situação permitia que todo o tipo de informação circulasse sem que fosse possível confirmar a sua veracidade. Enfim, as *fake news* não são apenas um fenómeno da atual era digital.

A ausência de informações, ou a incapacidade de elaborar cartas para todos os membros da Companhia de Jesus, distribuídos pelo mundo, não passou despercebida pelos superiores da ordem, que efetivamente não conseguiram retribuir à

altura a quantidade de cartas recebidas. Destacando esta impossibilidade, o padre Leão Henriques, provincial de Portugal, servindo-se da sua influência junto dos assuntos ultramarinos, sugere ao padre Francisco de Borja que, havendo

> [...] mucha carga con copiar cartas y essas otras para la India, Brasil, y para outras partes; aliviarse hía dalguna manera, si V. P. ordenasse que cada Collegio embiasse cinquo o seis copias de las cartas de edificación que se an de scrivir cada ano para el Brasil y India, porque tantas y aún más son menester. (Leite, 1954, IV: 306)

Desta forma, criava-se uma ampla rede de circulação de informações que até então era inexistente.

As cartas não alimentaram nem aqueceram com regularidade os Jesuítas. Segundo Pero Correia, estas cartas eram como «un pan de mucha sustancia y un fuego que mucho calienta a los friorentos y causar mucho animo y confiança a los desconfiados, e tienen otras muchas virtudes» (Leite, 1954, II: 65). Quanto ao contacto pessoal, Brás Lourenço refere que «passa-se às vezes muito tempo que nem presencialmente, nem por cartas se podem comunicar uns com os outros, como agora aconteceu que ha perto dous annos que por aqui não passou algum dos nossos» (Leite, 1954, III: 460).

Deslocando-se para a América portuguesa, os Jesuítas foram forçados a um contacto íntimo com o novo meio ambiente em que se instalavam, o que também ocorreu no continente africano e no Oriente. Isolados dos recursos materiais e naturais existentes na Europa, a adaptação foi vital para a sua sobrevivência. O mundo natural era um dado concreto e inédito para estes primeiros missionários, que o incorporaram e lhe deram significado na razão direta da sua experiência de vida. A natureza, até então escassamente conhecida e pouco dominada, apresentava-se nos textos como perturbadora da ordem religiosa vigente. Muitos dos primeiros missionários não deixaram de tecer os seus comentários, as suas observações, e até mesmo o hiato nos escritos demonstra uma atitude frente ao mundo natural, que permite compreender o referencial cultural que estes utilizavam para fazer os seus julgamentos. Silva Dias observa que a preocupação com a natureza das novas terras começava a ocupar um espaço maior no desenvolvimento do conhecimento europeu, pois o «eixo do interesse europeu pela empresa ultramarina dos portugueses e suas refrações culturais fixou-se, de início, no que tinha de epopeia e na revelação factual de continentes desconhecidos ou só lendariamente conhecidos», deslocando em seguida, «pouco a pouco, com o

andar dos anos, para a geografia, a fauna, a flora, as crenças e os costumes dos povos» (Dias, 1982: 110-111).

Os textos antigos são suplantados e substituídos pelos escritos dos colonos das novas terras e dos viajantes que as visitavam. Descrições mais fidedignas delineavam a nova realidade do continente americano e dos demais continentes. José Maria de Paiva observou que «o jesuíta, que aqui lançou as sementes da pregação cristã, via o seu mundo com olhos contemporâneos, sob a ótica do século. Sua ação regia pela visão do "*orbis christianus*", que era visão de todos os homens do seu tempo» (Paiva, 1982: 21-22).

O conjunto das cartas tendeu a ter uma relativa homogeneidade de princípios, no que se refere ao estilo, modelo de apresentação e conteúdo, sofrendo variações relativamente à ênfase dada a determinados temas. Os dogmas impunham uma retidão da palavra, que preponderou quando se descrevia a natureza, cerceando a capacidade de senti-la e admirá-la, fruto da peculiar formação jesuítica moldada pelos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola (1548). Estes, por sua vez, impunham uma técnica de meditação que disciplinava a imaginação, principalmente quanto à composição de lugar, obrigatório a cada dia de prática. Tal repetitividade fazia com que a experiência sensorial, no caso da natureza, ficasse delineada segundo modelos que apoiavam e davam suporte às meditações. O único sentido que permitia a compreensão de tudo era Deus. Desta forma, os escritos são marcados por uma visão simbólica da natureza, baseada nas escrituras sagradas e amplamente desenvolvida no final do período medieval, com os bestiários e plantários. Sérgio Buarque de Holanda, ao analisar as permanências de uma visão do Paraíso, não deixa de salientar o olhar essencialmente religioso desse simbolismo, «que não desdenha mesmo *a natureza* orgânica», «todos os animais, e também as plantas, *têm sempre qualquer coisa a dizer aos homens*», ressaltando que, «Mais do que isso, são um dos instrumentos de que se vale o Eterno para se manifestar no tempo, e o sobrenatural na natureza» (Holanda, 1992: 198).

O conteúdo das cartas traduzia em ideias um conjunto de símbolos sistematizados que visavam expressar uma mensagem que, apesar de ser essencialmente uma descrição da ação jesuítica, numa ótica religiosa, permitia identificar informações isoladas, mas importantes, sobre a forma de perceção de novas culturas e aspetos diferentes do mundo natural que se alargava paulatinamente.

O olhar do europeu católico deve ter-se debruçado sobre o novo mundo natural com os mesmos anseios dos Jesuítas, o que, em última instância, possibilita entendê-lo num amplo conjunto de vinculações com a produção cultural do

período. Os mapas de então permitem-nos perceber que não só um contorno bem definido era importante para o reconhecimento das novas terras, como também, principalmente, um reconhecimento da natureza era fundamental. Na cartografia da época, era praticamente comum constarem, além da representação do traçado imaginário dos limites da terra, elementos naturais que indicavam a peculiaridade das diversas regiões, símbolos que ressaltavam o novo, o medo, o maravilhoso e a alteridade.

O mapa mais rico em informações geográficas, étnicas e naturais é o *Terra Brasilis*, atribuído a Lopo Homem e desenhado por volta de 1519. Feito à mão sobre pergaminho, este mapa é rico em detalhes do litoral brasileiro. Apesar das discrepâncias, o autor conseguiu dar uma unidade ao território que compreendia a faixa litorânea do Maranhão até ao rio da Prata. Além do traçado e da nomenclatura, o mapa representa ilustrações realistas sobre a fauna e a flora locais, além de registar os aborígenes da terra realizando a extração do pau-brasil. Apresentando de forma clara a destruição da flora, já nas primeiras décadas de Quinhentos Lopo Homem não deixa de acrescentar ao seu traçado espécies da fauna. Papagaios coloridos, dispersos entre as diversas árvores de pau-brasil, ora parados, ora voando, preenchem a gravura juntamente com macacos e uma onça. Realidade que se mistura com a fantasia da representação de uma serpente alada, tão comum aos escritos dos viajantes da época.

O mapa-múndi de Pierre Desceliers, elaborado em 1542 sob os auspícios do monarca francês Henrique II, revela que o autor incorporou informações de testemunhos oculares e dos mapas portugueses, inclusive do *Terra Brasilis*, situação comum, uma vez que Portugal era o centralizador de informações mais precisas sobre as terras de além-mar. Desceliers representa os hábitos e costumes dos indígenas, a sua moradia, a pesca e a caça, os ritos antropofágicos das terras americanas, inclusive as pertencentes a Espanha, onde se pode vislumbrar cenas de combate entre índios e castelhanos na conquista do Peru. A fauna brasileira destaca-se com cobras, lagartos ou jacarés, porcos-do-mato, além de animais aquáticos, aqui representados conforme o momento em que foram avistados pelas suas fontes. Dando crédito às lendas vigentes, o cartógrafo francês desenhou figuras aladas e animais maravilhosos nos mapas, revelando que a mentalidade da época poderia abarcar muito mais do que os acidentes geográficos ou os limites da América.

Além destes mapas, podemos citar outros que, com maior ou menor intensidade, incorporam as notícias sobre o Novo Mundo. Dentre eles, destaque para os de Diogo Homem (cosmógrafo oficial do monarca português), de 1558 a 1568,

de Sebastião Lopes, também de 1558, e de Vaz Dourado, de 1573. Em todas estas cartas, florestas, matas, animais exóticos, aves multicolores, rios e mares aparecem identificando a região americana, ou, como designa Diogo Homem na carta de 1568, a «terra dos antropófagos», que assumiu papel importante na construção do simbolismo natural americano. Assim, os relatos jesuíticos, como os mapas de Quinhentos, narram com olhares múltiplos a perceção que retêm das coisas naturais, acessíveis pelos órgãos dos sentidos. O mundo é identificado através de imagens sensoriais: forma, peso, cor, odor. O Novo Mundo era construído, na produção cultural da época, por imagens que reuniam experiências presentes e passadas: dois universos distintos comunicavam-se e moldavam-se mutuamente.

O princípio axiológico que justificava o estabelecimento da narrativa do mundo natural era a grandiosidade e a diferença nele contida. Isto implica dizer que a natureza da terra dos brasis, pelas suas singularidade e grandiosidade, suscitava a admiração, decorrente do acontecimento – a existência do Novo Mundo –, visto como parte do todo criado por Deus. O testemunho dos primeiros jesuítas conferia dimensão de verdade ao acontecimento, vivenciado por eles, enquanto sujeitos observadores. Esta nova dimensão do conhecimento contrapunha-se à preponderância da transmissão oral, vigente durante todo o período medieval, que permitia a intervenção de outrem na relação ver-conhecer. O ouvir por intermédio de alguém colocava o ouvinte na posição de passividade relativamente a quem falava, o que impedia a aferição da verdade, uma vez que a presença ocular do facto não era possível. O ouvir acarretava a perda da verdade e permitia a conceção da mentira. O escrito, ou o impresso, resgatou, assim, parcialmente a relação ver-conhecer, que a partir de então passa a ser ler-conhecer, nova ordem que cresce e substitui paulatinamente o ouvir. A verdade do escrito era incontestável, principalmente quando produzido pela camada clerical, que conferia uma verdade cristã ao acontecimento. A natureza ou o desconhecido, nesta perspetiva, nada tinha de extraordinário para os Jesuítas, pois todas as coisas do mundo eram vistas numa conceção de possibilidade existencial, uma vez que tudo tinha sido criado pelas mãos do ser divino.

Destituídas de um olhar científico, as observações dos primeiros loiolanos, em meados do século XVI, revelam uma visão utilitária na leitura da natureza, apreendida nas suas novidades e vantagens. Sérgio Buarque de Holanda salienta que «a mentalidade da época acolhe de bom grado alguns modos de pensar de cunho analógico» onde «em tudo discernem-se figuras e signos: o espetáculo terreno oferece, em sua própria evanescência, lições de eternidade. A Natureza é,

em suma, livro da Natureza, escrito por Deus e, como a Bíblia, encerra sentidos ocultos, além do literal» (Holanda, 1992: 65-66).

As cartas revelam as diversidades das coisas do mundo natural da América portuguesa relativamente às do mundo europeu, totalmente diferentes daquelas por ele conhecidas, mas das quais dependia, enquanto referência, para construir a representação mental à qual as cartas aludiam. O mundo natural europeu, principalmente o português, era o modelo ausente que, acrescido das analogias da Bíblia, justificava e dava inteligibilidade à construção imaginária do mundo natural da terra dos brasis. A mensagem escrita pressupunha que uma das partes – os destinatários – estivesse distanciada do universo ao qual se fazia referência, mas tão presente quanto os redatores, pois, como lembra Tzvetan Todorov, «o destinatário é tão responsável pelo conteúdo de um discurso quanto seu autor» (Todorov, 1983: 224). A compreensão desse mundo natural só seria possível através de uma representação simbólica e abstrata, desde que esta se ativesse a um conjunto de experiências comuns que permitissem a efetivação do processo de comunicação. Tal prática não tinha como objetivo inibir a liberdade do leitor, que era criador de significados singulares e múltiplos, mas sim nortear os juízos contraditórios que pudessem surgir, sendo as escrituras sagradas de grande valia para a comunicação intercivilizacional. Tudo convergia para Deus por meio dos escritos sagrados e nele ganhava significado.

Os meios utilizados pelos Jesuítas para descrever o mundo natural remetiam, portanto, para passagens e imagens bíblicas e seguiam um processo que permitia ao leitor realizar relações comparativas. Organizando a realidade da natureza da terra dos brasis através de semelhanças e oposições, os Jesuítas tornavam a diversidade compreensível para o leitor, em função do próprio universo do destinatário, o que permitiu algumas imperfeições. Estas imprecisões, por vezes conscientes, revelam que o jesuíta tendeu, dentro do processo descritivo, a corrigir esta discrepância utilizando uma série de analogias ou substituições para melhor representar a imagem do objeto, valendo-se de elementos semelhantes ou dessemelhantes do simbolismo de Quinhentos. As descrições seguem, conforme evidenciou Roger Chartier, as circulações fluidas, «as práticas partilhadas que atravessam os horizontes sociais», unindo vivências comuns (Chartier, 1990: 134). Destarte, as cartas formam composições significativas de um conjunto simbólico de experiências comuns que permeiam a vida europeia, da qual o jesuíta, baluarte civilizacional, confere à descodificação do Novo Mundo uma interpretação crível.

Havia uma preocupação com a realização de representações que manifestassem o objeto tal como ele era dado na intuição sensorial, remetendo sempre para uma realidade significativa que fosse representável dentro da própria lógica dos textos. As descrições, contudo, não chegam a uma profusão de detalhes, pois estes poderiam, pelo excesso, ser foco de confusão. Esta tarefa era feita através da meticulosidade empreendida na organização da informação, que ficou patente principalmente nos relatórios informativos. Desta forma, enfatiza-se o carácter diferenciativo, o estranho pela forma, cor, sabor, odor, que invariavelmente está ligado a uma visão utilitária da natureza. Esta forma de narrativa permite entrever que havia dificuldade em equacionar a discrepância entre o vivido e o descrito. O pensamento sensorial era incapaz de construir a experiência tal como esta se processara. Desta forma, como destacou François Hartog, «le narrateur, pour se faire persuasif, est passé de la position de la différence à la production de l'opposition, bientôt spécifiée en inversion» (Hartog, 1980: 48).

O conteúdo das cartas jesuíticas, considerando os pressupostos acima mencionados, auxiliou, de forma direta ou indireta, na elaboração de uma imagem mais fidedigna das novas terras, ampliando o conhecimento sobre a natureza da terra dos brasis. O lugar exótico, concebido como um meio hostil, cheio de animais selvagens e indígenas cruéis, pela sua antropofagia, era substituído por imagens mais aproximadas da realidade, que por vezes reforçaram aspetos das primeiras imagens, já presentes nos mapas, e apresentaram novas características. A natureza, como observou Silva Dias, «mostrava-se, essencialmente, igual a si própria em todo o orbe» (Dias, 1982: 161-162).

Os velhos mitos sucumbiam e eram repudiados lentamente. As mentalidades estavam em transformação. Uma nova mundividência global era lentamente tecida por uma pluralidade de mentes e mãos. Todavia, nada no mundo podia ser dissociado da sua função ético-moral, que remetia para Deus e que dava a todo o universo um significado peculiar. No decorrer dos séculos seguintes, com os avanços da ciência e da tecnologia, o mundo criou uma grande rede de comunicação intercivilizacional que teve a sua génese no longínquo século XVI. Neste sentido, como bem observou o Padre Manuel Antunes, ao considerar aquele período e o contexto do século XX, foi e é importante um esforço concentrado nas «energias criadoras», as quais sejam capazes de fazer interlocuções em diversos níveis. Pensar o passado para ver os caminhos trilhados é também pensar os caminhos que devemos seguir no futuro. Enfatizando que a mundividência global está continuamente a ser construída.

Bibliografia

Assunção, P. de (2001). *A Terra dos Brasis: A Natureza da América Portuguesa Vista pelos Primeiros Jesuítas (1549-1596)*. São Paulo: Annablume.

Assunção, P. de (2004). *Negócios Jesuíticos: O Cotidiano da Administração dos Bens Divinos*. São Paulo: EDUSP.

Bangert, W. V. (1985). *História da Companhia de Jesus*. São Paulo: Loyola.

Barreto, L. F. (1987). *Os Descobrimentos e a Ordem do Saber*. Lisboa: Gradiva.

Boxer, C. R. (1981). *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Setenta.

Chambouleyron, R. (1994). *Os Lavradores de Almas*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Chartier, R. (1990). *A História Cultural entre Práticas e Representações*. Lisboa: Difel.

Cortesão, J. (1983). *A Expansão dos Portugueses na História da Civilização.* Lisboa: Livros Horizonte.

Dias, J. S. da S. (1982). *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI.* Lisboa: Editorial Presença.

Einsenberg, J. (2000) *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno*. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais.

Febvre, L. (1971). *O Problema da Descrença no Século XVI: A Religião de Rabelais*. Lisboa: Início.

Franco, J. E. (2000). *O Mito de Portugal.* Lisboa: Roma Editora.

Franco, J. E. (2011). *Um Pedagogo da Democracia: Retratos e Memórias sobre o Padre Manuel Antunes, SJ*. Lisboa: Gradiva.

Franco, J. E. (2017). *Padre Manuel Antunes: A Anatomia do Presente e a Política do Futuro*. Lisboa: Bertrand.

Hartog, F. (1980). *Le Miroir d'Hérodote*. Paris: Gallimard.

Holanda, S. B. (1992). *Visão do Paraíso*. Brasiliense. São Paulo.

L'Estoile, C. (2006). *Operários de Uma Vinha Estéril. Os Jesuítas e a Conversão dos Índios no Brasil: 1580-1620.* Bauru: EDUSC.

Leite, S. (1954). *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil* (3 vols.). São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.

O'Malley, J. W. (2004) *Os Primeiros Jesuítas*. Bauru: EDUSC.

Paiva, J. M. de (2004). *Colonização e Catequese*. São Paulo: Arké.

Palomo, F. (2005). Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes em el Portugal del siglo XVI. *Cuadernos de Historia Moderna*, anejo IV, 57-81.

Todorov, T. (1983). *A Conquista da América.* São Paulo: Martins Fontes.

Portugal pelo olhar de um filho da diáspora

Portugal through the eyes of a son of the diaspora

Amadeu Prado de Lacerda
UNIVERSIDADE DE LISBOA / *clotildelacerda@hotmail.com*
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_54

Resumo: Este não é o olhar científico e frio da História enquanto ciência, exercício académico e culto, para o que me escasseia conhecimento e saber e me mingua engenho e arte. É antes a perspetiva de quem tem da História uma vivência sentida ao compasso da vida. Natural de Moçambique, onde vivi a primeira infância, educado, segundo os cânones da época, na grandeza da pátria onde o Sol nunca se põe, fui refletindo, ao longo do tempo, sobre o destino singular, dir-se-á mesmo singularmente singular, deste pequeno povo e não maior rincão de terra, senhor de uma história assombrosa, que rasgou mares e terras, desbravou caminhos do conhecimento e garantiu sempre a sua independência, numa aventura verdadeiramente contranatura, enquanto outros, mais poderosos, soçobraram, o que lhe permite ser uma das nacionalidades mais antigas da Europa. A grandeza da sua história, passado que não pode omitir dois momentos de soturnidade – a Inquisição e a escravatura –, condiciona todo um presente, prisioneiro da mesma e que impede que trilhemos hoje o novo caminho marítimo para a Índia, do progresso e do desenvolvimento.
Palavras-chave: Portugal; história; progresso; diáspora

Abstract: This is not a scientific and neutral look of History as science, nor a learned academic exercise, for which I lack knowledge and know-how, and my inventiveness and art dwindle. It is rather the perspective of those who have an experience of history that was felt throughout the course of life. Born in Mozambique, where I lived my first childhood, raised, according to the canons of the time, within the grandeur of the country where the Sun never sets, I have been reflecting, over time, on the singular destiny, it will even be said singularly singular, of this small number of people and no bigger corner of land, masters of an amazing history that tore seas and lands, opened paths of knowledge and always guaranteed its independence, in a truly counter-nature adventure, while others, more powerful, collapsed, which allows it to be one of the oldest nationalities in Europe. The greatness of its history, a past that cannot omit two moments of gloom – the Inquisition and slavery –, determines the entire present, a prisoner of it which prevents it from navigating today on the new maritime path to India, of progress and development.
Keywords: Portugal; history; progress; diaspora

A minha formação é na área da ciência, ainda que da mais artística das ciências e da mais científica das artes – a medicina. Sempre nutri pela História, em particular pela história do povo português, que somos todos nós, um interesse, uma curiosi-

dade e um afeto especiais. Não fosse um estojo de plástico com um estetoscópio e uma seringa, prenda dum longínquo natal de infância em Moçambique que me enfeitiçou e me fez sonhar irreversivelmente com a medicina, teria porventura trilhado o caminho da História. A medicina foi uma paixão, como todas as paixões, dominadora, absorvente, exclusiva e ciumenta, que ocupou as horas dos meus dias e noites e me afastou da História.

Sou filho e neto de várias gerações da diáspora em Moçambique, onde passei a minha meninice, num tempo em que o mundo saía do mais mortífero dos conflitos, com milhões de mortos e atrocidades infindas julgadas impossíveis no luminoso século XX. Época prenhe de contradições, em que a violência mais abominável emparceirava com os mais extraordinários progressos científicos, com um rasgar de horizontes nunca antes vividos, com a liberdade de pensamento e de criação, culminando com a sagração dos direitos humanos, expressa na *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, marco fundamental da sua dignidade. Luz e sombra confundindo-se na grandeza e miséria humanas.

Não pertencendo a uma família com atividade política, nunca ela deixou de estar presente pela memória de gerações anteriores. Por exemplo, o meu avô paterno, Francisco Gavicho de Lacerda, apaixonado por Moçambique, onde viveu e morreu, foi companheiro de Mouzinho de Albuquerque nas campanhas de África e é referido por Alexandre Ferreira, na sua obra *Moçambique: 1489-1975*, como provavelmente o primeiro repórter de guerra de Moçambique. O meu tio-trisavô paterno miguelista comandou a guarnição de Peniche, que se rendeu às forças liberais. O meu tetravô materno, Félix Pereira de Magalhães, deputado, par do reino, ministro da Justiça no consulado de Costa Cabral, era, por natureza política e de vida, um liberal, e, apesar de homem público influente na época, não se coibiu de ter três filhas de mulheres diferentes, sem nunca se casar. É obra! O meu trisavô materno, Machado Ferraz, genro de Félix de Magalhães, homem de ação, presidente da Câmara Municipal de Guimarães, encabeçou a revolta popular da «Janeirinha», com expressão nortenha, como manifestação contra uma subida abrupta de impostos pelo governo de Fontes Pereira de Melo, que conduziria à sua queda. Como protesto simbólico, organizou o enterro de Fontes com homens cobertos de palhoças, que de archote na mão prestaram as últimas honras ao cadáver do ministério Fontes-Ferrão, trazido num túmulo. Saiu-lhe cara a originalidade do protesto. Fontes ressuscitou e – ontem como hoje, os devaneios da liberdade pagam-se caros – não houve mais vida política para Machado Ferraz. Como um azar nunca vem só, um irmão seu, também de pelo na venta e patriota

dos quatro costados, foi morto em Zamora integrando uma milícia que combatia as forças de Napoleão.

Em suma: foi neste contexto, de Portugal a duas vozes, que cresci e foi ele que mais aguçou o meu interesse pela nossa história e, fundamentalmente, pela personalidade do nosso povo. A História vive hoje momentos novos e desafiantes. Depois de um interregno em que não era mais que uma coisa de mortos, para velhos, assistimos hoje a um recrudescimento de interesse nas camadas mais jovens que temos de saber agarrar. Ela é o penhor da nossa identidade, o nosso cartão de cidadão, que nos diz de onde viemos, quem somos, e que nos permite ser progenitores de um futuro mais culto e livre. Temos de saber transmiti-la à geração da imagem, formada à sombra do computador, da televisão, do *ipad* e do telemóvel, dando ao discurso e à palavra, sem fugir à verdade histórica e à qualidade estilística, a roupagem do tempo de hoje, com força, alegria, vivacidade e cor, transformando-a numa realidade imagética.

A história que aqui vos trago não é académica ou professoral, mas, sem faltar ao rigor da verdade, é uma história vivida e sentida. A Península Ibérica, nomeadamente o chão que hoje é a nossa terra, foi povoada por muitos povos – visigodos, suevos, fenícios, lusitanos, romanos, judeus, árabes. Desse mosaico de povos somos próximos ou longinquamente descendentes, com influência cultural mais marcada pelos mais próximos e que mais tempo nela permaneceram – com ênfase nos árabes e judeus, que deixaram um património não desprezível, nomeadamente os árabes, em termos linguísticos de uma imensa riqueza vocabular, presente no português atual.

Não se pode afirmar, como foi glosado em tempos não muito distantes, a existência de uma raça portuguesa, e, no entanto, não sendo possível, segundo Sobrinho Simões, falar de genes portugueses, há, segundo o mesmo autor, um povo com características genético-culturais *sui generis*, que somos nós, os portugueses. Da alteração de alguns desses genes, resultaram doenças que surgiram em portugueses, nomeadamente «a doença dos pezinhos», que, mercê da nossa diáspora, é possível encontrar em países tão distantes como o Japão, e a doença de Machado Joseph, com origem na ilha das Flores e posteriormente levada pela corrente migratória para a América do Norte e Brasil. Mais recentemente, identificou-se uma alteração genética de cancro da mama familiar com origem em Portugal, já detetada em França, muito provavelmente também corolário da emigração. Saliente-se, para que não haja dúvidas, que estes genes não são caracteristicamente da nossa população, mas sim alterações nativas.

Como o próprio professor Sobrinho Simões sustenta, pelas leis da genética populacional deveríamos ser mais monótonos, mas, antes pelo contrário, somos

uma mistura notável de genes com as mais variadas origens, mesmo relativamente a populações com proximidade geográfica, como é o caso da Galiza, o que provavelmente se explica pela nossa miscigenação ao longo de séculos com judeus, berberes e escravos subsarianos e pelas nossas andanças pelas sete partidas do mundo, autêntica cruzada de miscigenação, com linhagem materna.

Luísa Pereira e Filipa Ribeiro, num interessantíssimo livro intitulado *Património Genético Português* (Pereira & Ribeiro, 2009), concluíram que, em termos genéticos, no Norte de Portugal há 3% de genes subsarianos, enquanto no Centro e, com maior notoriedade, no Sul, pela maior proeminência árabe e eventualmente de escravos, estes números sobem para 6% e 11%, respetivamente. Seja como for, não constituindo uma raça, como em tempos pretendido, pode-se afirmar, sem faltar à verdade científica e histórica, que somos um povo singular. Dir-me-ão que singulares são todos os povos. Dir-vos-ei que nós somos singularmente singulares.

Muito provavelmente mercê dessa singularidade e do aproveitamento de contingências favoráveis, ou sabendo contornar as dificuldades, conseguimos ser uma das mais velhas nações/estados da Europa, somente com a perda de nacionalidade pelo período de 60 anos de ocupação filipina. A nossa independência, atendendo à exígua população, ao atraso estrutural e cultural e à pobreza, é uma realidade contranatura verdadeiramente extraordinária, operada por essa grande figura de português, que já o era mesmo antes de ser, que dá pelo nome de Afonso Henriques, popularmente mal-afamado por «bater na mãe», como se se tratasse de violência doméstica, conceito que atravessa os séculos e que ainda hoje, por extensão, é utilizado quando se pretende depreciar as nossas singularidades. A generalização abusiva do «bater na mãe» nada mais traduzia que uma radical diferença de objetivos políticos. D. Teresa, ainda que rainha, o que à época não significava independência, mas tão-somente liberdade de governação, sujeitava-se à vassalagem do rei de Leão e Castela, um rei de reis, com verdadeiro carácter imperial. Pese a sua ambição, D. Teresa estava prisioneira dos seus laços familiares e amorosos e mais não pretendia que uma autonomia. O filho reclamava radicalmente a independência, ainda que no período inicial da luta, por motivos estratégicos, aguardando o beneplácito de Roma, se tenha também sujeitado a Leão e Castela. À época, Afonso Henriques seria, salvaguardadas as circunstâncias históricas e políticas, um Carles Puigdemont. Pela sua ação política e militar, chefiou o primeiro movimento nacionalista de libertação, a exemplo do que aconteceria séculos mais tarde, no pós-Segunda Guerra Mundial, em relação às colónias africanas e asiáticas dos países europeus. São Mamede não é, no fundo,

mais do que o confronto militar entre duas opções políticas – a autonomia e a independência. Venceram Afonso Henriques e a independência. Toda a sua vida foi uma sucessão de combates militares e políticos com os primos e os mouros.

Ciente do poder de Roma, fusão do que é hoje a ONU e o FMI, e da sua relevância para o sucesso da causa independentista, Afonso Henriques, hábil negociador, teve em D. João Peculiar, arcebispo de Braga, um apoio determinante. Movendo-se com à-vontade nos corredores do poder em Roma, o arcebispo, figura pouco conhecida e menos reconhecida na história pátria, foi um elemento fundamental na construção política da independência de Portugal. Autêntico ministro dos Negócios Estrangeiros, foi com ele que Afonso Henriques montou a «geringonça» com que lidou com Roma. Pode-se mesmo questionar se o esforço militar de Afonso Henriques teria saído vitorioso sem a sua ajuda. Considerou-se vassalo do papa, passando a estar sob a sua proteção e comprometendo-se, além do combate pela fé, a uma oferta substancial de cruzados em ouro, o que nunca cumpriu. D. João Peculiar teve a habilidade de convencer a «Troika» de Roma a contentar-se com as conquistas que se iam fazendo para a cristandade e a que tivesse paciência para aguardar pelos juros!

Não sendo porventura Ourique a sua batalha decisiva, é um marco no imaginário histórico, que se repetirá doravante nos momentos de risco de perda da independência. Herculano não a valoriza, e os historiadores árabes não a relevam, o que se percebe: ninguém gosta de perder a jogar em casa. O propalado no que respeita ao potencial militar árabe, questionado por alguns historiadores, poderá não corresponder à realidade. As forças em presença poderiam não ser tão desproporcionadas como se fez crer, contexto que poderá ter condicionado o facto de a sua existência lendária não ser imediata. Dever-se-á à Escola de Santa Cruz de Coimbra, decorrido mais de um século. Seja como for, verifica-se pela primeira vez, como facto de cultura religiosa, uma apropriação do divino, tornado protetor e elemento pátrio, que vai acompanhar ao longo dos séculos a história de Portugal, nomeadamente nos momentos de perigo. O seu reflexo repercute-se na própria Igreja, bivalente entre uma fidelidade doutrinária e uma condescendência popular que se constata desde os primórdios, com repercussão na própria relação com o poder real.

Penso que até hoje o problema religioso só foi genericamente abordado com um carácter panfletário de pró e contra, mas reveste aspetos muito particulares de fusão pacífica do profano e do sagrado, a merecer estudo que conduzisse a um melhor conhecimento e entendimento de particularidades em que somos pródigos. Séculos volvidos, a língua portuguesa travava, nos confins da terra, em Timor, idêntica

batalha pelo mesmo anseio de pátria e de liberdade. Os protagonistas chamavam-se Xanana Gusmão, Ramos Horta e D. Ximenes Belo, bispo de Díli. A História tem rostos diferentes consoante as épocas, mas, no fundo, guiados pelos mesmos sonhos.

Em 1179, o esforço militar de Afonso Henriques, que se autodenominava *semper invictus*, já fisicamente debilitado pelo acidente de Badajoz, e a habilidade política de D. João Peculiar foram coroados pelo papa Alexandre III, que, pela bula *Manifestis Probatum* de 23 de maio de 1179, reconhecia a independência de Portugal e o título real a Afonso Henriques e seus sucessores. O grande guerreiro podia enfim descansar: Portugal era finalmente um país independente.

Como gostaria de vogar no tempo e tirar uma *selfie*!

Entre Sanchos e Afonsos, prossegue a luta da Reconquista – espadeiradas e cavalgadas –, contra primos e mouros, até à definição das atuais fronteiras, a par do povoamento, nem sempre com o adequado ordenamento do território. D. Afonso III ocupar-se-ia desta ingente tarefa através das Ordenações Afonsinas e da convocação das Cortes de Leiria, que contaram pela primeira vez com a presença de representantes dos concelhos e onde se pretendeu corrigir e equilibrar as contas públicas, ontem como hoje sempre um engulho da governação. No meio dos Afonsos, surge um Dinis, verdadeiramente o nosso primeiro rei culto. Neto do grande Afonso X de Castela, o Sábio, terá recebido por osmose do avô, que muito o estimava, uma parte do saber e da sensibilidade poética e administrativa. Afonso III proporcionou ao seu filho uma esmerada educação, o que até aí não havia acontecido com os príncipes de Portugal, num tempo em que a espada era mais importante que a pena. D. Dinis virá a ser o pai da língua portuguesa, que cultiva com particular sensibilidade poética, introduzindo-a como a língua do reino, em substituição do latim. Revelando particular conhecimento do que se pode chamar uma política agrícola, irá desenvolver diferentes modelos de gestão agrária consoante as regiões do país e as suas características, o que se pode considerar uma verdadeira antecipação do que hoje se denomina a «reforma agrária», introduzindo penalização para os incumprimentos, fiel ao princípio d'«a terra a quem a trabalha».

Quando mergulhamos na História e fazemos um estudo comparado, apercebemo-nos do quão difícil é ser inovador e revolucionário. Desde um D. Pedro I, que Herculano considera «um doido com intervalos lúcidos de juízo», com as suas assolapadas e trágicas paixões, a um Fernando Formoso, esbanjador dos cofres públicos, que com o casamento da sua filha com D. João I de Castela pôs em risco o esforço ciclópico dos seus antepassados e do seu povo, aproximamo-nos a passos largos do período áureo da nossa história, que condicionaria para o futuro o nosso destino.

Vencida em parte a grave crise dinástica de 1385, que salvaguardou a independência de Portugal, com a eliminação do conde de Andeiro e o afastamento de D. Leonor Teles por D. João, Mestre de Avis, que Oliveira Martins classifica de «manhoso, atrevido, audaz sim, mas nunca temerário», está criada nova situação política com nova dinastia. Com o apoio indefetível do povo de Lisboa e da burguesia, D. João é levado ao trono, no que timidamente se pode considerar a primeira revolução burguesa da História. Assim começa um tempo novo. A «Ínclita Geração, Altos Infantes», filhos de D. João I e de D. Filipa de Lencastre, será a nova seiva que irá revigorar Portugal. Mas nem tudo estava resolvido. Castela, que já se lambia de satisfação com o menu gostoso, com que sempre sonhara, não aceita de forma pacífica esta perda. Aljubarrota é o ponto final nas ambições castelhanas. A coragem e o brilhante sentido estratégico de Nuno Álvares, com o apoio de uma elite de besteiros ingleses a enquadrar a vontade indómita das forças portuguesas, esmagam, nos campos de São Jorge, os castelhanos, cujas forças eram consideravelmente superiores. Como com Afonso Henriques em Ourique, Nuno Álvares apropria-se do divino, feito nosso, naquilo que Pascoaes chama de «povo de Alma grávida do Divino», como suporte da sua e nossa vitória.

Garantida a independência, inicia-se o grande sonho, sonhado pelo infante do promontório de Sagres, de dar novos mundos ao mundo. A gesta da cruzada marítima que nos levaria aos confins do mundo estabelece um império onde «o Sol nunca se põe», como afirmava o Estado Novo, que perduraria com *nuances* geográficas até 1974. Os Descobrimentos, nome pelo qual os portugueses passaram a designar as viagens marítimas, foram uma opção política e estratégica. A nobreza defendia a opção pelo reino mouro de Granada. A burguesia, suporte de D. João I na sucessão ao trono, apostava nas terras ricas de Marrocos, matando de uma cajadada dois coelhos: fazia a sua afirmação interna de poder face à nobreza e sonhava externamente com o acesso à riqueza – ouro, prata, cereais, tintas, corantes e posteriormente escravos. Acabou por vingar a opção marítima, também do agrado de alguns dos infantes.

A conquista de Ceuta, em 1415, é o primeiro marco da política expansionista de Portugal, que devassará o mar tenebroso pelas costas ocidental e oriental de África, depois de contornar o cabo da Boa Esperança, aposento do Adamastor, até à almejada Índia e, de seguida, ao Brasil. A motivação desta gesta é múltipla e variada: do sonho à curiosidade de desvendar o desconhecido, com aquisição de conhecimentos novos em todos os campos do saber – da astronomia à geografia, à antropologia, à física, à medicina –, numa verdadeira revolução científica, nunca

antes operada, à dilatação da fé e ao enriquecimento pessoal e coletivo. Pouco valorizada, penso que injustamente, a dimensão científica dos Descobrimentos esteve na génese do tempo novo que foi o Renascimento. Na grandeza da ciência também cabe a pequenez do homem.

Os Descobrimentos são o único momento da nossa história científica em que, com um punhado de judeus de alto gabarito intelectual e científico, fomos vanguarda da ciência, com a nossa Silicon Valley. A dilatação da fé, sempre presente na Cruz de Cristo das caravelas e na imensidão de clérigos que pelo mundo fora levou a boa nova. A busca de riqueza, nada despiciente, como motivação, e que durante um século foi trazida para Portugal. As especiarias da Índia, a pimenta, a canela, o açúcar da Madeira e do Brasil, os cereais, o ouro, a prata, os escravos de África. Os Descobrimentos são a segunda realidade contranatura da nossa história. Por mais razões que aduzam, continuo pasmado com o facto de um povo com pouco mais de um milhão de habitantes, maioritariamente pobres e sem instrução, e que a voz belíssima de Sofia caracteriza de forma sibilina no pequeno grande poema «Esta gente» – «Esta gente cujo rosto/Às vezes luminoso/E outras vezes tosco/Ora me lembra escravos/Ora me lembra reis» (Andresen, 1967) –, referido por Borges Coelho, no saque às habitações árabes na tomada de Ceuta, como um grupo de aldeões que vinham de «choças de porcos» (Coelho, 2018) e que abrem bocas de espanto ante as casas dos mercadores ricos, ladrilhadas e de requinte nunca antes conhecido, ter sido o autor da façanha dos Descobrimentos. Pois foi com este povo, simples e rude, que se fez a epopeia da primeira globalização.

Como mentores dos Descobrimentos, destacam-se D. João II, um dos poucos portugueses com ampla visão estratégica de largo alcance, presente em toda a sua ação e coroada no Tratado de Tordesilhas; Afonso de Albuquerque, provavelmente um dos raros portugueses, senão o único, com verdadeiro sentido de império – cruel por vezes, mas, quando poucos têm de submeter muitos, isso só se torna possível recorrendo ao medo. Todos os impérios, ontem como hoje, não são mais do que domínio militar, político, económico ou cultural, mas sempre domínio, e Afonso de Albuquerque tinha uma ideia muito precisa disso; e D. Manuel I, que teve grandes benesses e o esplendor maior desse tempo único e que foi o CEO da empresa Descobrimentos. Estas três figuras foram verdadeiramente o nó górdio da nossa história. A partir daí, nada mais foi igual. Tornámo-nos exteriores a nós mesmos. Habituámo-nos à riqueza e a sonhar com ela. Perdemos o sentido da terra, não criámos riqueza para sustentar a própria riqueza quando ela acabasse. Nunca mais despimos o *smoking* para vestir o fato-macaco.

Esta opção dominante não foi por todos partilhada. D. Pedro, um dos infantes da Ínclita Geração, homem de espírito europeu, culto e viajado, ao contrário de Henrique, que não foi para além dos arredores da sua casa – Ceuta –, foi sempre defensor de uma opção europeísta, o que só viria a acontecer séculos depois, quando, perdido o império, urgia de forma premente encontrar um novo destino.

O que seríamos sem os Descobrimentos? Imaginar cenários passados que não existiram é tão difícil como congeminar os futuros do futuro. Uma coisa é certa: não nos poderíamos certamente orgulhar de uma história única, tão rica e universal; não teríamos fruído das riquezas que tivemos; não possuiríamos a monumentalidade que enche de beleza os nossos olhos e que hoje cativa tantos turistas; não poderíamos reivindicar a paternidade de povos e nações que nos fazem grandes pela sua grandeza; não teríamos uma língua espalhada por todos os recantos da Terra, hoje uma das grandes línguas da humanidade; não teríamos a riqueza do nosso imaginário. Em suma: não seríamos quem somos. Eventualmente, seríamos um pequeno povo da Europa virado para si próprio, de inclusão mental, sem vaidades nem sonhos de grandeza, dedicado ao trabalho, forçado a encontrar soluções internas, a não se queixar da sua periferia, mas a aproveitar o facto de se encontrar na confluência de rotas marítimas, a dedicar-se ao estudo, à ciência e à cultura, sem passado glorioso, mas porventura com um presente economicamente mais radioso, socialmente mais justo, equilibrado e menos assimétrico. Numa palavra: mais rico, mais culto, com maior equidade no acesso aos bens fundamentais: a saúde, a justiça, a educação, a cultura. Provavelmente, um Luxemburgo ou uma Holanda do Sul. Talvez tudo isto, talvez nada disto. A este propósito, cito a resposta de Chico Buarque à pergunta-sugestão de o Brasil poder ser hoje, possivelmente, um país diferente, caso a sua colonização tivesse sido anglo-saxónica e não portuguesa: «Talvez, mas não teríamos o samba, o futebol e o forró».

A grandeza sucumbiu em Alcácer. Perdida a independência, perdido o melhor da gesta portuguesa, ficou-nos a submissão, com todos os vícios que ela comporta, embora fervilhasse sempre um surdo espírito de rebeldia na arraia-miúda, que não tolera a canga. Mais uma vez, defrontamo-nos com uma nobreza acomodada que somente reage quando ofendida na sua dignidade e interesses pela chamada a Madrid, com a supressão do Conselho de Portugal e com a intenção de a envolver na guerra com a Catalunha. Estavam apurados todos os condimentos para a rebelião. Povo e nobreza podiam fundir-se num objetivo comum.

A 1 de dezembro de 1640, alguns dos 40 fidalgos da nobreza mais antiga do reino dão o golpe palaciano, defenestrando Miguel de Vasconcelos e inope-

racionalizando a pequena guarnição castelhana estacionada em Lisboa. A boa nova estendeu-se pelo reino com o generalizado apoio popular. Em correio azul, envia-se para Madrid a informação de que doravante em Portugal mandam os portugueses. Houve que garantir a independência durante duas décadas de escaramuças frequentes, de perigos constantes. Valeu-nos o facto de Castela estar comprometida em várias frentes de batalha, privilegiadas em relação a nós. Tudo ficou finalmente resolvido na Batalha de Montes Claros, travada na proximidade de Borba em 1665. Senhores do nosso destino, voltámos ao império e refizeram-se as grandezas passadas – ouro, açúcar, escravos. De novo a monumentalidade. O sonho e o imaginário de regresso – Vieira e o Quinto Império. De permeio, Napoleão a querer ser dono da Europa. Sonho sempre presente. De novo os ingleses que vêm, auxiliam e ficam. O descontentamento grassa e tem o seu rosto em Gomes Freire de Andrade, executado como combatente da liberdade. Como se duas não chegassem, a terceira contranatura: o rei D. Pedro dá o golpe sobre si próprio e independentiza o Brasil, com o grito do Ipiranga. O reino passa transitoriamente para o seu irmão Miguel, que segue caminhos contrários aos trilhados por Pedro: o Absolutismo. O Portugal de Pedro e Miguel. A dicotomia irredutível instalada. As lutas liberais, que mais não foram que uma sangrenta guerra civil, cujos reflexos se repercutiriam até ao fim do século. O Portugal instável, com sucessivos governos que não governam, país perdido em questões inúteis, atraso e pobreza cada vez mais evidentes.

Esta problemática consumiu a Geração de 70, uma das mais brilhantes linhagens culturais da nossa história, encimada por Antero e de que faziam parte grandes figuras, como Eça, Junqueiro, entre muitos outros. Manuel Laranjeira, porventura dos menos conhecidos, mas nem por isso menos válido e só mais recentemente repescado deste lote ilustríssimo, foi estudante brilhante de Medicina em Coimbra e médico dedicado ao que hoje se designa de neurociência. De espírito inquieto, patriota, como toda esta geração, sedento de novos caminhos que conduzissem a uma «ressurreição de Portugal», sucumbido pelos suicídios de Antero, Camilo, Soares dos Reis, Silva Porto, Mário de Sá Carneiro e Trindade Coelho, escreveu uma carta desesperada ao seu amigo Unamuno na qual se espelha todo o drama pessoal e coletivo desta geração: «[...] Neste malfadado país tudo o que é nobre suicida-se; tudo o que é canalha triunfa [...]» (Laranjeira & Unamuno, 2016). Também ele acabaria por se suicidar, o que leva Unamuno a questionar se Portugal é um país suicida ou de suicidas.

De arreigado e culto patriotismo, malgrado toda a sua inteligência e capacidade de crítica e autocrítica, a Geração de 70 permaneceu prisioneira de uma grandeza e glória que haviam morrido e que desejava ver renascidas pela cultura, pela ciência e pela liberdade de pensamento, alcandoradas a força motriz da recuperação do nosso atraso. Enredada em contradições políticas, sociais e intelectuais, não conseguiu ultrapassar os problemas que ela própria equacionou, enveredando muitos dos seus membros pela via suicidária. Os cerebralmente mais musculados sobreviveram e deixaram-nos uma crítica mordaz da sociedade portuguesa da época, de rara beleza e intemporalidade. O drama de Laranjeira leva-o a interrogar: «Quem diria que os moços de hoje são os descendentes portugueses dos navegadores do século XV?» (Laranjeira & Unamuno, 2016).

Todo este drama decorre num período particularmente doloroso para o país, com permanentes desentendimentos políticos, com governos que se sucedem como um carrossel, sem resolverem os problemas fundamentais, tendo como pano de fundo o Ultimato Inglês, verdadeiro *requiem* do orgulho nacional. Uma monarquia, exausta de oito séculos, que tinha na pessoa de D. Carlos um dos mais cultos governantes deste país, oceanógrafo de nomeada, pintor de real valia, porém, alheado do seu povo e, em parte, da política, para a qual não parecia vocacionado. Soberano de perfil europeu, como figura simbólica e representativa do Estado, nunca se adaptou à realidade portuguesa. Quando D. Carlos e D. Luís Filipe foram assassinados, a 1 de fevereiro de 1908, a monarquia caminhava inexoravelmente para o seu fim, sem soluções para o dramatismo do momento. Coube a D. Manuel II, não venturoso, encerrar, a 5 de outubro de 1910, um ciclo histórico iniciado em 1179 com a sagração de facto de D. Afonso Henriques, que desde 1143 usava o título de rei e se comportava como tal. A república, alvorada de esperança num tempo novo que resgatasse o sombrio passado recente, viria, pese o valor de muitas das suas figuras e da sua dedicação à causa pública, a enredar-se nos mesmos vícios, conflitos e querelas do final da monarquia.

Apesar das medidas sociais trazidas, dos direitos de cidadania conquistados, do investimento no ensino básico e superior, de que é testemunho, por exemplo, a criação do Instituto Superior Técnico, uma das mais prestigiadas escolas formadoras de gerações de reconhecido valor intra e extra muros, do esforço diplomático em fazer-se aceitar numa Europa maioritariamente monárquica e conservadora, da defesa do Portugal além-mar, sempre debaixo do apetite voraz das nações europeias, a instabilidade mantinha-se e continuava-se a patinar no mesmo terreno pantanoso e escorregadio. Em nome do império, entrámos na Primeira Grande Guerra, com

forças armadas mal municiadas e mal preparadas. Sacrificámos milhares de vidas em combate desigual sob o efeito da metralha convencional e dos gases tóxicos. Heroicamente, sofremos o nosso Alcácer-Quibir do século XX em La Lys. Malgrado tudo isto, a vida e a morte dos nossos soldados não são anónimas: têm o rosto do soldado Milhões, pelo seu sacrifício e heroicidade. Sidónio Pais, ministro em Berlim, assume o poder meteórico num *putsh* com carácter ditatorial. Sem apoio sólido na governação, não altera a vida do país, proliferando a agitação sem rei nem roque. É assassinado ao fim de um ano de governação. Todavia, o Sidonismo sobreviverá por longo tempo.

Depois de Sidónio, a vida do país permanece inalterada, pesem embora os esforços de intelectuais que, à sombra da *Seara Nova*, pretendem construir uma mentalidade também nova que obste ao resvalar que se anunciava. A 28 de maio de 1926, Gomes da Costa, prestigiado pela sua intervenção na Primeira Grande Guerra, desencadeia a partir de Braga um golpe militar que progressivamente vai ganhando o apoio das restantes unidades militares e que constituiria o embrião do que viria a ser o Estado Novo. Salazar, professor de Finanças em Coimbra, ocupa a pasta das Finanças e, posteriormente, de presidente do Conselho, designação dada à época às funções de primeiro-ministro. Inteligente, culto, ambicioso, astuto, austero, autoritário, conhecedor da psicossociologia do povo português, aproveitando as condições precárias que o povo e a política viviam, assenhoreia-se do poder durante décadas. O apoio inicial de algumas figuras não afetas à ordem estabelecida rapidamente se desvanece. Salazar governa com mão de ferro. Tudo está constitucionalmente garantido, mas a liberdade é prisioneira. Endireita as finanças públicas, lança projetos de desenvolvimento e de instrução pública, com a construção de escolas de ensino primário e superior, como a Cidade Universitária de Lisboa, constrói alguns hospitais e duas notáveis pontes, uma sobre o Tejo e outra sobre o Douro; contudo, a cultura permanece amordaçada, assim como a liberdade individual e de pensamento. Durante a Segunda Guerra Mundial, conduz uma hábil política externa, um autêntico jogo do gato e do rato, entre os Aliados e as potências do Eixo, conseguindo, sem faltar aos compromissos com a histórica aliança com Inglaterra, manter a neutralidade de Portugal. Celebra Portugal em 1940, com a grande Exposição do Mundo Português, que conta com a colaboração de algumas das maiores figuras das artes. Não entende o mundo do pós-Guerra.

A luta, durante 13 anos, dos povos africanos em Angola, Moçambique e na Guiné pela independência acaba por corroer o regime. O Estado Novo era Salazar. À boa maneira da antiga revista à portuguesa, havia uma figura principal e vários

compères. Desaparecido Salazar, o Estado Novo deixa de ter rosto. Marcello Caetano vem ao velório de um regime que morre de senilidade política a 25 de abril de 1974. De novo o sonho da liberdade finalmente restaurada. Tempos difíceis: fim da guerra, independência das colónias, afirmação externa numa realidade histórica de Guerra Fria, regresso de milhares de portugueses que tudo perderam, muitos completamente desenraizados, alguns nem Portugal conheciam. Sentimentos diversos e antagónicos e instabilidade política, que parecia repetir outros tempos da História.

Falar da História recente é sempre perigoso e um potencial desencadeador de sensibilidades. A esta distância, assumo o risco de afirmar que este povo de coração de Mediterrâneo e olhos de Atlântico, sempre de mala aviada para novas diásporas, do qual Pessoa dizia «nunca um verdadeiro português foi português, foi sempre tudo» (Pessoa, 1986: 699), teve em Mário Soares e Ramalho Eanes os dois pilares que evitaram que se resvalasse para realidades vividas num passado recente. Mário Soares, tribuno de eleição, mobilizaria internamente as massas para a luta pacífica pela liberdade, servindo-se externamente das suas privilegiadas relações como garante da fidelidade da revolução ao princípio das democracias ocidentais. Ramalho Eanes, militar austero e respeitado, seria o penhor da submissão da legitimidade revolucionária à legitimidade do voto universal.

Voltámo-nos para a Europa, nossa casa-mãe, como Estado-membro da União Europeia, mas continuamos a ser um povo, principalmente nos momentos de crise, com os olhos postos no mundo. Portugal é a CP – Casa de Pais –, de porta aberta e coração generoso, sempre pronto a acolher os seus filhos nas desventuras da vida.

Depois deste arrazoado, teríamos resolvido o problema com as sábias palavras de Manuel Antunes, fruto de uma inteligência soberana e de um profundo conhecimento do nosso povo. Dizia ele:

> Povo místico mas pouco metafísico, povo lírico mas pouco gregário, povo ativo mas pouco organizado, povo empírico mas pouco pragmático, povo de surpresas mas que suporta mal as continuidades, principalmente quando duras, povo tradicional mas extraordinariamente poroso às influências alheias, povo convivente mas facilmente segregável por artes de quem o conduz, é a partir de um povo assim que se torna imperioso iniciar a nova marcha que os acontecimentos do 25 de Abril vieram inaugurar numa das horas mais graves da história de Portugal. (Antunes, 2008: 28)

Está tudo dito, e o mais que se diga é redundante.

Bibliografia

Andresen, S. de M. B. (1967). *Geografia*. Lisboa: Ática.

Antunes, M. (2006). *Repensar Portugal* (3.ª ed.). Lisboa: Multinova.

Antunes, M. (2008). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. III, vol. I). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Calafate, P. (2016). *Portugal, Um Perfil Histórico*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.

Coelho, A. B. (2018). *Raízes da Expansão Portuguesa* (6.ª ed.). Alfragide: Caminho.

Fuschini, A. (2005). *O Presente e o Futuro de Portugal*. Porto: Fronteira do Caos.

Godinho, V. M. (2010). *Os Problemas de Portugal* (2.ª ed.). Lisboa: Colibri.

Laranjeira, M. & Unamuno, M. de (2016). *Pessimismo Nacional/Portugal*, *Um Povo Suicida.* Trad., apresentação e notas H. Guégués. Lisboa: Guerra e Paz.

Marques, A. H. de O. (2018). *Brevíssima História de Portugal*. Lisboa: Tinta da China.

Negreiros, J. de A. (2016). *Manifestos*. Porto: Assírio & Alvim.

Pereira, L. & Ribeiro, F. (2009). *O Património Genético Português* (2.ª ed.). Lisboa: Gradiva.

Pessoa, F. (1986). *Obras de Fernando Pessoa*. Org. A. Quadros. Porto: Lello e Irmão.

Simões, M. S. (2017). *Os Portugueses: De onde Vimos, o que Somos, para onde Vamos* (2.ª ed.). Lisboa: Gradiva.

Sobral, J. M. (2012). *Portugal, Portugueses: Uma Identidade Nacional*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.

A retórica do padre Carlos Mugica, o Movimento de Sacerdotes para o Terceiro Mundo e a vigilância da Direção de Inteligência da Polícia da Província de Buenos Aires

The rhetoric of Father Carlos Mugica, the Movement of Priests for the Third World and the surveillance of the Intelligence Directorate of the Police of the Province of Buenos Aires

María Alejandra Vitale
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES / *vitaleale@hotmail.com* / ORCID | 0000-0002-2746-4070
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_55

Resumo: Partindo do quadro teórico da retórica e da análise do discurso, este texto tem um duplo objetivo. Por um lado, procura caracterizar as estratégias retóricas que o padre Carlos Mugica (1930-1974), um dos integrantes mais destacados do Movimento de Sacerdotes para o Terceiro Mundo, na Argentina, utilizou num discurso para persuadir a sua audiência de que a religião é indissociável da política, a partir de uma postura aberta ao marxismo. Por outro, propõe-se descrever como este movimento foi vigiado e valorizado de forma negativa por um serviço de inteligência estatal daquele país, a Direção de Inteligência da Polícia da Província de Buenos Aires (DIPBA).
Palavras-chave: Carlos Mugica; Movimento dos Sacerdotes para o Terceiro Mundo; DIPBA; vigilância

Abstract: Father Carlos Mugica (1930-1974) was one of the most important members of the Movement of Priests for the Third World, a tendency in the Catholic Church in Argentina which advocated a dialogue with Marxism. Starting from a framework of discourse analysis and rhetoric, this article seeks to characterise the rhetorical strategies used by Father Mugica in a dissertation to persuade his audience that religion is inseparable from politics. At the same time, it describes how this movement was watched and evaluated negatively by one of Argentina's state intelligence services, the Intelligence Directorate of the Police of the Province of Buenos Aires (DIPBA).
Keywords: Carlos Mugica; Movement of Priests for the Third World; DIPBA; surveillance

Introdução

Carlos Mugica (1930-1974) foi um dos 270 sacerdotes argentinos que, a 31 de dezembro de 1967, aderiram ao *Manifesto dos 18 Bispos do Terceiro Mundo*,[1]

[1] O *Manifesto de Bispos do Terceiro Mundo* foi conhecido a 15 de agosto de 1967 e constituiu uma aplicação do Concílio Vaticano II e da encíclica *Populorum Progressio*, promulgada em

que viria a dar origem ao Movimento de Sacerdotes para o Terceiro Mundo.[2] Assassinado em 1974 pela organização de extrema-direita conhecida como La Triple A, Mugica aderira ao peronismo e estabelecera vínculos com a guerrilha urbana Montoneros, com a qual manteve uma relação instável, questionando-a em particular por continuar a praticar a luta armada durante o governo democrático de Juan Domingo Perón (cf. Touris, 2007 e Donatello, 2003).

Neste estudo, analiso primeiro a dissertação intitulada «A função do sacerdote», que Carlos Mugica pronunciou em 1971 perante as autoridades e estudantes do Instituto de Psicologia Integral. A importância do discurso radica no facto de Mugica formular nele, com vigorosa claridade, a sua posição relativamente ao papel que o sacerdote deve desempenhar na sociedade do seu tempo no que respeita à política. De uma perspetiva retórica, a finalidade da alocução é persuadir a audiência de que, na conjuntura de 1971, o religioso e o político não se podem dissociar e de que os cristãos, em geral, e o sacerdote, em particular, devem assumir esta verdade a partir de um ponto de vista aberto ao marxismo. Depois, irei deter-me no modo como esta posição reaparece de forma negativa na vigilância de que foi objeto o Movimento de Sacerdotes para o Terceiro Mundo por parte de um organismo estatal de inteligência da Argentina, cujo arquivo é de consulta pública desde 2003: a Direção de Inteligência da Polícia da Província de Buenos Aires (DIPBA).[3]

Religião e política segundo Carlos Mugica

Na sua dissertação, Mugica utiliza uma variada gama de estratégias retóricas para alcançar o seu fim persuasivo. Uma consiste na dissociação das noções[4] de «revolução» e de «pecado». Deste modo, Mugica afirma:

> É muito importante o valor que o cristianismo concede ao aporte da revolução interior. E temos de entrar nisso. Eu pessoalmente, como membro do Movimento do Terceiro Mundo, estou convencido de que, na Argentina,

1967 pelo papa Paulo VI, aos países da Ásia, África e América Latina.

[2] Sobre o Movimento de Sacerdotes para o Terceiro Mundo, ver Magnanego, 2016, Mangione, 2004 e Mallimaci *et al.*, 2006.

[3] Para um estudo discursivo sobre a DIPBA, ver Vitale, 2016.

[4] Sobre o argumento da dissociação das noções, ver Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1989.

> só existe saída através de uma revolução, mas uma revolução verdadeira, isto é, simultânea: mudança de estruturas e mudança de estruturas internas.

A noção de «revolução» é associada, por um lado, a falsa e a verdadeira e, por outro, a exterior e a interior. A revolução falsa é associada de modo implícito a uma mera revolução exterior; a revolução verdadeira, pelo contrário, conjuga a revolução exterior, a mudança das estruturas, com a interior. Na dissertação de Mugica, essa revolução interior é a aceitação de que todos os homens são filhos de Deus e, como tal, devem viver dignamente. Neste sentido, a categoria de «homem novo» concebida por Che Guevara é, para Mugica, claramente cristã:

> Eu não me oponho violentamente a todos os que pretendem reduzir Cristo ao papel de um guerrilheiro, de um reformador social. Jesus Cristo é muito mais ambicioso. Não pretende criar uma sociedade nova, pretende criar um homem novo; e a categoria de homem novo que assume o Che, sobretudo na sua obra *El Socialismo y el Hombre*, é uma categoria claramente cristã que S. Paulo usa muito.

A assimilação de personagens marxistas com posições cristãs, como sucede entre Che e S. Paulo, repete-se quando Mugica afirma que «Marx e Lenine, ao postularem a comunhão de bens, não fizeram mais que parafrasear, copiar o Evangelho» e ao sustentar que, «quando Lenine diz: "O que não trabalha não come", repete o que disse S. Paulo no século I».

Quanto à noção de «pecado», Mugica dissocia-a de pecado individual ou pessoal e de pecado coletivo ou estrutural, e atribui esta dissociação à «nova visão do pecado do cristão». Assevera Mugica:

> Há um pecado pessoal, fundamental, que é o pecado do egoísmo. O que é pecar? É tratar alguém como se fosse uma coisa [...] Mas existe o pecado coletivo ou estrutural, que é fundamental, que significa romper, mudar ou destruir todas as estruturas que libertam os homens. Quais são as estruturas opressoras? Aquelas que estabelecem um tipo de domínio de alguns homens por outros. Eu penso que o sistema capitalista liberal que padecemos é um sistema claramente opressivo, precisamente por isso. Não só porque há pouquíssimos homens que se aproveitam do fruto do trabalho da maioria, mas também porque as relações que se estabelecem são relações de domínio. Relações despóticas. Por isso pensamos que essa luta cabe perfeita e totalmente dentro da nossa missão sacerdotal

> [...]. Por isso, enquanto movimento, os Sacerdotes do Terceiro Mundo propugnam o socialismo na Argentina como único sistema em que se podem dar relações de fraternidade entre os homens.

A dissociação da noção de «pecado», que postula a existência do pecado coletivo ou estrutural, permite a Mugica justificar a luta contra o sistema capitalista como parte da missão do sacerdote e, de modo implícito, orientar no sentido de que um cristão, para não cair no pecado coletivo, lute também contra esse sistema. Mugica mostra de novo a sua pertença ao coletivo Sacerdotes para o Terceiro Mundo e explicita a sua promoção do socialismo como único modo de evitar o pecado coletivo. Assim, religião e política acabam por identificar-se. Ao mesmo tempo, Mugica reformula esse socialismo como «um socialismo que responda às nossas autênticas tradições argentinas, que seja cristão; um socialismo com rosto humano, que respeite a liberdade do homem». Desta maneira, dissocia-se a noção de «socialismo» e vislumbra-se um discurso-outro que promove um socialismo que Mugica recusa, um socialismo que adquire implicitamente o sentido de não responder às autênticas tradições argentinas, que é ateu, que não tem rosto humano e que não respeita a liberdade do homem. De modo implícito, este socialismo supõe-se ser o que corresponde ao que foi denominado «marxismo liberal», de tradição antiperonista, pela chamada «esquerda nacional», antiliberal, onde se situa Mugica.[5] O antiliberalismo de Mugica expressa-se igualmente quando qualifica de «liberal» o capitalismo, que ele combate.

Outra estratégia empregue por Mugica para persuadir o seu auditório sobre a sua posição acerca da função do sacerdote é a reformulação explicativa do Evangelho,[6] mediante a qual se centra no presente de enunciação, de modo que adapta o texto sagrado ao «sinal dos tempos».[7] Destaca-se assim o comentário que faz do episódio de Zaqueu, incluído no capítulo XIX do Evangelho de São Lucas. Afirma que Zaqueu foi «um explorador, que enriqueceu explorando o povo judeu ao serviço do imperialismo romano». Utiliza uma das entidades explicativas próprias do discurso político,[8] «o imperialismo», ao mesmo tempo

---

[5] Sobre a esquerda liberal e antiliberal na Argentina, ver Terán, 2008.

[6] Sobre a reformulação explicativa, ver Fuchs, 1994.

[7] Sobre o conceito de «sinal dos tempos» e o seu vínculo com a imbricação do político e do religioso, ver Salazar, 2004.

[8] Sobre as entidades características do discurso político, ver Verón, 1986.

que «a mudança radical de vida» de Zaqueu é entendida tanto na sua dimensão religiosa como política. Efetivamente, Zaqueu é primeiro um «sinvergüenza» [canalha] (palavra coloquial usada por Mugica, como usa outras, para conquistar o seu auditório), para depois se converter em amigo de Cristo, que é como quem diz, primeiro, um «explorador», para depois se tornar pobre.

Esta articulação inseparável entre o religioso e o político defendida por Mugica leva-o a confrontar-se com duas posições antagónicas entre si e relativamente à sua. Trata-se, por um lado, daqueles que concebem a religião afastada da política e, por outro, daqueles que afastam a política da religião e reduzem a figura de Cristo à de um guerrilheiro. Dois argumentos de autoridade apoiam, respetivamente, a sua posição. Um é uma citação do padre Pedro Arrupe (geral da Companhia de Jesus de 1965 até 1983),[9] que legitima a posição adotada por Mugica de que o sacerdote e os cristãos em geral devem unir religião e política:

> O padre Arrupe, no documento que já assinalei, sobre o qual deve fundar-se o compromisso do jesuíta hoje, do sacerdote em geral, ao referir-se a essa radical exigência de Cristo, observa: «Quando a Igreja viver mais verdadeiramente o mistério de Jesus Cristo, perfeito Deus e perfeito homem, ela saberá melhor como o seu Senhor dá a sua vida pela vida do mundo, renunciando aos poderes malignos que sustentam a nossa existência social». Hoje podemos chamar esses poderes malignos de imperialismo internacional do dinheiro e oligarquias nativas que sugam o sangue do povo.

A imbricação da religião e da política manifesta-se assim ao qualificar de «malignos» os poderes condenados pelo padre Arrupe, cuja referência é explicitada por Mugica com entidades próprias do discurso político: «imperialismo internacional do dinheiro» e «oligarquias nativas».

Uma citação do teólogo protestante Oscar Cullmann, observador do Concílio Vaticano II e amigo pessoal de Paulo VI, por seu turno, apoia a posição de Mugica de não se poder separar a política da religião:

> Acrescenta Jesus: «Não pensem que eu vim trazer a paz à Terra; não vim trazer a paz, senão a espada». Não se pode interpretar estas palavras, como alguns pretendem, como se Cristo viesse convidá-los à luta armada.

[9] Pedro Arrupe participou nas sessões do Concílio Vaticano II integrando o grupo mais progressista. A sua proposta de aproximação das classes pobres e sem meios de vida do terceiro mundo foi apoiada pelo papa Paulo VI.

> Este problema é tratado por Cullmann [...]. No seu livro *Jesucristo y los Revolucionarios de su Tiempo*, Cullmann nota que Cristo recusa como satânica a tentação de erigir-se como líder guerrilheiro, como líder político, tentação a que o querem levar alguns dos seus seguidores. Três deles, pelo menos, segundo Cullmann, eram ex-guerrilheiros: Pedro, o primeiro papa, que na noite do Getsémani desembainhou rapidamente a espada e com toda a precisão cortou a orelha a Malco, mostrando assim que estava acostumado a usar armas; Simão, chamado o Zelota, e Judas Iscariotes. Pelo menos esses três, diz Cullmann, teriam feito parte do exército de libertação da Palestina de então, os zelotas, que lutavam contra o império romano. Cristo recusa como satânica a tentação de colocar-se na vanguarda desse exército de libertação para libertar política e socialmente o seu povo [...]. Jesus pretende criar um novo tipo de relação entre os homens, pretende criar um novo tipo de homem que conduzirá a uma profunda revolução das estruturas.

Mediante a negação polémica[10] («não se pode interpretar...»), Mugica refuta aqueles que separam a política da religião e interpretam as palavras de Jesus como um mero convite à luta armada. A partir da sua posição como sacerdote, interpreta o sentido do texto bíblico de acordo com a sua função, justificada com o discurso de Cullmann. A atualização da mensagem bíblica segundo «o sinal dos tempos» repete-se ao utilizar a expressão «exército de libertação da Palestina», do discurso público do seu presente de enunciação, para referir-se à ação de Pedro, Simão e Judas na época de Cristo. De novo, Mugica repudia aqueles que propiciam apenas uma mudança de estruturas, menosprezando a construção de «um novo tipo de homem», o «homem novo» que Mugica resgata de Che Guevara.

Por último, Mugica apoia a sua posição numa imagem de si, um *ethos* especialista, com um saber especializado ligado à sua condição de sacerdote. Daí que se posicione no lugar de explicador e empregue recursos do discurso explicativo[11] que se podem identificar nas citações anteriores, como perguntas didáticas (por exemplo, «O que é pecar?»), definições (de «pecado», de «publicano», de

---

[10] A negação polémica caracteriza-se pela presença de dois pontos de vista em confronto, um sustentado por um enunciado afirmativo subjacente e outro correspondente ao enunciado negativo que o refuta. Sobre a negação polémica, ver García Negroni, 1998.

[11] Sobre o discurso explicativo, ver Zamudio & Atorresi, 2000.

«exegetas») e reformulações parafrásticas intradiscursivas («mas uma revolução verdadeira, isto é, simultânea»).[12]

Mugica legitima a sua posição, igualmente, com a ativação do seu *ethos* prévio de «cura villero» [pároco de bairro de lata].[13] Efetivamente, ele foi um dos fundadores do ramo sacerdotal que trabalha ainda nos bairros de lata argentinos:

> O homem tem um destino divino. Por isso, cada ser humano, ainda que esteja embriagado ou seja ladrão, é um ser com potencialidade divina. E se é um pobre sem meios, se vive numa *villa miséria* [bairro de lata], tenho de amá-lo ainda mais [...] para que possa participar efetivamente no poder, para que governe através daqueles que realmente o representam, porque é filho de Deus, e não um qualquer. Para mim, [como] cristão, esta é uma experiência importantíssima. Na *villa*, além de que estou com os meus irmãos e estou disposto, com a ajuda de Deus, a lutar por eles, eu posso dizer-lhes: «Vocês estão libertos porque, na medida em que creem que são filhos de Deus, começam a tomar consciência, desde agora, da sua tremenda dignidade».

Nesta passagem da dissertação de Mugica, repete-se a tese da coexistência da dimensão religiosa e da política na função sacerdotal, dado que, quando ajuda a que os habitantes dos bairros pobres tomem consciência de que são filhos de Deus, «desde agora» eles tomam consciência da sua dignidade.

A vigilância por parte da Direção de Inteligência da Polícia da Província de Buenos Aires

O Movimento de Sacerdotes para o Terceiro Mundo, dentro do qual se destacou o padre Carlos Mugica, foi objeto de uma estrita e sistemática vigilância por parte

---

[12] A reformulação constitui uma «operação reflexiva em que a referência é feita sobre um enunciado emitido anteriormente» (Calsamiglia & Tusón, 2002: 310); a reformulação parafrástica intradiscursiva caracteriza-se por apresentar como equivalentes semânticos dois segmentos textuais dentro de um mesmo discurso, frequentemente mediante operadores do tipo «isto é», «ou seja», etc. Ver também Fuchs, 1994.

[13] Amossy (2010) chama «*ethos* prévio» à imagem que o auditório tem do orador antes que este tome a palavra, uma imagem conformada pela sua posição social, atividades prévias e outros discursos sociais.

da Direção de Inteligência da Polícia da Província de Buenos Aires (DIPBA). Este organismo estatal de inteligência foi criado em 1956, um ano depois do golpe de Estado que derrubou Juan Domingo Perón, e extinto em 1998, já em plena democracia, que a Argentina recuperara em 1983, na sequência do golpe militar de 1976 que instalou o terrorismo de Estado. A DIPBA foi dissolvida em 1998, na altura em que era ministro da Justiça da Província de Buenos Aires León Arslanián, um dos juízes do denominado «El Juicio a las Juntas», a cúpula militar que executou o golpe de 1976 e que operou durante o primeiro governo constitucional após a Ditadura, o de Raúl Alfonsín. Segundo uma comunicação pessoal que tive com Arslanián, ele decidiu dissolver a DIPBA porque «funcionou como instrumento das distintas ditaduras e nada teve que ver com a inteligência criminal para combater o delito».[14]

Como prova da sistemática espionagem ao Movimento de Sacerdotes para o Terceiro Mundo, encontram-se preservados no arquivo da DIPBA oito tomos que reúnem 2295 fólios dedicados a este movimento sacerdotal argentino.

O primeiro tomo tem início em 1970, e o último está datado de 1973. Sobressai neles a forte preocupação do serviço de inteligência em estabelecer se determinados sacerdotes pertencem ou não ao Movimento de Sacerdotes para o Terceiro Mundo. Deste modo, os documentos incluem longas listas de nomes próprios, atualmente rasurados pela Lei de *Habeas Data* de preservação dos dados pessoais, que serve para resguardar a identidade das pessoas que foram objeto de inteligência,[15] nas quais os agentes classificam estes sacerdotes como pertencentes ou não ao Movimento. Torna-se, assim, interessante identificar as características que são atribuídas ao Movimento de Sacerdotes para o Terceiro Mundo, que o

---

[14] Excerto do *email* pessoal enviado para o meu correio institucional da Universidad de Buenos Aires, de 4 de maio de 2018.

[15] Entre as responsabilidades que implica a gestão do arquivo da DIPBA, está a obrigação de resguardar a privacidade das pessoas que foram objeto das tarefas de inteligência. A Lei n.º 25326 *Habeas Data* de 2000 exige o direito aos e a proteção dos dados pessoais. A aplicação da norma implica que os administradores do arquivo não podem fornecer informação sobre pessoas, mas apenas de grupos, instituições e acontecimentos, e que deverão separar – por meio da rasura – os nomes que apareçam nos documentos públicos que entreguem aos interessados. Os nomes não se rasurarão quando figurem em documentos que eram públicos no momento da sua criação (panfleto, imprensa partidária, etc.); quando nos relatórios de inteligência se aluda às atividades dos funcionários públicos; ou quando determinados nomes pessoais indiquem correntes políticas ou sindicais.

convertem num perigoso movimento sob o olhar da DIPBA e afastam os seus membros de uma imagem implícita do sacerdote ideal, arredado da política, do marxismo, e respeitoso da hierarquia da Igreja.

Em primeiro lugar, sobressai que, ao contrário do que assume o Movimento e defende o padre Carlos Mugica na sua dissertação, a atuação política dos sacerdotes é condenada de modo implícito pela DIPBA, que, ao fazer uma espécie de etopeia de alguns sacerdotes, considera se se dedicam à política como critério para serem incluídos no Movimento. Deste modo, em 1970, quando a Argentina tinha um governo militar (na segunda metade do século XX, o país sofreu seis golpes de Estado),[16] os agentes atestam que vários sacerdotes não faziam parte do Movimento, mantendo que «A sua atividade se limita ao âmbito paroquial e apenas contam com os fiéis que a frequentam [paróquia]» e que «apenas» a sua palavra é proferida «a partir do âmbito religioso».[17]

De maneira semelhante, noutras ocasiões afirmam, acerca de alguns sacerdotes, que «o seu campo de ação é exclusivamente a Igreja, o aspeto religioso»,[18] e que «estão na sua função específica, e usam portanto os meios comuns da instituição eclesiástica».[19] Neste sentido, os agentes de inteligência averiguam se os sacerdotes têm vínculos com o âmbito político, gremial ou estudantil e concluem, por exemplo, que «até ao momento não se demonstrou que se realizem reuniões com dirigentes associativos, políticos ou estudantis».[20]

Outro critério para incluir os sacerdotes vigiados dentro do Movimento é o de terem uma pregação revolucionária ou próxima do marxismo. Um relatório de inteligência de 1970, redigido pelo Departamento de Reunião de Informação da DIPBA, intitulado justamente «Movimento de Sacerdotes para o Terceiro Mundo», sustém que «esta corrente mantém uma visão sociopolítica da Igreja próxima do marxismo. Utiliza uma determinada dialética para enfrentar os governos, contra o que chama de "sistema", e explora as injustiças sociais».[21] Na citação, o questionamento da DIPBA relativamente à posição que defende o padre

---

[16] Trata-se dos golpes militares de 1930, 1943, 1955, 1962, 1966 e 1976.

[17] Archivo DIPBA, Mesa Referencia, mç. 15282, t. III, fl. 590.

[18] Archivo DIPBA, Mesa Referencia, mç. 15282, t. I, fl. 103.

[19] Archivo DIPBA, Mesa Referencia, mç. 15282, t. I, fl. 104.

[20] Archivo DIPBA, Mesa Referencia, mç. 15282, t. I, fl. 104.

[21] Archivo DIPBA, Mesa Referencia, mç. 15282, t. III, fl. 590.

Mugica manifesta-se em duas marcas de distância enunciativa: o sintagma «o que chamam» e as aspas no termo «sistema».[22]

Há uma característica que a DIPBA atribui ao Movimento de Sacerdotes para o Terceiro Mundo que não é referida explicitamente pelo padre Mugica na dissertação analisada, a saber: o não respeito pela hierarquia da Igreja. De facto, um outro relatório de inteligência, também de 1970 e igualmente intitulado «Movimento de Sacerdotes para o Terceiro Mundo», refere o perigo de «rebaixamento no governo vertical da Igreja» que o dito Movimento provoca, bem como as suas «duras críticas à hierarquia eclesiástica».[23] Em relação a isso, torna-se interessante, por último, que um documento da DIPBA, datado de dezembro de 1970, comente um artigo que o então arcebispo de Buenos Aires, D. Juan Carlos Aramburu, publicou, em espanhol, em *L'Osservatore Romano* com o título «La misión del sacerdote».[24] Neste artigo, o arcebispo considera que a principal missão do sacerdote é «a concórdia, a harmonia e o amor» e critica aqueles que promovem a divisão e a violência para a transformação de estruturas injustas.[25] O título da conferência do padre Carlos Mugica, «A função do sacerdote», de 1971, foi por isso uma clara resposta polémica à posição da hierarquia da Igreja argentina sobre o papel ou missão do sacerdote. E este não respeito pela hierarquia da Igreja foi uma das características do Movimento de Sacerdotes para o Terceiro Mundo, objeto de vigilância e criticado por parte da DIPBA.

Palavras finais

Para concluir, queria sublinhar, em relação com a temática geral que nos reuniu em homenagem ao Padre Manuel Antunes, que muitos dos problemas – entre eles, de modo especial, a pobreza, fenómeno global – que, no seu contexto histórico-cultural, se cruzaram com a ação do padre Carlos Mugica, em particular, e do Movimento de Sacerdotes para o Terceiro Mundo, em geral, continuam infelizmente vigentes num novo cenário. Na atualidade, como disse, continuam

---

[22] Sobre o uso de aspas para assinalar distância relativamente às palavras usadas, ver Authier-Revuz, 1995.

[23] Archivo DIPBA, Mesa Referencia, mç. 15282, t. I, fl. 117.

[24] Archivo DIPBA, Mesa Referencia, mç. 15282, t. VI, fls. 1444-1449.

[25] Archivo DIPBA, Mesa Referencia, mç. 15282, t. IV, fl. 1446.

a sua ação na Argentina os *curas villeros*, de que o padre Mugica foi o fundador, muito apoiados pelo cardeal Jorge Bergoglio, hoje papa Francisco.

Bibliografia

Amossy, R. (2010). *La Présentation de Soi. Ethos et Identité Verbale.* Paris: PUF.

Authier-Revuz, J. (1995). *Ces Mots Qui ne Vont pas de Soi. Boucles Réflexives et Non-Coincidences du Dire*. Paris: Larousse.

Calsamiglia, H. & Tusón, A. (2002). *Las Cosas del Decir. Manual de Análisis del Discurso*. Barcelona: Ariel.

Donatello, L. M. (2003). Religión y política: Las redes sociales del catolicismo post-conciliar y los Montoneros, 1966-1973. *Estudios Sociales*, 24, 89-112.

Fuchs, C. (1994). *Paraphrase et Énonciation.* Paris: Ophrys.

García Negroni, M. M. (1998). La negación metalingüística: Argumentación, gradualidad y reinterpretación. *Signo y Seña*, 9, 227-252.

Magnanego, F. (2016). La «hora de la acción»: Análisis del Compromiso de Natividad del Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo. *African Yearbook of Rhetoric*, 7, 73-82.

Mallimaci, F. *et al.* (2006). Religión y política: Discursos sobre el trabajo en la Argentina del siglo xx. *Revista de Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, XXIV (71), 423-449.

Mangione, M. (2004). *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.* Rosario: Kolektivo Editorial «Último Recurso».

Perelman, Ch. & Olbrechts-Tyteca, L. (1989). *Tratado de la Argumentación. La Nueva Retórica.* Madrid: Gredos.

Salazar, Ph.-J. (2004). Une conversion politique du religieux. In B. Cassin (Dir.). *Vérité, Réconciliation, Réparation* (37-57). Paris: Éditions du Seuil.

Terán, O. (2008). *Historia de las Ideas en Argentina. Diez Lecciones Iniciales*: *1810-1980*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Touris, C. (2007). Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976). Comunicação apresentada nas *Primeras Jornadas Nacionales de Historia Social*, 30, 31 de maio e 1 de junho, La Falda, Córdoba. Acedido a 15 de fevereiro de 2021, em http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9668/ev.9668.pdf.

Verón, E. (1986). La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política. In E. Verón *et al. El Discurso Político*. *Lenguajes y Acontecimientos* (11-26). Buenos Aires: Hachett.

Vitale, M. A. (Ed.). (2016). *Vigilar la Sociedad. Estudios Discursivos sobre Inteligencia Policial Bonaerense*. Buenos Aires: Biblos.

Zamudio, B. & Atorresi, A. (2000). *La Explicación.* Buenos Aires: EUDEBA.

PARTE XIII

Intercâmbios Globais, Ecologia e Revolução das Mundividências

Cultura e globalização

Culture and globalization

Marília Pulquério Futre-Pinheiro
UNIVERSIDADE DE LISBOA / *mfutrepinheiro@gmail.com*
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_56

Resumo: Na sociedade actual, dominada pela globalização das comunicações, pela massificação da informação e pela mediatização da cultura, haverá, ainda, lugar para uma cultura humanística? A dimensão universal da cultura tem sido restringida, ao longo dos séculos, devido a factores de diversa natureza: ideológicos, políticos, sociais e religiosos. Pode perguntar-se o que se entende por «democratização» da cultura, ou das culturas, pois há uma pluralidade de domínios que são abrangidos por esta designação. Nas páginas que se seguem irão ser abordados alguns aspectos relacionados com a evolução do conceito de «cultura», desde a Antiguidade, passando pelo «Século das Luzes», até à chamada «revolução digital» dos nossos dias.
Palavras-chave: cultura; humanismo; globalização; democracia; sociedade

Abstract: In today's society, dominated by the globalization of communications, massification of information and the mediatization of culture, will there still be a place for a humanistic culture? The universal dimension of culture has been restricted, over the centuries, due to diverse facts: ideological, political, social and religious. Nowadays, we may ask what is meant by «democratization» of culture, or cultures, since there is a plurality of domains that are covered by this designation. This paper highlights some issues related to the development of the concept of «culture» since Antiquity, through the ideals of Enlightenment humanism, up to the so-called «digital revolution».
Keywords: culture; humanism; globalization; democracy; society

Os antigos Gregos lançaram as bases daquilo a que se chama cultura humanística. Por cultura humanística pode entender-se, *grosso modo*, todo um conjunto de saberes, princípios e valores que o homem adquiriu pelo esforço da razão, sendo, por este motivo, na sua essência, de carácter universal. A cultura humanística dos antigos distingue-se pelo papel que nela desempenharam os conceitos de «excelência» (*aretê*), «ética» e «intelectual».[1] Nas suas teorias políticas e ideologias, os Gregos e os Romanos realçaram as virtudes cívicas de carácter, tais como a justiça, a lealdade para com a comunidade, a piedade, a amizade cívica, o autodomínio e a coragem. Mais importante ainda, eles valorizaram a capacidade de os cidadãos intervirem com discernimento, ponderação e prudência nos momentos cruciais da vida da

[1] Os comentários apresentados acerca da cultura humanística dos antigos baseiam-se, no essencial, na argumentação desenvolvida em Futre-Pinheiro, 2016. Para um estudo mais aprofundado deste tema, remeto para o estudo em questão.

cidade, em que eram chamados a deliberar sobre questões tais como a guerra e a paz, a atribuição de cidadania, a defesa e a manutenção do solo sagrado e o uso dos recursos materiais colectivos para projectos de construção pública e festivais. A esta responsabilização do cidadão comum, a quem é conferido o estatuto de decisor político, subjaz um conceito cívico de virtude mais activo e robusto do que aquele que encontramos em épocas posteriores, desde a literatura patrística, passando pelos ensinamentos dos primeiros representantes do moderno liberalismo, como Hobbes, Espinosa e Locke, até à facção do liberalismo contemporâneo que está associada a figuras como John Rawls, Robert Nozick e Judith Shklar (cf. Balot, 2013: 11).

No entanto, como contrapartida às suas preocupações com a virtude, os antigos também exploraram meticulosamente os vícios que corrompem a vida política, tais como a cobardia, a ganância, a desonestidade, a autoindulgência e a falta de discernimento. Os antigos teorizadores, Gregos e Romanos, arrogavam-se o direito de criticar os membros do corpo político cujo contributo era considerado desadequado à saúde do Estado e ao bem-estar dos cidadãos. Neste contexto político, as modernas virtudes comerciais seriam consideradas calculistas e interesseiras. Teriam sido catalogadas como vícios, ganância (*pleonexia* ou *auaritia*) ou autoindulgência (*akolasia*), ou, mais genericamente, como uma atitude de egoísmo, que desviava do bem comum a atenção do cidadão. Na maior parte das pequenas comunidades políticas do mundo greco-romano, a orientação cívica era essencial para a prosperidade material da cidade, para a sua segurança militar e bem-estar em geral. O pensamento político dos antigos era, pois, de natureza pragmática, e, desde as suas mais remotas origens, o cerne da reflexão política consistiu na preocupação com a educação dos cidadãos e com o aperfeiçoamento do seu carácter, tidos como ingredientes indispensáveis para a sua realização individual e colectiva dentro da *polis*.

Aristóteles argumenta que a especificidade do ser humano, o que o distingue dos outros animais, é a sua capacidade de pensar, daí concluindo que a virtude «natural» do homem é a sua excelência intelectual. Em contrapartida, admite a existência das virtudes «morais» – justiça, coragem, temperança – que devem ser julgadas dentro do quadro mais vasto da suprema aspiração do ser humano: alcançar a felicidade ou a realização pessoal (*eudaimonia*).

Na *Ética a Nicómaco*,[2] Aristóteles acentua que,

> mesmo que haja um único bem para cada indivíduo em particular e para todos em geral num Estado, parece que obter e conservar o bem

[2] Os passos traduzidos da *Ética a Nicómaco* são extraídos de Aristóteles, 2012, com ajustamentos pontuais.

> pertencente a um Estado é obter e conservar um bem maior e mais completo. O bem que cada um obtém e conserva para si é suficiente para se dar a si próprio por satisfeito; mas o bem que um povo e os Estados obtêm e conservam é mais belo e mais próximo do que é divino. (*EN* 1.2, 1094b6-b10)

Aristóteles estava consciente de que as actividades ligadas ao funcionamento da *polis* e que eram responsáveis pela felicidade individual dependiam da aquisição de um conjunto de hábitos e valores. Assim, ele insiste em que a socialização (*ethismos*) e a educação (*paideia*)[3] deveriam constituir as principais preocupações do legislador. Para Aristóteles, o que distingue o homem de todos os outros animais gregários é a fala:

> o ser humano é, por natureza [*phüsei*], um animal político [*politikon zôon*] [...]. A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo em sentido pleno é óbvia. A natureza [...] não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra [*logos*]. (*Pol*. 1.2, 1253a2-9)

Só o homem tem a capacidade de produzir um discurso articulado (*logos*), o que o distingue, logo à partida, dos outros animais. Este dom permite-lhe interagir com o seu semelhante e com o mundo que o rodeia, através de uma rede de interacções comunicativas, não só de natureza linguística, mas também social e cultural. É por isso que, diz Aristóteles, «quem for incapaz de se associar ou quem não sente essa necessidade por causa da sua auto-suficiência não faz parte de qualquer cidade e será um bicho ou um deus» (*Pol*. 1.2, 1253a28-30). O homem solitário é a criatura mais ímpia e selvagem, e a mais grosseira de todas. O mais nobre dos objectivos a atingir é, por conseguinte, o bem comum (*koinon*) da comunidade política (*koinônia*), cuja estabilidade é reforçada pelo espírito de união que liga os cidadãos.

A comunidade (*koinônia*) é, assim, constituída por uma rede múltipla, transgeracional e permanente, de relações entre os seus membros, decorrendo a cidadania do direito de cada um participar nos cargos deliberativos e judiciais da

---

[3] Para Aristóteles, o problema central nas discussões sobre a virtude é a educação cívica dos jovens. Ao contrário, porém, do que sucede hoje em dia, em que o Estado praticamente abdicou das questões de pedagogia moral, a instrução ética da juventude constituía, para os autores antigos, a principal função da educação. O carácter moral de cada indivíduo deveria conformar-se ao espírito constitucional, legal e cívico de cada regime através de um conjunto de dispositivos legais produzidos com vista a uma educação que possibilitasse viver harmonicamente em sociedade (*Pol*. 7,14,1333a35-b10; *EN* 5,2,1130b22-26).

cidade (*Pol.* 3.1, 1275b17-20). Para Aristóteles, o fim último (*telos*) da existência humana é a felicidade, e é na *polis* que o ser humano realiza esse projeto de vida.

Valores e princípios em muitos aspectos idênticos aos que acabei de referir forjaram a mentalidade dos pensadores do «Século das Luzes». Um ensaio datado de 1784, intitulado «O que é o Iluminismo?», da autoria de Immanuel Kant, figura, segundo se afirma no prefácio à tradução portuguesa de Artur Morão, «não só como um dos mais contundentes apelos ao exercício autónomo da razão e à liberdade de pensamento, mas constitui ainda uma expressão sintomática de um momento fundamental na estruturação da consciência moderna» (Morão, s.d). Em resposta à pergunta que coloca no título do seu opúsculo, o Iluminismo, segundo Kant, consiste na «saída da humanidade da menoridade da qual ela própria é responsável», na sua preguiçosa e cobarde submissão a «preceitos e fórmulas» emanadas por uma autoridade religiosa ou política. A palavra de ordem do Iluminismo é «sapere aude!», «Ousa saber!», e o seu lema fundacional é a liberdade de pensamento e de expressão. Afirma o filósofo que

> uma época não se pode coligar e conjurar para colocar a seguinte num estado em que se tornará impossível a ampliação dos seus conhecimentos [...], a purificação dos erros e, em geral, o avanço progressivo na ilustração. Isso seria um crime contra a natureza humana, cuja determinação original consiste justamente neste progresso. (Kant, s.d: 4-5)

O Iluminismo (*Aufklärung*),[4] também conhecido como «Século das Luzes» e «Ilustração», foi, como é sabido, um movimento intelectual e filosófico que dominou o mundo das ideias na Europa durante os últimos dois terços do século XVIII, se bem que tivesse emanado da chamada «Revolução Científica» do século XVII e da chamada «Idade da Razão», entre finais do século XVII e a primeira metade do século XVIII. Um dos vultos mais destacados desse movimento foi o físico, astrónomo e matemático inglês Isaac Newton, considerado o mais influente dos cientistas e filósofos da natureza. Os pensadores do movimento iluminista colocam a ênfase nas ideias de progresso e perfectibilidade humana e na defesa do conhecimento racional como meio para a superação de preconceitos e ideologias tradicionais. Nessa era, agitada por um torvelinho de ideias, muitas vezes contraditórias, destacam-se, no entanto, quatro temas que constituem a pedra de toque de todo o movimento e que passaremos a comentar brevemente: razão, ciência, humanismo e progresso.

---

[4] As considerações que se seguem sobre o movimento iluminista têm como fonte primária o estudo de Pinker, 2018.

Razão

Um dos princípios universalmente aceites é que a razão não é negociável. Se alguma coisa os filósofos iluministas tinham em comum, era a insistência no facto de que todos nós utilizamos a razão (o *logos*) no esforço de compreendermos o mundo que nos rodeia. Foi a razão, e a crença nos poderes desta, que os levou a repudiar crenças, dogmas, a autoridade (fosse ela de origem divina ou humana). Tal não significa, no entanto, que pensadores como Immanuel Kant, Baruch Espinosa, Thomas Hobbes, David Hume e Adam Smith defendessem que os homens são seres racionais. Pelo contrário, eles conheciam perfeitamente as nossas paixões irracionais e as nossas fraquezas e, por isso mesmo, defendiam que o uso da razão é tanto mais necessário quanto mais irracionais são os hábitos de pensamento dos humanos. E daqui passamos facilmente para o segundo ideal.

Ciência

A ciência é o apuramento da razão no sentido de compreender o mundo e as suas variadíssimas facetas. A Revolução Científica pôs fim a crenças herdadas da Idade Média que contribuíram para uma situação que já foi apelidada de «paranóia colectiva» (*vd*. Scott, 2010: 21). Os adeptos do Iluminismo demonstraram como os métodos científicos (o método experimental e o debate aberto sobre todas as questões) são a via de acesso ao conhecimento, não só do mundo exterior, mas também da própria natureza do ser humano.[5] Esses homens foram neurocientistas cognitivos e procuraram explicar o pensamento, as emoções e as psicopatologias em termos mecânicos e físicos. Foram psicólogos evolucionistas, que se propuseram explicar determinadas características mentais e psicológicas à luz da evolução humana. Foram psicólogos sociais e escreveram sobre os valores morais que nos ligam, as paixões egoístas que nos dividem e as fraquezas que advêm da estreiteza de pensamento e visão, as quais muitas vezes inviabilizam e confundem os planos mais bem arquitectados. E foram antropologistas sociais, que procuraram, na diversidade dos ritos, das crenças e dos costumes dos povos primitivos, os arquétipos de uma cultura universal.

A ideia de uma natureza humana universal conduz-nos para um terceiro tema.

---

[5] Montesquieu, Adam Smith, Immanuel Kant, Denis Diderot, Jean-Jacques Rousseau e Giambattista Vico, *inter alios*, foram precursores das chamadas Ciências Humanas.

Humanismo

Os intelectuais da Idade da Razão e do Século das Luzes acentuaram a necessidade urgente de uma fundação secular da moralidade, porque viviam perseguidos pelo espectro da memória histórica de séculos de carnificina religiosa: as Cruzadas, a Inquisição, a caça às bruxas. Lançaram, então, as bases do movimento de feição humanista, que tem como escopo a defesa do bem-estar individual, o qual deverá sobrepor-se aos interesses da tribo, raça, nação ou religião. A ideia central desta tendência de pensamento é que o ser humano deve ser visto como um fim e não como um meio, pois possui a capacidade de sentir dor e prazer, de sofrer e almejar a felicidade.[6] Felizmente, a natureza preparou-nos para dar resposta a esse apelo, pois dotou o ser humano do sentimento de *simpatia*,[7] que é um misto de benevolência, piedade e compaixão. E, uma vez que o ser humano tem a capacidade de «simpatizar» com o seu semelhante, nada o impede de alargar esse círculo de simpatia por forma a abraçar a humanidade inteira. Estamos, assim, «condenados» a aceitar a nossa condição de cidadãos do mundo.[8]

No plano literário, destaca-se a figura tutelar de Goethe, que, imbuído do espírito iluminista e verdadeiramente cosmopolita, em conversa com o seu amigo Eckermann, declara que «a literatura nacional não significa muita coisa: a era da literatura mundial está a começar e todos devem contribuir para abreviar o seu advento» (Eckermann 198, 31 de janeiro de 1827, *apud* Vasconcelos, 2015: 3). Tal afirmação parte do pressuposto de que a literatura mundial deveria ser encarada, no âmbito de um conjunto de aquisições a longo prazo, como um «avanço da raça humana» (*apud* Vasconcelos, 2015: 4). Goethe defende, por conseguinte, um «comércio intelectual entre as nações», com base na convicção de que a arte pertence ao conjunto da humanidade.[9]

Mais tarde, este ideal unificador é retomado por Marx e Engels no *Manifesto Comunista,* de 1848, sendo encarado como uma consequência lógica do modo de

---

[6] Vimos atrás esta mesma ideia defendida por Aristóteles.

[7] Em grego, o vocábulo *sympatheia* significa, literalmente, «participação no sofrimento de outrem», «comunhão de sentimentos».

[8] O filósofo cínico Diógenes de Sinope, actual Turquia (c. 412 a.C.-323 a.C.), traduziu esta visão ecuménica (em grego, *oikoumene* significa «terra habitada», «pátria comum») através de uma célebre máxima: «sou um *kosmopolites*», ou seja, «um cidadão do mundo», uma ideia revolucionária para a época (cf. Diógenes Laércio 6, 22).

[9] Ressalve-se, no entanto, o facto de, como Vasconcelos acentua, Goethe conceber a literatura mundial como sinónimo de literatura europeia. Para uma discussão da problemática que gira em torno do conceito de «literatura mundial», *vd.* Vasconcelos, 2015.

produção capitalista. Na esteira das transformações introduzidas na sociedade pela ascensão da burguesia moderna, estes dois ideólogos do movimento comunista manifestaram-se contra a estreiteza e a unilateralidade nacionais, propugnando «um intercâmbio universal e uma universal interdependência das nações», tanto no que diz respeito ao aspecto material como à produção intelectual. Segundo Marx e Engels, as criações intelectuais de uma nação tornam-se património comum da humanidade (Auerbach, 2007: 357-358, *apud* Vasconcelos, 2015: 4).

A sensibilidade humanista impeliu os teorizadores do Iluminismo a condenar não só a violência religiosa, mas também todas as atrocidades que eram comuns na época, tais como a escravatura, o despotismo e as execuções públicas. O Iluminismo é, muitas vezes, intitulado «Revolução Humanitária», porque defendia a abolição dos usos e costumes bárbaros que tinham sido prática corrente ao longo da história da humanidade. E daqui somos conduzidos para o quarto ideal. Munido dos avanços da ciência, e com o círculo de simpatia alargado por via da razão e do espírito cosmopolita, o homem está preparado para o progresso intelectual e moral.

Progresso intelectual e moral

A ideia de progresso depreende-se das palavras de Kant, quando fala na «ampliação dos conhecimentos e na purificação dos erros». Resulta, portanto, da combinação da razão e do humanismo e tem como principal objectivo tornar o mundo um lugar melhor. A própria ciência move-se através do ciclo da teoria e experimentação, e o seu movimento imparável, ainda que sujeito, por vezes, a contrariedades e recuos, mostra como é possível o progresso. À ideia de uma humanidade renascida, que vive em harmonia com o mundo que a rodeia, alia-se o princípio de que o «progresso» que não é guiado pelos princípios do humanismo não é progresso. Segundo esta linha de pensamento, o acto de governar não é um *fiat* divino para reinar ou um avatar do espírito nacional, religioso ou racial. É, antes, uma invenção humana, tacitamente aceite através de um contrato social, que é concebido e planeado para aumentar o bem-estar dos cidadãos, incutindo-lhes regras de comportamento e desencorajando actos que beneficiam uns em detrimento dos outros.[10] É com vista a assegurar o direito à vida, à liberdade e à procura da felicidade por parte dos cidadãos que os governos são instituídos, derivando os seus poderes do consentimento dos governados.

O Iluminismo acolheu, também, a primeira análise racional da prosperidade. Para os ideólogos do movimento, a questão prioritária não é o modo como a riqueza é distribuída, mas como foi produzida e de onde provém (*vd*. Pinker,

[10] Ideia semelhante é expressa por Aristóteles (*vd. supra*).

2018: n. 12). A actividade económica era encarada como uma forma de cooperação que acarretava mútuos benefícios para as partes envolvidas e potenciava o equilíbrio e a equidade no relacionamento internacional, tornando, consequentemente, a sociedade mais rica, mais justa e mais harmoniosa.

Mais recentemente, no início do terceiro milénio, a chamada globalização está a afectar a nossa compreensão da realidade e o relacionamento com os nossos semelhantes e connosco próprios. Serão os pilares em que assenta a nossa civilização águas passadas? Estarão os valores que adoptámos no passado em conflito com novos valores que estão a emergir? E que novos valores são esses?

Globalização, como já foi afirmado, «é uma nova palavra que descreve um processo antigo: integração da economia global que começou [...] com o início da era colonial europeia, há cinco séculos» (Landes, 2003: 133). No entanto, este fenómeno tem as suas raízes há muitos séculos atrás. A primeira globalização teve início na época helenística, após a morte de Alexandre (cf. Leão, 2012). O período helenístico é considerado como um ponto de viragem decisivo na história da civilização, como uma época de fusão de culturas, em especial da cultura grega com as diversas culturas que desabrocharam no Próximo Oriente após a morte de Alexandre até à época romana. Nesse período, esboçou-se uma nova atitude dos Gregos face aos *barbaroi*, ou seja, todos aqueles que não falavam grego e não partilhavam um conjunto de valores e princípios nos quais assentava a sociedade grega. A maior aquisição da época helenística é o reconhecimento de, pelo menos, uma igualdade potencial entre todos os homens e, consequentemente, a ideia de que toda a humanidade forma uma única comunidade. Esta visão ecuménica está intimamente ligada a um cosmopolitismo, o qual, como vimos atrás, foi traduzido, de forma lapidar, por Diógenes. Também o filósofo estóico Zenão sonhava com um mundo sem fronteiras e sem estados separados, no qual todos os cidadãos gozassem de perfeita igualdade e estivessem unidos e não condicionados por leis humanas, mas por sua vontade expressa ou mesmo por um sentimento de amor colectivo (*vd*. Hadas, 1959).

A globalização, entendida, antes de mais, como um fenómeno económico, abrange, no entanto, todas as áreas da actividade humana (cultural e religiosa, geoestratégica e política) (Sampaio, 2003: 9). Constitui, por isso, um desafio, cujo desfecho é incerto, e, como tal, suscita paixões e ódios. Qual será, então, o impacto deste fenómeno na sociedade actual?

Teoricamente, o conceito de «globalização» implica o reconhecimento da natureza plural dos conceitos de «centro» e «periferia» e conduz, portanto, a uma

reformulação dos mesmos. O mundo global oblitera o tradicional preconceito de que há um centro (o Ocidente) que serve de modelo, de onde irradia a cultura para outras regiões do globo, introduzindo uma nova dinâmica na interacção de influências de diversa proveniência, as quais alteram o sentido unívoco destes movimentos de trocas. Expressões como «reversibilidade cultural», «contrafluxo cultural da periferia para o centro», «diversidade cultural», atestam precisamente esta diversidade. Apesar disso, uma ideia frequentemente difundida é a de que a globalização se faz à custa das identidades nacionais, constituindo uma ameaça para as culturas mais frágeis e vulneráveis, como as das nações periféricas do Terceiro Mundo, que serão fatalmente contaminadas pelo fenómeno da homogeneização ou uniformização cultural. Já Auerbach, em 1952, no rescaldo da Segunda Guerra Mundial, alertava, lucidamente, para o perigo da uniformização e estandardização da vida humana, antecipando que,

> [...] num planeta uniformemente organizado, manter-se-á viva uma só cultura literária, e dentro em breve sobreviverão apenas algumas poucas línguas literárias (e talvez mesmo apenas uma). E assim o conceito de literatura mundial seria simultaneamente realizado e destruído. (Auerbach, 2007: 357-358, *apud* Vasconcelos, 2015: 5 e n. 8)

A consciência de que as relações de poder continuam a ditar leis num mundo apenas aparentemente multicultural e globalizado levou a que se erguessem vozes contra tal modelo, que traz fatalmente consigo outras formas de dominação e desigualdades, tais como o capitalismo transnacional e a persistência de relações de dependência pós-coloniais. Num quadro que reproduz numa escala inédita a integração forçada num sistema mundial sob os auspícios de um mercado hipoteticamente livre, e com o eixo económico a sobrepor-se ao cultural, os detractores do «capitalismo triunfante» condenam a «estandardização ou americanização da cultura mundial, a destruição das diferenças locais, a massificação de todos os povos do planeta» (cf. Jameson, 2001: 47**,** *apud* Vasconcelos, 2015: 10). Tariq Ali fala de uma «indigestão» colectiva: de Nova Iorque a Beijing, via Moscovo e Vladivostoque, consome-se, de acordo com a expressão que utiliza, a mesma *junk food*, vê-se o mesmo *junk* na televisão e lêem-se cada vez mais as mesmas *junk novels*. Num mundo dominado por aquilo a que chama a «cultura literária do consumismo», devora-se um livro como se se tratasse de um hambúrguer da McDonald's (cf. Ali, 1993: 140). Cada vez mais são, também, aqueles que se

pronunciam contra o chamado «anglo-globalismo»[11], que dá à língua inglesa o estatuto de «língua franca» e lhe confere superioridade sobre as demais, um pouco à semelhança do que aconteceu, na Antiguidade, com o grego e o latim.

Pelo contrário, há quem advogue que a globalização tem efeitos perversos na cultura do Ocidente, com a consequente perda dos valores herdados da tradição greco-latina e judaico-cristã. Criou-se, assim, por parte de alguns, uma reacção a esta nova «cultura global», na qual a pretensa igualdade e a aparente ausência de barreiras à circulação de pessoas, mercadorias e textos escondem, de facto, tensões e desigualdades produzidas pelo desenvolvimento assimétrico da ordem mundial. Todavia, o reconhecimento da intercomunicabilidade das vozes culturais e a assunção da natureza plural dos fenómenos a elas associados introduziram, no debate contemporâneo, o conceito de «glocalização».[12] Esta noção implica a ocorrência simultânea, nas instituições contemporâneas de carácter social, político e económico, de tendências quer à escala universal, quer à escala local e regional. Esta nova designação tem, assim, o mérito de restituir à globalização a sua faceta multidimensional e de realçar a presença da dimensão local na produção de uma cultura global, esbatendo as fronteiras entre as categorias de centro e periferia e realçando, em situação de perfeita igualdade, o local e o universal, o singular e o múltiplo, o uno e o diverso.

Por outro lado, a revolução digital (a face mais visível da globalização na pós-modernidade) alterou a perspectiva das ciências humanas relativamente ao papel dos *media*. A evolução estética de finais do século XX e princípios do século XXI e a importância dada à intercomunicabilidade das diferentes vozes culturais (seja o diálogo interartes ou qualquer outra forma de comunicação mediatizada) manifestam claramente a necessidade de compreender certos aspectos das relações intermediais em geral. O conceito de «intermedialidade» é um dos mais inovadores e originais contributos da cultura e da sociedade pós-modernas. A estética intermedial e multimedial reformulou e introduziu mudanças significativas no discurso científico, político e artístico, bem como nas práticas de comunicação mediatizada. Daí que um conceito bastante divulgado hoje em dia seja o da «mediatização da cultura», que tem como base a valorização da dimensão mediática da cultura na agenda dos *media*. Consequentemente, o conceito tradicional de «cultura» alargou-se, dissolveu-se, fragmentou-se, diluiu-se num contexto mais vasto que

---

[11] A expressão é de Jonathan Arac, 2002, citado por Vasconcelos, 2015: 9.

[12] O termo foi cunhado pelo sociólogo Roland Robertson num artigo publicado em 1980 na *Harvard Business Review*. Cf. também, *inter alios*, Sarroub, 2008 e Roudometof, 2016.

abrange uma pluralidade de vertentes e uma pulverização de conteúdos. Fala-se hoje correntemente de cultura visual, cultura política, cultura *pop*, cultura do desporto, cultura da cidadania, cultura urbanística, cultura da saúde, cultura alimentar, cultura do consumo, cultura dos *media*, cultura informática, cultura filosófica, cultura matemática, cultura científica, cultura empresarial. A globalização dos saberes e a «circulação de conteúdos em suportes mediáticos cada vez mais performativos conduziu a uma acentuada alteração desses conteúdos, que são agora concebidos para essa mesma forma de circulação» (Mendes, 2006). Portanto, o que está em causa é «saber como cada um dos *media* exprime a diversidade das ideias de cultura» (Mendes, 2006), as quais definem o perfil de uma determinada sociedade e da experiência humana que nela se espelha.

A globalização transformou também, profundamente, as noções de espaço e tempo, pois anulou a tradicional preponderância do tempo como categoria que regulava o devir da experiência humana, dando primazia ao espaço. O discurso de uma sociedade e de uma cultura nas quais «as tecnologias da informação se tornam numa mediação generalizada da experiência» (Cruz, 2007: 23) está enxameado de metáforas e de termos espaciais: «globalização», «mundialização», «espaço virtual», «ciberespaço». Através daquelas reinventa-se, reagrupa-se, organiza-se o espaço por meio de infraestruturas microscópicas como o *chip*, que permite o armazenamento da informação em bases de dados através das redes (nomeadamente a Internet) e dos sistemas de realidade virtual e informação interactiva (*software*, interfaces). As tecnologias da informação e da comunicação transformaram o computador num *medium* global, porque permite aglutinar, num único sistema, os conteúdos, as funções e as modalidades básicas (sensoriais, espaciotemporais e semióticas), que tradicionalmente constituíam a «gramática e a linguagem» dos *media* (imprensa, cinema, *spots* publicitários e *videoclips*). Nesse «hiperespaço de experiência» (Cruz, 2007: 28), integrados em redes, habitamos *sites*, «portais», «plataformas» e «moradas electrónicas», que se reduzem, afinal, a um fluxo permanente de dados, a um ciberespaço, composto pela interligação de redes de dispositivos digitais que processam informação e pelas ligações dinâmicas que se estabelecem entre eles. A lógica dos sistemas abertos, que preside às tecnologias digitais, permite-nos «navegar» na Internet, «entrar» e «sair» de bases de dados, «visitar» espaços virtuais, numa rede simbólica e hiper-real que se sobrepõe à *empeiria* («experiência»). Abre-se hoje, ao ser humano, um vasto campo de possibilidades, no interior do qual a própria ideia de impossível se torna possível, transformando, assim, radicalmente, o conceito tradicional de

«realidade». O espaço virtual apoderou-se do nosso quotidiano, originando uma espécie de inversão ontológica do conceito de «possível», «mediante a qual o possível deixaria de ser uma modalidade do real (aquela que não está ou não está ainda realizada), para ser o real uma modalidade do possível» (Cruz, 2007: 24).

Acompanhando, como não podia deixar de ser, este «mundo novo», a língua vai-se adaptando, reinventando, incorporando novos vocábulos ou revestindo os termos antigos de novas acepções,[13] a fim de traduzir a presente (ir)realidade, na qual se inscrevem novas vivências e novas maneiras de as expressar.

É comum afirmar-se que a tecnologia informática, com o seu poder de disseminar informação em rede, está na base de uma revolução democrática que alterou radicalmente a relação do ser humano com o seu semelhante e fortaleceu os termos da vida política do cidadão em geral. No entanto, a cibertecnologia e o livre acesso às redes de informação também propiciam a manipulação e o uso indevido dos conteúdos que estão armazenados em extensas bases de dados. Daí que tenha surgido a necessidade da criação de procedimentos legais para protecção da informação que está em acesso aberto em repositórios institucionais na Internet, procedimentos estes que se prendem com questões de privacidade e propriedade intelectual, de acordo com a legislação internacional vigente e com critérios, não só de ordem jurídica, mas também ética.[14] Por exemplo, a nova cultura do «consumo grátis» na Internet, que se estende à música, à indústria da informação (uma grande parte dos leitores já só lê as notícias nas redes sociais), aos editores, aos autores e criadores, pode ter consequências devastadoras no mercado das indústrias culturais, ao reduzir drasticamente os rendimentos provenientes dos direitos de autor e as receitas da imprensa.[15] Porém, numa outra perspectiva, as fontes de informação são essenciais para fins científicos. Neste caso, a reprodução, em

---

[13] *E.g.*, «espaço virtual», «ciberespaço», «espaço de fluxos», «conectividade»; formas verbais como «desterritorializar», «rizomatizar», «nomadizar» e «informacionalizar»; e termos como «desrealização», «artefactualidade» ou «simulação».

[14] O sistema informático prevê a instalação de códigos (através de filtros automáticos apoiados em tecnologias de inteligência artificial) que condicionam a partilha ou a inacessibilidade da informação através da maior ou menor abertura e fechamento do sistema. Por exemplo, podem ser barrados conteúdos que violem os direitos de autor.

[15] A nova directiva dos direitos de autor, aprovada em Março de 2019 pelo Parlamento Europeu, visa salvaguardar os interesses de todas as partes envolvidas (autores, criadores, utilizadores e imprensa) e cria obrigações às plataformas *online*, forçando-as a dividir as receitas com as empresas de comunicação, garantindo, assim, a sua sustentabilidade.

larga escala, do conteúdo de obras fundamentais para a investigação favorece o consumidor, porque permite o acesso quase ilimitado a bibliotecas/hemerotecas/videotecas/discotecas digitais, proporcionando a difusão e transmissão da cultura e do conhecimento numa esfera verdadeiramente transnacional e transglobal.[16]

O espaço cibernético (ou realidade virtual) está a ocupar, cada vez mais, uma parte significativa da nossa experiência. Não estando circunscrito à categoria do possível, não é, pois, uma realidade latente, uma mera possibilidade, à qual falta apenas a existência para se concretizar. Tão-pouco pertence ao domínio da ficção ou ao campo do imaginário (o qual pressupõe um universo autónomo, parcialmente paralelo, em relação ao mundo real), ainda que, no espaço global, estes diversos planos se possam entrecruzar e ganhar existência. O virtual tem uma ligação singular com o real, porque é um *hiperespaço* de experiências sobre a experiência, uma espécie de jogo laboratorial, em que a *hiper-realidade* se confunde com a própria realidade, podendo, até, influenciá-la. O virtual é, pois, a realidade, uma espécie de *alter ego* do real, um espaço onde se presentificam e realizam todos os possíveis, um alargamento, *ad infinitum*, do espaço da nossa experiência.

No entanto, a progressiva disseminação da tecnologia digital, sobretudo entre os mais jovens, cria vícios e dependências. Segundo um estudo recente do Instituto Superior de Psicologia Aplicada (ISPA), 25% das crianças e jovens em Portugal são clinicamente dependentes da Internet e das redes sociais, privilegiam os contactos *online* aos presenciais e não têm actividades de lazer no mundo real. O convívio constante, no espaço da nossa experiência, com o simulacro de real que o espaço aberto da Internet propicia provoca, obviamente, um desapego da realidade, que pode influenciar negativamente os padrões de comportamento, afectar as relações interpessoais e ter sérias consequências no desenvolvimento harmónico de uma cultura individual e colectiva (*vd*., a propósito, Patrão, 2017 e L'Écuyer, 2017).

A realidade poliédrica do espaço virtual, no interior do qual coexistem e se interpenetram os vários planos (afectos ao real ou pertencentes a um plano de experiência distinto daquele, como o fantástico ou o apocalíptico), é um «palco de operações», lúdico por natureza, que é comandado através de técnicas de manipulação e simulação de dados, de programas e de *software*. A era da informação e da tecnologia digital proporciona, deste modo, o acesso a domínios insondáveis, os quais, ao ultrapassarem os limites do tempo e do espaço da nossa existência,

[16] Em 2010, no âmbito de uma conferência organizada pela Presidência Espanhola da UE, o então ministro da Ciência e Tecnologia de Portugal, Mariano Gago, fez uma declaração que causou polémica, ao afirmar que «a pirataria tem sido sempre uma fonte de progresso e globalização».

obliteram a noção de real, podendo, contudo, deixar nele marcas indeléveis. O que há uns anos atrás não passava de ficção científica[17] extravasa hoje, perigosamente, do ecrã dos videojogos ou da tela do cinema, podendo condicionar o equilíbrio mundial e as relações de forças das superpotências. As guerras (não as das «estrelas» ou do espaço interestelar, mas as que ocorrem no plano da realidade) decidem-se cada vez menos no terreno e cada vez mais no ciberespaço. O palco das operações transfere-se para o espaço virtual, e as armas digitais da ciberguerra são os *kits* de ataque que certos estados patrocinam para espionagem cibernética. O ciberataque consiste em entrar nas redes de computador de um determinado país e danificar ou destruir determinadas infraestruturas com o fim de sabotar alvos específicos, como operações militares ou o *power grid* (cf. Maloney, 2019). Dado que a natureza dos conflitos se alterou, deixando de ser periódicos para se tornarem quase permanentes, tornou-se uma tarefa prioritária, para os governos e para a sua política de segurança e defesa, exercer uma vigilância apertada sobre os sistemas de informação. O perigo de uma guerra cibernética (*cyberwarfare*) é tão real, que em 2011 foi anunciado pelo secretário da Defesa dos EUA que o ciberespaço iria passar a ser tratado como um campo de operações, tal como qualquer outra frente de batalha.

Como todas as inovações ou saltos no percurso da história, que impliquem, em maior ou menor grau, uma ruptura com o passado, a revolução informática tem os seus apologistas e os seus detractores. Há cerca de duas dezenas de anos atrás, Darin Barney, na obra intitulada *Prometheus Wired: The Hope for Democracy in the Age of Network Technology* (2000), criticou a visão optimista dos cibergurus, que defendem calorosamente a ideia de que a revolução digital e as redes electrónicas são a infraestrutura de uma revolução democrática. O autor defende, pelo contrário, que, embora o avanço da tecnologia em rede possa alterar substancialmente as estruturas sociais, económicas e políticas e, inclusivamente, afectar radicalmente o modo como comunicamos e nos compreendemos a nós próprios, os computadores e as redes são estruturalmente inimigos do individualismo, da democracia e da realização integral do ser humano. Parte da sua argumentação é pretensamente técnica, baseando-se no facto de que os computadores são digitais e reduzem necessariamente a expressão

[17] A intriga de um dos primeiros filmes de ficção científica, realizado por John Badham em 1983, *Jogos de Guerra* (*War Games*), gira à volta da acidental falha de segurança de um dos mais avançados sistemas de segurança de computadores do mundo, a qual tem como consequência o início de um conflito que pode conduzir à Terceira Guerra Mundial. A intercomunicabilidade entre o espaço do jogo e o espaço da existência está também reproduzida em *eXistenZ*, de David Cronenberg (1999).

aos *bits and bytes* do código binário. A outra parte é filosófica, e nela o autor propõe-se determinar que necessidades devem ser satisfeitas para que uma sociedade possa ser verdadeiramente feliz e para que os seus cidadãos gozem de liberdade. Para tal, apoia-se em Platão e Aristóteles,[18] com o fim de refutar a ideia de que a técnica e as ciências experimentais são eticamente neutrais. Com o mesmo propósito de estabelecer uma relação entre tecnologia e humanidade, inspira-se nas teorias de Marx, de Heidegger e de George Grant para chegar à conclusão de que a tecnologia e a cultura estão tão profundamente imbricadas que cada uma delas exerce sobre a outra uma influência de causa e efeito.

Barney lamenta que os críticos pós-modernistas estejam tão imersos na tecnologia que não tenham o discernimento de avaliar o seu impacto. Pelo caminho, oferece-nos uma leitura panorâmica e histórica das redes digitais e explora uma grande variedade de questões, tais como o comércio electrónico, telecomunicações (*telecommuting*), privacidade, comunidade virtual, vigilância (*surveillance*) digital e soberania nacional. Por fim, Barney argumenta que, em vez de devolver o poder às mãos do indivíduo, a economia em rede parece exacerbar as piores facetas do capitalismo industrial e, dada a vigilância que exerce sobre tudo e todos, reduz a nossa liberdade. Não deixa de ser sugestivo o facto de, no primeiro capítulo, Barney revisitar o mito de Prometeu, o titã que roubou o fogo a Zeus para o dar aos mortais (cf., *e.g.*, Futre-Pinheiro, 2007 e 2018). O aspeto mais perigoso desta dádiva, sublinha Barney, não é a transferência de uma tecnologia dos deuses para a humanidade, mas a esperança de transcendência que é oferecida ao ser humano. Assim, afirma que «a história da tecnologia moderna reproduz, em larga escala, a história dos homens de Prometeu: a história de uma humanidade que manipula cegamente instrumentos no intuito de comandar e transcender aquilo que lhe foi dado, na esperança de criar o seu próprio futuro» (Barney, 2002: 6; *vd*. também Barney, 2004). A parte restante da obra destina-se a demonstrar, primeiro, a futilidade desta demanda pelo poder e pela transcendência e, segundo, de que modo esta futilidade se mascara com uma falsa retórica de «democracia» e «revolução».

Outros, porém, perfilham opiniões radicalmente opostas. Uma das posições mais veementemente defendidas por Steven Pinker na sua obra mais recente (Pinker, 2018) é que a época atual é a melhor para se viver. Pinker, na sua vigorosa defesa da racionalidade científica e do humanismo liberal, do tipo daquele que estava enraizado na Europa entre meados do século XVII e os finais do século

[18] Cf. Platão, *Grg.* 462c-465e, e Aristóteles, *EN* 1, 2, 1094a18-1094b6; 6, 3, 1139bl5 e 6, 4, 1140a10.

XVIII, demonstra que a vida, a saúde, a prosperidade, a riqueza, a segurança, a paz, o conhecimento e a felicidade estão no seu auge, não só no Ocidente, mas no mundo inteiro. Segundo este adepto fervoroso do Iluminismo moderno, o progresso resulta da convicção de que o conhecimento pode fortalecer o florescimento e a prosperidade do ser humano. Afirma, no entanto, que os ideais iluministas navegam contra certas correntes da natureza humana, tais como o tribalismo, o autoritarismo, a demonização, o pensamento mágico, que os demagogos exploram até à saciedade. Ao mesmo tempo, insiste, os pessimistas religiosos, políticos e culturais clamam que a civilização ocidental está num declínio acelerado. O resultado é, segundo ele, um fatalismo corrosivo e uma clara disposição para minar as preciosas instituições da democracia liberal e da cooperação global. Razão, ciência e humanismo são, pois, de acordo com Pinker, os ideais de que necessitamos para defrontarmos os nossos problemas e continuarmos na senda do progresso.

Estamos, portanto, perante um feixe de questões de grande complexidade, que suscitam, também, reações de índole diversa. Nesta «aldeia global»,[19] dominada pela massificação da informação e pela mediatização da cultura, haverá, ainda, lugar para uma cultura humanística? Estarão as novas tecnologias da informação e da comunicação na base de uma nova forma de sociedade que tem subjacente uma mudança de valores, de padrões de vida e de comportamentos e, consequentemente, um novo conceito de «cultura»? O que ficou do passado e o que mudou? A afirmação de que há o «homem de *antes*» e o «homem de *depois* da escrita» (cf. Galí, 1999: 32) aplica-se, *mutatis mutandis*, ao homem *antes* e *depois* da revolução informática. A era da tecnologia digital, com o seu enorme potencial de armazenar e disseminar informação por todo o mundo, aumenta o conhecimento e, consequentemente, o poder do homem. Na era em que todas as hipóteses se dissolvem num *real* que parece estar à distância de um simples clique, coloca-se a questão dos limites éticos do progresso. Basta pensarmos nos efeitos do uso indevido da energia atómica ou da manipulação genética ao nível da reprodução humana e no impacto que já tiveram (ou poderão ter) nas nossas vidas. O célebre romance de Mary Shelley, *Frankenstein, or, The Modern Prometheus* (1818), no qual a autora descreve as atribulações de um investigador que se quer equiparar a Deus tentando reproduzir a criação do homem, surge como uma premonição aterradora. Os pioneiros no campo da energia atómica estão na linha da frente da revolução «prometeica». Ao libertarem o poder

[19] A expressão foi cunhada por P. Wyndham Lewis na sua obra *America and the Cosmic Man*, em 1948, e foi posteriormente adoptada por Marshall McLuhan (*The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, 1962, e *Understanding Media: The Extensions of Man*, 1964).

latente no núcleo do átomo, fizeram com que o «pecado original» de Prometeu não passasse de uma pequena provocação (cf. De Ropp, 1972).

O conceito de «cultura pós-humanística» está ainda em construção. O pós-humanismo irá certamente absorver e recuperar, noutros moldes, os valores tradicionais e ideologias políticas, que entretanto enfraqueceram como códigos sociais, enquanto não se recodificam para entrar no novo sistema (cf. Castells, 2000, *apud* Mendes, 2006). O futuro da cultura apresenta-se-nos, assim, teleologicamente enigmático, dissolvendo-se num campo de possibilidades quase sem fim, num vasto espectro de virtualidades que nos conduzem à ideia de que «é possível eliminar o próprio impossível» (cf. Cruz, 2007: 24). No conjunto desta reflexão, ecoa uma lição universal, que Ésquilo veiculou na sua célebre peça *Prometeu Agrilhoado*, que tem como premissa a consciência da nossa própria finitude: o deus supremo (Zeus) e o aliado dos homens (Prometeu) assumiram um compromisso: a raça humana poderá tomar livremente as suas decisões e seguir na senda da inovação e do progresso, desde que não ponha em causa a ordem universal. Deste modo, Ésquilo empresta ao mito de Prometeu uma dimensão que, ainda hoje, conserva toda a sua actualidade.

Bibliografia

Abedi, S. (2018). Cyber warfare in the world. *Modern Diplomacy*, 17 dez. Acedido a 23 de dezembro de 2018, em https://moderndiplomacy.eu/2018/12/17/cyber-warfare-in-the-world.

Ali, T. (1993). Literature and market realism. *New Left Review*, 1 (199), 140-145.

Arac, J. (2002). Anglo-globalism?. *New Left Review*, 16, 35-45.

Aristóteles (2012). *Ética a Nicómaco*. Trad. A. C. Caeiro. Lisboa: Quetzal.

Auerbach, E. (2007). Filologia da literatura mundial. In D. Arrigucci Jr. & S. Titan Jr. (Org.). *Ensaios de Literatura Ocidental*. São Paulo: Editora 34.

Balot, R. K. (2013). Introduction: Rethinking the history of Greek and Roman political thought. In R. K. Balot (Ed.). *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Chichester/ Malden: Wiley-Blackwell.

Barney, D. (2000). *Prometheus Wired. The Hope for Democracy in the Age of Network Technology*. Sydney: UNSW Press.

Barney, D. (2004). *The Network Society*. Cambridge: Polity Press.

Castells, M. (2000). *The Rise of the Network Society* (2.ª ed.). Oxford: Blackwell.

Cruz, M. T. (2007). Espaço, *media* e experiência. *Comunicação e Sociedade*, 12, 23-37.

De Ropp, R. S. (1972). *The New Prometheans. Creative and Destructive Forces in Modern Science*. London: Delacorte Press.

Futre-Pinheiro, M. (2007). *Mitos e Lendas da Grécia Antiga*. Lisboa: Clássica Editora.

Futre-Pinheiro, M. (2016). Ética política, moral e cidadania: Uma lição dos clássicos. In. M. R. de Sousa & E. V.-C. Pinto (Coords.). *Liber Amicorum Fausto de Quadros* (vol. II). Coimbra: Almedina.

Futre-Pinheiro, M. (2018). Knowledge, progress and innovation in the myth of Prometheus. In A. B. Morais *et al.* (org.). *Nas Dobras do Real. Homenagem a Teresa (Salema) Cadete*. Lisboa: Húmus.

Galí, N. (1999). *Poesía Silenciosa, Pintura Que Habla. De Simónides a Platón: La Invención del Territorio Artístico*. Barcelona: Acantilado.

Hadas, M. (1959). *Hellenistic Culture. Fusion and Diffusion*. New York: Columbia University Press.

Jameson. F. (2001). *A Cultura do Dinheiro: Ensaios sobre a Globalização*. Petrópolis: Vozes.

Landes, D. S. (2003). Globalização, uma história antiga e nova. In *Globalização: Ciência, Cultura e Religiões* (133-146). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Dom Quixote.

L'Écuyer, C. (2017). *Educar na Curiosidade. Como Educar num Mundo Frenético e Hiperexigente*?. Lisboa: Planeta Editora.

Leão, D. (2012). *A Globalização no Mundo Antigo. Do Polites ao Cosmopolites*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Maloney, L. (2019) Cyber warfare: Competing national perspectives. *Modern Diplomacy*, 11 mar. Acedido a 22 de abril de 2019, em https://moderndiplomacy.eu/2019/03/11/cyber-warfare-competing-national-perspectives.

Mendes, J. M. (2006). Mediatização da cultura, nichos e «glocalizações». *Janus*. Acedido a 22 de abril de 2019, em: https://www.janusonline.pt/arquivo/2006/2006_2_2_6.html.

Morão, A. (s.d). Apresentação. In I. Kant. *Resposta à Pergunta: «O Que É o Iluminismo?»*. Trad. A. Morão. Acedido a 22 de abril de 2019, em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf.

Patrão, I. (2017). *#GeraçãoCordão. A Geração Que não Desliga*!. Lisboa: Pactor Editora.

Pimenta, C. (s.d). Globalização e humanismo. Acedido a 22 de abril de 2019, em: https://www.fep.up.pt/docentes/cpimenta/textos/pdf/globalizacaohumanismo.pdf.

Pinker, S. (2018). *Enlightenment now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*. New York: Viking.

Roudometof, V. (2016). *Glocalization. A Critical Introduction*. New York: Routledge.

Sampaio, J. (2003). Mensagem à sessão de abertura do curso livre. In J. M. B. de Brito (Coord.). *Globalização e Democracia. Os Desafios do Século XXI*. Lisboa: Edições Colibri/Fundação Mário Soares/Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa.

Sarroub, L. K. (2008). Living «glocally» with literacy success in the Midwest. *Theory into Practice,* 47 (1), 59-67.

Scott, R. (2010). *Miracle Cures. Saints, Pilgrimage, and the Healing Powers of Belief*. Berkeley: University of California Press.

Vasconcelos, S. G. (2015). Déplacements, décentrages: Le roman en transit. *Brésil(s): Sciences Humaines et Sociales*, 7, 125-146. Acedido a 22 de abril de 2019, em: http://bresils.revues.org/1495.

Nota da autora: Em defesa da Língua Portuguesa, a autora deste artigo não adopta o Acordo Ortográfico de 1990.

Espiritualidade, globalização e educação
É possível uma verdadeira globalização?

Spirituality, globalization and education: Is true globalization possible?

Vasco Pinto de Magalhães
REVISTA *BROTÉRIA* / *vascomagsj@gmail.com*
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_57

Resumo: Não se tratando de um tema que o Padre Manuel Antunes analise diretamente, a espiritualidade está muito presente ao abordar as tensões entre, por exemplo, fé e ciência, lugar das crenças, das descrenças, dos ateísmos e religiões, o próprio facto religioso na sua universalidade, bem como as tensões sociais em que se envolve o cristianismo, nas suas múltiplas vertentes. Também a educação é uma temática muito frequente e multifacetada em Manuel Antunes. Já o tema da globalização não fazia parte do léxico da sua época. No entanto, Manuel Antunes tem sempre presente a tensão universal entre o uno e o múltiplo, entre a decisão de convergência e o risco iminente da desordem.
Palavras-chave: espiritualidade; educação; globalização

Abstract: Not being a topic that Father Manuel Antunes analyses directly, spirituality is very present when addressing the tensions between, for example, faith and science, the place of beliefs, disbeliefs, atheisms and religions, the religious fact itself in its universality, as well as the social tensions in which Christianity is involved, in its multiple aspects. Education is also a very frequent and multifaceted topic in Manuel Antunes. The theme of globalization, however, was not part of the lexicon of his time. Yet, Manuel Antunes is always aware of the universal tension between the one and the multiple, between the decision to converge and the imminent risk of disorder.
Keywords: spirituality; education; globalization

Três questões para nos situarmos e cinco pontos para o caminho

A primeira questão é: como é que no pensamento crítico do Padre Manuel Antunes se interligam estas três (mais que conceitos!) dimensões interpessoais da vida humana: a *educação*, a *espiritualidade* e a *globalização*?

A segunda questão: que lugar ocupa esta tríade (ou trindade) no léxico de Manuel Antunes?

Terceira questão: ver como os seus textos, carregados de perceção do real e de profecia, mostram como uma sociedade mais una e ajustada ao sentido das coisas pede uma educação (ao contrário do que possa parecer e muitas vezes se pratique!),

uma educação mais humanizadora do que tecnocrática. E isso supõe um quadro mental e afetivo conduzido por uma verdadeira espiritualidade. Eis o caminho!

Ponto 1

Os conceitos e as vivências, na sua origem, uso e conteúdo, são sempre deslizantes nas pessoas e nos contextos. A educação, por exemplo, é uma temática muito frequente e multifacetada em Manuel Antunes, porém, o tema da globalização não fazia parte do léxico da sua época. E, contudo, Manuel Antunes tem sempre presente a tensão universal entre o uno e o múltiplo, entre a decisão de convergência e o risco iminente da desordem. E também é certo que ele comentou e lamentou, expressamente, a perda do «sentido de globalidade» nos seus contemporâneos. Já a espiritualidade, não sendo um tema que trate diretamente, está muito presente ao abordar as tensões entre, por exemplo, fé e ciência, lugar das crenças, das descrenças, dos ateísmos e religiões, o próprio facto religioso na sua universalidade, bem como as tensões sociais em que se envolve o cristianismo, nas suas múltiplas vertentes, desde as mais eclesiais às mais clericais.

É fácil de ver como a globalização pode derrapar para massificação. Como a educação derrapa para formatação, a «pedido» das ideologias sociopolíticas dominantes. E como a espiritualidade perde a voz e se refugia em espiritualismos, mais sectários e individualistas do que promotores de transcendência e de vida no espírito.

Ponto 2

Há dois textos emblemáticos do Padre Manuel Antunes que ainda hoje podem ser luminosos e atuais e guiar a nossa reflexão. Foram escritos com seis anos de distância, mas completam-se. São eles «A Igreja e o mundo de hoje» (1958) e «O mundo de hoje e a religião» (1964). O que direi em seguida é retirado daí:

> Mundo uno, sim. Múltiplo também. Múltiplo e dividido. Dividido por uma espécie de crise de crescimento; dividido pela vontade caprichosa de povos adolescentes; dividido por ideologias antagónicas; dividido pela antiga tríplice *libido* humana: *libido sentiendi*, *libido sciendi*, *libido dominandi*, a tríplice concupiscência de que nos fala S. João, por outras palavras. Mas se o mundo de hoje é um mundo em radical transformação e um mundo uno, é-o graças à técnica e ao trabalho do homem. [...]

> Na verdade, a técnica – ao menos como ela até agora nos aparecia – é, como tantas realidades finitas, ambígua. Se, por um lado, serve o homem, por outro, escraviza-o. (Antunes, 2007: 31)

O milionário no seu Yacht e o jovem na sua favela veem nos seus *iphones*, ao mesmo tempo, Trump e Ronaldo, por exemplo. Um não precisa de trabalhar, o outro não tem trabalho. Unidos e radicalmente divididos pela técnica, cada um na sua angústia de sentido, do porquê e do para quê, não se aproximam. O que acontece é que desce sobre eles a figura idolátrica do todo-poderoso «deus-tecnocracia» e neles vai tomando o lugar do deus-amor, justiça e partilha. E assim se vai descarnando a fé e a esperança. E é nessa distância e vazio criados pelo paradigma tecnocrático do progresso, ao subverter o paradigma personalista, que «os demónios andam à solta», soprando ventos de raiva e de depressão, de mentira e de violência, e suas consequências de rotura e descrença. Nesse caldo se organizam ideologias simplistas, radicais, prontas ao «terrorismo», que a raiz ateia (idolátrica) une, apesar de as suas orientações serem opostas. E o Padre Manuel Antunes observa criticamente esse mundo unido e dividido, paradoxalmente, buscando saídas. E as que então se ofereciam eram sobretudo o *existencialismo* e o *marxismo*. Ele aponta outras, desejosas de comer do mesmo bolo e que,

> por não serem tão extremas ou por não estarem tão espalhadas ou por parecerem mais inócuas, não deixam de pôr ao cristão de hoje ou até ao simples sociólogo humanista sérios problemas: o cientismo, o conservadorismo burguês, o ocultismo, nas suas variadíssimas modalidades, o surrealismo, o freudismo, o indiferentismo de base. (Antunes, 2007: 34)

Assim as identifica. E não vemos nós apelos paralelos, em nossos dias?

Ponto 3

A difusão destes «ismos» não globaliza. Negando à partida a fé e a transcendência, a partir de certa altura já não encontram argumentos para tentar manter o respeito pelo diferente e pelo privado. E, então, em nome dessa como que divindade (hoje, bastante em voga!) chamada «liberdade individual» (individualista), e/ou do «igualitarismo coletivo», os seus agentes procuram impor-se pela força, seja a do voto, seja a das ameaça prometidas, e promovem uma «moral de obrigação cega» que já não é nem busca da satisfação, nem busca dos valores, e menos ainda

intenção e ação de criar um humanismo, mas antes o cumprir esse idealismo (nunca existente!), seja ele o sonho de uma autossuficiência individual (para todos?), seja o endeusamento do coletivismo de Estado.

Todas as falsas saídas se desmascaram a seu tempo. E, hoje, os pensadores e atores sociais antiteístas, quer vindos dos positivismos científicos, quer das psicanálises ou neurociências, quer ainda de outras ideologias sociais, parecem ter abandonado o tipo de luta das décadas de 1950 e 1960. Já nem Richard Dawkins afirma que Deus não existe, dizendo antes que *provavelmente* não existe! Surgem, sim, outras ideologizações, já não antirreligiosas, mas antiéticas da moral e da tradição. Por exemplo, a fantasia chamada *ideologia de género*, ou as afirmações de Peter Singer, imposições de projeções idealizadas, porque *eu assim entendo* e... «tanto pior para a realidade!». Seja como for, ostentam um «ar de superioridade» intelectual e civilizacional sobre os crentes, não partindo do real nem das ciências, mas assumindo-se como «salvadores messiânicos» e reinventores da criação. E, no fundo, não passam de prisioneiros de novos mitos e tabus, novas superstições, a enganarem-se com o seu *Homo-Deus* (da triste futurologia de Yuval Harari), sonhando uma felicidade sem graça nem amor, sem nada do Deus-homem. Há também os que se apresentam como senhores da tolerância, até que as vicissitudes lhes entrem em casa. E o pior é que os crentes também acabam por desistir de ir à luta, ou por medo de darem a cara, ou por não terem resposta (que, realmente, não existe no reino da fantasia), ou, ainda, por cansaço e comodismo, ou por ser cada vez mais claro que o confronto fé-ciência é uma falsa questão, uma questão malposta. Ora, nessa trégua com aparência de paz por demissão, não se pode falar de comunhão, nem sequer de globalização. Apenas resulta certo indiferentismo de conveniência. E pode explodir em violência, contra ou a favor de algum sentido da vida e de algum futuro. Por um lado, um relativismo esvaziante da inteligência e da vontade; por outro, o ressurgir de extremismos, sejam eles populismos nacionalistas e todo o tipo de separações e guetos, sejam novos fanatismos e terrorismos, como é o caso dos de raiz islâmica, sejam ainda ameaças de novas guerras nucleares. E essas globais!

Ponto 4

Pode ser que, por outro lado, já que o humano é mais sobre-humano do que parece, neste tempo morno haja espaço para algum pensamento crítico. E, então, ainda que em germe, pode ser que estejamos mais capazes de dar um desejável salto na

subida de convergência da humanidade e do humanismo. Ou, como dizia o padre Teilhard de Chardin, que o Padre Manuel Antunes cita, uma primeira «subida no coletivo». Mas este «coletivo» (à luz da noogénese futura ou escatológica) não é a perda da individualidade nem da identidade. O poliedro é mais perfeito que a esfera, diria o papa Francisco. E é certo, e a História já o mostrou, que a tolerância não é permissividade igualitarista. E o indiferentismo como indefinição doentia e a identidade como escolha emocional não globalizam, não fazem crescer, antes deixam apodrecer o capital humano recebido. O que da realidade não se assume não gera. E o que não cresce decresce.

Ponto 5

Há uma saída? O Padre Manuel Antunes vai buscá-la a Emmanuel Mounier, que, «recolhendo uma tradição espiritual que já conta milénios, exprimiu a atitude própria a assumir, nesta idade, no binómio: *engagement-dégagement*» (Antunes, 2007: 53):

> O *engagement* supõe, portanto, não uma refutação no plano teórico e abstrato, não uma apologética contra os erros dos adversários, mas uma tomada de consciência fundamental de todos os aspetos e de todos os valores que uma realidade cada vez mais rica, diversa e complexa nos oferece. (Antunes, 2007: 54)

E tudo isto vai na linha da Encarnação do próprio Filho de Deus.

O outro membro do binómio, o *dégagement*, é «libertação não apenas do egoísmo, não apenas dos prazeres fáceis, mas libertação também de certas satisfações legítimas, o *dégagement* postula ascese e postula contemplação» (Antunes, 2007: 54). Ou seja, supõe uma verdadeira espiritualidade, um «sair de si, centrado no outro». E isto vai na linha da entrega redentora ou do sacrifício de amor.

É possível uma globalização? Sim, como caminho, como processo. Não, sem uma educação personalista e personalizante, que também não é possível sem uma espiritualidade, sem o sopro do Espírito.

Bibliografia

Antunes, M. (2007). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. IV). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Mística da ação e da protoglobalização em Padre António Vieira

A (des)construção do humano, do tempo e do espaço na profecia dos tempos

Mystique of action and protoglobalization in Father António Vieira: The (des)construction of human, time and space in the prophecy of times

Eugénia Abrantes
INSTITUTO DE ESTUDOS AVANÇADOS EM CATOLICISMO E GLOBALIZAÇÃO /
eugeniamabrantes@gmail.com / ORCID | 0000-0002-1543-2995
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_58

Resumo: Padre António Vieira, místico da ação e da protoglobalização, surge na história mundial como (re)desenhador do humano, do tempo e do espaço, um influenciador claro de Padre Manuel Antunes. Homem de desejo, como todo o místico o é, propõe aos «filhos da desconfiança» o espelho da eternidade, que passa por «olhar para o Céu». Defendendo que nem todos os futuros são para desejar, faz imperar a noção de que a profecia do cumprimento do desígnio de um novo Céu e de uma nova terra, o reino de Cristo na terra, como experiência da união divino-humana, na paz e na justiça plena, é um verdadeiro sacramento do futuro. Esta é uma realidade temporal e espiritual, na qual o humano participa efetiva e afetivamente, uma vez que foi ferido pelo amor divino. Logo, o futuro, como «lugar escuro e caliginoso», sob o desígnio de Deus, necessita da «natural inclinação da natureza racional», própria do humano, o amor, para que, no perpétuo movimento do tempo, o temporal se preencha do espiritual. Sendo os homens quem dá a bondade aos lugares, a união, a paz, a justiça e a felicidade são já experiências do Céu.
Palavras-chave: Vieira; mística; humano; futuro; globalização

Abstract: Father António Vieira, mystic of action and protoglobalization, appears in world history as a (re)designer of the human, of time and space, and a clear influencer of Father Manuel Antunes. A man of desire, as every mystic is, he proposes to the «children of mistrust» the mirror of eternity, which involves «looking at Heaven». Holding that not all futures are to be desired, he enforces the notion that the prophecy of the fulfillment of the design of a new Heaven and a new Earth, the kingdom of Christ on Earth, as an experience of divine-human union, in peace and full justice, is a true sacrament of the future. This is a temporal and spiritual reality, in which the human participates effectively and affectively, since he was wounded by divine love. Therefore, the future, as a «dark and caliginous place», under the plan of God, needs the «natural inclination of rational nature», proper of the human, love, so that, in the perpetual movement of time, the temporal is filled with the spiritual. Since men give goodness to places, unity, peace, justice and happiness are already experiences of Heaven.
Keywords: Vieira; mystique; human; future; globalization

Desejo, tempo, mundo, humano, História, Deus: uma relação de cumplicidades

Não há dúvida de que os homens sempre tiveram o desejo insaciável de saber os futuros.[1] É notável como Padre António Vieira, com esta afirmação tão taxativa, universaliza, desarma e desnuda o inconsciente humano, trazendo-a à consciência de forma indefensável. Nas primeiras páginas da sua *História do Futuro*, Vieira faz uso significativo do léxico deste apetite, deste desejo humano, de conhecer os futuros. Este conhecimento, ou notícias, dos tempos e sucessos futuros é o que mais se pode prometer a este humano, é, ainda, o mais ajustado ao seu «maior apetite» e é o mais elevado à sua capacidade (Vieira, 2014a: 63). Contudo, trata-se de um conhecimento que não evita uma dor inerente à sua própria condição humana – «é um tormento desesperado o esperar» (Vieira, 2014a: 71) –, como afirma o jesuíta.

Intensificando a natureza deste apetite, Vieira, ao prometer uma história capaz de manifestar ao mundo «aqueles segredos ocultos e escuríssimos que não chega a penetrar o entendimento» (Vieira, 2014a: 63), recoloca o humano perante a possibilidade de satisfazer a sua necessidade de ação de desenvolvimento das suas funções psicológicas superiores. Esta ação, por mais que seja uma experiência de satisfação fundante de um complexo representacional, não será nunca uma ação omnipotente do aparato psíquico humano, uma vez que Deus é «a primeira fonte de toda a sabedoria» (Vieira, 2014a: 63) e «sempre reservou para Si a ciência dos tempos futuros» (Vieira, 2014a: 63), como regalia própria da divindade. Deus, sublinha ainda o jesuíta, por natureza, é eterno, excelência gloriosa de sua sabedoria e de sua eternidade, e, assim sendo, «todos os futuros lhe são presentes» (Vieira, 2014a: 63). Ele vence o tempo (Vieira, 2013a: 286) e, «por ser infinito, e imenso, é incapaz de lugar» (Vieira, 2014b: 294). Tudo depende de Deus; a sua ação é permanente, pois está sempre criando o criado (Vieira, 2014c: 253), e assim fará, conservando este mundo até ao fim (Vieira, 2014c: 253). Um Deus incansável, no entender de Vieira, uma vez que «é preciso muito cabedal de amor divino para esta empresa» (Vieira, 2014c: 254). Se, porventura, Deus desistir desta empresa, se abrir mão da sua obra por um só momento, no mesmo momento

[1] Para uma melhor contextualização, citamos a frase completa: «Não há dúvida que o desejo insaciável que os homens sempre tiveram de saber os futuros, e a falsa opinião dos oráculos com que o Demónio respondia naquelas estátuas, foram os que todo esse culto lhe granjearam, sendo certo que, se Deus, vindo ao mundo, não emudecera (como emudeceu) os oráculos da gentilidade, grande parte do que hoje é fé fora ainda idolatria» (Vieira, 2014a: 64).

perecerá (Vieira, 2014c: 253). Por seu turno, através do seu insaciável movimento psíquico, o humano, na dinâmica própria de tempo e espaço, não deixará de querer investir na imagem mnémica, na procura de restabelecimento das experiências das satisfações exordiais, como o conhecimento pleno, resultante da sua natureza ôntica de ser transcendente. É neste contexto que, na obra de Vieira, não podemos descurar esta tensão entre tempo, espaço, humano e divino, nos seus contextos mais vitais: passado, presente, futuro, História, mundo, efémero, eterno, humano, Deus. Uma tensão denunciada num século que, segundo Henry Laux, se depara ele mesmo com três possibilidades de designação: um século de santos, um século de céticos, um século das luzes (Laux, 2002: 11).

Estaremos nós, na obra de Vieira, perante um entendimento de que há uma fatalidade subjacente na história humana carente de plenitude, porque inevitavelmente subjugada à decisão poderosa do eterno, portanto unilateralmente decisiva da própria história do mundo? Haverá um consentir mútuo de relações tensas de poderes distintos, ou uma concentração de forças dicotómicas divergentes: bem/mal; finitude/infinito? Ou estaremos nós perante o suceder de uma união mística de amor que tudo fundamenta? Cremos que o sentido vital da perspetiva de Vieira – e onde o jesuíta deposita toda a sua ação – é o da união plena com Deus, em que acredita, não numa ótica individualista, eremítica, mas antes global, holística, como o é toda a mística. Simples, porque para Vieira «toda a vida (ainda das coisas que não têm vida) não é mais do que uma união. [...] E sem esta união tudo perde o nome, e mais o ser. [...] Até o homem (cuja vida consiste na união de alma e corpo) com união é homem, sem união é cadáver» (Vieira, 2014d: 109). Natural, porque Cristo nos quis unir consigo e nos quis unir connosco (Vieira, 2014d: 96, 116-117). A sua mística da ação implica, no nosso entender, a consciência universal deste sentido sacramental da vida, da História, do humano e do mundo.

Numa leitura de superfície, corremos o risco de entender Vieira como pessimista, desesperançoso, derrotado, porque o humano é «Filho da Desconfiança» (Vieira, 2014a: 85), com olhar terráqueo, limitado, demarcado por inúmeras fronteiras por ele inventadas. Contudo, importa ir mais fundo e compreender como este homem de ação perfura a inquietação da consciência e do credo e nela faz emergir o amor como força motriz de sentido e sentidos do tempo, do espaço e da vontade. O ditame da relação amorosa com o Deus cristão é a essência ôntica de vida, sendo que o amor é união de vontades, e não de lugares (Vieira, 2013a: 270). Nada pode estar acima, abaixo ou fora desta relação existencial, mesmo o que não tem vida

própria. O que estamos a afirmar, em última instância, é que o tempo, o espaço e a História são, na longada para a união mística, animados pelo amor eterno de Deus, porque em todos estes elementos da vida há encarnação do amor de Deus. Tudo e todos gozam, nesta ânsia de união, da «matemática divina» (Vieira, 2014a: 503), encerrados que estão no «Alfa e Ómega»,[2] dirigidos que são pelo autor do mundo e seu governador (Vieira, 2014a: 152), entregues ao dono de toda a História (Vieira, 2014a: 80), ao Deus que sabe de nós o que nós desconhecemos (Vieira, 2013b: 133). Uma inevitabilidade ditada pelo amor, porque ousadamente diz Vieira que «até a Deus dá leis o amor» (Vieira, 2014a: 252). Uma mística do coração, que tanto define a mística portuguesa:

> Vós Senhor, [...] nesse trono ardente de Vosso mais subido amor todo sois unidade, e todo união; Vós que em todas as Vossas obras mostrastes a eficácia, e suavidade de Vossa Omnipotência em unir os extremos de maior dificuldade, e resistência; Vós que nas obras da criação unistes extremos tão opostos como corpo, e espírito; Vós que nas obras da redenção unistes extremos tão distantes como homem, e Deus; Vós que nas obras da justificação unistes extremos tão desproporcionados como natureza, e graça [...]. Domai, abatei, sujeitai, e ponde rendido a Vossos pés tudo aquilo que pode impedir a verdadeira concórdia, e união deste Reino todo Vosso [...]; e unidos finalmente Vos sirvamos, e recebamos de tal modo nesse soberano mistério, que conservando sempre inteira, e perfeita unidade em Vós, e connosco, na terra perpetuamente Vos louvemos em união de graça, e no Céu eternamente Vos gozemos em união de glória. (Vieira, 2014d: 116-117)

Encontramo-nos perante uma ação que se funda na mística da consumação da união: a consumação do império de Cristo e da sua Igreja, em que inerentemente está implicada a universalidade do conhecimento de Cristo, a adoração e a obediência a este Cristo. A História tem, assim, uma única leitura teológico-escatológico-fenomenológica: todos os povos unir-se-ão «num só rebanho e num só Pastor» (Vieira, 2014a: 546), nesse designado Quinto Império, o império de Cristo e dos cristãos, que é o império do Céu e da terra, cuja extensão abrange tudo o que o Céu cobre, uma vez que os termos e limites estarão inteira e universalmente a ele submetidos, pois o Céu é a sua baliza; o império que há

[2] Referência a Ap 22, 13: «Eu sou o Alfa e o Ómega, o Primeiro e o Último, o Princípio e o Fim».

de ser sucessivo e simultâneo, hoje incompleto, no futuro felicíssimo, completo e consumado (Vieira, 2014a: 240-315), num abraço de amor verdadeiramente ecuménico, como sublinha José Eduardo Franco (2009: 139-149). Na base, estamos perante um processo cognitivo místico vieiriano, que lhe permite extasiar as limitadas fronteiras geográficas mentais, cevá-las e posicioná-las na dimensão superior, expandida, face à natural modicidade da espacialidade e da temporalidade humanas, sem que do tempo, do espaço e da História se desvincule. Há um processo orgânico de metamorfose das categorias simbólicas naturais do humano conducente à união mística, posicionando-o numa real e ansiada capacidade de ver para além do limitado, do efémero, do trivial, do banal. Há, ainda, uma adaptação prática às situações reais do mundo, numa mística da ação audaz, facilitada por um psicologismo bem consciente, num respeito à mística inaciana e sem trair a designada *Devotio Moderna* (Cognet, 2011: 39).

Anulando qualquer possibilidade de emersão da noção de «estado de vazio» – pois não há lugar nunca, quer do humano, quer do tempo, quer, ainda, do espaço, à situação de não-pátria –, Vieira constrói um tempo, lugar e história de orientação e longada para a união, não transviado, mas de congruência com o sentido último da História: o encontro com o divino, o sentir terrenamente a casa celeste, no lugar, no tempo e no rosto humano. A sustentabilidade é a sua visão holística, integradora de povos e culturas, precipitada na inclinação natural destes para o norte bussolar: a concentração numa resposta à realidade última, intuída sensorialmente e na intimidade de si mesmo. Desejar conhecer o mistério divino, que é também o mistério humano e da vida, dando lugar ao natural desejo insaciável do humano, mais do que uma ambição desmedida, é, em Vieira, dom da graça, que o humano não pode nem deve descurar, na sua perspetiva.

Penetrar no mistério silencioso do tempo, do espaço e da História a partir do alto espelho da eternidade

Vieira, buscador do fio condutor da ação da História, tendo por base o alto espelho da eternidade[3] e a contemplação mística dos tempos e do Deus dos tempos, dos lugares e da História, propõe uma dinâmica interdependente de ação, centrada na Trindade-amor.

---

[3] Usamos aqui a expressão de Santo Isidoro (Cf. Vieira, 2014a: 232, nota 27).

Tudo o que vive e respira, tudo o que existe e não tem vida, imerge numa ressonância espiritual, sem a qual a sua realidade de «função» estaria vazia de sentido existencial e fenomenológico. É o Deus Criador quem nutre, ôntica e eticamente, os seres vivos e imprime de finalidade os elementos não viventes. Mas este ato criador e progenitor de «função» germina da própria essência divina: o amor – amor que Vieira entende ser essencialmente união (Vieira, 2013h: 354). Por conseguinte, tudo e todos são marcados indelevelmente pelo amor, dando-lhes, assim, a propulsão de significação existencial, ou seja, a essência espiritual a todos os viventes, o propósito a todas as coisas não viventes. A união está, assim, concebida, em Vieira, pelo Deus do amor. Logo, o tempo, a História (e a História do Futuro) e o mundo são um cumprimento do desejo de Deus, da sua vontade, expresso na sua revelação.[4] Um desejo e vontade que implica um abaixamento divino, por amor, para que o humano, no seu espaço e tempo, se eleve até ao Céu. Não há silêncio nem distanciamento de Deus, porque o amor e a sua graça têm ação incessante, e porque o agir de Deus é «mui proporcionado» (Vieira, 2014a: 83).

Se em Vieira o banal não tem lugar no sentido último da História, também o acaso é retirado desta conceção mística vieiriana. Para além da existência concreta, tempo e espaço são cooperantes, em conjunto com cada pessoa, na peregrinação para a união efetiva com o divino. Leiamos Vieira:

> O tempo (como o mundo) tem dois hemisférios: um superior e visível, que é o passado; outro inferior e invisível, que é o futuro. No meio de um e outro hemisfério ficam os horizontes do tempo, que são estes instantes do presente que imos vivendo, onde o passado se termina e o futuro começa. Desde este ponto toma o seu princípio a nossa *História*. (Vieira, 2014a: 67)

«O tempo começou com a criação do mundo, porque antes do mundo não havia tempo» (Vieira, 2013a: 265). «Se olhares, Portugal, para ti, achar-te-ás cheio de vícios e pecados» (Vieira, 2014h: 600). Não esgotando aqui os exemplos do nosso autor, entendemos bem nestes três exemplos a clara delimitação estrutural e orgânica de ser tempo e ser lugar. Neste posicionamento vieiriano, tempo e espaço ganham uma «quase consciência» e poder próprios. No que toca ao tempo, Vieira sublinha que é nele que ocorrem os acontecimentos; ele é natureza (Vieira, 2013a: 274), verdadeiro detentor de poder, pois tudo sujeita,

[4] Para um melhor posicionamento sobre a complexidade da visão de Vieira sobre tempo e História, leia-se Santos, 2009: 79-89.

tudo muda, tudo acaba, tudo cura, tudo faz esquecer, tudo gasta, tudo digere, capaz de tirar novidade ao amor (Vieira, 2013a: 274). Mais ainda, é o tempo «o mais fiel e mais certo expositor das profecias» (Vieira, 2014a: 406), o seu «melhor comentador» (Vieira, 2014a: 146).[5] No que concerne ao espaço, Vieira não se desvincula desta dinâmica. Personificando o espaço Portugal, atribui-lhe capacidade e poder de *olhar para si* mesmo e *descobrir que está cheio de vícios e pecados*. E, referindo-se ao espaço mundo, faz notar que este é provido de transitoriedade, de novidade, pois «nenhuma coisa deste mundo para, ou permanece, todas passam» (Vieira, 2013b: 112). Nesta transitoriedade, o mundo é «avarento de bens» (Vieira, 2014e: 96). Há, neste enquadramento vieiriano, uma quase dotação de atitudes e de ética do próprio espaço.

Não encontramos em Vieira, portanto, um pseudo-tempo, nem um pseudo-espaço. Contudo, não falamos aqui de uma «quase consciência» autocéfala. Concebê-lo como tal seria violar, na sua matriz vieiriana, a noção de Deus Criador e Senhor de toda a História, respeitando a própria conceção. A temporização cronológica e o espaço habitável são vazios de significado, exceto quando estão submersos (no sentido de sujeição) e centrados no horizonte de eternidade, no tempo e espaço de Deus, nos seus desígnios. E a História serve de testemunha disso mesmo. No entender de Vieira,

> [...] o tempo não tem, nem pode ter consistência alguma, e todas as coisas desde seu princípio nasceram juntamente com o tempo, por isso nem ele, nem elas podem parar um momento, mas com *perpetuo moto* [perpétuo movimento], e resolução insuperável passar, e ir passando sempre. [...] [O nada] Todas as coisas se resolvem naturalmente, e vão buscar com todo o peso, e ímpeto da natureza o princípio donde nasceram. O homem porque foi formado da terra, ainda que seja com dispêndio da própria vida, e suma repugnância da vontade, sempre vai buscar a terra, e só descansa na sepultura. Os Rios esquecidos da doçura de suas águas, posto que as do mar sejam amargosas, como todos nasceram do mar, todos vão buscar o mesmo mar, e só nele se desafogam, e param como em seu centro. Assim todas as coisas deste mundo, por grandes, e estáveis que pareçam, tirou-as Deus com o mesmo mundo do não ser ao ser, e como

[5] Mais adiante, na mesma obra, Vieira afirma: «O tempo foi quem interpretou a profecia e não Daniel» (Vieira, 2014a: 154).

> Deus as criou de nada, todas correm precipitadamente [...] ao mesmo nada de que foram criadas. (Vieira, 2013b: 121)

«O mundo que Deus criou, o mundo que O não conheceu, e o mundo que O há de conhecer. Quando O não conheceu, negou-Lhe o domínio; quando O conhecer, dar-Lhe-á posse» (Vieira, 2014a: 77). «O mundo que conheciam os antigos se dividia em três partes: África, Europa, Ásia; depois que se descobriu a América, acrescentou-lhe a nossa idade esta 4.ª parte; espera-se agora a 5.ª, que é aquela terra incógnita, mas já reconhecida, que chamamos Austral» (Vieira, 2014a: 77-78).[6]

> Este foi o mundo passado, este é o mundo presente e este será o mundo futuro; e destes três mundos unidos se formará [...] um mundo inteiro. Este é o sujeito da nossa *História*, e este o império que prometemos do mundo. Tudo o que abraça o mar, tudo o que alumia o sol, tudo o que cobre e rodeia o céu será sujeito a este 5.º Império, não por nome ou título fantástico [...], senão por domínio e sujeição verdadeira. Todos os reinos se unirão em um cetro, todas as cabeças obedecerão a uma suprema cabeça, todas as coroas se rematarão em uma só diadema, e esta será a peanha da Cruz de Cristo. (Vieira, 2014a: 78)[7]

«Paraíso terreal apareceu no mundo revestido de imortalidade» (Vieira, 2013b: 113). O humano e a História habitam este tempo e espaço, também eles submergidos no grande plano do divino. Diz Vieira: «Este mundo é um teatro, os homens as figuras que nele representam, e a história dos seus sucessos, uma comédia de Deus, traçada e disposta maravilhosamente pelas idades de Sua providência» (Vieira, 2014a: 152). Nesta *disposição maravilhosa*, a verdade da História (História do Futuro) tem início em Deus (Vieira, 2014a: 167), sendo que a verdade é para Vieira a primeira qualidade e a essência da História (Vieira, 2014a: 137). Logo, a História do Futuro – de que Portugal será o assunto, o centro, o teatro, o princípio e o fim destas maravilhas, os instrumentos prodigiosos delas (Vieira, 2014a: 73) – implicará o silêncio de todas as outras histórias (Vieira, 2014a: 74). Clara diferenciação, clara hierarquização estabelecida, porque olhando para os múltiplos acontecimentos da vida humana descobre-se inevitavelmente a razão

---

[6] Esta primeira parte do texto refere-se à tradução de Vieira do texto de Ortélio.

[7] Estamos perante não apenas o pensamento profético de Vieira da união e comunhão de todos os povos e Cristo, mas, fundamentalmente, o cerne da mística da união, que é evidentemente uma mística cristológica, com significação claramente trinitária (Cf., ainda, Vieira, 2013d).

plena de existência, capaz de ultrapassar a fronteira da finitude de tempo e espaço: tudo e todos estão consagrados, desde a sua génese, no tempo e espaço de Deus. A própria verdade, de que é qualificada a História e lhe dá a sua essência, advém do seu Senhor, Deus. Vieira configura, neste sentido, a História contida no eterno, no divino. Esta pertença contida no divino sempre eterno dá não apenas a existência e consistência ao acontecer dos dias e noites do humano, mas a sua verdade essencial e morada final. Já não se trata mais de uma História à procura do sentido último de existir; já não se visiona mais o posicionamento de uma História de narrações de poderes conquistados ou perdidos; já não se procura mais uma História de tentativas de uma felicidade e paz perdidas no tempo; já não se perspetiva mais uma História de ambições e utopias múltiplas. Antes, afirma-se uma História que contém em si a plenitude dos tempos e o paraíso ansiado descido ao plano humano como proposta real de vida para a união de amor. Por isso, a História (toda a História), cheia de méritos, «é mestre da vida» (Vieira, 2014g: 121), ela é a «alma da política, e os sucessos passados, a mais certa profecia dos futuros» (Vieira, 2014f: 116).

Ora, «deste tudo que está sempre passando, é o homem não só a parte principal, mas verdadeiramente o tudo do mesmo tudo» (Vieira, 2013b: 124). Neste enquadramento vieiriano, o humano assume um papel determinante na disposição maravilhosa do divino, no mistério da sua matemática. Aparentemente, Vieira coloca o elemento humano numa simples equação possível ou, se em alternativa assim o quisermos, numa perspetiva de linearidade determinada previamente pela vontade divina. Contudo, a observação do mundo e da história dos acontecimentos demonstra realidades de vida contrárias ao plano divino. Uma inquietação e inconformidade do jesuíta subjacentes em toda a sua obra. Mas o que pode desestabilizar a temporalidade ascendente à união? O que pode tornar vazio o lugar onde habitamos? O que impossibilita a realização da História em plenitude? A resposta cabe à ação livre do humano,[8] sem deixar de estar vertiginosamente pendente para a misericórdia divina, uma vez que Cristo guarda sempre o melhor para o fim (Vieira, 2014a: 548).

A par de uma responsabilidade inegável entregue ao humano, parece haver, em Vieira, a clara noção de uma tensão-drama permanente, de um drama indissociável na realização desejável da obtenção da união plena, onde a paz e a justiça reinarão definitivamente no reino de Cristo. A ação humana é ela mesma um mistério de desejo, de sentido, de vontade e de credo, num estar presente

[8] Uma liberdade contida na própria vontade de Deus (Cf. Vieira, 2014a: 118).

perante o mistério de Deus que cobre todo o tempo, espaços, História e pessoa. Inexoravelmente, a tensão-drama tende a implantar-se no instante, no agora, na decisão do agir de cada pessoa, numa situação e local concretos. Decisão, ato e instante representam, na vida de cada pessoa, a decisiva passagem-permanente do «cabo de não» ou «cabo de sim»,[9] na expressão metafórica vieiriana. Na verdade, em cada momento, o humano é chamado a fazer uma escolha, no âmbito das decisões fundamentais da vida. Estas decisões são na sua essência decisões pelo fim (cabo de não) ou pelo princípio de algo novo (cabo de sim). Vieira incita ao desejo por este último cabo, que configura a visão do homem novo na busca da união com o divino. Uma atitude de prefiguração com os desígnios de Deus, na entrega à ação do Espírito Santo, sempre atuante, como Vieira tanto gostava de posicionar o humano (Abrão, 2012: 125). Na essência, esta é uma experiência sempre inédita para o humano e uma experiência sempre reveladora, porque «a experiência de encontrar-se com o diferente pode comparar-se com uma viagem, com um êxodo em direção à alteridade» (Melloni, 2011: 33). No fundo, trata-se de um caminho espiritual místico, submergido na experiência amorosa com o divino, que tem como primeira dimensão a descoberta do Outro. Como nos recorda Pérez-Soba, «toda a experiência espiritual significativa para o homem é essencialmente intersubjetiva» (Pérez-Soba, 2011: 91). Este é o pormenor de suma importância do chamado «teatro do mundo», de que fala Vieira. Ao humano, é conferido um poder decisivo para o curso da História, inscrito numa pauta de liberdade. Cabem neste poder decisório o bem e o mal, o medo e a ousadia, a felicidade e a tristeza, a morte e a vida, enfim, todas as questões ônticas e éticas fundamentais do humano. Em Vieira, nesta mística da união, a questão ganha um fundo verdadeiramente intenso: no teatro no mundo, todo o humano cumpre, pela vida que lhe é natural, a «ventura de vir a tempo» (Vieira, 2014a: 406), e, na liberdade de decisão, esta ventura terá os horizontes do «cabo» escolhido. Uma decisão verdadeiramente livre, pois «Deus não nos quer medir pelo Seu Supremo direito» (Vieira, 2014h: 612). O que o humano não poderá jamais banir da sua memória é que a presença da ação amorosa e maravilhosa divina no teatro do

[9] Diz Vieira: «[...] quem passar o Cabo de Não ou tornará ou não: era o limite da navegação e depois o passaram; e aquele cabo, que os nossos chamaram de "cabo de não", se podia dali por diante chamar o "cabo de sim". O presente era o cabo <da> história, e hoje é o princípio. De onde os outros tinham feito o cabo da navegação, fizeram os portugueses o princípio do descobrimento» (Vieira, 2014a: 406).

mundo cobrirá sempre o teto de toda a ação humana. Vieira não deixa, então, de valorizar na sua obra a dimensão do livre-arbítrio, tão considerado no intelecto jesuíta, enquadrado na vontade suprema do divino (Pécora, 1994: 141).

Exigente com o agir ético que cada humano é chamado a realizar, Vieira denuncia as ações negativas, impeditivas da união plena com o divino. O humano tantas vezes desestabiliza o tempo, desertifica o mundo onde vive, imobiliza a História, pois tem dificuldade de olhar para o céu, cegando-se nos sentidos mais térreos, incapaz de ler os sinais. É uma criatura de memória frágil, que vive nos limites entre o transcender-se e o risco da cegueira, da ignorância e da incredulidade; um filho da desconfiança. Vive no «risco de que o desejo, dada a imperfeição em que se formula, seja diluído no plano exclusivamente material dos sentidos» (Pécora, 2016: 120-121), conduzindo-o a uma cristalização que o limite a uma vida terráquea e material. Capaz de viver no nada-ôntico, este humano nem vive como mortal, nem como imortal, uma vez que vive esta vida, por um lado, como se fosse eterna e, por outro, esquecendo-se da vida eterna.[10] Terráqueo adormecido, vive como se não passasse (Vieira, 2013b: 124); vai passando avizinhando-se do fim, mas em estado adormecido, com os olhos fechados em vez de abertos, para ver que tudo passa (Vieira, 2013b: 125). Estamos perante uma «cegueira do lume da razão, e da Fé», afirma o jesuíta no «Sermão da Terceira Dominga *post Epiphaniam*», pregado a 23 de janeiro de 1662 na Sé de Lisboa (Vieira, 2013e: 420).

Urge, segundo Vieira, uma *metanoia* face ao plano divino, que está oferecido à humanidade desde a eternidade. Nesta *metanoia* está implicada a possibilidade de concretização da união com o divino e da união de todos os povos, bem como, naturalmente, da paz, da justiça e da felicidade. Na sua determinação de ação mística, Vieira coloca o seu cerne na visão de que a mudança de ser, pensar e agir do humano terá de ser feita numa perspetiva a partir do Céu, da eternidade, rompendo em absoluto com o entendimento de que é o finito que configura o infinito. A pergunta do jesuíta é nevrálgica: «Porque não medimos o tempo com a eternidade?» (Vieira, 2013e: 420). E, nesta proposta de progresso espiritual e místico, Vieira nomeia as transformações imperativas que terão de acontecer.

---

[10] Diz Vieira no «Sermão de Quarta-Feira de Cinza» (Roma, Igreja de Santo António dos Portugueses, 1672): «Quando considero na vida que se usa, acho que nem vivemos como mortais, nem vivemos como imortais. Não vivemos como mortais; porque tratamos das coisas desta vida, como se esta vida fosse eterna. Não vivemos como imortais; porque nos esquecemos tanto da vida eterna, como se não houvera tal vida» (Vieira, 2014i: 113).

Por um lado, é fundamental que o humano purifique o tempo e o espaço íntimos, medindo o tempo e os espaços com a eternidade e colocando sempre os olhos no céu e em Deus (Vieira, 2014a: 81). Por outro, é necessário que deseje ascender a este alto, que julgue o entendimento como Deus faz, e não a vontade como lhe é comum (Vieira, 2013f: 205), que não deixe de examinar o seu coração e de consultar a fé (Vieira, 2014a: 87) e que tire o véu sobre os olhos (Vieira, 2014a: 155). Prático e objetivo, Vieira não coloca o humano no propugnáculo imaginário, fictício, utópico. O que Vieira faz é uma descentralização egocêntrica do humano para o verdadeiro teatro do mundo, para a verdade da sua história, para a esfera da felicidade proporcionada desde o alto – um agir a partir do espelho do céu. O humano, transfigurado pelo divino e pela sua revelação, transformará beneficamente os lugares e nutrirá a História futura com justiça, paz e felicidade. Esta é verdade e essência da sua natureza ôntica: «[...] o lugar não é o ambiente do homem, senão o homem o ambiente do lugar» (Vieira, 2014b: 274); «Porque a melhoria não está no lugar, senão na pessoa que o ocupa» (Vieira, 2014b: 275); «Se quereis ter o melhor lugar de todos, fazei por ser o melhor de todos, e logo o vosso lugar, qualquer que seja, será também o melhor» (Vieira, 2014b: 276); «Os lugares na terra são passagem, só o do Céu é assento; os da terra são de poucos dias, o do Céu há de durar para sempre» (Vieira, 2014b: 276). Aqui reside a travessia do «cabo do sim». Na sua inegável confiança no humano, e nas suas capacidades – consciência operativa do humano como ser «criado à imagem e semelhança de Deus» (Gn 1, 26) –, Vieira incita-o a uma conversão profunda de si mesmo. Esta transformação implica fazer uso dos recursos humanos e espirituais, dirigindo a sua natural inclinação da natureza racional para a centralidade do essencial: Deus-amor. É um trabalho místico de interioridade, de busca do mais íntimo de si mesmo, onde o humano encontrará Deus; é um exercício verdadeiro de conhecimento de si mesmo, com o qual obterá novo entendimento sobre si, os outros e o mundo; é um processo espiritual de aniquilação do «eu», em que encontrará a centralidade do amor, o resto do Outro e dos outros. Esta é a vocação essencial do humano.[11] Na síntese de Vieira, é a verdade contida na pergunta «Que coisa é a conversão de uma alma, senão entrar um homem dentro em si, e ver-se a si mesmo?» (Vieira, 2014j: 50). Uma conversão e cultura das almas que

[11] Diz Padre António Vieira: «Todo o homem neste mundo deseja melhorar de lugar. E nenhum se acha em tal posto, por levantado, e acompanhado que seja, que não procure subir a outro melhor» (Vieira, 2014b: 273).

pertencem à jurisdição espiritual, sendo que, para estas acontecerem, diz-nos o jesuíta, os poderes espirituais e temporais têm de estar unidos (Vieira, 2014k: 190).

Vieira faz propulsar um concreto itinerário místico pessoal, onde o encontro com Deus será inevitável, a medição do perpétuo movimento do tempo será feita com a eternidade, o horizonte do mundo será o do Céu e a ação no teatro da história humana será a busca incessante da união Deus-humano. E Vieira não tem dúvidas nesta proposta aos «Filhos da Desconfiança»: «Quem quiser saber (segundo o estilo ordinário da justiça e Providência divina) se há de chegar a ver as felicidades que debaixo da Sua palavra aqui lhe prometemos, examine o seu coração e consulte a sua fé» (Vieira, 2014a: 87). Ou «"A nossa vocação" (diz Santo Inácio no princípio do seu *Instituto*) "é discorrer e fazer vida em qualquer parte do mundo" [...]» (Vieira, 2014l: 232). A vocação mística é, no tempo, no espaço e na História, uma realidade concreta chamada a ser, fazer e acontecer, obtendo em cada tempo, espaço e história o gozo desejado e merecido, «porque Deus é justo remunerador, e quando paga a esperança com o gosto eterno, ou com o eterno do gosto, paga uma eternidade com a outra; a eternidade de esperar com a eternidade do gozar» (Vieira, 2013c: 109). Logo, obrar só para os olhos de Deus é o mais perfeito, pois este é o agir que mais une o homem com Deus (Vieira, 2013g: 194). Estamos, no contexto da mística deste jesuíta, perante a noção clara de que «o caminho místico não se faz sozinho» (Poveda, 2011: 18).

Encontramo-nos, assim, na mística da ação vieiriana, perante a perspetiva de uma teologia da História perfeitamente interdependente de uma fenomenologia da alma. Só uma alma purificada poderá saber ler as profecias, uma vez que Deus reversa a sua intimidade para com os justos (Pr 3, 32) e só esta alma receberá o dom de espírito profético (Vieira, 2014a: 142, 146). Neste sentido, é essencial que o humano saiba conhecer e examinar a vontade de Deus pelos meios com que ela se costuma declarar, e, depois de a averiguar e conhecer, deverá ceder e obedecer a Deus, tanto mais que não se pode resistir com força (Vieira, 2014a: 105). O humano, nascido deste processo místico, embrenhado na sabedoria de Deus, não deixará de clamar nas ruas, elevar a voz nas praças, gritar sobre os muros e fazer ouvir a sua voz à entrada das portas da cidade (Cf. Pr 1, 20). À ação visível no tempo e no teatro do mundo, antecede-lhe a ação íntima invisível da presença de Deus no mais fundo da alma. O absorvimento de uma outra noção de tempo, espaço e História é determinado pela absorção íntima de Deus. O mesmo é dizer que o humano, apenas através de uma aniquilação do «eu», atingirá a profundeza absoluta da sua existência, um autêntico ato de imersão no seu ser, que lhe permitirá

a aquisição da sua identidade na absorção de Deus. Um ato de penetração no mais íntimo de si, determinante para desobstruir as suas apreensões humanas e agir no dilema inevitável da ação no mundo, na perplexidade de uma teologia da História do «já e ainda não». Estamos, pois, nesta mística cristã da ação no ato criativo essencial do humano, ou seja, do credo em Deus, «fazer do nome verbo» (Vieira, 2014a: 494). Assim, o humano compreenderá as perpetuidades do reino de Cristo;[12] descobrirá que a «grande felicidade humana é (ainda condescendendo com toda a fraqueza da humanidade) a certeza de saber um monarca e seus vassalos que o reino que possuem não está sujeito às inconstâncias do tempo nem às mudanças das fortunas» (Vieira, 2014a: 573); e entenderá que na transitoriedade do tempo permanece o tempo oportuno e decretado por Deus. Trata-se da experiência da união, onde «a paz lhe retira o receio, a união lhe desfará a inveja e Deus (que é fortuna sem inconstância) lhe conservará a grandeza» (Vieira, 2014a: 78). Não se desvinculará da sua condição de terráqueo, pois o seu entendimento sempre será «carente, limitado, uma vez que o humano, estruturalmente, é mendicante» (Scquizzato, 2018: 282) e pensa como humano. Deus, recorda Vieira, é quem reserva para si «a ciência dos corações humanos» (Vieira, 2014a, 314). Contudo, a sua inclinação humana inclinar-se-á para o mais alto e deixar-se-á luminar com o «lume sobrenatural», ou a candeia divina, não só o que está frente dos seus olhos, o visível, mas os grandes mistérios da vida e do mundo, o mais longínquo e invisível.[13] Claro, uma experiência de plenitude, permitida pela graça divina, que se irradia.

Mergulhado na dialética especificamente inaciana – definida entre a experiência mística e o conhecimento racional, entre a espontaneidade e a organização, entre a experiência de um Deus cada vez mais infinito e o esforço indefinido de conhecer precisamente a vontade pessoal deste Deus, entre a obediência incondicional e o caminho pessoal para Deus (Lignerolles & Mynard, 1996: 151) –, Vieira desafia as funções psicológicas superiores para o desejo do alcance da união amorosa com o divino, na consciência da livre escolha humana, uma vez que Deus já elegeu este desejo desde toda a eternidade – orientação consciente da sua mística da ação. O humano de coração e pensamento novos estará sempre aberto e preparado

[12] Vieira enuncia duas perpetuidades do reino de Cristo, «uma neste mundo, até ao fim dele, e outra no outro, sem fim. E de uma e outra gozarão os que chegarem a viver naquele bem-aventurado século, porque como todos hão de servir a Deus e ser santos [...], todos hão de lograr as felicidades de um e outro Reino» (Vieira, 2014a: 573).

[13] Recuperando a metáfora de Vieira (Cf. Vieira, 2014a: 140).

para a determinação do tempo certo em que as coisas hão de suceder («em que tempo») e as qualidades e circunstâncias do mesmo tempo («qual tempo») (Vieira, 2014a: 140-141). Entenderá, então, que «nem todos os futuros são para desejar» (Vieira, 2014a: 69), ao mesmo tempo que compreenderá que «neste mundo só o Céu não cresce» (Vieira, 2014m: 333).

Bibliografia

Abrão, M. (2012). *Lembra-te do Futuro. A Teologia de António Vieira à luz da História do Futuro*. São Paulo/Recife: Edições Loyola/Universidade Católica de Pernambuco.

Cognet, L. (2011). *Histoire de la Spiritualité Chrétienne – L'Essor de la Spiritualité Moderne 1500-1650* (t. IV). Paris: Les Éditions du Cerf.

Franco, J. E. (2009). Uma utopia católica sob suspeita: Censura romana à *Clavis Prophetarum* do Padre António Vieira, SJ. In J. E. Franco (Coord.). *Entre a Selva e a Corte. Novos Olhares sobre Vieira* (139-149). Lisboa: Esfera do Caos.

Laux, H. (2002). Introdution. Qu'est-ce que le XVII[e] s.?. In H. Laux & D. Salin (Dirs.). *Dieu au XVII[e] Siècle. Crises et Renouvellements du Discours* (11-27). Paris: Éditions Facultés Jésuites de Paris.

Lignerolles, P. de & Mynard, J.-P. (1996). *Histoire de la Spiritualité Chrétienne*. Paris: Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières.

Melloni, J. (2011). *Hacia Un Tiempo de Síntesis*. Barcelona: Fragmenta Editorial.

Pécora, A. (2016). *Teatro do Sacramento: A Unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de António Vieira*. Coimbra/Campinas/São Paulo: Imprensa da Universidade de Coimbra/Editora da Universidade de Campinas/Editora da Universidade de São Paulo.

Pérez-Soba, J. (2011). *El Amor: Introducción a Un Misterio*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Poveda, L. (2011). *Consciencia, Energía y Pensar Místico. El Hoy de Teresa de Jesus y Juan de la Cruz*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Santos, L. R. dos (2009). Da verdade e do tempo: António Vieira e a «Controvérsia dos antigos e dos modernos». In J. E. Franco (Coord.). *Entre a Selva e a Corte. Novos Olhares sobre Vieira* (79-89). Lisboa: Esfera do Caos.

Scquizzato, P. (2018). *O Engano das Ilusões*. Prior Velho: Paulinas.

Vieira, P. A. (2013a). Sermão do mandato. In J. E. Franco & P. Calafate (Dirs.). *Obra Completa Padre António Vieira – Sermões da Quaresma e da Semana Santa* (t. II, vol. IV) (262-287). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2013b). Sermão da Primeira Dominga do Advento. In J. E. Franco & P. Calafate (Dirs.). *Obra Completa Padre António Vieira – Sermões do Advento, do Natal e da Epifania* (t. II, vol. I) (111-148). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2013c). As cinco pedras da funda de Davi em cinco discursos morais. In J. E. Franco & P. Calafate (Dirs.). *Obra Completa Padre António Vieira – Sermões da Quaresma e da Semana Santa* (t. II, vol. IV) (43-124). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2013d). A Chave dos Profetas. In J. E. Franco & P. Calafate (Dirs.). *Obra Completa Padre António Vieira – A Chave dos Profetas: Livro Primeiro e Livro Terceiro* (t. III, vol. VI). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2013e). Sermão da Terceira Dominga *post Epiphaniam*. In J. E. Franco & P. Calafate (Dirs.). *Obra Completa Padre António Vieira – Sermões do Advento, do Natal e da Epifania* (t. II, vol. I) (397-420). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2013f). Sermão da Segunda Dominga do Advento. In J. E. Franco & P. Calafate (Dirs.). *Obra Completa Padre António Vieira – Sermões do Advento, do Natal e da Epifania* (t. II, vol. I) (203-223). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2013g). Sermão da Quinta Terça-Feira da Quaresma. In J. E. Franco & P. Calafate (Dirs.). *Obra Completa Padre António Vieira – Sermões da Quaresma e da Semana Santa* (t. II, vol. IV) (191-199). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2013h). Sermão do mandato. In J. E. Franco & P. Calafate (Dirs.). *Obra Completa Padre António Vieira – Sermões da Quaresma e da Semana Santa* (t. II, vol. IV) (337-365). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2014a). História do futuro. In J. E. Franco & P. Calafate (Dirs.). *Obra Completa Padre António Vieira – História do Futuro e Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baía* (t. III, vol. I) (63-579). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2014b). Sermão da Dominga Décima Sexta *post Pentecosten*. In J. E. Franco & P. Calafate (Dirs.). *Obra Completa Padre António Vieira – Sermões da Páscoa e do Pentecostes* (t. II, vol. V) (271-297). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2014c). Sermão do Espírito Santo. In J. E. Franco & P. Calafate (Dirs.). *Obra Completa Padre António Vieira – Sermões da Páscoa e do Pentecostes* (t. II, vol. V) (244-270). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2014d). Sermão do Santíssimo Sacramento. In J. E. Franco & P. Calafate (Dirs.). *Obra Completa Padre António Vieira – Sermões Eucarísticos* (t. II, vol. VI) (94-117). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2014e). Sermão dos bons anos. In J. E. Franco & P. Calafate (Dirs.). *Obra Completa Padre António Vieira – Sermões de Incidência Política* (t. II, vol. XIII) (96-118). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2014f). Parecer do Padre António Vieira ao secretário de Estado, Pedro Vieira da Silva, sobre ser mais conveniente ao reino fazer a Castela guerra defensiva, e como se devia fazer esta guerra. In J. E. Franco & P. Calafate (Dirs.). *Obra Completa Padre António Vieira – Escritos Políticos* (t. IV, vol. I) (113-118). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2014g). Aprovação e censura, que o Padre António Vieira fez, por ordem de sua alteza, à *Terceira Parte da História de São Domingos* da província de Portugal, reformada pelo padre Frei Luís de Sousa. In J. E. Franco & P. Calafate (Dirs.). *Obra Completa Padre António Vieira – Escritos sobre os Judeus e a Inquisição* (t. IV, vol. II) (121-124). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2014h). Voz de Deus ao mundo, a Portugal e à Baía. In J. E. Franco & P. Calafate (Dirs.). *Obra Completa Padre António Vieira – História do Futuro e Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baía* (t. III, vol. I) (583-612). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2014i). Sermão de Quarta-Feira de Cinza. In J. E. Franco & P. Calafate (Dirs.). *Obra Completa Padre António Vieira – Sermão da Sexagésima e Sermões da Quaresma* (t. II, vol. II) (98-116). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2014j). Sermão da sexagésima. In J. E. Franco & P. Calafate (Dirs.). *Obra Completa Padre António Vieira – Sermão da Sexagésima e Sermões da Quaresma* (t. II, vol. II) (43-73). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2014k). Sermão quarto. Pretendentes. In J. E. Franco & P. Calafate (Dirs.). *Obra Completa Padre António Vieira – Sermões de São Francisco Xavier* (t. II, vol. XII) (189-205). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2014l). Exortação doméstica em véspera do Espírito Santo. In J. E. Franco & P. Calafate (Dirs.). *Obra Completa Padre António Vieira – Sermões da Páscoa e do Pentecostes* (t. II, vol. V) (229-243). Lisboa: Círculo de Leitores.

Vieira, P. A. (2014m). Sermão da Dominga Vigésima Segunda *post Pentecosten*. In J. E. Franco & P. Calafate (Dirs.). *Obra Completa Padre António Vieira – Sermões da Páscoa e do Pentecostes* (t. II, vol. V) (324-350). Lisboa: Círculo de Leitores.

Ecologia e globalização

Implicações práticas da encíclica *Laudato Si'*

Ecology and globalization: Practical implications of the encyclical Laudato Si'

Maria Luísa Ribeiro Ferreira
UNIVERSIDADE DE LISBOA / *luisarife@sapo.pt* / ORCID | 0000-0003-3355-8572
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_59

Resumo: A vasta obra do Padre Manuel Antunes abarca os temas cruciais da filosofia, da ciência, da teologia, da literatura e da cultura, examinando-os em profundidade e interpretando-os do modo pessoal e erudito que lhe é próprio. A atual e crescente preocupação com problemas ecológicos é posterior ao tempo da sua vida, o que não impediu que sobre eles escrevesse, considerando a ecologia «como uma disciplina na sua infância» e alertando-nos para o seu carácter promissor, bem como para o papel que futuramente desempenharia na construção de uma nova lógica científica. Escolhemos homenageá-lo escrevendo sobre a encíclica *Laudato Si'*, que consideramos ser uma resposta essencial aos grandes problemas ecológicos derivados da globalização. E, obedecendo às sugestões levantadas nos objetivos deste colóquio, apresentamos a rede Cuidar da Casa Comum, como resposta concreta ao convite feito na encíclica do papa Francisco em ordem à vivência de uma nova espiritualidade ecológica.
Palavras-chave: ecologia; ética do cuidado; espiritualidade; espiritualidade ecológica

Abstract: The eminent work of Father Manuel Antunes includes crucial issues in the domains of Philosophy, Science, Theology, Literature and Culture, about which he writes with his customary accuracy and erudition. The concern with ecological problems is a recent phenomenon and its climax only happened some years after Antunes's death. Yet, he foresaw the importance of these issues and examined them, considering ecology as an important topic of social and political discussion and stressing its interest in a future world. He was deeply convinced that ecology would play an important role in the construction of a new scientific logic. In the celebration of his centenary, we chose to honor him by writing about the Encyclical *Laudato Si'*, an essential answer to the tremendous problems deriving from globalization. And, in line with the aims of the present conference, we present the network Cuidar da Casa Comum, as an adequate answer to Pope Francis's invitation in order to discover a new ecological spirituality.
Keywords: ecology; ethics of care; spirituality; ecological spirituality

> [...] grande é o risco de a Humanidade se transviar na selva de assombros das suas próprias descobertas [...].
>
> **Manuel Antunes (2007: 320)**

O Padre Manuel Antunes, um mestre da filosofia e da vida

No ano letivo de 1962/1963 fui aluna do Padre Manuel Antunes na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Frequentava então o curso de Germânicas. A cadeira de História da Cultura Clássica por ele regida era comum a todos os cursos do primeiro ano, e as aulas no Anfiteatro I agregavam centenas de estudantes. De início irrequietos e barulhentos, todos ficavam progressivamente rendidos à magia das suas palavras. Recordo as primeiras sensações que esta disciplina me despertou, misto de espanto, de angústia e de fascínio. Sentia-me intrigada com os temas de estudo, com o desfiar de termos gregos, com a referência a bibliografias exaustivas e a autores desconhecidos, com a erudição de quem se movia com à-vontade nos domínios da literatura, da cultura, da filosofia, da política, da pedagogia, da história, da teologia, das relações internacionais. O espanto inicial manteve-se ao longo do ano letivo e foi-se entranhando como atitude permanente, à qual se juntou o deslumbramento e o interesse pelos problemas abordados, percebendo que grande parte deles pertencia ao domínio da filosofia. No final do ano mudei de curso. Devo ao Padre Manuel Antunes esta decisão, que se revelou determinante na minha carreira e no meu percurso de vida. E presto-lhe uma homenagem agradecida no início desta apresentação.

O convite que me foi feito para falar neste colóquio ocorreu numa altura em que andava a preparar um texto sobre ecologia. Imediatamente pensei – será que o Padre Manuel Antunes alguma vez se debruçou sobre este tema? Devo dizer que nas aulas e conferências a que assisti, e nos muitos textos que dele fui lendo ao longo dos tempos, não me recordo de me ter deparado com reflexões suas sobre este tema. Mas a publicação da sua obra completa e as sugestões preciosas do meu colega e amigo Luís Machado de Abreu levaram-me a concluir que havia material a explorar nesta perspetiva. E que o Padre Manuel Antunes, antecipando o seu tempo, também intuíra a importância desta nova disciplina no mundo em constante mudança que ele tão bem retratou.

O Padre Manuel Antunes e a ecologia

Uma das frases recorrentes do Padre Manuel Antunes nas suas aulas era «esta palavra fala grego», enunciando depois uma lista de derivações e sinónimos do conceito que pretendia explicar. Seguindo o seu exemplo, lembramos que a palavra «ecologia», usada pela primeira vez pelo biólogo alemão Ernst Haeckel em

1866, é a junção dos termos gregos *oikos* e *logos*, respetivamente traduzidos por «casa» e por «discurso» ou por algum dos muitos outros sinónimos («relato», «razão», etc.). Embora se apresente como uma ciência nova – e é-o, sem dúvida, no modo como se perspetiva nos nossos dias –, podemos remontar a ecologia ao século V a.C., pois o conceito de regulação da natureza já aparece em Heródoto, quando este se refere ao *habitat* dos crocodilos no Nilo, descrevendo a sua relação com o ambiente envolvente. De qualquer modo, o interesse por esta temática e a divulgação da mesma pela comunidade científica é um fenómeno recente, surgindo com força nos anos 60 do século passado.

O Padre Manuel Antunes foi sensível à importância da temática ecológica. Num pequeno texto publicado em 1970, intitulado «A ecologia, ciência do futuro», aborda-a como «uma ciência, ou falando mais modestamente, uma disciplina na sua infância. Uma infância espantosamente promissora, no entanto» (Antunes, 2007: 13). Na continuidade do artigo, sublinha a originalidade desta disciplina que ultrapassa o paradigma físico e matemático dominante na ciência coeva e avança com um modelo de investigação aberto e interatuante. Nele domina a perspetiva global, pois «agir apenas numa parte ou num ponto é correr o risco de desequilibrar, ou mesmo de destruir esse conjunto sem o substituir» (Antunes, 2007: 14). O mesmo texto manifesta preocupação com questões decorrentes de uma industrialização avançada, nomeadamente com o problema da poluição:

> As questões de tanta gravidade postas pela poluição do ar, da água, da alimentação, da mente e que ameaçam afetar seriamente não apenas a existência humana mas a própria vida animal e vegetal, essas questões exigem, estão a exigir, tratamento adequado. Ao nível teórico e ao nível pragmático. É a tarefa da ecologia. (Antunes, 2007: 14)

Ao falar-nos da tecnocracia dominante no século XX, Manuel Antunes alerta-nos para o que considera ser um mito, simultaneamente fascinante e terrífico:

> [...] a Tecnocracia deslumbra e seduz porque o grande poder do homem sobre as coisas e do homem sobre o homem deslumbra e seduz, mas simultaneamente esse poder aterra, dado o seu carácter ilimitado e dadas as realidades de pesadelo do «universo concentracionário», parcial produto seu. (Antunes, 2007: 224)

A ecologia é referida, juntamente com outras ciências, quando o autor analisa o incremento da tecnologia. E associa este fenómeno à globalização, algo que lhe

provoca reações ambivalentes. Por isso se interroga quanto à bondade ou malignidade do seu desenvolvimento:

> Até que ponto a socialização planetária se não converte em supressão da personalidade singular dos homens e das nações? [...] até que ponto as perspetivas de libertação e de eficácia de poderio e de racionalização [...] se equilibram com os desgastes e as desigualdades, os detritos e as degenerescências que ele [o progresso tecnológico] também veio gerar? (Antunes, 2007: 225)

É do conhecimento público o interesse de Manuel Antunes pelo humanismo. Num dos muitos textos em que contempla esta temática (Antunes, 2007), contrapõe os humanistas clássicos aos modernos: os primeiros evidenciaram a História como sua paixão maior; os segundos encararam a natureza como «campo da compreensão e, sobretudo, da ação do homem» (Antunes, 2007: 309). Na conjuntura em que vivemos, a técnica e a ciência ganharam uma universalização planetária e a globalização permitiu um encontro de diferentes civilizações e culturas. Muito se ganhou nos campos da ciência e da técnica. Contudo, importa não esquecer os efeitos negativos de tais ganhos, pois, como escreve o Professor, «as mais belas realizações serviram e servem para as mais degradantes abjeções e para as mais espantosas atrocidades» (Antunes, 2007: 314). Preocupa-o aquilo que se nos oferece como uma aquisição civilizacional, mas que poderá esconder uma perda de humanidade. Profeticamente, sustenta que «grande é o risco de a Humanidade se transviar na selva de assombros das suas próprias descobertas» (Antunes, 2007: 320). Daí o desenvolvimento tecnológico ser por ele encarado como uma conquista que, no entanto, não é isenta de consequências perversas: «O fenómeno tecnológico dos nossos dias indica, sem dúvida, que a humanidade atingiu o seu estado adulto, a sua idade da razão. Mas não correrá ela o risco de se manter aí, à custa de outros valores, também humanos?» (Antunes, 2007: 315).

A expansão harmoniosa das várias ciências, a crítica ao desenvolvimento isolado das mesmas e a proposta de que se voltem umas para as outras são preocupações constantes manifestadas pelo Professor em muitos dos seus escritos. A ecologia é referida como uma ciência do futuro e como possível ponto de cruzamento de diferentes disciplinas (Antunes, 2008: 140). Ao analisar o inevitável e esperado crescimento desta ciência, que classifica de «incipiente», sustenta que ela será útil para a sobrevivência da humanidade. E, de um modo profético, assinala um mal que já nos anos 70 do século passado se fazia sentir – a poluição atmosférica.

A Laudato Si' – *Uma encíclica que agradaria ao Padre Manuel Antunes*

Da carta encíclica *Laudato Si'* (*Louvado Sejas*) podemos dizer que é o «Cântico das criaturas» de S. Francisco de Assis trasladado em chave teológica, ecológica, económica e ética. Há nela um apelo do papa a toda a família humana, em ordem à procura de um desenvolvimento sustentável.

Muito se tem escrito sobre este documento, e não teria sentido analisar aqui, mais uma vez, a sua estrutura e conteúdos. Limitar-nos-emos a destacar determinadas passagens, na certeza de que teriam agradado ao Padre Manuel Antunes. E lembramos, logo no capítulo I, o alerta feito a crentes e não crentes para o que está a acontecer na nossa casa comum, nomeadamente no que se refere à poluição, à escassez da água, à perda da biodiversidade, à deterioração da qualidade de vida humana, à degradação social e à desigualdade planetária. A este estado de coisas o papa Francisco contrapõe o Evangelho da Criação, bem como a sabedoria das narrações bíblicas, nelas relevando as relações com Deus, com o próximo e com a Terra.

Do capítulo II, ressaltamos a ideia expressa no n.º 67 de que «não somos Deus. A terra existe antes de nós e foi-nos dada». O livro do Génesis relata a criação do homem, a quem é confiada a missão do cuidado da Terra. Igualmente relevante é a necessidade de uma espiritualidade ecológica: «Não podemos defender uma espiritualidade que esqueça Deus todo-poderoso e criador» (n.º 75). Todos os seres, do mais complexo ao mais simples, são valorizados, pois «cada criatura tem uma função e nenhuma é supérflua» (n.º 84).

O paradigma tecnocrático é analisado criticamente pelo papa Francisco no capítulo III da encíclica, no qual se denunciam os perigos decorrentes de um uso abusivo e indiscriminado dos meios terrestres. Eles «constatam-se na degradação do meio ambiente, mas isto é apenas um sinal de reducionismo que afeta a vida humana e a sociedade em todas as suas dimensões. É preciso reconhecer que os produtos da técnica não são neutros» (n.º 107). E as autoridades são interpeladas no sentido de apoiarem a diversidade da produção, bem como os pequenos produtores, considerando-se legítimo «pôr limites àqueles que detêm maiores recursos e poder financeiro» (n.º 129).

Certamente que o capítulo IV da encíclica, intitulado «Uma ecologia integral», pode ser interpretado em sintonia com o desiderato de Manuel Antunes quanto a uma colaboração harmoniosa das ciências. Nesta secção, o papa desafia os homens a serem criativos, procura cruzar diferentes dimensões da ciência e da cultura e mostra como uma ecologia integral exige a inclusão de dimensões

ambientais, económicas, sociais e culturais. Todos estes aspetos se interligam, e nenhum deles pode ser desconsiderado. A criatividade dos humanos é desafiada, de modo a colocar-se ao serviço do bem comum. Este

> pressupõe o respeito pela pessoa humana, com direitos fundamentais inalienáveis orientados para o seu desenvolvimento integral. Exige também os dispositivos de bem-estar e segurança social, bem como o desenvolvimento dos vários grupos intermédios, valorizando o princípio da «subsidiariedade» (n.º 157)

O que conduz a algumas linhas de orientação e ação apresentadas no capítulo V. Este é atravessado pelo tema do diálogo – diálogo sobre o meio ambiente na política internacional, diálogo para novas políticas nacionais e locais, diálogo e transparência nos processos decisórios, diálogo na política e na economia, com vista à plenitude humana, diálogo entre as ciências e as diferentes religiões: «Os princípios éticos que a razão é capaz de perceber sempre podem reaparecer sob distintas roupagens e expressos com linguagens diferentes, incluindo a religiosa» (n.º 199).

A concluir, Francisco regressa a um tema determinante – a educação para uma espiritualidade ecológica. Nessa linha, aponta um outro estilo de vida e apela a uma conversão. É uma síntese brilhante da chamada «ética do cuidado», uma orientação que nos últimos anos tem atravessado a filosofia, durante séculos subordinada ao conceito de justiça. E, embora não haja qualquer referência a Leonardo Boff neste capítulo VI, a semelhança é grande com textos deste teólogo, quando há anos atrás ele nos propôs um outro modo de vida em que cuidado e trabalho pudessem conciliar-se:

> O modo de ser-no-mundo pelo trabalho dá-se na forma de *interação e de intervenção. O ser humano* [...] pelo trabalho constrói o seu *habitat*, adapta o meio ao seu desejo e conforma o seu desejo ao meio. Pelo trabalho prolonga a evolução e introduz realidades [...] como um edifício, uma cidade, um automóvel, uma rede de comunicação por rádio e televisão [...]. O outro modo de ser no mundo realiza-se pelo cuidado. O cuidado não se opõe ao trabalho mas confere-lhe uma tonalidade diferente. Pelo cuidado não vemos a natureza e tudo o que nela existe como objetos. A relação não é sujeito-objeto mas sujeito-sujeito. Experimentamos os seres como sujeitos, como valores, como símbolos que remetem a uma Realidade fontal. (Boff, 1999: 95)

Laudato Si' é um texto que teve grande eco no mundo académico. Lembro como particularmente significativo o elogio feito por Viriato Soromenho Marques, no próprio dia da sua divulgação. Numa entrevista à Rádio Renascença, o filósofo ambientalista elogiou o documento, considerando-o de extrema importância do ponto de vista teológico, filosófico e de intervenção ambiental: «É uma encíclica que deve ser lida com muita atenção [...] pelo cristão comum e pelo cidadão interessado no nosso tempo, independentemente da sua convicção religiosa. Vai ser lida também nas academias pela sua riqueza de pensamento» (Frazão, 2015).

Passados alguns anos desde esta publicação, interrogamo-nos sobre as suas consequências: Será que escutámos esse documento no que ele nos aconselha relativamente à nossa «casa comum»? Será que respondemos ao apelo de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável? Penso que todos os que leram com atenção a *Laudato Si'* foram levados a questionar o seu *modus vivendi*. E que a partir da encíclica houve iniciativas por parte de coletividades e de grupos que procuraram levá-la à prática. De um modo muito breve apresentarei uma dessas iniciativas à qual presentemente estou ligada – a rede Cuidar da Casa Comum.

Da teoria à prática – A rede Cuidar da Casa Comum

Cuidar da Casa Comum é uma rede de instituições, organizações, obras, movimentos da Igreja Católica e de outras igrejas cristãs, bem como de entidades não confessionais e de pessoas a título individual, unidos pela preocupação de uma mudança de vida.[1] Iniciada em 2017, a rede tem como objetivo primeiro cuidar do planeta Terra, a nossa Casa Comum, e promover uma ecologia integral, na sequência do caminho aberto pela encíclica *Laudato Si'*. Esta fase inicial teve como seu ponto alto a celebração do Dia da Criação, a 29 de setembro de 2018, no Seminário de Almada.

Constituem objetivos principais da rede a difusão, o estudo e a consequente aplicação das propostas do papa Francisco face à nossa relação com a natureza. Como tal, a rede tem-se debruçado sobre as questões ecológicas de âmbito nacional e mundial, com particular incidência na determinação das suas causas e consequências. É sua pretensão promover uma consciência coletiva sobre a relevância e a urgência

[1] Esta última parte do texto segue de perto os textos existentes no *site* www.casacomum.pt, que poderá/deverá ser consultado para ulterior informação.

de uma mudança de vida, sugerindo caminhos de atuação concreta com vista a uma ecologia integral.

No lançamento desta iniciativa – presentemente em curso – interessa-nos a promoção de instrumentos de análise que permitam a consciencialização de que «nós mesmos somos terra» e de que, como tal, devemos pensar no futuro do planeta e da sociedade global em que estamos integrados. O que leva a aprofundar e a difundir a teologia da Criação em paróquias, escolas, obras, movimentos, grupos de estudo. O modo de atuação consiste na criação de «focos», pequenos grupos de dez a quinze pessoas, que se propõem meditar e agir visando a identificação do uso irresponsável dos bens da Terra e criando no seio das respetivas comunidades pontes de diálogo para uma alteração do *modus vivendi*, tanto no plano dos comportamentos individuais como no das opções e práticas comunitárias. Os focos deverão ser particularmente sensíveis a fenómenos como a poluição ambiental, as alterações climáticas, a perda da biodiversidade, as desigualdades, a exclusão social. O seu trabalho é simultaneamente teórico e prático. O trabalho teórico incide sobre os cinco temas de estudo propostos pela rede, todos eles pretendendo aprofundar os problemas sociais e ecológicos com que o planeta se defronta. Como objetivo prático, cada foco é desafiado a identificar as possibilidades de uma mudança de atitude e de vida, procurando corrigir situações lesivas para o meio em que vive. O preenchimento de inquéritos, inspirados no trabalho da Église Verte (s.d.) e adaptados ao contexto português, será certamente uma ajuda para uma mudança de mentalidade e de vida.

Há que promover uma conversão ecológica que nos reconcilie connosco, com os outros e, de um modo geral, com todo o planeta. Há que alterar a nossa relação com o tempo, com os outros seres vivos, com os estilos habituais de vida, com a tecnologia, com a organização da sociedade. Para isso, é necessária uma reeducação de base que leve a uma aliança conseguida entre a humanidade e o ambiente. Porque tudo está relacionado com tudo, a crise ecológica que presentemente vivemos não diz apenas respeito à degradação do ambiente físico, à poluição, à perda de diversidade das espécies, ao aquecimento global, mas também à economia, à coesão social, às condições de vida das pessoas e dos seus territórios.

Uma ecologia integral leva-nos a questionar como produzimos, como consumimos, como nos deslocamos, como nos informamos, como nos relacionamos, como organizamos a vida em comum. Há que implantar uma ética do cuidado que se estenda a humanos e a não humanos, a seres vivos e não vivos. A tecnocracia dominante levou ao antropocentrismo, à apreciação das coisas em função

do valor que têm para o homem. Esquecemo-nos de que uma paisagem, o mar, as árvores, os animais, valem por si mesmos e não podem ser encarados como estando exclusivamente ao nosso serviço. Temos de inventar um novo paradigma civilizacional, um novo modelo de vida orientado pela ética do cuidado.

Propusemo-nos divulgar neste colóquio a rede Cuidar da Casa Comum por pensarmos que ao Padre Manuel Antunes agradaria esta iniciativa. E convidamos todos os participantes a consultar o *site*, a informar-se e sobretudo a agir. Porque, como muitas vezes o Professor dizia nas suas aulas, «O tempo urge».

Bibliografia

Antunes, M. (2007). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E Franco) (t. I, vol. IV). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2008). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E Franco) (2.ª ed.) (t. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Boff, L. (1999). *Saber Cuidar. Ética do Humano – Compaixão pela Terra*. Petrópolis: Vozes.

Eglise Verte (s.d.). Eco-diagnostic. *Eglise Verte*. Acedido a 24 de fevereiro de 2021, em https://www.egliseverte.org/eco-diagnostic/.

Francisco, P. (2015). *Louvado Sejas. Sobre o Cuidado da Casa Comum*. Prior Velho: Paulinas.

Haeckel, E. (1866). *Generelle Morphologie der Organismen*. Berlin: G. Reimer.

Fontes orais

Frazão, J. P. (2015, 24 de junho). Entrevista a Viriato Soromenho Marques. Rádio Renascença, 17'42.

Reconhecer Manuel Antunes para pensar a humanidade que ainda quer subsistir

Revisiting Manuel Antunes to think about the humanity that still wants to persist

Alexandre Honrado
UNIVERSIDADE LUSÓFONA DE HUMANIDADES E TECNOLOGIAS / *alexandrehonrado@gmail.com* /
ORCID | 0000-0002-8758-5210 / https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_60

Resumo: A revisitação da obra de Manuel Antunes surge incontornavelmente como etapa obrigatória para o entendimento do que fomos e somos, mas sobretudo para o enquadramento do que ainda podemos ser, centrando-nos como humanos num tempo aparentemente generalizado de desumanização e azedume, no qual os valores fenecem, não se (re)criam, ou perpetuam o seu melhor, e o existente humano realiza muito poucos feitos capazes de o libertar dos seus limites e imperfeições. Gerada numa matriz humanista cristã, a obra de Manuel Antunes é uma obra de pensamento assente na sua formação eclesiástica (padre jesuíta) e intelectual (reconhecido professor universitário), na qual a afirmação da ideia de Deus e do mundo, do homem e de Cristo, lhe era evidente, natural e medular. Manuel Antunes, o professor, o pensador, tinha o ser humano no centro da sua reflexão, sentenciando em síntese todo um projeto cultural na evocação da formulação de Leibniz: nada existe sem razão. Só que a razão, em Manuel Antunes, ultrapassa a mera suposição de que é um posto da imaginação ou conjunto de regras para a orientação do espírito, ao gosto cartesiano, menos ainda um combate com a preguiça, como o entenderia Poincaré. Esta razão, que «a tudo assiste e em que tudo consiste», apresenta-se, por isso, eivada de generosidade.
Palavras-chave: humanismo; universos culturais; universalismo

Abstract: Revisiting Manuel Antunes' work is an essential step to understand what we were and are. However, it also allows us to frame what we can still be, by considering ourselves as human beings in a time of dehumanization and bitterness, when values fade and are not (re)created, nor conserve their foundations, and the existing human accomplishes few achievements capable of freeing him from his limitations and imperfections. Generated in a Christian humanist matrix, Antunes' work is based on his ecclesiastical and intellectual education (as both a Jesuit priest and a recognized university professor), in which the affirmation of the idea of God and the world, of man and of Christ, was natural, foundational and self-evident. Manuel Antunes, professor and thinker, placed the human being at the centre of his reflection, building an entire cultural project by evoking Leibniz's formulation: nothing exists without reason. However, for Manuel Antunes, reason goes beyond the mere postulate of the imagination or a set of rules to orient the spirit in the Cartesian sense, or a fight against laziness, as Poincaré would put it. This reason, which «supports everything and in which everything consists», is, therefore, filled with generosity.
Keywords: humanism; cultural universes; universalism

O que é erudito em Manuel Antunes – enfim, no seu legado tudo é erudição – toma-nos como uma propagação, um contágio, uma vontade de saber – e acaba por tornar-se nosso, de um modo utilitário, como todos os conselhos sábios formam o aprendiz, tal como todos os ensinamentos que transcendem os mestres e apoiam os seus formandos dando-lhes estrutura para a continuidade. Há que conhecê-lo, para futuro reconhecimento. E há que reconhecer Manuel Antunes para pensar a humanidade que ainda quer subsistir. É essa a função da cultura – temos presente que não há «cultura boa e cultura má», mas um sempre novo gerador de dúvidas, desde o aparecimento do termo no século XVII –, quando colocada ao serviço da distinção humana. Porque afinal a cultura é uma prótese que o humano acrescentou à natureza e, se intervém no que é natural, cabe nesta sua capacidade de assumir os instrumentos que cria subentendê-los e usá-los para a sua sobrevivência. É o que Manuel Antunes nos sugere em voz inequívoca: há duas linhas para um só conceito; a cultura significa a formação do ser humano; a cultura é o conjunto de meios para atualizar ou realizar as potencialidades humanas e é «conjunto de atributos e de produtos das sociedades humanas e, por conseguinte, do género humano» (Kröber-Kluckhohn *apud* Antunes, 2007: 87). Em qualquer destas vertentes, o humano ocupa o centro. O humano é o único produto final no percurso de procura das identidades.

Poderá a tolerância irmanar os povos, como na leitura humanista da realidade nascida na intelectualidade quinhentista? Cremos que o pensador nos sugere as melhores respostas e no plural as exerce e sugere, por exemplo em *Indicadores de Civilização*, de 1972. Este grau de humanismo e esta expressividade são definidos pelo próprio Manuel Antunes deste modo:

> [o humanismo é] um movimento europeu dos séculos XV e XVI, com ramificações nos séculos seguintes, e significa, animando esse movimento e dele emergindo, um ideal de razão e de vida abundante, de ordem e de proporcionamento ao cosmos, de limite e de lucidez, de disciplina mental e de gozo sensorial, de expansão e de comedimento, de aliança, no mesmo homem, da torre de marfim e da cidadania do mundo, da filosofia e da retórica e, não raro, da filosofia e da religião, ideal esse cultivado através das *litterae humaniores*, formadoras no homem da sua verdadeira *humanitas*. (Antunes, 1972: 3)

Dos humanismos, Manuel Antunes parte da matriz cristã, tomista (caminho da transcendência), asserção que faz jus à definição que destaca como a liberdade e o

individualismo humanos são partes intrínsecas (naturais), ou pelo menos compatíveis com, à doutrina e à prática cristãs. Um humanista sempre «em defesa da pessoa humana contra a anticultura das oligarquias do dinheiro, do racismo, da violência militarista e ditatorial, ou contra o sectarismo de certas ideologias que favorecem uma desenfreada ânsia de monocultura do saber científico, decorrente da globalização neoliberal», como escreveu Manuel Sérgio (2018). Ou, mais do que um humanista, um personalista cristão, como sugerem José Eduardo Franco e Luís Machado de Abreu numa biografia que compuseram juntos (Franco & Abreu, s.d.).

Um cultor do intemporal, pelo pendor clássico. E a intemporalidade da obra de Manuel Antunes ergue-se assim como contraponto ao desgaste da cultura tal como a vivemos nos nossos dias: sem perceção global do que sobrou do vivido, sem ligação àquilo que dizemos ser clássico, pela sua substituição pelo *presentismo* (a tese de que nem passado nem futuro existem na intrincada e surpreendente filosofia do tempo), pelo descartável, pela atitude sem sentimentos de continuidade. O seu pensamento é o oposto. Mostra pelo passado (e pela consciência da sua recuperação) como entender o presente. Sublinha que «a história humana [é] essa prodigiosa e trágica aventura de "poder e de glória", de dor e de miséria, [que] entra bem na categoria existencial do "mistério", constituindo um tema exemplar para a "metodologia do inverificável"». Em suma, alerta-nos, preparando-nos, para essa única incógnita apreciável que é o futuro.

Não temos de pensar academicamente como Manuel Antunes, é certo, mas devemos pensar com ele, sobretudo graças a ele e ao seu vastíssimo horizonte de receção intelectual. Mais do que ajudar-nos na consolidação de uma única identidade, coisa difícil pela profusão *heterogénea* do que somos, em especial com o outro e no outro, criando-nos tantas não semelhanças, a obra do professor Manuel Antunes ajuda ao enriquecimento dos nossos universos culturais, criando porventura proximidade com universos culturais alheios, produzindo *isolinhas* de pensamento coincidente que nos construam de modos interculturais, já que a cultura do indivíduo hoje é a da distância, da diversidade, da individualidade, o que nos amplifica riscos e a imprevisibilidade do que estará à nossa espera como grupo, como civilização humana, a médio e longo prazo.

Habituámo-nos, por injustificada modéstia, a enumerar por importação os operadores culturais – facilmente listamos nomes nas nossas citações: lá vêm Bergson, Dewey, Husserl, Piaget, Sausurre, entre muitos outros, quando falamos de pensamento e educação –, injustamente esquecendo o que em casa, no nosso país, se pode equivaler. Curiosamente, tal como ficou famosa a compilação de

sebentas das aulas de Saussurre, o preito de homenagem e legado aos vindouros da compilação das sebentas de Manuel Antunes permitiu-nos o reconhecimento do mestre. *Estudos de Cultura Clássica* é a designação da sebenta do professor Manuel Antunes, livro de apoio e de notas imprescindíveis à cadeira de História da Cultura Clássica, que lecionava na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, que de cadernos de alunos acabou numa edição fulcral, concretizada em 1970. Note-se que ali o corpo de texto é tão rico como as notas que as páginas registam, pensamento autêntico que merece estudo e reflexão. Com elas adquirimos uma perspetiva de exatidão e as pistas – uma metodologia operatória a vários títulos utilitária e funcional – para posterior aprofundamento baseado em «multiplicidade, diversidade, complexidade e oposição» (Antunes, 1999), como o próprio destacava a propósito das ideias por si apresentadas a contraditório científico. E recorde-se:

> Nunca um facto realmente humano pode ser objetivado, repetido, verificado, mensurado nas condições em que o é um facto natural, físico ou mesmo biológico. No facto humano a indeterminação é incomparavelmente maior e, no limite, insuscetível de redução. [...] O homem, como sujeito universal, aparece à simples experiência ou observação como um ser criador de cultura e/ou civilização. (Antunes, 1999: 60)

Lendo Manuel Antunes, vamos ao encontro de respostas, erguendo conhecimento nas interrogações. É isso, afinal, prerrogativa do processo científico. Se todo o ser humano é um ser de cultura, também ele partilha a cultura do seu grupo, que, compondo-se de seres de cultura como ele, determina o seu comportamento e a sua forma de entender o que é cultural. O saber em Manuel Antunes, em suma, conduz à construção do humano, de um singular para um coletivo.

Como formandos, agradecemos a um outro mestre – José Eduardo Franco – ter-nos iniciado em alguns vícios culturais edificantes e excecionais, como o de ler, como quem apazigua jejuns insuspeitos, os textos de Manuel Antunes, nas produções do instituto que tem o seu nome – o Instituto Europeu de Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes –, na revista *Brotéria*, em edições antigas e mais recentes, revista onde escreveu mais de 400 artigos e onde terá usado 124 pseudónimos, assim como em livros dados à estampa, como o provocador de estremecimentos e então tão oportuno *Repensar Portugal*, de 1979, no qual escreveu:

> Que espécie de sociedade desejamos? Que espécie de sociedade deseja o povo português? Uma sociedade em que estejam definitivamente para trás o liberalismo atomista e o coletivismo totalitarista. Uma sociedade que enterre de uma vez para sempre os monstros inumanos de um passado mais ou menos próximo, ou mais ou menos remoto. Uma sociedade em que não se maximize o lucro, nem se sacralize o poder. Uma sociedade em que o Estado, em vez de fim em si mesmo e de fim dos grupos que o compõem, se encontre de verdade ao serviço da comunidade das pessoas que o excedem em toda a linha. (Antunes, 1979: 11)

Ou ainda o caleidoscópico *Occasionalia: Homens e Ideias de Ontem e de Hoje*, de 1980, no qual discorre sobre Marx, Blondel, Maritain, Malraux, Evelyn Waugh, Gorki, Sakharov, Maurras, Gide, Claudel, Soljenitsine, Sérgio, Nemésio, Neruda, MaoTsé-Tung, Kennedy, Piaget e muitos outros, dando a perceber porque é considerado um dos mais notáveis ensaístas portugueses, e onde permite ler «Porque a efemeridade faz parte da radical historicidade do existente humano. Porque a efemeridade constitui, por vezes, um belo espaço – espaço privilegiado, não raro – para a manifestação da Verdade» (Antunes, 2007: 184).

Estes exemplos chegariam para compor o exemplo, mas permita-se-nos a confissão: uma das obras que tomámos como inseparável do (e no) nosso próprio percurso foi o livrinho (cerca de cem páginas) *Teoria da Cultura* – para «conceptualizar, classificar, sistematizar» (Antunes, 1999) –, obra de 1999 e tão distante dos volumes *Do Espírito e do Tempo* e *Ao encontro da Palavra*, ambos de 1960, uma verdadeira «bússola de vida orientada e em permanente demanda da harmonia» (Antunes, 1999), nas palavras igualmente sempre doutas de Luís Machado de Abreu.

Raros serão os autores de pensamento capazes de abordar temas aparentemente dispersos ou de universos fragmentários interessando-se por todos com o mesmo grau de entendimento e por vezes de reconstrução, com tanta coerência e homogeneidade, entendendo a diversidade difícil dos fenómenos culturais para a partilhar depois com a sabedoria do professor objetivo, cujo esplendor inclui a liberdade académica de permitir outras interpretações e outros entendimentos. Uma reconstrução feita tantas vezes «fora da caixa», com olhares inéditos e inesperados.

Não é de espantar perceber que nas plateias que tiveram o privilégio de escutar Manuel Antunes estivessem sempre alunos de todas as tendências interpretativas, não faltando colegas que, como ele, davam aulas, mas tinham a humildade dos

que procuram sempre mais alguma secreta dúvida ou talvez um esclarecimento definitivo na aprendizagem. Calcula-se que tenha tido cerca de 15 mil alunos nas suas aulas. À popularidade e ao unânime reconhecimento não era estranha a opção pelo ser humano como conjunção e ponto de partida (e de chegada) analítica. O que Manuel Antunes propunha, em síntese, era a

> reflexão sobre o ser do mundo como totalidade e destino; meditação sobre a condição humana como responsabilidade e esperança. Em ambos os casos, a cultura como generosidade do ser que se expande e comunica, do homem que se interroga e procura. [...]. E consolidava-se sobre «os conceitos fundamentais de história, cultura, civilização, mito, logos, mística, classicismo, teoria dos conjuntos», isto é, o núcleo duro da sua «teoria da cultura». (Antunes, 1999)

Permita-se-nos o parêntesis: se um dia Walter Benjamin afirmou que «cada um dos meus pensamentos deve ser arrancado a um âmbito onde reina a demência» (Benjamin, 1994: 9), Manuel Antunes parece o explicador da ordem que, em cada um dos seus pensamentos, sugere a possibilidade de nos afastarmos da demência mundana. Homem de profunda formação clássica, Manuel Antunes opera a promoção da cultura de uma forma que parece distante do classicismo – numa ampla perspetiva histórica, a proposta linguística proveniente do latim designava a cultura com ligação direta ao trabalho dos campos –, com critérios e objeções que a tornam invariavelmente próxima da sua (e da nossa) contemporaneidade.

Manuel Antunes, sempre que o lemos, corporiza-se: é a presença viva do professor. E o que disse (há dezenas de anos) mantém-se atual e coincide com a sua pessoa em presença viva, e talvez apenas, sem mais explicações, porque «O sujeito que produz cultura é também a figura que nela fica modelada» (Abreu, 1999). Manuel Antunes é, a vários títulos, memória. A memória, que é «uma das bases da história», diria Jacques Le Goff (1990), ou uma capacidade que só conhece duas formas de legitimidade: a que a reconhece pelo lado literário e a que a coloca a par com a História – não nos esquecemos de Pierre Nora, que ainda adverte como, «longe de serem sinónimos, os termos memória e história permitem-nos a tomada de consciência de que tudo opõe uma à outra» (Nora, 1993: 9-10). E a memória, acreditamos, é uma edificação no tempo. Manuel Antunes distinguia o tempo humano como conceito, definindo-o empiricamente como sendo

> a tradução no devir sucessivo em que se distinguem três momentos: passado, presente e o futuro. É costume analisar em filosofia três espécies de tempo: tempo *físico*, real ou natural; tempo *matemático* ou ideal; tempo *humano*, individual ou coletivo. É este último – tempo humano – que funda a história. (Antunes, 2008: 27)

Esta assunção posiciona Manuel Antunes no lado humanista do conhecimento, onde as noções – para lá das suas evocações reais ou ideais – são construções do humano, individual e coletivo, e, inevitavelmente, de uma *memorialidade* – a sua. Perseguir uma *identidade portuguesa*, definindo-a nas suas marcas e caprichos inéditos, é das características fundamentais que mais têm ocupado os portugueses que se dedicam e dedicaram ao exercício do intelecto. Em todos, a específica reflexão apurada dos temas culturais, passando pelos temperamentos e pelos mitos que o tempo foi gerando e sedimentando até nos chegarem como coisa cultural onde nos tentamos ver e reconhecer, é exatamente a da procura de particularidades ímpares capazes de nos tornar, povos reunidos sob a designação de povo, um grupo de aparência homogénea, sob algo identitário e percetível, de tendência longa, e capazes de nos retratar distinguindo-nos de outros. Essa perceção dos universos culturais, sobrepondo-os, como se nos garantissem uma identidade, obrigou muitos a pensar Portugal. Manuel Antunes teve o ineditismo de o repensar. Ele frisava – leia-se o prefácio do seu *Occasionalia* –, em 1980, que «a cultura é, também, entre outras muitas coisas, tradição e diálogo, especialização e interdisciplinaridade» (Antunes, 2007: 184). Essa é uma visão que remete também e sempre para o humanismo, ou, como afirma, para o «existente humano» (Antunes, 2007: 184). E é ainda uma perspetiva que conduz à essência do universalismo, que é a forma de a cultura admitir que o contacto humano é interdisciplinaridade, é global e local – é ainda mais: é *glocal* –, e é a admissão do humano no conjunto dos humanos. O humanismo é a finalidade da natureza humana (como disse Herder)? Citando ainda Manuel Antunes: «Sem interdisciplinaridade, ela [a cultura] corre o risco de as árvores lhe impedirem a visão da floresta» (Antunes, 2007: 184).

Almada Negreiros terá dito de Manuel Antunes que «este homem é só espírito». Só espírito – ao serviço de uma ideia de humanidade, seja permitido acrescentar. Como o próprio ensinou: *O homem é o mundo do homem.*

Bibliografia

Abreu, L. M. de (1999). Prefácio. In M. Antunes. *Teoria da Cultura*. Lisboa: Edições Colibri.

Antunes, M. (1972). *Indicadores de Civilização.* Lisboa: Verbo.

Antunes, M. (1979). *Repensar Portugal.* Lisboa: Multinova.

Antunes, M. (1999). *Teoria da Cultura*. Lisboa: Edições Colibri.

Antunes, M. (2007). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. I, vol. IV). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2008). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. I, vol. II, pt. I [Sebenta – 1970]). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Benjamin, W. (1994). *Kafka*. Lisboa: Hiena.

Franco, J. E. & Abreu, L. M. de. (s.d.). Padre Manuel Antunes: Padre jesuíta, professor universitário, classicista, filósofo, crítico literário e pedagogo. *Instituto Europeu de Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes*. Acedido a 3 de abril de 2019, em: http://www.iecc-pma.eu/manuel-antunes-sj/biografia.htm.

Legoff, J. (1990). *História e Memória.* Campinas: SP Editora da UNICAMP.

Nora, P. (1993). *Entre Memória e História*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Sérgio, M. (2018). *Manuel Antunes ou o Repensar dos Humanismos.* Lisboa: Espaço Universidade.

PARTE XIV

Questões Atuais, Questões Globais

O Padre Manuel Antunes e a ciência[1]

Father Manuel Antunes and science

Carlos Fiolhais
UNIVERSIDADE DE COIMBRA, CFisUC, FCT / tcarlos@uc.pt / ORCID | 0000-0002-1527-0738
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_61

Resumo: O jesuíta Manuel Antunes acompanhou com atenção a evolução histórica do seu tempo, devida em boa parte à aceleração da ciência e da tecnologia. A partir da sua *Obra Completa*, analiso o olhar que ele lançou sobre essas áreas. No texto «Ciência e cultura hoje», escreveu sobre a ciência: «o espírito que ela promove – espírito de exatidão e de rigor, espírito de justiça e de verdade para com os elementos do real, espírito de descoberta, de inovação e de libertação da rotina – esse espírito é bom, em princípio» (Antunes, 2005: 292). Para ele, a ciência era fonte de progresso: «A Humanidade, "como um só homem", aprende e acumula. Acumula instrumentos, ciência e experiência» (Antunes, 2007: 368). No entanto, salientou a necessidade de conciliar o humanismo moderno, baseado na ciência, com o humanismo clássico, contendo os valores cristãos. O *homo mechanicus*, o homem da ciência, tinha de se conciliar com o *homo misericors*, o homem misericordioso.
Palavras-chave: ciência; cultura; progresso; humanidade

Abstract: The Jesuit Manuel Antunes followed attentively the historical evolution that happened in his lifetime, an evolution due in large part to the acceleration of science and technology. Drawing on his *Obra Completa,* I analyse his outlook on science and technology. In the text «Ciência e cultura hoje», he wrote about science: «the spirit which it promotes – a spirit of exactitude and rigor, a spirit of justice and truth towards the elements of reality, a spirit of discovery, of innovation and of liberation from routine – that spirit is good, in principle» (Antunes, 2005: 292). He recognized in science a source of progress: «Humanity learns and accumulates "as one man". It accumulates instruments, science and experience» (Antunes, 2007: 368). However, he stressed the need to reconcile modern humanism, based on science, with classical humanism, containing Christian values. The *homo mechanicus*, the man of science, has to be reconciled with the *homo misericors*, the merciful man.
Keywords: science; culture; progress; humanity; religion

O Padre Manuel Antunes (1918-1985) foi um grande pensador do século xx português, um pensador da complexidade do seu tempo. No século xx, a complexidade tornou-se particularmente premente, com a globalização e a proliferação

[1] Agradeço a Ana Bela Nobre e José Lopes a cuidadosa revisão deste texto.

de saberes e suas aplicações, com a multiplicação de disputas e oportunidades. A aproximação do fim do século e do milénio fez surgir interrogações prospetivas. Mas, sendo um pensador da complexidade – complexidade científica, sociológica, política, filosófica, teológica do ser humano –, exibiu uma virtude rara: pensar o que valia a pena pensar e fazê-lo sempre de um modo muito claro. Na seleção e na forma de tratamento dos assuntos, revelou-se um *maître à penser*. Escreveu muito, mas não escreveu sobre qualquer coisa. E, acima de tudo, não escreveu qualquer coisa. É muito raro encontrar algum seu escrito desinteressante. E é também muito raro encontrar algum seu escrito obscuro. A sua escrita ainda hoje nos ilumina porque trata de problemas que não são apenas os do século XX – os verdadeiros problemas não se restringem a um só século, e o pensamento, quando é claro, nunca fica confinado ao século em que foi escrito.

Proponho-me analisar brevemente a relação do Padre Manuel Antunes com a ciência. E devo dizer, logo a abrir, que ele tem uma boa relação com a ciência. Não há uma relação de distância ou inimizade com a ciência, que ele associa, como é normal, à tecnologia – ele distingue a técnica, que precedeu a ciência em tempos idos, da tecnologia de que hoje dispomos, que é inteiramente baseada na ciência moderna. Acha que a ciência não é um mal contingente, é antes um bem necessário, indispensável mesmo, à humanidade, tal como a tecnologia que lhe está associada. Sobre a bondade da procura do saber e o benefício da ciência e da tecnologia para o desenvolvimento da humanidade, não tem quaisquer dúvidas. No seu pensamento não encontramos a crítica da ciência que hoje conhecemos associada às filosofias pós-modernistas. Ele viveu num tempo anterior a essas correntes, o tempo das filosofias fenomenológicas e existencialistas que associamos a nomes como, por exemplo, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Karl Jaspers e Jean-Paul Sartre. Em contraste com alguns destes autores, o Padre Manuel Antunes achava que a ciência é globalmente benéfica. Para comprovar essa sua posição, basear-me-ei e transcreverei excertos da sua *Obra Completa*, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian, designadamente dois volumes dessa obra: o tomo I, *Theoria: Cultura e Civilização*, vol. IV, sobre História da Cultura (com coordenação científica de Luís Filipe Barreto), e o tomo II, intitulado *Paideia: Educação e Sociedade* (com coordenação científica de José Eduardo Franco). Realçando as palavras do Padre Manuel Antunes, permitir-me-ei inserir alguns comentários entre parêntesis retos.

O Padre Manuel Antunes reconhece a grande influência que a nossa sociedade recebe da ciência. Escreveu no texto intitulado «Ciência e cultura, hoje» (Antunes, 2005: 287-299), de 1968, sobre a ciência:

> Hoje vivemos, começamos a viver, larga e profundamente, na dimensão científica. De muitas maneiras, que as múltiplas sondagens realizadas pelos sociólogos mostram, e demonstram, a ciência é hoje o facto determinante da história e das sociedades. Pelo menos, das sociedades evoluídas. Sintetizando, podemos dizer que a ciência como fator determinante da história e das sociedades o é duplamente: como *facto* e como *mito.* (Antunes, 2005: 287)

Um pouco mais adiante, acrescenta: «A ciência é, hoje, um facto que ninguém nega ou pensa sequer em negar» (Antunes, 2005: 287). E fornece razões:

> Em primeiro lugar as suas proporções: nunca, nem relativa nem absolutamente, a ciência teve tantos cultores como hoje. [...] E, em segundo lugar, as suas consequências na ordem da praxeologia. Pela primeira vez na História da Humanidade, história que já conta com cerca de um milhão de anos, a vida e a morte coletivas dependem da ciência. Em terceiro lugar, a ciência como facto afirma-se e impõe-se, a um nível global, porque é o elemento decisivo do processo da aceleração da história. (Antunes, 2005: 288-289)

De facto, a ciência é um facto e cada vez mais é um facto. Tudo depende, de uma maneira ou de outra, da ciência, e esse processo continuou, de modo progressivo e aparentemente imparável, após a morte do nosso autor. Mas, ao mesmo tempo que o Padre Manuel Antunes diz que a ciência é um facto, também diz que a ciência é um mito, não no sentido pejorativo do termo que vem dos gregos, mas num sentido simbólico e valorativo mais moderno. Se atentarmos bem nesse significado de «mito», verificaremos que muitos factos para o serem precisam também de ser mitos e que por vezes não é fácil nem mesmo possível dissociar o facto de um mito: se uma pessoa quiser factos, terá de arranjar também mitos; por exemplo, se se quer ir à Índia, terá de haver um Preste João. O Padre Manuel Antunes explica por que razão a ciência é um mito:

> Para muitos dos nossos contemporâneos, que não apenas para os cientistas profissionais, a Ciência apresenta-se como o sistema absoluto de todas as referências, como o verdadeiro englobante de todas as disciplinas do espírito, como o motor mais potente do prodigioso dinamismo humano, como a síntese de tudo quanto é válido no mundo e na história, como o vetor, por excelência, de todos os grandes ideais, como o campo de forças em que se jogam o tempo e o destino da Humanidade, como o espaço,

> acima da terra, em que se projetam desejos e aspirações, esperanças e temores, angústias e certezas, discutem todas as descrições, esperanças, temores, angústias e incertezas. É isto que entendemos pela expressão: «a ciência como mito». (Antunes, 2005: 291-292)

Ele tem razão: esperamos mais da ciência do que aquilo que a ciência oferece, apesar de ela oferecer muito. Habituámo-nos a esperar demais da ciência. É evidente que nunca se pode esperar que os mitos se concretizem plenamente, pela própria definição de mito. Podemos e devemos esperar da ciência como facto, inclusivamente a continuação da ciência como facto, mas parece uma quimera alcançar um «sistema absoluto de todas as referências». Assim, o Padre Manuel Antunes diz que a ciência triunfou, mas que se trata de um triunfo ambíguo, «como aliás todos os triunfos», acrescenta ele, com uma ironia muito fina. E explicita de onde vem a ambiguidade:

> Pode conduzir a uma real promoção da humanidade nos vários planos em que a sua vida se desenvolve, e é um bem. Pode conduzir à sua total destruição ou, se essa hipótese, menos provável, não se der, pode conduzir a um estancamento das suas energias criadoras, a uma atitude de extrapolação, tomando como ciência aquilo que não é ciência, e então é um mal. (Antunes, 2005: 292)

Extrai uma conclusão clara:

> Mas, vistas as coisas globalmente, o «triunfo da ciência» ou, em sentido mais amplo, a «ciência como mito» é mais um bem do que um mal. Na verdade, embora a ciência não seja ainda, *de facto*, nem deva ser, *de direito*, a esperança única do homem, contudo o espírito que ela promove – espírito de exatidão e de rigor, o espírito de justiça e de verdade para com os elementos do real, espírito de descoberta, de inovação e de libertação da rotina – esse espírito é bom, em princípio. (Antunes, 2005: 292)

E eu não podia estar mais de acordo. O problema do mundo não é a exatidão, nem o rigor, a justiça, a verdade, a descoberta, a inovação, a libertação da rotina, mas precisamente a falta dessas virtudes.

Depois de ter apresentado esta apologia da ciência do Padre Manuel Antunes – que é moderada, pois a moderação é necessária em todos os conceitos associados a mitos, de modo a evitar totalitarismos –, vou ser mais concreto quanto ao seu pensamento sobre a ciência. Vou considerar três questões: a questão do progresso,

que é um facto, mas também é mito; a questão do humanismo, que é um facto, mas também pode ser um mito; e, finalmente, a questão da irracionalidade, para a qual chamarei a atenção: o Padre Manuel Antunes pode ser visto como um «profeta» porque, sendo atual a crise da humanidade, patente por exemplo no avanço da irracionalidade e na generalização da falta de valores, ele tomou consciência de sinais que, na altura, embora apenas latentes, já estavam bem nítidos: a irracionalidade, a desinformação estavam lá, só faltava a Internet. Havia a imprensa, a rádio e a televisão, mas ainda não havia a Internet e as redes sociais.

O progresso

O progresso é um tema muito debatido e que vai continuar a ser debatido porque é interminável. Há cem anos, o alemão Oswald Spengler, no fim da Primeira Guerra Mundial, falou do declínio do Ocidente, significando o fim da civilização que tinha dado origem à guerra (Spengler, 1923). Hoje, após a continuação do progresso nesse pós-guerra, assim como no período após a Segunda Guerra Mundial, continuamos confrontados com a ideia de progresso. É um facto, mas também é um mito. Interiorizámos a ideia de progresso com a nossa experiência histórica, mas é uma ideia em relação à qual sentimos uma certa frustração, por vezes mesmo um certo receio, por termos uma ideia mitificada de progresso. O Padre Manuel Antunes era um pensador que tinha fontes muito ecléticas, gostando, por exemplo, de citar o alemão Karl Marx. Não sendo marxista, concordava com Marx quando este dizia que «as sociedades apenas pensam as questões para as quais têm solução, ou julgam que têm solução». A questão do progresso era pensada na segunda metade do século XX – e, de resto, ainda o é hoje – porque a sociedade tinha uma solução, ou pensava que tinha, baseada na ciência e tecnologia. Um livro publicado entre nós nessa época, *O Progresso* (Dunham *et al.*, 1965), compila textos de vários autores que tentavam explicitar o que é o progresso. Um dos autores nesta antologia era muito querido do Padre Manuel Antunes, ou não fosse ele também jesuíta e pensador: o padre francês Teilhard de Chardin. Ele acredita no progresso humano que se insere num progresso cósmico: «o homem é o eixo e a seta da evolução». O padre Teilhard de Chardin escreve ainda, num texto intitulado «Reflexões sobre o progresso», lido na Embaixada de França em Pequim, em 1941, portanto durante a Segunda Guerra Mundial:

> [...] por muito amargas que tenham sido, de algum tempo a esta parte, as nossas deceções, há, não obstante, noções científicas mais fortes que nunca para pensar que realmente avançamos e que ainda nos é dado avançar muito, contanto que definamos corretamente o sentido da progressão e nos resolvamos enveredar pelo bom caminho. (Dunham *et al.*, 1965: 72)

Muito longe da Europa e durante uma guerra cruel, Chardin acreditava no progresso. Para ele, paleontologista, o passado poderia significar, porém, milhões de anos, de modo que um conflito mundial na atualidade nada significava, quando comparado com a grande escala do tempo paleontológico e cósmico. O seu passado ia até bastante longe e o seu futuro também estava projetado para muito longe.

O Padre Manuel Antunes definiu o progresso num texto muito sintético (tinha de ser, porque era uma entrada para a *Enciclopédia Verbo*) inserido no referido tomo I, vol. IV, da *Obra Completa* (Antunes, 2007: 366-369), começando por esclarecer a origem da ideia. Ele, que conhecia bem o pensamento grego, diz que entre os antigos gregos o conceito de «progresso» não era muito visível por eles acreditarem no mito da «idade de ouro», uma idade de esplendor que tinha ficado para trás. A ideia, diz ele, é mais romana do que grega: o progresso consiste em ir de uma cidade, Roma, a um império, o Império Romano. Cita um autor latino do século II d.C., Gélio, que traduz um autor grego não identificado, segundo o qual «a verdade é filha do tempo: *Veritas filia temporis*». Aqui está uma ideia de progresso muito cara à ciência de hoje, muito influenciada pela visão popperiana: se porfiarmos, acabaremos não tanto por alcançar a verdade, mas sim por nos afastarmos do erro, isto é, com o tempo, os erros vão diminuindo. Mas o Padre Manuel Antunes informa que a ideia de progresso, não sendo muito greco-romana, é principalmente judaico-cristã: «É, porém, com a revelação judeo-cristã que a ideia de Progresso verdadeiramente desabrocha» (Antunes, 2007: 366). E explica as razões: primeiro, como há no texto bíblico do Génesis uma criação a partir do nada (*ex nihilo*), existe portanto um vazio muito atrás a partir do qual surge o ser, e a seta do tempo inscreve-se *a priori* na história cósmica. Em segundo lugar: a História não é vista «como ciclo ou repetição do idêntico, mas como projeto e caminho para o Messias libertador» (Antunes, 2007: 366). De facto, na visão teológico-cósmica de Chardin, Deus está no princípio e no final de tudo, é o alfa e o ómega, mas, de algum modo, o mesmo se passa na teologia mais canónica: não é preciso aceitar a cosmologia um pouco heterodoxa do jesuíta francês, uma vez que se encontra muito clara, no projeto cristão, a ideia do Messias libertador: cada

um após a morte vai encontrar Cristo. E o Padre Manuel Antunes acrescenta algo que não tem sido suficientemente enfatizado: fala das «coisas vistas, não como dominadoras do homem mas como devendo ser por direito e progressivamente sujeitas ao mesmo homem» (Antunes, 2007: 366). Quando se fala hoje da destruição da Terra e dos problemas ecológicos associados ao progresso tecnológico, convém recordar que, de acordo com a mensagem cristã, a Terra é do homem. Se o homem é de Deus, a Terra é do homem, pois Deus deu a Terra ao homem de modo a que o homem pudesse atuar na Terra a seu bel-prazer. Muitas das modificações na Terra associadas à ideia de progresso têm por trás a mensagem de que a Terra pode ser dominada pelo homem de acordo com um direito de origem divina. Para conhecer a posição moderna da Igreja Católica, uma posição bem fundada na ciência, veja-se a recente encíclica do papa Francisco sobre as alterações climáticas globais (Francisco, 2015). Podemos, portanto, falar de uma origem religiosa do progresso. Além do mais, foi na comunidade europeia e cristã que nasceu a ideia moderna do progresso que nós ligamos inequivocamente à ciência. E, a este respeito, o Padre Manuel Antunes acrescenta que:

> A moderna teoria do Progresso – gnoseológico, secular, tecnológico – começa com o Renascimento. As descobertas geográficas dos Portugueses e Espanhóis [sei que está na moda evitar falar em «Descobrimentos», mas por isso mesmo eu falo deles, ignorando os «polícias do pensamento» que acham que certas palavras podem ser proibidas], as «três grandes invenções» tecnológicas – a pólvora, a agulha de marear e a imprensa – e o conhecimento mais amplo da Antiguidade Clássica deram a certos espíritos mais lúcidos dos séculos XV, XVI e XVII a possibilidade de comparar. (Antunes, 2007: 367)

O Padre Manuel Antunes refere a seguir os nomes de Giordano Bruno (sim, Bruno, vítima da Inquisição), Francis Bacon, Galileu Galilei, René Descartes, Blaise Pascal e Gottfried Leibniz, a galeria dos fundadores do projeto da Modernidade assente na ciência, todos eles, de uma maneira ou de outra, crentes. Refira-se a este propósito que Galileu continuou a acreditar em Deus mesmo depois de condenado pela Inquisição. Em quase todos eles a filosofia estava combinada com a ciência, não existindo a diferença atual entre ciência e filosofia (só Francis Bacon, jurista, foi apenas filósofo e não cientista). Eles criaram a ideia moderna do progresso, uma ideia «que, apesar de alguns hiatos, se haveria de tornar a crença dominante nos últimos dois ou três séculos». O Padre Manuel Antunes cita Pascal no seu

Fragment d'Un Traité du Vide, de 1654, no original francês: «Toute la suite des hommes, pendant le cours de tant des siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement». A humanidade é o homem que está sempre a aprender e, por isso, progride. Mas existirá a lei de Progresso? Existirão leis no Progresso? Esta é a nota com que termina a entrada sobre Progresso na enciclopédia. A resposta é clara: sim, existe a lei do Progresso (o Padre Manuel Antunes escreve a palavra com maiúscula):

> Quanto à primeira pergunta, se se considera a perspetiva integrada da existência humana, é difícil não responder pela afirmativa. A Humanidade, «como um só homem», aprende, acumula. Acumula instrumentos, ciência, experiência. Sobretudo desde que, com a descoberta da escrita, há cerca de seis mil anos, os meios de acumulação e de comunicação se têm multiplicado de forma tão extraordinária [a Internet não passa de uma nova modalidade: a propagação da informação ou do conhecimento é tão antiga como a História]. Decerto, essa acumulação não obedece às leis do movimento linear e uniforme [é curioso que o Padre Manuel Antunes esteja a falar de uma lei da física: usa uma metáfora proveniente da mecânica galilaica]. Há perdas, esquecimentos, desaprendizados [aquilo que na física se chama «o atrito»]. Porém, mais geralmente, aquilo que se perdeu volta a encontrar-se, aquilo que se esqueceu volta a lembrar-se – de outra maneira, não raro –, aquilo que se desaprendeu volta a aprender-se. (Antunes, 2007: 368)

No fundo, diz que há mesmo progresso, que ficamos sempre mais ricos do que estávamos.

O humanismo

Considerando agora a questão do humanismo, sirvo-me de um texto inserto no tomo I, vol. IV, da *Obra Completa* (Antunes, 2007: 306-323) que é elucidativo a seu respeito. Foi publicado no livro *Indicadores de Civilização* (1972) (a primeira vez que vi o nome do Padre Manuel Antunes foi na capa daquele livro, era eu estudante; nunca o conheci pessoalmente) e antes, em 1965, já tinha sido publicado na *Brotéria*. Repare-se desde logo no título: «Humanismo clássico e humanismo moderno: Sua complementaridade». Para o Padre Manuel Antunes, existem as

duas formas de humanismo do título e as duas complementam-se. Não se anulam, complementam-se. Que é então o humanismo clássico? O mestre jesuíta, professor da Faculdade de Letras de Lisboa, transmitia o pensamento grego e ensinou esse humanismo a gerações de estudantes, a começar pelas ideias gregas e a continuar com as ideias cristãs e com a cristianização de algumas ideias gregas feitas na Idade Média. Como disse, os autores da Revolução Científica foram cristãos e herdeiros do humanismo antigo.

Sobre o humanismo moderno, diz o Padre Manuel Antunes:

> A Técnica, historicamente anterior e posterior à Ciência – como tecnologia ou ciência aplicada –, revela-se fator de cultura e humanismo, multifário e fecundo: libertando o homem, pela criação de inúmeros escravos mecânicos, de tarefas que, até aqui, o agrilhoavam ao instrumento; poupando o homem, graças à eletrónica [e ele não tinha *smartphone*!], aos grandes esforços de atenção, quase mecânica, exigidos pela necessidade de cálculos espantosamente longos e complicados. (Antunes, 2007: 307)

Portanto, ele afirma que o humanismo moderno, que assenta na ciência, é fator de cultura (lembre-se a este respeito a questão das «duas culturas» do inglês C. P. Snow, que surgiu em Cambridge em 1959 [cf. Snow, 1996], e que o Padre Manuel Antunes abordou noutros escritos). E não tem dúvidas em afirmar que a ciência é um fator de humanismo. E, defendendo a união no progresso, cita mais à frente o padre Teilhard de Chardin, que disse «Tout ce qui monte converge». Explica o Padre Antunes:

> Todos os cumes da cultura e civilização que hoje se divisam no horizonte universal mostram tendência a dialogar ou, pelo menos, a não se ignorar. Os instrumentos de comunicação que o humanismo moderno, científico e técnico, preparou encontram-se disponíveis para que, através deles, possa circular e recircular o humanismo clássico [Ainda antes da Internet, a ciência já tinha proporcionado meios de expansão daquilo que a humanidade já tinha aprendido; por outras palavras, o homem antigo e o homem moderno são o mesmo homem]. (Antunes, 2007: 310)

Refere as ambiguidades do «humanismo moderno»: «O humanismo moderno – moderno dos nossos dias – científico e técnico, com ser tão eficaz e espetacular, tão universal e tão objetivo, contém tais ambiguidades que não poucos, ainda hoje, hesitam em reconhecer-lhe o estatuto de humanismo». O problema é como

conciliar as duas formas de humanismo. Nenhuma delas pode triunfar sobre a outra: «Não é viável excluir qualquer das duas formas de humanismo. Resta, portanto [veja-se a claridade matemática com que o afirma], conjugá-las de modo a obter uma nova forma e um estilo novo».

O que é então preciso? Uma síntese. O Padre Manuel Antunes vai buscar a Terêncio a famosa frase: «Homem sou e nada do que é humano julgo me seja estranho». E cita Gaston Berger, um futurista francês de avó senegalesa, que morreu de acidente automóvel em 1960 (o Padre Manuel Antunes gostava muito dos futuristas, que aliás estavam na moda: uma outra sua referência foi outro futurista francês, Jean Fourastié), que disse: «Tout commence par la poésie, rien ne se faît sans la technique». Será possível a complementaridade e quiçá convergência das duas formas de humanismo? O Padre Manuel Antunes responde com extraordinário estilo literário:

> O Humanismo moderno, científico e técnico, dá ao homem o sentido da imensidade espacial, da profundidade, do número, da proporção (entre os fins e os meios), da racionalidade, da objetividade, do movimento, da novidade incessante, da socialização humana, da responsabilidade global dos grandes conjuntos. Porém, o humanismo moderno não dá ao homem o sentido do existencial concreto, do espontâneo, do percetivo, do criativo, do outro enquanto outro ou enquanto eu-outro (pessoa), o sentido da mesura humana, da história, daquilo que o homem foi sempre, daquilo que ele é sempre, daquilo que ele será sempre, fogo perenemente vivo, inquietude infatigavelmente em ato, aspiração jamais saciada, dom jamais inteiro. (Antunes, 2007: 314)

Para conjugar as duas formas de humanismo, a sua base cristã fá-lo falar do *homo mechanicus,* o homem capacitado pela técnica, e do *homo misericors*, o homem que ajuda o outro, que vale ao outro (no eu-outro, o eu é o outro e o outro é o eu; a solução para a dicotomia consiste no reconhecimento de que os dois são o mesmo homem). O *homo mechanicus* às vezes não parece ser o *homo misericors*, mas o *homo mechanicus* tem de ser sempre o *homo misericors.* Escreve o nosso autor num texto inserto no tomo II da *Obra Completa* (Antunes, 2005: 72-82) e antes publicado em *Indicadores da Civilização*:

> Hoje, o *homo mechanicus* reina, o *homo mechanicus* governa, o *homo mechanicus* comanda. Um largo terço da Humanidade – aquele que se

> proclama a sua vanguarda – dele depende e a ele vive referido. Os outros dois terços quase outra coisa não fazem senão sonhar com ele tomando-o como seu *senhor,* o seu *guia* e o seu *mestre*. [...] O *homo mechanicus* é um conquistador da Natureza. Nenhum Alexandre, nenhum César, nenhum Tamerlão possuiu semelhante império. Nem de longe. Na terra, no ar e no mar, esse império vastíssimo tende a alargar-se a tudo. O *homo mechanicus* subiu à Lua, está a sondar o espaço. Lançou-se à exploração das profundezas oceânicas, trazendo, orgulhoso, troféus de mil vitórias, sinais de mil mundos desconhecidos, indicadores para a resolução de mil enigmas que os seus antepassados não levantaram nem sequer sonharam. (Antunes, 2005: 73, 75)

E denuncia os perigos que esse avanço causou sobre a natureza:

> O *homo mechanicus* é o homem da rotura. Da rotura do equilíbrio entre ele e o seu meio (natural); entre ele e o outro (ou os outros); entre ele e ele; angústia, ansiedade, insatisfação, inquietude contínua, morbidez subjetiva, difícil, por vezes, de ser verificada clinicamente, mentalismo excessivo – irrompente mesmo nas próprias disciplinas científicas –, sentimento de solidão até aos ossos. (Antunes, 2005: 78)

Será possível, pergunta o Padre Manuel Antunes, reconciliar técnica e misericórdia? Responde optimisticamente num texto intitulado «*Homo misericors*», inserto ainda no referido tomo II da *Obra Completa* (Antunes, 2005: 83-92) e já antes publicado na *Brotéria*:

> Deve ser possível. Todo o processo histórico, atingindo certa saturação no desenvolvimento das ideias, forças e estruturas que o conduziram, tende a inverter-se ou, pelo menos, a organizar-se de outra maneira. Foi assim no final do Mundo Antigo e foi assim no final da Idade Média Europeia, vários indicadores parecem mostrar que será assim neste final, que estamos a viver, dos Tempos Modernos. (Antunes, 2005: 88)

Estaríamos a assistir ao limite do *homo mechanicus,* para dar lugar ao que denomina «um processo de inversão de recuperação e humanização». Continua o Padre Manuel Antunes mais adiante:

> De resto, aquilo que o possibilita começou já: contestação do império universal da técnica; a experiência, muito funda e muito dolorosa, das enormes carências, provações e traumas do *homo mechanicus*; a consciência

> emergente, embora ainda às apalpadelas, da necessidade de andar por outros caminhos que não só pela via única, retilínea e escandidamente acelerada do progresso material; as múltiplas experimentações, ensaiadoras de outras dimensões do humano que, mau grado o desvio de umas e o aborto de outras, tiveram pelo menos o mérito de realizar ações simbólicas realmente significativas. (Antunes, 2005: 90)

Pegando na misericórdia como uma das heranças do humanismo antigo, o nosso autor considera que tinha chegado um tempo de mudança. Se calhar estamos nesse tempo, num tempo em que se multiplicam os sinais de dúvida e de inquietação, num tempo em que algo está a mudar, mas não sabendo bem nós ao certo o quê. Conclui o Padre Manuel Antunes com cristalina clareza:

> Assim se a conciliação da misericórdia e da técnica é uma possibilidade muito concreta, a sua reconciliação é um dever. Um dever não apenas individual, mas alta e largamente histórico. [...] Sem ciência e sem técnica a Humanidade não pode subsistir; sem misericórdia ela não pode subsistir humana. [...] A técnica faz a história, mas só a misericórdia lhe confere sentido. (Antunes, 2005: 92)

A invasão da irracionalidade

Termino com uma «profecia», muito curiosa, que o Padre Manuel Antunes fez sobre a questão da irracionalidade. Nos anos 70, falou da invasão da irracionalidade no texto «Maré de irracionalidade», de 22 de fevereiro de 1970 (a data poderia ser a de hoje, pois um grande pensador consegue escrever textos que resistem ao tempo). O texto, que começa com um tom algo violento, é provocador e literário (se há necessidade de provocação, que ao menos tenha estilo, e este texto, tal como os outros, tem-no). Escreve o Padre Manuel Antunes, em dois textos publicados na *Brotéria* (Antunes, 1970 e 1973a):

> Sentimo-la vir, impetuosa e avassaladora, temível e perniciosa. Trazida nas ondas da contestação global e indiscriminada, da utopia sem base, da violência, do erotismo ou do arbitrário passional, essa maré ameaça ir submergindo os espaços de racionalidade que, ao longo dos milénios, o esforço do homem custosamente foi separando das águas do irracional, sobre eles construindo edifícios que pareciam desafiar os séculos e as tempestades. (Antunes, 2005: 192)

O que ele diz é que a fortaleza da racionalidade está a ser varrida por um *tsunami*, que leva todas as coisas que pareciam seguras. Lembro que esse era um tempo muito marcado pela revolta do Maio de 1968 em França e, em Portugal, pela Crise Académica, em Coimbra, do ano seguinte. O nosso autor é claro: «Todas as formas de racionalidade são atacadas. Não apenas a eclesial, a estatal, ou, mais genericamente ainda, a social, mas a racionalidade filosófica, as científicas e tecnológicas se encontram hoje sob o impacto da negação». Que não se pense que a ciência e a tecnologia estão do lado do invasor: não, elas estão do lado dos invadidos, porque o humanismo moderno é, para o Padre Manuel Antunes, a ciência e a tecnologia.

Logo a seguir (Antunes, 2005: 194-195), encontra-se um texto curto, datado de 19 de outubro de 1970, intitulado «Informação – Deformação», que tem o mesmo histórico de publicação que o anterior, no qual o Padre Manuel Antunes diz algo que nos ressoa hoje, neste tempo de *fake news*, de mentiras, fraudes e manipulações:

> Através de cadeias de jornais e estações de Rádio e Televisão, todo um vasto mundo realiza um desejo secreto: *ser enganado*! *Mundus vult decipi,* diziam os antigos. Através de cadeias de jornais, de estações de Rádio e Televisão se cria hoje, em grande parte, o sistema de «corromper e ser corrompido» que o pessimismo do velho Tácito designava como sendo o «século»: *corrumpere et corrumpi saeculum appelatur* (cf. *Germania*, 9). Amor dos interesses estabelecidos e sua ampliação, amor do sensacionalismo e do escândalo, amor da mentira e do fantástico, não são essas as três paixões que hoje conduzem ao binómio de que fala o nosso título? (Antunes, 2005: 194)

Pergunta ele mais abaixo:

> E a preocupação da Verdade? Essa subsiste, apesar de tudo, em certos círculos insubordináveis que, por isso mesmo, lutam com a falta de recursos, em meios adversos, contra os tentáculos da absorção, da intimidação, da concorrência desleal, das ideias feitas, das paixões que, por estarem ao serviço das «boas causas», se creem logo santificadas pela assistência de infalibilidade. (Antunes, 2005: 194)

E termina o texto afirmando que, apesar de muitos sinais alarmantes, havia lugar para alguma esperança. Ele é um otimista tal como os cientistas são: o mundo parece perdido e, por isso, haja alguém que o salve. Diz ele:

> Apesar de muitos sinais em contrário, queremos crer que não. A preocupação da Verdade, em si e por si, é sem dúvida *avis rara*. Não tão rara, porém, que por vezes não sulque o nosso céu convidando-nos a não desesperar. É obedecendo ao seu convite que a espécie humana se resgata, se vai resgatando das mil e uma teias de falsidades e enredos que teimam em a reter cativa. (Antunes, 2005: 195)

Em conclusão

A propósito de «ave rara», termino com uma pequena história chinesa, talvez oportuna numa altura em que o desenvolvimento do mundo está a passar do Ocidente para o Oriente, da Europa para a China, onde viveu o padre Teilhard de Chardin. Havia um grande fogo numa grande floresta e umas pequenas aves iam a um lago, traziam água no seu bico — esta história traz, portanto, literalmente água no bico — e depositavam aquelas gotas de água no fogo. Surgiu-lhes um génio da floresta que, vendo-as, perguntou às avezinhas: «Então não veem que essas poucas gotas de nada servem?». Respondeu então uma ave, ainda mais sábia do que o génio: «Sim, vemos, mas é a única coisa que podemos fazer».

Bibliografia

Antunes, M. (1970). Maré de irracionalidade. *Brotéria*, 90, 394.

Antunes, M. (1972). *Indicadores de Civilização.* Lisboa: Verbo.

Antunes, M. (1973a). *Educação e Sociedade.* Lisboa: Sampedro.

Antunes, M. (1973b). O *homo misericors* (II). *Brotéria*, 96, 14-22.

Antunes, M. (2005). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2007). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. I, vol. IV). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Dunham, B. *et al.* (1965). *O Progresso.* Org. M. S. Cardia. Lisboa: Presença.

Fiolhais, C. & Marçal, D. (2017). *A Ciência e os Seus Inimigos*. Lisboa: Gradiva.

Francisco, P. (2015). *Laudato Si'. Sobre o Cuidado da Casa Comum.* Lisboa: Paulinas.

Snow, C. (1996). *As Duas Culturas.* Lisboa: Presença.

Spengler, O. (1923). *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte.* München: Beck.

Nota: Apesar de o autor não seguir o novo acordo ortográfico, aceitou que o mesmo fosse aplicado ao seu texto, dado que é a norma seguida pela Imprensa da Universidade de Coimbra.

Migrações em Portugal
Factos e representações

Migrations in Portugal: Facts and representations

Maria Beatriz Rocha-Trindade
UNIVERSIDADE ABERTA / *rochatrindade@hotmail.com* / ORCID | 0000-0002-8602-3267
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_62

Resumo: Portugal foi, desde sempre, país aberto ao mundo, exposto à universalidade, e ganhou, por isso, na sua matriz e no seu devir, uma natureza mais rica, mais fecunda e criativa, como resultado do contacto entre povos e culturas. Uma constante mobilidade caracteriza cada etapa da sua história e configura a atual presença portuguesa em todos os continentes. A identidade dita «nacional» arrasta atrás de si uma construção lenta em que este facto se integra – a evocação do emaranhado de acontecimentos fixados em documentos e imagens reais reconstruídos pela imaginação e fixados pela memória dá-lhe uma significativa visibilidade, que transporta a situações marcantes e se associa à época em que ocorreram. A elaboração de representações simbólicas ligadas a uma emblemática e discurso próprios, muitas vezes utilizados com o mesmo propósito de afirmação, oferece diferentes interpretações que resultam da forma como o fenómeno se configura. Percorrer a sucessão de documentação existente sobre um dos fenómenos estruturais de maior relevo permite avaliar imagens residuais, que remetem para o passado e servem de base à interpretação de expectativas futuras.
Palavras-chave: migrações portuguesas; presença dos ausentes; identidade nacional

Abstract: Portugal has always been a country open to the world, exposed to the universality, and has, therefore, gained, in its matrix and in its evolution, a richer, more fruitful and creative nature, as a result of the contact of peoples and cultures. A constant mobility characterises each stage of its history and configures the current Portuguese presence on all continents. The so-called «national» identity draws behind itself a slow construction in which this fact is integrated – the evocation of the tangle of events fixed in real documents and images reconstructed by imagination and fixed by memory gives it a significant visibility, which leads to eventful situations associated with the time in which they occurred. The elaboration of symbolic representations linked to an emblematic and distinct speech, often used for the same purpose of affirmation, offers different interpretations that result from the way the phenomenon is configured. Going through the succession of existing documentation on one of the most important structural phenomena allows us to evaluate residual images, which refer back to the past and support the interpretation of future expectations.
Keywords: Portuguese migrations; presence of absentees; national identity

Portugal, país de migrações

A mobilidade física constitui uma constante da vida humana e tem acompanhado desde sempre, como se sabe, todo o percurso da história da humanidade, assumindo em Portugal uma particular configuração. O interesse por parte de políticos e

cientistas, tanto em relação a quem se desloca para fora como aos que o fazem dentro das próprias fronteiras que delimitam o território, estende-se aos que nelas penetram vindos do exterior. A consideração de direitos específicos, obrigações e benefícios que lhes dizem respeito e regulam oficialmente o viver quotidiano só mais recentemente tem merecido igual atenção.

As duas dimensões do fenómeno migratório já referidas, tanto a que respeita às saídas «de» (emigração) como à entrada «em» (imigração) Portugal, revelam características que conduzem ao reconhecimento de uma situação de relevo, cuja evocação se torna indispensável pela complementaridade existente no âmbito de uma concertação internacional. Sem qualquer dúvida, o poder vigente e o modo de relacionamento instituído entre quem governa e quem é governado não só encaminham e modificam regras de conduta, como alteram as expectativas criadas por parte dos que a elas se encontram submetidos.

People on the move, situação social que em Portugal designa a mobilidade humana, constitui um conceito abrangente e diversificado, podendo a abordagem do tema ser tomada em qualquer das vertentes que assume. Tendo em conta que Portugal passou a assumir uma dupla situação – com a tradicional saída de cidadãos, que continua a fazer-se em número significativo pelos que escolhem novos destinos e novas rotas, e, em paralelo, com a entrada de imigrantes, que, tendo embora vindo a diminuir recentemente o seu ritmo de chegada, nele se continuam a manter –, justo se torna rotular o país como um país de migrações. Todo o panorama que respeita ao relato desta situação e a análise da dinâmica própria da sua articulação e funcionamento social, bem como a avaliação internacional que sobre a mesma recai, constituem o cerne da exposição que se segue.

A primeira vertente, que compreende todos os nacionais residindo fora do país, de dimensão numericamente superior, integra uma vasta população repartida pelo mundo, cujos volume e permanência identificam a situação de diáspora que caracteriza Portugal desde há séculos; a segunda respeita aos estrangeiros que se foram fixando e passaram a residir em território nacional. Reconhecidos e enquadrados legalmente, têm vindo progressivamente a alcançar uma desejável inserção, processo longo que exige vontade política, bom senso e tempo.

Portugal foi desde sempre país aberto ao mundo, exposto à universalidade, e ganhou, por isso, na sua matriz identitária e no seu devir, uma natureza mais rica, mais fecunda e mais criativa, como resultado do contacto entre povos e culturas. Em relação à emigração transoceânica, os sucessivos governos assumiram uma postura de harmonização de políticas com as autoridades dos países recetores,

entre os quais se destacam atualmente, no continente americano, a sul, o Brasil e a Venezuela e, a norte, os Estados Unidos e o Canadá. Mantém-se a emigração essencialmente operada a partir do século XIX, que então se revestia de características muito próprias, decorrentes do desconhecimento e da comunicação difícil e espaçada que existia. Ao mesmo tempo, procurou-se aumentar, ou pelo menos negociar a sua manutenção, as quotas atribuídas a Portugal, invocando ainda, em certos casos, razões humanitárias para o seu alargamento, o que aconteceu, por exemplo, em relação aos Estados Unidos, aquando da erupção do vulcão dos Capelinhos, nos Açores (1957).[1]





Fig. 1 (esquerda) – Aguardando o embarque. Praça do Comércio, Lisboa, 1911 (fotografia de Joshua Benoliel, Arquivo Fotográfico Municipal de Lisboa).

Fig. 2 (direita) – *Os Emigrantes*. Domingos Rebelo, 1926 (Museu Carlos Machado, Ponta Delgada).

[1] A crise provocada pelo vulcão dos Capelinhos, no Faial, ilha do bloco central do arquipélago, em 1957, proporcionou uma atenção especial por parte do Senado norte-americano, que abriu um regime excecional para permitir a entrada durante um período que, apesar da duração preestabelecida, se veio a prolongar. Atualmente, o maior grupo de portugueses nos Estados Unidos encontra-se radicado na Califórnia (Pinho, 1978; Dias, 1982; Baganha, 1990), seguindo-se os que estão fixados na Costa Leste, região designada como Nova Inglaterra. Continuam a assumir uma posição de relevo os estados de Massachusetts e de Rhode Island, que também merecem ser assinalados.

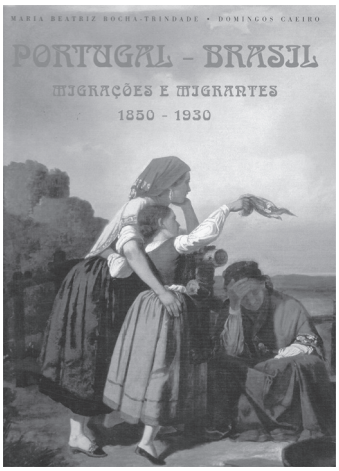


Fig. 3 – *A Despedida*. António José Patrício, 1855
(Museu Nacional de Arte Contemporânea do Chiado, Lisboa).

A partir do início dos anos 60, quando se tornou óbvio que era impossível estancar ou limitar o fluxo de emigração, nomeadamente da emigração clandestina para os países europeus – em que França assume particular destaque, constituindo então um novo destino no quadro da mobilidade portuguesa –, nem por isso deixaram de se aplicar as referidas medidas restritivas à emigração, o que se afigura como um claro contrassenso. Embora conhecendo o volume e importância da emigração ilegal, que sempre acompanhou a mobilidade, cujas dificuldades e consequências dramáticas têm sido sobejamente assinaladas, a travessia dos Pirenéus adquiriu uma particular configuração.



Fig. 4 – Viagem «a salto» através dos Pirenéus, março de 1965 (fotografia de Gérald Bloncourt).

A imposição de orientações governamentais que restringem a emigração e das que respeitam ao controlo das condições de recrutamento oferecidas aos futuros

emigrantes pareciam mais consistir num exercício de poder, supostamente assente no princípio ético de respeito pelo bem-estar dos cidadãos, do que qualquer ato coerente de alinhamento que conseguisse estabelecer uma estratégia definida ou uma política concreta.

Usando uma metáfora algo irónica, Portugal tomou, relativamente à questão emigratória da época, uma posição semelhante à que manifestara durante a Segunda Guerra Mundial em relação aos Aliados – a de uma neutralidade colaborante. Há que lembrar, no entanto, que na segunda metade do século passado foram ambíguas as decisões portuguesas relativas à emigração (Martinho, 1981). Reconhecendo que existia uma forte pressão no que concerne à partida para o estrangeiro de largas camadas de população oriundas de zonas desfavorecidas do país, como alternativa à miséria e à falta de perspetivas para o futuro, as autoridades nacionais enquadravam e acompanhavam o processo de saída, embora não assumindo inteiramente o que ocorria, como se estivessem a aceitar o que acontecia de forma quase passiva.



Fig. 5 – A caminho da Europa. Sala de espera, Hendaye, março de 1965 (fotografia de Gérald Bloncourt).

O fecho do ciclo colonial (decénio de 70), a integração de Portugal como membro da União Europeia, em 1986, e o espírito reinante, próprio desses tempos, fizeram com que, de nação exportadora de emigrantes, Portugal passasse, e bem, a ser também considerado país recetor das diversidades de gentes provenientes de vários continentes, bem como dos sentimentos, das vontades e das utopias que lhes eram próprios. A mudança de regime ocorrida em abril de 1974 veio clarificar aquelas ambiguidades, ao serem reconhecidos, em estrito pé de igualdade, o direito de partir e o de regressar sem quaisquer restrições, o que equivalia à assunção de que, a partir desse momento, não mais existiria uma política que limitasse a emigração, uma vez que o fenómeno deixava de ser considerado coletivo, sendo

remetido para o foro das livres opções individuais. A todos os cidadãos passavam, assim, a partir de então, a ser garantidos o direito de se deslocarem e de se fixarem livremente em qualquer parte do território nacional e a possibilidade de saírem e de regressarem.[2] Os ideólogos da Revolução procuraram, no entanto, reforçar a importância dos cidadãos que se encontravam radicados em países estrangeiros, bem como a dos seus descendentes. Seguir as intervenções dos deputados que tiveram lugar na Assembleia da República faz lembrar a atenção prestada à época a este mesmo tema. A emigração e os emigrantes constituem um tema cujos debates têm sido quase insignificantes, embora se encontre no estrangeiro um número muito significativo de portugueses.[3] Assim, por via daquilo que se poderia designar um mecanismo de substituição, a extensão e presença das comunidades portuguesas residentes no estrangeiro permitiu que o lugar do império entretanto desfeito fosse substituído e por elas representado. O Portugal democrático passou a estender-se dessa forma, simbolicamente, a todos os continentes por via da presença significativa dos seus filhos e descendentes em inúmeros países neles radicados.

A particular ideia de Portugal como nação que se alarga a todo o mundo por via das migrações, idealizada como um espaço sem fronteiras físicas, em que a presença portuguesa é assinalada pelos que, tendo sido obrigados a deixar o país, se foram fixando e reproduzindo fora dele, vai progressivamente tomando grande importância e consolida-se de forma visível. Os discursos oficiais de personalidades políticas e de intelectuais proferidos em atos públicos, entre os quais se destacam os que ocorrem anualmente no Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas, bem como na abertura de eventos de outra natureza, aludem a essa realidade e tentam fazer circular a ideia de que pouco a pouco esta se vai instalando e impondo.

---

[2] Cf. Artigo 44 – Direito de deslocação e de emigração, *Diário da República* n.º 86/1976, série I, 10 de abril.

[3] Pesem embora as dúvidas que sempre recaem sobre os resultados estatísticos, cujo apuramento é difícil e que devem ser tomados como indicadores, o valor numérico respeitante à população portuguesa residente fora do território nacional tem sido avaliado como aproximadamente equivalente a quase metade dos que se encontram no país, podendo mesmo ultrapassá-lo.



Fig. 6 – Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas. Comemorações em Champigny, junho de 2016 (fotografia de Maria Beatriz Rocha-Trindade).

Entretanto, a situação social de Portugal, já integrado no quadro europeu, foi evoluindo, porém, a emigração, embora tenha diminuído imediatamente após o período que se seguiu à Revolução de Abril, nunca deixou de existir. Valores significativos foram retomados ao longo do recente período de crise económica que se verificou no país após 2009. O reforço numérico de polos já estabelecidos e a fixação em muitos outros destinos deram, assim, continuidade à presença portuguesa no mundo (164 países).

Quadro institucional de tutela

Tanto no caso dos que residem fora, que aí se encontram na situação de imigrantes, como no dos estrangeiros que, vivendo entre nós, passaram a residir em território nacional, assumindo uns e outros idêntica situação, torna-se imperativo conhecer a forma como em cada caso são reconhecidos pelo Estado e quais os organismos que legalmente tutelam os assuntos que a eles respeitam. A moldura institucional que os enquadra e o conjunto normativo que rege os direitos e as obrigações que detêm conduzem ao conhecimento e visibilidade da orientação política vigente. O modo como é ou não reconhecida a sua presença no país e assegurada a representação do coletivo a que pertencem revela a posição governamental assumida.

Os organismos centrais responsáveis pela administração do conjunto de situações relacionadas com ambos os grupos em apreço e a posição que ocupam no quadro ministerial onde se inserem, para além do modo como são exercidas as funções de gestão (tanto ao nível da produção normativa como ao da respetiva aplicação quotidiana), constituirão uma das aproximações tomadas nesta abordagem. A descentralização que se tem seguido revela como a delegação em organismos locais

vai repartindo responsabilidades por quem se encontra mais próximo da realidade, levando à colaboração ativa do poder autárquico, onde passam a inserir-se. A dimensão alargada do espaço de mobilidade que integra todo o conjunto dos direitos humanos é de tal maneira abrangente, que se torna necessário desenhar um esquema de abordagem operacional, facilitador do tratamento de aspetos que, pela sua relevância, irão ser abordados. A extensão da área que cobre os assuntos com eles relacionados obriga a um tratamento que, não podendo no caso presente cobrir a totalidade das vertentes que integra, será orientado a partir da evocação de algumas categorias temáticas.

Como anteriormente referido, o fenómeno migratório existente em Portugal foi dando lugar, desde sempre, a diferentes conceções e posicionamentos oficiais. A situação de legalidade em que a deslocação geográfica é realizada a partir do país de origem, o transporte tomado para chegar ao destino, o itinerário percorrido na viagem e o avanço tecnológico próprios de cada época constituem condicionantes que diretamente recaem sobre as opções assumidas a tal respeito.

À que oportunamente foi chamada «política de trajeto de ida», em que não só a saída como a viagem que se seguia mereciam especial atenção, seguiu-se a «política de ciclo fechado», revelando uma preocupação mais alargada, que passava a compreender todo o percurso que se estendia desde o país de origem à instalação no destino, sem excluir a hipótese de um eventual regresso (Rocha-Trindade, 1981). Em qualquer dos ciclos, os que primeiro saíram, em regra homens dependentes maioritariamente dos «passadores», intermediários que agilizavam todo o processo, ficavam nas suas mãos, e deles dependia, em grande medida, o acesso a direitos que raramente teriam sido tomados em conta.

A motivação primeira de reunificação familiar, inspiradora das disposições legais vigentes que a contemplaram e, ainda em muitos casos, a tomam como modelo, não constitui hoje regra de conduta única, nem contempla a totalidade das situações existentes nesse campo. Uma experiência de instalação independente fora do país que passou não só a ocorrer cada vez mais frequentemente, como também a ser admitida pela família e pela sociedade envolvente, incluindo tanto a atitude dos que saem como a dos que entram no país, constitui uma referência catalisadora de adesões individuais. A iniciativa própria instalou-se a partir da maior independência que assumiram as decisões e os comportamentos femininos, ao tentarem, por si próprios, manter e enriquecer a relação com a sociedade envolvente. Nesse sentido, dominarão as iniciativas cujo carácter é o de assumirem uma postura de «presença», que desejavelmente ocorre em ocasiões especiais e na organização de iniciativas culturais e de intervenção concreta em situações circunstanciais que ameacem a vida e a segurança de pessoas ou do grupo.



Fig. 7 – Instalação e convívio. Bidonville Noisy le Grand, 1954 (fotografia de Gérald Bloncourt).

Familiares e simples «conhecidos» prestavam localmente apoio antes da partida e, eventualmente, ao longo de todo o processo de instalação. O fator «sorte», totalmente aleatório mas que não é desprezível, aliava-se às capacidades individuais, fazendo variar o sucesso ou insucesso alcançado de forma puramente casuística. A inexistência de uma comunicação direta e imediata, própria desse tempo, muito dificultou a vigilância e a aplicação de princípios e regulações que, ainda que existentes em teoria, dificilmente conseguiam ser postos em prática.

À apresentação gráfica do período em que decorre o «ciclo atlântico» segue-se a daquele em que se desenvolve o «ciclo intraeuropeu». Relacioná-los com os organismos governamentais de tutela, tendo em conta a respetiva inserção e atuação, facilita a compreensão da lógica subjacente às formas reais de as implementar.

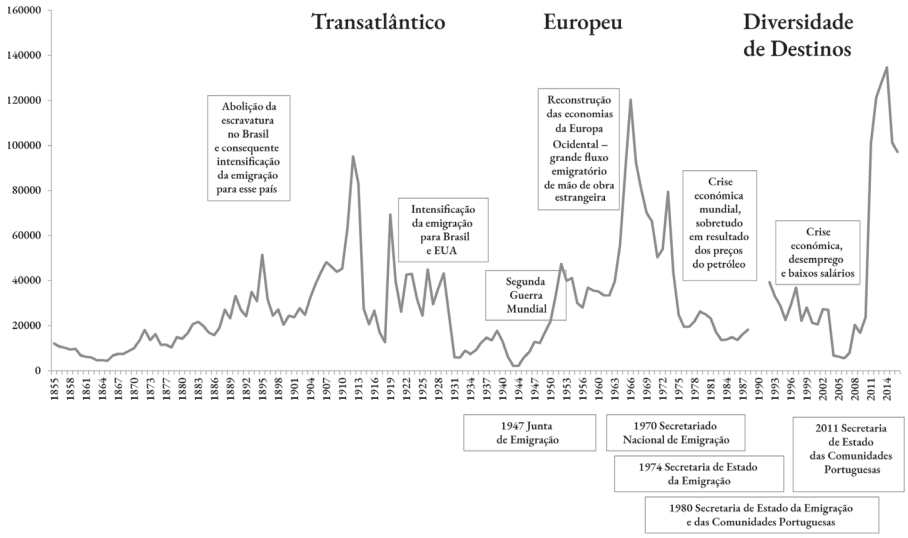


Fig. 8 – Ciclos da emigração portuguesa (1855-2017) (Maria Beatriz Rocha-Trindade – dados da Junta de Emigração, da Secretaria Nacional de Emigração e do Instituto Nacional de Estatística).

A proximidade territorial, a progressiva facilidade de comunicação, o contacto que passou a ser estabelecido com maior regularidade, e que assumiu um ritmo anual através das deslocações realizadas, permitiram ir tomando consciência do que verdadeiramente ia ocorrendo. Novas exigências foram sendo progressivamente assumidas num quadro de direitos humanos que instalou metas de outra dimensão e possibilitou diferentes vias de concretização. Para atingi-las, a negociação entre as autoridades dos países emissores e recetores foi configurando diferentes formas, que aludiam às exigências que se impunham – entre elas, as que respeitam à saúde, à escolaridade e à inserção social passaram a estar presentes.

A adesão de Portugal à União Europeia, marca fundamental no âmbito da negociação de direitos, veio alterar a articulação das negociações, que deixaram de ser realizadas a título bilateral, ao estrito nível dos dois países implicados, ganhando uma dimensão alargada, através de um relacionamento múltiplo. A importância da presença portuguesa hoje no espaço europeu confere-lhe uma posição de tal maneira relevante, que muitas vezes tem conduzido a quase considerar os migrantes portugueses na Europa de forma mais destacada que os que residem no resto do mundo. A situação é singular para os que aí se encontram radicados, uma vez que, segundo as leis comunitárias, beneficiam da qualidade de cidadãos da União, independentemente de poderem, em alguns casos, vir a adquirir, por naturalização, a nacionalidade do país de residência e mesmo a acumulá-la com a adquirida naturalmente por nascimento.[4]

[4] Em Portugal, a lei da dupla nacionalidade constitui um dispositivo jurídico com uma potencialidade política de grande alcance social, que, através de uma pertença consignada legalmente, permite aos que a adquiriram usufruir de novos benefícios (Lei da Nacionalidade Portuguesa, n.º 37/81 de 3 de outubro).

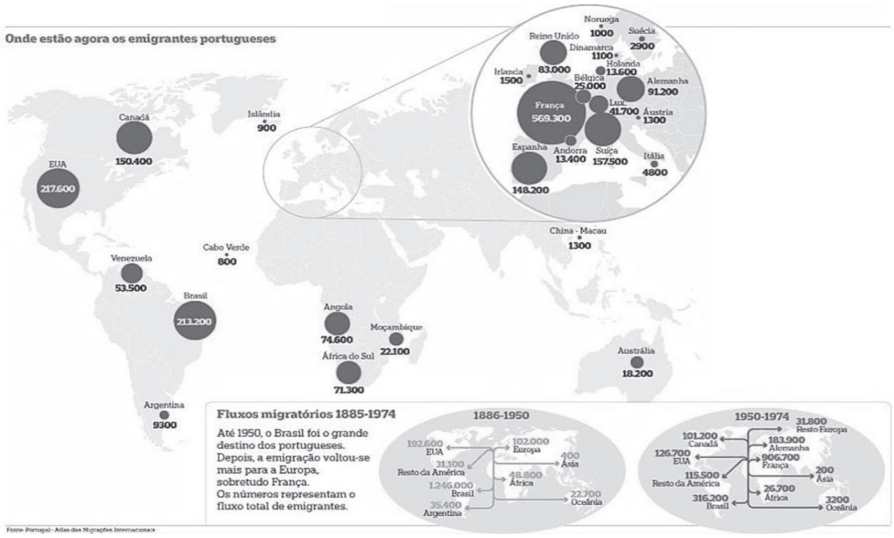


Fig. 9 – Portugueses no mundo, século XXI
(*Portugal: Atlas das Migrações Internacionais*, 1985).

No âmbito do enquadramento oficial, as relações funcionais entre a imigração e o Estado português processam-se desde o início através do Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, criado em 2007 (cujo título e funções se têm modificado), e as associações de base neste domínio. Através da sua extensa rede de proximidade, cobrindo de lés a lés quase todo o país, esta instituição pública tem logrado conseguir projetar a eficácia da sua ação no terreno e é, cada vez mais, reconhecida pelos movimentos associativos, enquanto organizações especializadas, bem como por outras instituições nacionais e estrangeiras e pelos próprios cidadãos, tendo por isso vindo a emergir como instrumento fundamental na construção de consensos e na implementação das políticas de inserção inclusiva que visam atingir a integração.[5]

[5] Vários projetos de investigação deram lugar a valiosos textos sobre os organismos de tutela que no correr do tempo foram gerindo este pelouro. A complementaridade de informação que fornecem os resultados obtidos permite conhecer a evolução do enquadramento institucional existente, a orgânica da respetiva atuação e as funções desempenhadas face ao tipo de mobilidade existente. Merece um cumprimento a forma particularmente pertinente como o Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural foi capaz de cultivar uma relação profícua com o mundo universitário, através do seu Observatório (criado em 2002). É evidente que sem um conhecimento muito aprofundado de uma problemática que é, por natureza, complexa e diversificada nunca poderão ser delineadas políticas adequadas conducentes à obtenção de sucesso. A relação muito

Considerada, a título genérico, a paridade adquirida pelos estrangeiros imigrados em Portugal, ainda que indiretamente, pelo exercício da política de defesa dos emigrantes portugueses no estrangeiro – que aí se posicionam também como imigrantes –, tem sido reconhecida a Portugal a posição de excelência em que o colocam as avaliações internacionais.[6] Um olhar retrospetivo faz recuar até 2009, ano em que o Programa de Estocolmo,[7] adotado pelo Conselho da União Europeia, detentor de um potencial de ação assinalável, criou oportunidades que foram aproveitadas ao longo dos anos que se seguiram. De entre os diversos relatórios elaborados sobre esta temática, cujos conteúdos permitem não só conhecer as orientações como os resultados das avaliações realizadas sobre o estado em que se encontra a situação de cada um dos países considerados, Portugal ocupa um prestigiante lugar relativamente à justeza e adequação das políticas de integração, sendo apontado como exemplar nesta área, em termos de generosidade, mas sendo igualmente mencionadas as boas práticas exercidas.

Torna-se essencial conhecer as mudanças sociais em curso na sociedade contemporânea, o modo como elas se refletem nas formas de sentir e pensar e como se exteriorizam sentimentos pelas gerações adultas e pelas novas gerações (independentemente da origem, nacional ou estrangeira), bem como o modo como percecionam as outras culturas com que convivem e a maneira como está a ser construída uma nova identidade.

Não há leis mudas, silenciosas, por isso, a potencialidade que encerram os respetivos conteúdos não pode ficar só no papel. Qualquer norma jurídica, embora traduza um ideal e constitua uma referência, nada mais é do que um começo, havendo que implementá-la na prática! O espaço de atuação requer uma séria atenção por parte dos responsáveis executivos, dado que preparar os funcionários da área do atendimento público e o consequente encaminhamento dos processos pendentes nem sempre tem correspondido à situação prescrita. Desencontros entre as dúvidas que se colocam e as informações prestadas, erros de processamento e tempos de espera inaceitáveis são frequentemente apontados.

---

próxima que tem conseguido estabelecer com centros e institutos de investigação, bem como a articulação mantida com redes de ação social, tem permitido aos decisores políticos, mas também aos agentes intervenientes no terreno, operacionalizar as políticas inclusivas.

[6] Apesar do número relativamente baixo de estrangeiros estabelecidos em Portugal, enquanto imigrantes (416.682, cerca de 4,05% da população), a sua existência e a diversidade de origens criaram alterações que se estendem a toda a vida social.

[7] O Programa de Estocolmo (25 de novembro de 2009) veio definir as linhas mestras para a legislação na área da liberdade, segurança e justiça nos anos que se seguiram.

Deve-se à Secretaria de Estado da Emigração, bem como aos organismos que lhe vieram a suceder e que, embora tenham mantido idêntico pelouro de tutela, foram assumindo novas designações, uma meritória e complexa atividade de estabelecimento e reforço dos laços e das interações entre as comunidades emigradas e o seu próprio país, tanto no plano coletivo do apoio a diversas manifestações culturais, como ao nível do intercâmbio de pessoas, envolvendo personalidades destacadas.

Nos últimos anos, tem vindo a ter lugar uma diversidade de encontros, sendo organizados cursos e seminários e patrocinados festivais, espetáculos e concursos, aos quais subjaz o mesmo interesse – o de estabelecer e reforçar a ligação entre o espaço de origem e os residentes no estrangeiro. Entre eles, sobressai como alvo privilegiado o grupo dos seus descendentes. Em Portugal, o 10 de junho, dia nacional, passou a incluir, associado à sua designação (1977), o nome de Camões, épico prestigiado que constitui referência máxima, e o das Comunidades Portuguesas. Assim, o Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas revela claramente a importância prestada aos que, embora residindo além-fronteiras, continuam a pertencer ao todo lusitano (Cravo, 2012).



Fig. 10 – Cartaz alusivo às comemorações do Dia de Portugal em Londres, 9 de junho de 2013.

Em novembro de 1978, foram criados os círculos eleitorais da Europa e do resto do mundo, com dois deputados cada, a terem assento na Assembleia da República. A desproporção existente entre o número total de deputados (230) que representam os residentes no país (10.300.300) e os quatro que pretensamente pretendem representar os que vivem fora dele pode ser considerada injusta. Embora se trate do reconhecimento da existência de um fenómeno social da maior importância, é lamentável que a representação democrática se encontre longe de estar assegurada.

As respetivas eleições, que têm lugar nos consulados portugueses instalados nos países de imigração, resultam de recenseamentos, periodicamente efetuados através de listas de votantes. Tentativas introduzidas no processo administrativo não têm conseguido resolver totalmente a situação respeitante à escassez e distância das representações diplomáticas face à dispersão do local da residência das comunidades portuguesas residentes no estrangeiro. A decisão tomada, em 2018, que introduziu uma alteração na sua constituição merece, portanto, referência.[8]

Com idêntica função de audição dos problemas e das vontades dos migrantes, embora já não ao nível dos órgãos de soberania, foi criado em 1979 o Congresso das Comunidades Portuguesas, constituído por delegados selecionados a partir de associações constituídas nos países recetores, iniciativa que não teve a continuidade esperada. No ano seguinte, com maior projeção política e, sobretudo, com continuidade, foi a vez da criação do Conselho das Comunidades, órgão de audição e de consulta do Governo Central sobre matérias ligadas ao fenómeno migratório e às comunidades radicadas no estrangeiro (Rocha-Trindade, 2014). Tratando-se de um órgão essencialmente político, embora privado de tomar decisões legais, não tem sido o seu funcionamento isento de controvérsia e de confrontos a nível ideológico e partidário. As reuniões do Conselho têm ocorrido sem regularidade de data, fruto de divergência insanável quanto aos mecanismos a adotar na eleição ou designação dos conselheiros, o que acontece por via das propostas de diferentes secretários de Estado responsáveis por este pelouro, aprovadas em data posterior pela Assembleia da República. Muitos dos problemas levantados por parte dos conselheiros, que resultam essencialmente das vivências muito diferenciadas em

[8] A medida tomada pelo então secretário de Estado das Comunidades, José Luís Carneiro (recenseamento eleitoral e exercício do direito de voto no estrangeiro, Lei nº 47/2018, de 13 de agosto), fez crescer de modo significativo o número total dos que passam a integrar a lista de eleitores, que de 300.000 passa a ser de 1.500.000.

espaços diametralmente opostos, ainda restam na memória de quem teve oportunidade de participar nos encontros.

Na mesma linha de intenção, reforçar os direitos dos residentes no estrangeiro e implementar a vontade de fazê-los participar na tomada de uma decisão considerada de grande importância para o país data de 1997, por intermédio da lei que, mediante condições algo estritas, abriu àqueles cidadãos o direito de poderem intervir nas eleições para a Presidência da República Portuguesa. As posições antagónicas tomadas em relação a esta matéria pelos deputados dos principais partidos políticos com assento na Assembleia, em defesa ou contra o exercício de um direito que lhes incumbe, impediram durante largo tempo o estabelecimento de um consenso sobre a matéria. Posteriormente, uma recente iniciativa, tomada pelo próprio presidente da República em 2012, deu lugar à criação do Conselho da Diáspora, o que quase constitui uma sobreposição ao Conselho das Comunidades. O critério de escolha intencional que lhe subjaz pode ser considerado seletivo e discriminatório, por dar lugar à participação de personalidades de vulto que, independentemente do valor que as caracteriza, não são representativas de toda a comunidade.[9]

Com o correr dos tempos

A dinâmica que caracteriza a evolução temporal da sociedade faz com que no momento presente não se verifique uma necessidade imperiosa de intervenção estrutural em matéria de migrações, remanescendo, no entanto, a necessidade imprescindível de atuar quando situações pontuais o justifiquem.[10]

---

[9] O Conselho da Diáspora, criado com o alto patrocínio do Presidente da República (26 de dezembro de 2012), visa «estreitar as relações entre Portugal e a sua diáspora, portugueses e descendentes, para que [...] contribuam para a afirmação universal dos valores e cultura que [os] unem [...], bem como para elevação da reputação do país».

[10] O que ocorre relativamente ao injustificado processo de natureza burocrática, que há anos afeta centenas de imigrantes portugueses, relativo à justa obtenção da reforma a que têm direito constitui um flagrante exemplo de medidas urgentes que devem prontamente ser tomadas. A situação espoletada pelo que ocorre no Luxemburgo, que não é, aliás, o único lugar em que tal se verifica, permitiu trazer a público a gravidade de um processo administrativo cuja resolução seria fácil se fosse ultrapassado o atraso relativo à prestação de uma informação que a Portugal incumbe e se encontra pendente há vários anos.

A identidade dita «nacional», qualquer que seja a origem a que se refere, arrasta atrás de si uma construção lenta de factos e figuras históricas, cuja memória continua a manter-se no presente, o que implica delinear fronteiras do espaço territorial que, evocando o país de origem (próprio ou familiar), continuam a existir, embora com uma configuração diferente.

O transporte do emaranhado de acontecimentos fixados em documentos e imagens e reconstruídos pela memória, muitas vezes até alterados pela própria imaginação, e que, constituindo realidades únicas, fazem parte de um acervo individualizado, nunca poderá vir a ser reproduzido de igual forma aqui ou além. Marcas de vária natureza, como, por exemplo, a continuidade de laços consanguíneos, que permite fazer sobreviver e dar prolongamento a nomes identificadores de famílias, assim como o entretecer de ligações de convivência entre vizinhos, que continuaram a partilhar os mesmos espaços territoriais, possibilitam cumplicidades e conflitos, quem sabe se justamente justificados, estabelecendo muitas e diversas modalidades de permanência e interação social, que dão lugar a formas diferentes de representação.

A mobilidade intensificou-se, e polos de origem e de fixação constituídos pela continuidade existente de percursos diretamente orientados estabelecem espaços transversais em que a ligação existente possibilita que a interação transnacional se avolume e se intensifique em geografias de carácter bi e multirrelacional. No entanto, o movimento pendular que sempre existiu entre o país de origem e o país de destino, tendo adquirido uma repetida sazonalidade, continua a trazer em época de férias os «portugueses do estrangeiro» a Portugal e a levar periodicamente os que aqui vivem, por períodos de tempo variáveis, sendo o seu apoio necessário aos familiares que lá residem, o mesmo acontecendo a muitos dos estrangeiros que aqui vivem.

As celebrações de natureza religiosa ou profana que regularmente ocorrem, cujo calendário se situa de forma intencional em período de férias, constituem espaços privilegiados de convívio. A este propósito, interessa referir que o aproveitamento de datas específicas, como o recurso à evocação de devoções tradicionais e ao prestar de homenagens, cria oportunidade para conjugar elementos capazes de reforçar a proximidade. As iniciativas expressamente dedicadas aos migrantes, que regularmente os inscrevem na designação do título que as publicita, têm sofrido uma intensificação. Cada vez mais, tem vindo a ser procurado este tipo de aproximação como forma de convívio alargado.





Fig. 11 (esquerda) – Cartaz alusivo ao Dia do Emigrante em Angra do Heroísmo, 24 de julho de 2011. **Fig. 12** (direita) – Cartaz alusivo à Festa de Nossa Senhora da Saúde, em Queiriga, 6-10 de agosto de 2014.

No âmbito da diversidade étnica que caracteriza as sociedades multiculturais da atualidade, como poderão ser equacionadas as identidades individuais e as identidades coletivas, marcadas por legados culturais muito diferentes, que dão lugar a especificidades próprias? Como poderão desenhar-se o espaço próprio de cada uma delas e o espaço que pertence a todos os outros? Qualquer reflexão feita a este propósito implica, por um lado, considerar os portugueses residentes no exterior, para quem, como sempre, são condicionantes as características próprias do país em que residem no estrangeiro, e, por outro, as nacionalidades dos imigrantes estabelecidos em Portugal.



Fig. 13 – Cartaz alusivo à Festa da Divercidade, inserida nas Festas de Lisboa, 18-26 de junho de 2016.

Entre a realidade e as maneiras utilizadas para a representar, medeiam a forma selecionada para o fazer e a capacidade interpretativa de cada autor. A técnica adotada – desenho, pintura, escultura, fotografia, evocações citadas a título de exemplo, por intermédio das quais venha a ser apresentada a representação de pessoas, factos ou situações – assume características que refletem um estado de alma que se projeta no trabalho realizado. Sem qualquer dúvida, a seleção do tema é motivada pela importância que reveste em dada época e em dado espaço, sendo a inspiração quase compulsiva pela visibilidade e força social que então assume.

No quadro da sequência temporal em que se alinham os ciclos da mobilidade portuguesa, algumas das etapas do itinerário percorrido têm merecido particular interesse. Nesse âmbito, a partida, o itinerário de viagem e a instalação, em que se espelham as dificuldades ou onde se encontra projetado o sucesso, merecem particular atenção. As imagens inseridas no presente texto, selecionadas enquanto paradigmas, remetem para algumas representações pontuais de situações que, refletindo o que em cada lugar foi importante, vieram a assumir visibilidade e passaram a enriquecer registos de um passado que então foi presente.

Em síntese, a reflexão sobre o tema da migração constitui em Portugal uma permanência, e o fenómeno, independentemente da sua vertente, está incluído nas agendas políticas, qualquer que seja a orientação dos responsáveis, que estão obrigados a incluí-las nas respetivas agendas de trabalho. No presente, a integração constitui um dos principais objetivos a ela respeitantes, mas todos os outros aspetos constituem matéria a ser tratada por cada um dos Estados onde a situação ocorra. Os diversos registos que contribuem para prolongá-la na memória contribuem para a história dos países envolvidos.

Portugal deverá continuar a desenvolver e a aperfeiçoar os mecanismos institucionalizados de representação das comunidades migrantes na transversalidade do espaço que suporta a sua existência, tanto no nosso país como nos daqueles que o procuram e nele residem. Aquilo que neste campo se encontra em curso poderá ser partilhado como bom exemplo, reencontrando-nos connosco próprios porventura na nossa autêntica e muito verdadeira tradição humanista.

Bibliografia

Aguiar, M. (1970). *Política de Emigração e Comunidades Portuguesas*. Porto: Secretaria de Estado das Comunidades Portuguesas.

Aguiar, M. (1999). *Portugal – O País das Migrações sem Fim*. S.l.: Edição do autor.

Arroteia, J. (1983). *A Emigração Portuguesa, Suas Origens e Distribuição*. Lisboa: ICALP.

Arroteia, J. (1985). *Portugal – Atlas da Emigração Portuguesa.* Porto: Secretaria de Estado da Emigração – Centro de Estudos.

Baganha, M. I. (1990). *Portuguese Emigration to the United States: 1820-1930*. New York/ London: Garland Publishing Inc.

Borges, M. J. (1997). *Portuguese in Two Worlds: A Historical Study of Migration from Algarve to Argentina*. New Jersey: Rutgers University.

Cravo, A. (2012). *O 10 de Junho. Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas e o Seu Significado*. Paris: Convivium Lusophone.

Dias, E. M. (1982). *Açorianos na Califórnia*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

Dias, E. M. (1986). *Novas Crónicas das Américas*. Lisboa: Peregrinação Editora.

Dias, E. M. (2002). *A Presença Portuguesa na Califórnia*. Rumford: Peregrinação Publications.

Góis, P. & Marques, J. C. (2012). *A Emergência das Migrações no Feminino. Feminização das Migrações de (e para) Portugal e Suas Consequências Sociopolíticas*. Cascais: Princípia.

Jesus, M. F. C. (1988). *Portugal: Pátria de Comunidades. Discurso Proferido na Sessão de Abertura da VI Reunião Mundial do Conselho das Comunidades Portuguesas (Albufeira, 16 de novembro de 1987)*. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros.

Martinho, A. T. (1981). Sondagem a emigrantes no distrito da Guarda. *Revista de História Económica e Social,* cadernos 1-2, 163-176.

Ministério dos Negócios Estrangeiros (1990). *Comunidades Portuguesas. Uma Política para o Futuro.* Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros.

Pinho, H. (1978). *Portugueses na Califórnia.* Lisboa: Editorial Notícias.

Ribeiro, F. G. C. (1986). *Emigração Portuguesa: Aspectos Relevantes Relativos às Políticas Adoptadas no Domínio da Emigração Portuguesa desde a Última Guerra Mundial. Contribuição para o Seu Estudo*. Porto: Secretaria de Estado das Comunidades Portuguesas.

Ribeiro, F. G. C. (1987). *Emigração Portuguesa: Regulamentação Emigratória. Do Liberalismo ao Fim da Segunda Guerra Mundial*. Porto: Secretaria de Estado das Comunidades Portuguesas.

Rocha-Trindade, M. B. (1981). Emigração portuguesa: As políticas de trajecto de ida e de ciclo fechado. *Revista de História Económica e Social*, cadernos 1-2, 71-90.

Rocha-Trindade, M. B. (1984). Diálogo instituído. *Nova Renascença*, jul.-set., 229-245.

Rocha-Trindade, M. B. (1995). *Sociologia das Migrações*. Lisboa: Universidade Aberta.

Rocha-Trindade, M. B. (1999). História das migrações portuguesas. *Janus 99-2000*, 68-69.

Rocha-Trindade, M. B. (2002). Actualidade das migrações. *Janus 2001 – Anuário de Relações Exteriores*.

Rocha-Trindade, M. B. (2014). Le Conselho das Comunidades comme pièce centrale de la politique migratoire de rapprochement dans l'après-25 Avril. *Migrance*, 43, 71-82.

Rocha-Trindade, M. B. & Caeiro, D. (2000). *Portugal-Brasil. Migrações e Migrantes: 1850-1930*. Lisboa: Inapa.

Secretaria de Estado das Comunidades Portuguesas (1985). *Antecedentes, Criação e Percurso do Conselho das Comunidades Portuguesas*. S.l.: Secretaria de Estado das Comunidades Portuguesas – Centro de Estudos.

Teixeira, C. (Ed.) & Rosa, V. M. P. (2000). *The Portuguese in Canada*. Toronto: University of Toronto.

Xavier, A. A. (2007). *Con Portugal en la Maleta*. Caracas: Editorial Alfa.

Portugal global

Um inovador e pacificador conceito de «Museu da Interculturalidade» e Língua, interculturalidade e Descobrimentos portugueses como Património Mundial

Global Portugal: An innovative and pacifying concept of «Interculturality Museum» and Language, interculturality and Portuguese Discoveries as World Heritage

Matilde Sousa Franco
ACADEMIA PORTUGUESA DA HISTÓRIA – ACADÉMICA DE MÉRITO / *matildesousafranco@gmail.com* /
ORCID | 0000-0002-9617-7657 / https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_63

Resumo: Há cerca de 40 anos que defendo a criação, em Portugal, de um museu dedicado aos Descobrimentos/Descobertas, mas, desde os anos de 1990, introduzi neste projeto museológico uma por mim idealizada museologia intercultural, com pioneiros conceitos de diálogo entre culturas e objetivos de paz, os quais foram, a 11 de maio de 2018, incluídos no novo paradigma do mundo dos museus, através do International Council of Museums/UNESCO Europa e da Federação Mundial de Amigos de Museus, com a chamada Declaração do Funchal. Tive o privilégio de ser aluna do Padre Manuel Antunes, e já na minha comunicação, apresentada na África do Sul, em Mossel Bay, no Museu Bartolomeu Dias, com o título «Museum of Multiculturalism of Portuguese Origin», eu citava este mestre sobre a importância do sentido de universalidade na nossa história. No início de 2018, Ano Europeu do Património Cultural, regressei a este projeto museológico/patrimológico, centrado no conceito de «Museu da Interculturalidade». Como penso que o Padre Manuel Antunes apreciaria estas minhas ideias, dedico-as a este mestre.
Palavras-chave: Museu das Descobertas/Descobrimentos; Museu da Interculturalidade; paz; universalidade; Património Mundial da Unesco

Abstract: For about 40 years I have been advocating the creation, in Portugal, of a museum dedicated to the Discoveries, but since the 1990s I have introduced, in this museum project, an intercultural museology that I idealized, with pioneering concepts of dialogue between cultures and aims of peace, which were, on May 11, 2018, included in the new paradigm of the world of museums, through the International Council of Museums/UNESCO Europe and the World Federation of Friends of Museums, with the so-called Declaration of Funchal. I had the privilege of being a student of Father Manuel Antunes, and already in my communication, presented in South Africa, in Mossel Bay, at the Bartolomeu Dias Museum, with the title «Museum of Multiculturalism of Portuguese Origin», I quoted this master on the importance of the sense of universality in our history. At the beginning of 2018, the European Year of Cultural Heritage, I returned to this museum/heritage project, which is focused on the concept of the «Museum of Interculturality». As I think that Father Manuel Antunes would appreciate these ideas, I dedicate them to this master.
Keywords: Museum of Discoveries; Museum of Interculturality; peace, universality; UNESCO World Heritage

No presente texto, analisam-se dois projetos para os quais me inspirei no meu mestre, Padre Manuel Antunes. No testemunho intitulado «Sentido democrático da vida e do ensino», publicado em 2011 na obra *Um Pedagogo da Democracia: Retratos e Memórias sobre o Padre Manuel Antunes, SJ*, coordenada pelo professor José Eduardo Franco (Franco, 2011b), tive já o gosto de evocar este meu mestre. Agora, devo dar mais elementos.

Tive o privilégio de absorver os preciosos ensinamentos do Padre Manuel Antunes por duas vias, além da óbvia da leitura. Em primeiro lugar, desde a minha adolescência – teria eu 12 anos –, através dos encontros em casa do meu tio-avô António Sérgio (1883-1969), o meu principal mestre, casa que desde muito cedo assiduamente frequentei. Como em 1994 registei, no *Dicionário da História de Lisboa*, a propósito da «Casa de António Sérgio» (Franco, 1994), o Padre Manuel Antunes frequentava aí as tertúlias dos sábados à tarde, as quais se realizaram a partir de data indeterminada dos anos de 1940 e até ao falecimento da tia Luísa (fevereiro de 1960), onde terá convivido com Vitorino Nemésio, David Mourão-Ferreira, Mário Soares, Jaime Cortesão e tantos outros. Por outro lado, vivendo António Sérgio na travessa do Moinho de Vento e o Padre Manuel Antunes na Casa dos Escritores da Companhia de Jesus, sede da revista *Brotéria*, na rua Maestro António Taborda, ambas em Lisboa, havia também o fator da proximidade geográfica, que propiciou um mais frequente encontro entre estes dois pensadores de eleição e com profundas afinidades entre si, sobretudo enquanto defensores da utopia social, da democracia, da ética e do humanismo. Foi Luísa Sérgio, inteligente e culta católica, a iniciar a aproximação ao Padre Manuel Antunes, mas é preciso não esquecer que o marido, o tio António Sérgio,[1] embora não tendo fé, era profundo conhecedor e apreciador do cristianismo. Eduardo Abranches de Soveral, com o qual inteiramente concordo, deu à sua comunicação na Academia das Ciências de Lisboa, em 2000, o título «As posições religiosas de António Sérgio» e, noutra ocasião, afirmou que este «não foi agnóstico» (Soveral, 2000: 29). Sérgio também convivia e colaborava com outros sacerdotes, como lembrei na comunicação «António Sérgio e o 4.º nobre vector da utopia

[1] Aproveitamos o ensejo para revelar uma carta inédita, patente no nosso arquivo particular, endereçada pelo Padre Manuel Antunes a António Sérgio a propósito da organização de um evento científico na área da filosofia (a resposta de António Sérgio foi publicada em 2010

sergiana: Fraternidade e amor ao próximo»,[2] apresentada na Fundação Calouste Gulbenkian, em 2016. No entanto, foi o Padre Manuel Antunes quem fez questão de o acompanhar nos últimos momentos da sua vida e quem, no aniversário da sua morte, todos os anos celebrava a missa comemorativa, com umas homilias que registei e nas quais enfatizava as afinidades entre ambos.

Em segundo lugar, meia dúzia de anos depois, vivenciei que o Padre Manuel Antunes encantava a Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa com as suas aulas de História da Cultura Clássica, de que conservo apontamentos e a «sebenta» anotada. A propósito das aulas, muito falei com o tio António Sérgio e li numerosos livros em todas as bibliotecas possíveis, incluindo a da *Brotéria*, além das muitas obras que ia adquirindo.

Como tem sido sublinhado, o Padre Manuel Antunes, a propósito da Antiguidade Clássica, fazia os alunos pensarem na atualidade; os temas que mais me

---

e é referida na Bibliografia). Trata-se de uma carta de 25 de janeiro, manuscrita, em papel timbrado, do Seminário da Torre, em Soutelo (Braga): «25 de Janeiro de 1955 // Exmº Sr. Dr. António Sérgio // Meu bom Amigo: // Uma vida excessivamente ocupada e uma / saúde quase sempre precária impediram-me, / contra a minha vontade, de continuar o diálogo / começado no agradabilíssimo remanso da sua / casa numa tarde do último Verão. Poucos dias / passados sobre o nosso encontro, tive de dirigir, / durante oito dias, um curso de espiritualidade / com quatro conferências diárias e, no fim dele, / forçoso me foi regressar imediatamente ao Norte / em cumprimento da minha missão sacerdotal. // Fiquei pois sem lhe poder agradecer pessoal/mente tanto as "Cartas de problemática" como / o seu generoso acolhimento. Fá-lo-ei, se mo / permitir, na minha ida a Lisboa na próxima / primavera. // A finalidade desta carta é mais pragmática. // Como talvez saiba, está em organização o / "I Congresso Nacional de Filosofia". Ora passando / há dias pela secretaria do dito Congresso e / perguntando se o Sr. Dr. António Sérgio havia / sido convidado não me souberam responder com exatidão / por ter falecido inesperadamente o secretário. Da / minha parte não foi difícil fazer ver a quem / o substituiu a necessidade de dirigir um convite / pessoal àquele que é uma das mais poderosas / capacidades intelectivas aparecidas em Portugal. // É o que faço em nome do Congresso e em / meu próprio nome. Como esclarecimento, devo / dizer-lhe que foram convidadas gentes de todos os / sectores – até da "Vértice" – e de todos houve / adesões. Desejamos pois que o Sr. Dr. António / Sérgio venha ou, pelo menos, envie uma comu/nicação. Quanto a ser já um pouco tarde, pedimos / desculpa do atraso que foi, em boa parte ao / menos, involuntário. // Com os cumprimentos muito cordiais do // Pe Manuel Antunes S.J.»

[2] Este foi o título da segunda parte da minha comunicação «Utopia da fraternidade universal em Rainha Santa, Festas do Espírito Santo e António Sérgio» (Franco, 2021).

fascinaram ao longo destas décadas foram a ideia de universo e os conceitos de «cultura» e de «civilização», e nestes, designadamente, o de Oswald Spengler, em *A Decadência do Ocidente*, e o de Arnold Toynbee, sobretudo na sua obra-prima *A Study of History*. Este historiador britânico, falecido em 1975, defendia que as civilizações também se suicidam. Lembro-me de, na faculdade, pensar que a desintegração da nossa civilização só iria acontecer a longuíssimo prazo, mas durante este mais de meio século verifico o quão sábias foram as advertências do Padre Manuel Antunes para o entendimento do presente. Tenho citado Toynbee sobretudo a propósito de Portugal, como fiz num congresso sobre os Descobrimentos organizado pela Universidade Católica, em 1988, onde escrevi que

> [...] Toynbee [...], que tem sido considerado «o historiador com mais envergadura surgido no decorrer deste século», dividiu a história da Humanidade em época pré-gâmica e post-gâmica, considerando os feitos de Vasco da Gama como momento crucial de avanço na História. (Franco, 1989: 23)

Os ensinamentos do Padre Manuel Antunes quanto à universalidade e à importância de Vasco da Gama, assim como a temática do congresso que lhe foi dedicado em novembro de 2018, por ocasião do centenário do seu nascimento – «Repensar Portugal, a Europa e a Globalização» –, estão bem presentes nos meus dois projetos hoje em análise, ambos com base no que designo por «Portugal Global» (o Portugal sobretudo dos séculos XV/XVI/XVII, em variadas latitudes/longitudes e diferentes continentes): o projeto relativo à classificação como Património Mundial, o qual considero prioritário, e o projeto museológico. De facto, teve decisiva influência em mim a teoria antunesiana de o sentido de universalidade, que liga a história de Portugal desde a Idade Média até à atualidade, ser o nosso «fio de Ariana». Inspirado na mitologia grega, o Padre Manuel Antunes considera que o sentido de universalidade na nossa história é como o fio com que Ariana, a princesa de Creta, salvou o herói Teseu do monstro do labirinto, sinalizando-lhe o caminho da salvação, entre os vários caminhos possíveis. Resumamos o que, a propósito, escreveu o Padre Manuel Antunes na fundamental e atualíssima obra *Repensar Portugal* (editada pela primeira vez em 1979, com base em ensaios já publicados na *Brotéria* desde 1974, e republicada em 2005, com prefácio de José Eduardo Franco). Detenhamo-nos no capítulo «Que projecto-esperança para Portugal?», no qual considerou que «um tal projeto passa por uma instituição a forta-

lecer – a democracia –, por um ideal a realizar – o do Bem Comum nacional e global –, por um destino a cumprir, o da universalidade» (Antunes, 2005), o que deu origem a três subcapítulos, focando-me eu agora no último destes, onde consta a universalidade como fio de Ariana, «esse sentido da universalidade que o Povo português necessita alargar e aprofundar» (Antunes, 2005: 60). Sob o título «Um destino a cumprir: a universalidade», indica que desde a Idade Média «formávamos o desígnio de ir à procura de espaços desconhecidos». Depois, foi a

> [...] gesta dos descobrimentos, com as suas páginas de glória e as suas sombras de destruição, própria e alheia, foi a unificação do Globo – que obra de portugueses foi –, foi a adaptação aos mais diversos climas e aos mais diversos costumes, foi a assimilação – profunda ou apenas superficial – das culturas mais heterogéneas, foi a missionação como transmissão daquilo que julgávamos possuir de melhor – a mensagem de Cristo –, foi a ausência, senão total, pelo menos acentuada de preconceitos raciais, em contraste nítido com outros povos que nos seguiram no encalço pelas rotas do Globo. (Antunes, 2005: 59)

Considera o Padre Manuel Antunes que «cada povo é uma exceção» e que,

> dentro da vocação geral de todos os povos à universalidade, o Povo português constitui uma grande, uma clamorosa exceção. Basta ouvir homens oriundos de países por onde o Povo português escassamente passou: o Japão, a Indonésia, a Malásia, para só falar dos mais longínquos. (Antunes, 2005: 60)

Referindo-se à atualidade, o Padre Manuel Antunes considera que nós, portugueses, mesmo que dispersos, mantemos o «vínculo da identidade própria e da pertença ao vasto e variegado Mundo» (Antunes, 2005), o sentido ecuménico, que deve ligar cada vez mais as duas componentes de fundo, a diversidade e a unidade. Devem ser orientações: a integração europeia, uma comunidade lusíada no Atlântico, no Índico e na diáspora, e uma maior intervenção mundial, podendo Portugal ser país mediador «para o crescimento harmónico da Humanidade» (Antunes, 2005: 62).

A propósito da permanente mensagem pacifista do Padre Manuel Antunes, que sempre tanto me agradou, lembro agora, particularmente, o seu texto de 1980 «A verdade e a paz», anotando o facto de dizerem ter eu introduzido uma cultura de pedagogia da paz na museologia/patrimologia e ter introduzido em

Portugal a museologia social, logo no início da década de 1980, quando fui diretora do Museu Nacional de Machado de Castro, em Coimbra, sobretudo através do Programa Coimbra Antiga e a Vivificação dos Centros Históricos, que concebi e realizei no referido museu, de 1981 a 1983.[3]

Por 2018 ser o Ano Europeu do Património Cultural, resolvi atualizar e desenvolver o mais antigo destes meus dois projetos hoje em questão, o museológico, nascido há décadas, tendo eu, ainda no primeiro trimestre de 2018, tido a ideia da classificação do Portugal Global também como Património Mundial. Os projetos, ambos com base histórica, e nos quais, como historiadora e museóloga, exijo o maior rigor histórico-científico, têm inovadora base na interculturalidade e procuram ter inovadores efeitos pacificadores no presente e no futuro. É essencial, desde já, esclarecer brevemente o que entendo por «Portugal Global» e por «interculturalidade», para o que retomo as minhas palavras publicadas no jornal *Observador* a 19 de junho de 2018:

> Portugal é dos poucos países do Mundo que de forma decisiva contribuíram para a História da Humanidade. Tal aconteceu quando, na expressão de Camões, demos novos mundos ao Mundo, e é irrepetível. É simplesmente esta verdade histórica, com os seus antecedentes, envolvências intercontinentais e interculturais e enormes consequências mundiais, até à atualidade, que eu pretendo valorizar, e isto vai, evidentemente, muito além dos Descobrimentos. Penso que a interculturalidade é um conceito que pode ser considerado em relação a todas as épocas da História e a todas as culturas, é um processo em construção, condição de maior igualdade mundial, e julgo ainda hoje não haver paladinos nessa matéria – obviamente ainda menos os havia nos séculos XV/XVI! [...] O enfoque na interculturalidade que há tantos anos considero essencial [...] é sobretudo devido a Portugal ter sido autor da Globalização planetária, marco do início da Idade Moderna, e a no século XXI continuar a destacar-se no diálogo intercultural, como ainda foi acentuado na significativa cerimónia realizada na Mesquita de Lisboa, em 16 de março de 2018 [...]. De facto, na História de Portugal, os Descobrimentos constituíram o tema mais importante na sua relação com a História Global e permitiram o encontro entre as mais diversas culturas, as quais

[3] Sobre este assunto, ver Franco, 1983 e 1984.

> até aos séculos XV/XVI nenhuns ou poucos contactos tinham entre si. Os portugueses foram não só os pioneiros a revelar à Europa essas terras e culturas, mas os que mais se espalharam pelo Mundo. (Franco, 2018d)

Acrescento ainda que, evidentemente, na interculturalidade portuguesa estão implícitas negociações culturais, não só com os ex-colonizados, mas também com todos os países onde há memórias e presença portuguesas, sempre com o objetivo da paz.

Até outubro de 2018, sobre estes meus dois projetos e assuntos conexos, escrevi os seguintes dez textos, que totalizam cerca de 250 páginas, muitos de fácil acesso, por estarem disponíveis *online*: seis artigos publicados no jornal *Observador*: «Museu da Interculturalidade de Origem Portuguesa, e não Museu das Descobertas» (Franco, 2018a); «Interculturalidade de origem portuguesa como Património Mundial, e mais elementos e sugestões para esse museu» (Franco, 2018b); «Academia Portuguesa da História apoia "com o maior entusiasmo" o Museu da Interculturalidade (e não o Museu das Descobertas)» (Franco, 2018c); «Museu Portugal Global, e não Museu das Descobertas/Viagem» (Franco, 2018d); «Portugal Global como Património Mundial e título de museu» (Franco, 2018e); e «Língua, interculturalidade e Descobrimentos portugueses como Património Mundial» (Franco, 2018f). Encontram-se no prelo mais os seguintes quatro textos, que se indicam por ordem cronológica: «De fulbrighter (1984) a ideóloga de museologia/patrimologia interculturais, propiciadoras de paz» (Franco, 2019b); «Musealizar a presença de Cristóvão Colombo em Portugal» (Franco, 2019c); «Focos de tensão intercultural e prevenção e manutenção da paz, através de três sonhos pessoais: Educação para a Paz Global Sustentável, Museu Portugal Global, Língua, interculturalidade, Descobrimentos e influência de Portugal no mundo como Património Mundial» (Franco, 2018g), e o texto, resultado da minha conferência, a 23 de outubro de 2018, na Academia das Ciências de Lisboa, «Identidade, cultura e património. No Ano Europeu do Património Cultural: Documentos internacionais, projectos portugueses» (Franco, 2018i).

Relaciona-se com os projetos do Portugal Global o meu também já referido sonho da Educação para a Paz Global Sustentável, o qual deu origem à primeira Cátedra UNESCO da Universidade de Lisboa, que tem essa mesma designação. No Dia Internacional da Paz, 21 de setembro de 2018, publiquei no *Observador* «Urge cultivar a paz em nós e no mundo» (Franco, 2018h), o texto da minha intervenção nesse dia, por ocasião do lançamento oficial da Cátedra UNESCO (aquando da aprovação da Cátedra em Paris, publiquei no *Observador*,

a 16 de agosto de 2017, «UNESCO – Educação para a Paz Global Sustentável» (Franco, 2017b)). O projeto foi concretizado, mas urge fazer-lhe melhorias.[4]

Portugal Global – Um inovador e pacificador conceito de «Museu da Interculturalidade»

Há cerca de 40 anos, em diversas ocasiões e com várias atualizações, que venho defendendo a criação em Portugal de um museu dedicado à época dos Descobrimentos, conforme detalhadamente relatei nos textos acima mencionados. A ideia desse museu, com diferentes designações, remonta ao século XIX e tem tido inúmeros defensores. Na minha comunicação «Museum of Multiculturalism of Portuguese Origin», apresentada em 2000 na África do Sul (Franco, 2000), sobre a importância da universalidade, citei igualmente o Padre Manuel Antunes e enfatizei a ideia de o museu dever ser «the coming together of cultures» (ultrapassando relações de poder, de dominantes e dominados) e de a geografia e a época abrangidas deverem ir muito além dos Descobrimentos, e terminei apelando à paz: «I am certain that such a museum would also help us, people of different cultures, to understand ourselves better. It would, furthermore, be a contribution to peace in the world» (Franco, 2000: 421). Assim, mencionei três pioneirismos meus: a maior abrangência geográfica e temporal, o encontro de culturas e o museu como construtor de paz. Quanto aos dois

[4] As melhorias a introduzir na Cátedra UNESCO Educação para a Paz Global Sustentável deveriam ser sobretudo duas: a) inclusão de mais duas instituições também da Universidade de Lisboa – o Instituto de Educação e a Faculdade de Psicologia –, fazendo a sua articulação com o Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas (ISCSP). Sendo o projeto essencialmente educativo, o que coincide com a área prioritária da UNESCO, e devendo as cátedras UNESCO, por definição, «promover a cooperação e partilha interuniversitária, a fim de reforçar as capacidades institucionais através da partilha do conhecimento e do trabalho em colaboração», desde o início deveria ter ocorrido articulação entre as três referidas faculdades da Universidade de Lisboa; no entanto, o ISCSP concentrou tudo em si; b) criação de uma comissão científica, alargamento da comissão executiva e variação da lista de consultores – deveria passar a haver uma comissão científica, que não existe, e uma mais alargada comissão executiva, abrangendo sobretudo professores das referidas três faculdades, conforme o proposto na Academia das Ciências de Lisboa pela secretária-geral, professora Maria Salomé Pais, e pela autora do projeto, Dr.ª Matilde Sousa Franco, a 9 de Janeiro de 2019, o que por escrito foi aceite pela coordenadora da Cátedra, professora Helena Marujo.

últimos objetivos, sublinhe-se que os defendo desde a década de 1980 e que apenas em maio de 2018 a maior organização mundial de profissionais de museus, o ICOM/UNESCO (ainda apenas a secção da Europa), os incluiu no mundo dos museus (Cf. Franco, 2018h). Entretanto, procurei modelos de sociedade nos quais houvesse mais diálogo e, consequentemente, mais paz, e, como concordei com o filósofo francês Jacques Demorgon – «o intercultural é o motor da evolução das sociedades» (Demorgon, 1991)[5] –, passei pouco depois a defender que o museu tivesse um conteúdo essencialmente baseado no conceito de «Interculturalidade», tendo provisoriamente assim chamado o museu, evidentemente não esquecendo que o mais importante é o conceito e o conteúdo. No entanto, já há muito tinha pensado que a designação ideal para o museu seria «Portugal Global». Anunciei esta minha sugestão no já referido texto publicado no *Observado*r a 19 de junho de 2018 (Franco, 2018d) e divulguei-a pessoalmente no dia seguinte, pois, a convite do Conselho Internacional dos Museus/ICOM/UNESCO, fiz parte do amplamente participado painel-debate, realizado no Museu do Oriente, sob o tema «Museu das Descobertas: sim, não, ou talvez?».[6] Até hoje, tem havido excelente recetividade, sem qualquer objeção, à minha sugestão de o nome do museu ser Portugal Global. De facto, este nome corresponde à universalidade tão bem acentuada pelo Padre Manuel Antunes e ao incontroverso e honroso facto de Portugal ter sido o autor da primeira globalização. Anote-se que esta minha sugestão coincide, por exemplo, com a expressa pelo historiador Joseph C. Miller (1939-2019), professor emérito da Universidade de Virgínia, reconhecido africanista e profundo conhecedor de Angola e do período colonial português, que refere que o tema do museu deveria ser «As Descobertas e o nascimento do mundo moderno globalizado» (Miller, 2018).

Lembro que este tema alargado para o museu é uma das três sugestões que apresentei em 2000, na acima referida comunicação na África do Sul, e a única dessas minhas três sugestões a que faltava dar eco. Acentue-se que o nome objetivo e apelativo «Portugal Global» tem ainda outras imensas vantagens: além

---

[5] Jacques Demorgon refere que foi ele, no início da década de 1990, o autor da «Invenção do Intercultural», em Demorgon 1991.

[6] O painel/debate, organizado pelo ICOM/UNESCO Portugal, teve intervenções de António Filipe Pimentel, António Pinto Ribeiro, Luís Raposo, Matilde Sousa Franco, Pedro Canavarro e Pedro Lains.

de a fórmula «Portugal Global» ser curta e entendida em todas as línguas, não ofende pessoa alguma (ao contrário de «Museu dos Descobrimentos/ Descobertas», designação eurocêntrica e crescentemente posta em causa, em numerosos países, depois das alterações geoestratégicas da Segunda Guerra Mundial), e o nome não é confuso, nem redutor, como o é «Museu da Viagem» (qual viagem? Turística, de negócios, de avião, comboio, caravela, a Nova Iorque, Estocolmo ou Índia?). O enfoque na interculturalidade torna também mais apelativo o museu, porque aí se poderão encontrar explicações e atrações, mesmo para o quotidiano atual, quanto à linguística, música, culinária, botânica, zoologia, arte, etc. Sobre estas, deixo apenas um exemplo histórico e duas atuais sugestões práticas:

> – Uma pesquisa que estou a fazer sobre o peru – os portugueses são os únicos europeus que identificam o animal com a geografia originária, uma vez que os espanhóis lhe chamam *pavo*, mesmo tendo-o trazido do Peru. Os portugueses levaram o animal para a Índia, onde, mesmo no moderno hindi, se chama *peru*. É muito interessante que, em francês e em russo, a designação implique a origem da Índia, respetivamente *dinde* e *indiuk* (esta, escrita como se lê), mas os ingleses terão certamente conhecido o animal na Turquia, tendo em conta que lhe chamaram *turkey*!
>
> – Em Portugal, surgem naturalmente cedo as lembranças de exotismos, na pintura, na arquitetura, em azulejos, no teatro, etc. Por exemplo, a comédia *Eufrosina*, de Jorge Ferreira de Vasconcelos, publicada em Coimbra em 1555, menciona o Peru, o pau da China e ervas «de grande virtude».
>
> Tais referências poderiam ajudar a inspirar atrativas recriações de mercados quinhentistas e de teatros, por exemplo em Coimbra, em Évora, em Sintra, junto ao milenar Palácio chamado da Vila, em Lisboa, junto à Casa dos Bicos ou ao Mosteiro dos Jerónimos, etc.

De facto, parece evidenciar falta de autoestima o facto de o país responsável pela primeira globalização não só minimizar um museu dedicado a esta época, mas também insistir em fazer mercados medievais em vez de muito mais interessantes mercados renascentistas, globais, exóticos, em que também foi pioneiro, os quais poderão mais facilmente fornecer produtos para a culinária também intercultural. No que a esta questão diz respeito, podemos ir já saboreando a interculturalidade, por exemplo, através das receitas culinárias da obra *Cuisines of Portuguese Encounters. Recipes from Portugal, Madeira/Azores, Guinea-Bissau,*

Cape Verde, São Tomé and Príncipe, Angola, Mozambique, Goa, Brazil, Malacca, East Timor and Macao, da autoria de Cherie Y. Hamilton, que, editada em 2001, foi reeditada em 2008, conhecendo inclusive edição no Brasil, onde foi publicada em português. Estas receitas seriam certamente um sucesso no restaurante do Museu Portugal Global, e não só aí.

Além dos muitos autores portugueses e estrangeiros cujas opiniões convergem quanto ao fundamental papel global de Portugal, e que tenho citado, lembro agora apenas outros dois: o cientista social norte-americano Leo Huberman, que atribui aos portugueses o papel de «criadores do comércio verdadeiramente internacional», e o historiador britânico Malyn Newitt, professor emérito do King's College de Londres que se tem dedicado a estudar as antigas colónias portuguesas em África, que afirma que «Portugal foi o primeiro estado de dimensão mundial» e que considera o nosso país crucial para o desenvolvimento da Europa e do mundo moderno.

Quando, em 2018, retomei esta temática museológica do Portugal Global, desconhecia um problemático processo camarário, nascido em 2015, cuja controvérsia agora gostaria de ajudar a ultrapassar, para o que conto com numerosos apoios, sendo de salientar o da Academia Portuguesa da História, dado «com o maior entusiasmo».[7] Obtive já muitos outros e ponderosos apoios, sendo de sublinhar os vindos do estrangeiro, mas muitíssimos mais serão precisos em vista à sua concretização, sobretudo o apoio político e institucional do Governo e da autarquia lisboeta. Como procuro sempre tirar vantagem dos problemas, passados dias de ter conhecimento desse, procurei ultrapassá-lo, e assim surgiu-me a ideia da classificação do Portugal Global pela UNESCO, classificação que considero prioritária e urgente e que seguidamente explico.

---

[7] Como já referido, a 24 de março de 2018 publiquei no *Observador* o primeiro dos seis textos que aí, nesse ano, dediquei ao Museu Portugal Global (então ainda provisoriamente chamado Museu da Interculturalidade), com o título «Museu da Interculturalidade de Origem Portuguesa, e não Museu das Descobertas», e, logo depois, a 27 de março, a presidente da Academia Portuguesa da História me enviou o ofício 21.GD.2018, Proc. 6.2, a informar que «[...] tenho o gosto de comunicar que, conforme decisão do Conselho Académico, é com o maior entusiasmo que esta Academia aceita colaborar no projeto de criação do "Museu da Interculturalidade"» (cf. Franco, 2018b e 2018c).

Língua, interculturalidade e Descobrimentos portugueses como Património Mundial

Em março de 2018, lembrei-me de sugerir a classificação pela UNESCO da língua, interculturalidade e Descobrimentos portugueses como Património Mundial. Anoto que já constam do registo da Memória do Mundo da UNESCO o diário de Vasco da Gama na primeira expedição à Índia, a carta de Pêro Vaz de Caminha para D. Manuel I sobre a descoberta do Brasil e o Tratado de Tordesilhas. Tendo sido comemorado em 2019 o quinto centenário da primeira viagem que demonstrou ser a Terra redonda, na qual se notabilizou Fernão de Magalhães, julguei essencial salientar este feito com muito mais do que uma exposição e umas conferências, por melhores que estas fossem, pelo que considerei ser urgente concretizar o pedido de classificação do Portugal Global como Património Mundial, antes que outros países nos tirassem essa primazia. Ao preparar esta classificação pela UNESCO, fiz numerosas diligências, de que destaco:

– O embaixador de Portugal na UNESCO, professor António Nóvoa, que interpelei publicamente na Universidade de Coimbra, na conferência comemorativa do quinto aniversário da classificação de Coimbra como Património Mundial, a 22 de junho de 2018, mostrou imenso interesse na minha sugestão, tendo referido já haver um pedido, para ser classificada a rota de Fernão de Magalhães (sublinhe-se que só depois desta minha intervenção surgiram os pedidos de Portugal e de Espanha para a classificação da rota de Fernão de Magalhães. Anote-se que eu fora convidada pelo magnífico reitor da Universidade para estar nesse aniversário por ter sido minha, em 1982, a ideia e a iniciativa da classificação de Coimbra como Património Mundial).

– No Colóquio Unidade e Diversidade da Língua Portuguesa, a 10 de julho de 2018, o professor Adriano Moreira, presidente do Instituto de Altos Estudos da Academia das Ciências de Lisboa, sugeriu a classificação da língua portuguesa como Património Mundial, e eu, na ocasião, solicitei que houvesse então, igualmente, uma classificação conjunta da língua, da interculturalidade e dos Descobrimentos portugueses como Património Mundial. Como o presidente da Academia das Ciências de Lisboa, professor Artur Anselmo, logo concordou no sentido de se avançar com este projeto, houve já uma primeira reunião a 13 de julho, o que motivou o seguinte cabeçalho do jornal *Observador* de 18 de julho seguinte: «Teve acolhimento na Academia das Ciências de Lisboa, e já se

iniciou o processo de uma classificação conjunta como Património Mundial da Língua, da Interculturalidade e dos Descobrimentos Portugueses». Foi o começo do processo de classificação, mas há um gigantesco trabalho a fazer!

Conclusão

O Padre Manuel Antunes, como vimos, lembrava as duas componentes de fundo – a diversidade e a unidade – e uma maior intervenção mundial de Portugal como mediador. Coincidindo com estas premissas e com a teoria antunesiana de a universalidade ser o nosso «fio de Ariana», vejam-se mais dois elementos recentíssimos, os quais também poderão ajudar a alicerçar a classificação do Portugal Global como Património Mundial pela UNESCO:

> – Declarou o bispo de Hiroxima, que em 2018 presidiu às cerimónias do 13 de outubro em Fátima, que «Até os manuais nas escolas dizem que os portugueses vieram ao Japão, trouxeram religião, muitas coisas culturais, ciência e tecnologia. Como japonês e como católico japonês, estou muito grato pela cultura portuguesa», terminando a enfatizar o quanto em todo o Japão é apreciado o bolo inspirado no nosso pão-de-ló.
>
> – A 5 de novembro de 2018, o secretário-geral da ONU, António Guterres, ele próprio um exemplo do papel de Portugal como mediador mundial, lembrava a especial importância que a CPLP pode ter na paz no mundo.

Bibliografia

Antunes, M. (1961-1962). *História da Cultura Clássica. Aulas Teóricas* (texto policopiado). Lisboa: Ed. Delegação Universitária de Letras de Lisboa.

Antunes, M. (2005). *Repensar Portugal*. Pref. J. E. Franco. Lisboa: Multinova.

Antunes, M. (2005-2011). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (14 vols.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2017). *A Anatomia do Presente e a Política do Futuro*: *Portugal, a Europa e a Globalização.* Org. e introd. J. E. Franco. Lisboa: Bertrand Editora.

Baltazar, I. (2017). Pioneiras. Matilde Sousa Franco: Caminhos de uma vida invulgar. *Faces de Eva – Revista de Estudos sobre a Mulher*, 38, 175-180. Acedido a 24 de outubro de 2018, em http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874-68852017000200015.

Demorgon, J. (1991). *L'Exploration Interculturelle. Pour Une Pédagogie Internationale* (2.ª ed.). Paris: A. Colin.

Franco, J. E. (Coord.) (2011). *Um Pedagogo da Democracia. Retratos e Memórias sobre o Padre Manuel Antunes, SJ*. Lisboa: Gradiva.

Franco, M. S. (1983). *O Programa «Coimbra Antiga» e a Vivificação dos Centros Históricos, Promovido pelo Museu Nacional de Machado de Castro em 1981/1983*. Coimbra: Museu Nacional de Machado de Castro.

Franco, M. S. (1984). *Quatro Anos na Direcção do Museu Nacional de Machado de Castro*. Coimbra: Museu Nacional de Machado de Castro.

Franco, M. S. (1989, 22 de fevereiro). Os Descobrimentos e a arte (1). Quando Portugal escreveu a história da humanidade. *Diário Popular*, 23 [O texto prosseguiu publicado no mesmo jornal, nos dias 23 e 24 de fevereiro seguintes].

Franco, M. S. (1994). Casa de António Sérgio. In F. Santana & E. Sucena (Dirs.). *Dicionário da História de Lisboa* (221-224). Lisboa: s.n.

Franco, M. S. (2000). Museum of Multiculturalism of Portuguese Origin. The paths of multiculturalism: Travel writings and postcolonialism. In M. A. Seixo *et al.* (Eds.). *Precedings for the Mossel Bay Workshop of the XVIth Congress of the International Comparative Literature Association* (415-421). Lisboa: Cosmos.

Franco, M. S. (2005). Atentados contra a vida e a dignidade humana – A violência e as mulheres. In *Seminários Nacionais contra a Violência. Violência-Não!* (55-64). Lisboa/Coimbra: Pro Dignitate/Gráfica de Coimbra.

Franco, M. S. (2007). Declaração de voto. *Diário da Assembleia da República*, X Legislatura, I série, 92, 8 jun., 49-51.

Franco, M. S. (2009a). Declaração de voto apresentada na Assembleia da República sobre Museus dos Coches, de Arqueologia, do Multiculturalismo de Origem Portuguesa, etc. *Diário da Assembleia da República*, X Legislatura, I série, 91, 15 jun., 57-59.

Franco, M. S. (2009b). Discurso de despedida da deputada parlamentar, no final da legislatura. *Diário da Assembleia da República*, X Legislatura, I série, 4.ª sessão legislativa, 105, 24 jul. 50-52.

Franco, M. S. (2011a). Depoimento da deputada Matilde Sousa Franco sobre o Padre Manuel Antunes. In M. Antunes. *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ. – Biografia Ilustrada* (t. VII) (178). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Franco, M. S. (2011b). Sentido democrático da vida e do ensino. In J. E. Franco (Org.). *Um Pedagogo da Democracia. Retratos e Memórias sobre o Padre Manuel Antunes, SJ* (385-388). Lisboa: Gradiva.

Franco, M. S. (2015). No centenário da *Educação Cívica* de António Sérgio, proposta de educação para a felicidade. Comunicação apresentada na Sessão de Homenagem a António Sérgio, Liceu de Camões, Lisboa, 2 dez. [publicada in site da CASES - Cooperativa António Sérgio para a Economia Social (http://www.cases.pt) e em www.academia.edu].

Franco, M. S. (2016a, 17 de maio). Urge educar para a paz, no Ano Internacional do Entendimento Global. *Observador*. Acedido a 24 de outubro de 2018, em https://observador.pt/opiniao/urge-educar-paz-no-ano-internacional-do-entendimento-global/.

Franco, M. S. (2016b, 7 de junho). Agenda 2030 da ONU: Uma sugestão. *Observador*. Acedido a 24 de outubro de 2018, em https://observador.pt/opiniao/agenda-2030-da-onu-uma-sugestao/.

Franco, M. S. (2017a). Papa Francisco e o Projecto Educação para a Paz Global Sustentável. In F. P. do C. Baptista. *A Sinfonia Universal do Amor Fraterno no Trajecto Ascensional da Humanização do Mundo – Tributo Lusíada de Jubilosa Gratulação a Sua Santidade o Papa Francisco* (500-503). Lisboa: Edições Piaget.

Franco, M. S. (2017b, 16 de agosto). UNESCO – Educação para a Paz Global Sustentável. *Observador*. Acedido a 24 de outubro de 2018, em https://observador.pt/opiniao/unesco-educacao-para-a-paz-global-sustentavel/.

Franco, M. S. (2018a, 24 de março). Museu da Interculturalidade de Origem Portuguesa, e não Museu das Descobertas. *Observador*. Acedido a 24 de outubro de 2018, em https://observador.pt/opiniao/museu-da-interculturalidade-de-origem-portuguesa-e-nao-museu-das-descobertas/.

Franco, M. S. (2018b, 9 de abril). Interculturalidade de origem portuguesa como Património Mundial, e mais elementos e sugestões para esse museu. *Observador*. Acedido a 24 de outubro de 2018, em https://observador.pt/opiniao/interculturalidade-de-origem-portuguesa-como-patrimonio-mundial-e-mais-elementos-e-sugestoes-para-esse-museu/.

Franco, M. S. (2018c, 3 de maio). Academia Portuguesa da História apoia «com o maior entusiasmo» o Museu da Interculturalidade (e não o Museu das Descobertas). *Observador*. Acedido a 24 de outubro de 2018, em https://observador.pt/opiniao/academia-portuguesa-da-historia-apoia-com-o-maior-entusiasmo-o-museu-da-interculturalidade-e-nao-o-museu-das-descobertas/.

Franco, M. S. (2018d, 19 de junho). Museu Portugal Global, e não Museu das Descobertas/Viagem. *Observador*. Acedido a 24 de outubro de 2018, em https://observador.pt/opiniao/museu-portugal-global-e-nao-museu-das-descobertas-viagem/.

Franco, M. S. (2018e, 28 de junho). Portugal Global como Património Mundial e título de museu. *Observador*. Acedido a 24 de outubro de 2018, em https://observador.pt/opiniao/portugal-global-como-patrimonio-mundial-e-titulo-de-museu/.

Franco, M. S. (2018f, 18 de julho). Língua, interculturalidade e Descobrimentos portugueses como Património Mundial. *Observador*. Acedido a 24 de outubro de 2018, em https://observador.pt/opiniao/lingua-interculturalidade-e-descobrimentos-portugueses-como-patrimonio-mundial/.

Franco, M. S. (2018g). Focos de tensão intercultural e prevenção e manutenção da paz, através de três sonhos pessoais: Educação para a Paz Global Sustentável, Museu Portugal Global e Língua, interculturalidade, Descobrimentos e influência de Portugal no mundo como Património Mundial. [A publicar no *handbook* da Cátedra UNESCO Educação para a Paz Global Sustentável, Universidade de Lisboa].

Franco, M. S. (2018h, 21 de setembro). Urge cultivar a paz em nós e no mundo [Comunicação aquando do lançamento oficial da Cátedra UNESCO Educação para a Paz Global Sustentável]. *Observador*. Acedido a 24 de outubro de 2018, em https://observador.pt/opiniao/urge-cultivar-a-paz-em-nos-e-no-mundo/.

Franco, M. S. (2018i). Identidade, cultura e património. No Ano Europeu do Património Cultural: Documentos internacionais, projectos portugueses. Comunicação apresentada na Academia das Ciências de Lisboa, Lisboa, 23 out.

Franco, M. S. (2018j). A riqueza museológica de Portugal. O Museu Portugal Global. Comunicação apresentada na Academia das Ciências de Lisboa, Lisboa, 4 dez.

Franco, M. S. (2019a). António Sérgio: Humanista e pedagogo visionário. Comunicação apresentada na Cerimónia de Evocação de António Sérgio, por ocasião do cinquentenário da sua morte, Academia das Ciências de Lisboa, Lisboa, 24 jan.

Franco, M. S. (2019b). De Fulbrighter (1984) a ideóloga de museologia/patrimologia interculturais, propiciadoras de paz. In M. L. B. Pires (Coord.). *Programa Fulbright: Volume Comemorativo* (85-98). Lisboa: Colibri.

Franco, M. S. (2019c). Musealizar a presença de Cristóvão Colombo em Portugal. In C. Calado (Coord.). *Almirante Colon: Um Feito no Ponente*. Lisboa: Chiado Books.

Franco, M. S. (2021). Utopia da fraternidade universal em Rainha Santa, Festas do Espírito Santo e António Sérgio. In J. E. Franco & A. M. R. Rebelo (Coord. científica). *Utopia Global do Espírito Santo* (vol. III) (211-260). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Miller, J. C. (2018, 5 de outubro). O ensino da História tem de mudar. Entrevista de Christiana Martins a Joseph C. Miller. *Expresso*. Acedido a 24 de outubro de 2018, em https://amp.expresso.pt/sociedade/2018-10-05-O-ensino-da-Historia-tem-de-mudar.

Sérgio, A. (2010). Carta de 2 de fevereiro de 1955 para o Padre Manuel Antunes. In M. Antunes. *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ.* (Coord. geral J. E. Franco) (t. VI) (144). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Soveral, E. A. de (2000). *O Pensamento de António Sérgio. Síntese Interpretativa e Crítica*. Porto: Granito.

O *homem espuma* contra o *homem todo*
Apontamentos para uma leitura sobre direitos humanos na obra do Padre Manuel Antunes

The foam-man *versus the* whole man*: Notes for a reading on human rights in the work of Father Manuel Antunes*

Susana Mourato Alves-Jesus
UNIVERSIDADE DE LISBOA / *susana.alves@campus.ul.pt* / ORCID | 0000-0003-3913-4324
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_64

Resumo: «Ele aí vem. Ligeiro, agitado, caprichoso, vão. Sem densidade e sem espessura. Sem raízes e sem passado. Nasceu hoje». O conceito de *homem-espuma*, elaborado por Manuel Antunes, aproxima-se de algum modo ao de *homem-massa* difundido por Ortega y Gasset, por ambos proporem uma interpretação do advento da humanidade à sociedade da técnica e do consumo e por testemunharem a consequente homogeneização contemporânea.

Século do progresso, o século XIX proporcionou o incremento material das sociedades ocidentais, relacionado com a indústria, os transportes, o quotidiano de um modo geral, mas acalentou também, nos planos filosófico e social, a emergência de correntes materialistas e positivistas que viriam a repercutir-se com forte expressão no campo político, influindo ao mesmo tempo nos modos de interpretar e experimentar a realidade.

A desilusão perante o indivíduo abstrato e os direitos e liberdades por ele proclamados, o qual, após 1848, ainda apelará à consciência da igualdade, para suspender por momentos a sua existência durante o Holocausto, levará ao abatimento da dignidade humana e à emergência do *homem-espuma*, sem identidade nem memória, seduzido pelo imediatismo e esvaziado de valores fundamentais.

No presente trabalho, propomos uma leitura do projeto-esperança de Manuel Antunes para a revalorização do *homem todo e de todo o homem*, no contexto de um mundo globalizado, projeto este assente na indispensável recapacitação do ser humano pelas vias da educação, da cultura, da liberdade, da igualdade, da solidariedade e da justiça, a que pela sua condição tem pleno direito.
Palavras-chave: direitos humanos; dignidade; solidariedade; educação; cultura

Abstract: «Here he comes. Slight, agitated, capricious, vain. Without density or thickness. Without roots or past. He was born today». The concept of *foam-man*, created by Manuel Antunes, is somewhat similar to that of *mass-man* created by Ortega and Gasset, as both suggest an interpretation of the arrival of humanity to the society of technique and consumption and witness the subsequent contemporary homogenization.

As a century of progress, the nineteenth century provided the material increase in Western societies, related to industry, transport, and daily life in general. However, it also fostered, on the philosophical and social levels, the emergence of materialist and positivist movements, with a strong impact on the political field, while influencing the ways of interpreting and experiencing reality.

The disappointment with the abstract individual and the rights and freedoms he proclaimed, the individual who would still appeal to equality in 1848, followed by the suspension of his existence during the Holocaust, would lead to a sense of reduced dignity and the emergence of the *foam-man*, without identity or memory, seduced by immediacy and emptied out of fundamental values.

In the present work, we suggest a reading of Manuel Antunes' project of hope for the revaluation of *the whole man and of all man*, in the context of a globalized world. This project is based on a necessary re-capacitation of human beings through education, culture, freedom, equality, solidarity and justice, to which they are fully entitled.
Keywords: human rights; dignity; solidarity; education; culture

> Aquilo que está em causa são os homens. Seres de carne e osso que não só estruturas impessoais; seres com direitos e deveres recíprocos que não apenas princípios abstratos; seres solidários de um mesmo destino, terrestre e ultraterrestre, que não um vasto agregado de mónadas incomunicáveis ou uma termiteira de homogeneidade e indiferenciação.
>
> É a favor desses homens, da sua sobrevivência como homens e da sua dignidade de pessoas, que é necessário agir. Com inteligência e discernimento; com generosidade e sacrifício do próprio egoísmo; com realismo e visão espiritual.
>
> **Manuel Antunes (2008a: 42)**

> Sonhemos como uma única Humanidade, como caminhantes da mesma carne humana, como filhos desta mesma Terra que nos alberga a todos, cada qual com a riqueza da sua fé ou das suas convicções, cada qual com a própria voz, mas todos irmãos.
>
> **Papa Francisco (2020: 9)**

Homem-massa e homem-espuma

Gilles Lipovetsky (1989), no seu bem conhecido livro intitulado *A Era do Vazio*, publicado em 1983, propõe uma fisionomia sociopsicológica do homem contemporâneo fixando conceitos como, por exemplo, os de *homem light*, *mentalidade psi* ou *sedução do non stop* (Franco, 2008: 9). A obra reflete sobre a sociedade de consumo dos nossos dias, sobre os seus benefícios e malefícios, sobre a cultura do imediato e do descartável. Apesar de ter tido uma ampla difusão e de se ter tornado célebre, esta análise proposta pelo sociólogo francês é apenas mais uma dentre outras que tentaram caracterizar e compreender o lugar do homem na era da técnica, da sociedade de consumo e da massificação da vida contemporânea.

Logo no início do século XX, já assim evocava também Álvaro de Campos, em excerto da sua «Ode triunfal» (1914): «Horas europeias, produtoras, entaladas / Entre maquinismos e afazeres úteis! / Grandes cidades paradas nos cafés, / Nos cafés – oásis de inutilidades ruidosas / Onde se cristalizam e se precipitam / Os rumores e os gestos do Útil / E as rodas, e as rodas-dentadas e as chumaceiras do Progressivo! / Nova Minerva sem-alma dos cais e das gares! / Novos entusiasmos da estatura do Momento!» (Pessoa, 2006: 82-83).

Alguns anos mais tarde, saída do prelo em 1930, a *Rebelião das Massas*, de Ortega y Gasset, viria a tornar-se uma das mais aprofundadas obras sobre o advento do homem à contemporaneidade da técnica, da industrialização, do progresso, mas também, em simultâneo, das novas debilidades sociais devidas à Revolução Industrial e de uma afirmação individual avessa ao diálogo com os outros, ensimesmada, acrítica sobre si mesma.

Na verdade, anteriormente, durante o século XVIII, assistira-se à emergência da inquebrantável confiança no homem e na realidade pelo mesmo arquitetada, sendo que o século XIX denominar-se-ia, por sinal, o século do progresso, em que se afirmou a já iniciada Revolução Industrial, mas onde iriam também emergir as aporias dessas conquistas das Luzes, as carências sociais resultantes da sobre-exploração operária, a escravização do homem pela máquina, o apelo capitalista da superprodução, que levava a que o indivíduo, em vez de se libertar pelo trabalho, acabasse subjugado por ele. Paul Lafargue (2011), respondendo ao apelo do direito ao trabalho que havia emergido dos apelos revolucionários de 1848, evocaria mesmo, em curioso opúsculo crítico, datado de 1880, *O Direito à Preguiça*.

Retornando a Ortega y Gasset, no entendimento que fez do homem nos alvores do século XX, este renomado filósofo espanhol elaborou o conceito de *homem-massa*:

> Por toda a parte surgiu o homem-massa [...], um tipo de homem feito à pressa, montado apenas sobre umas quantas e pobres abstrações e que, por isso mesmo, é idêntico de uma ponta à outra da Europa. A ele se deve o triste aspeto de monotonia asfixiante que a vida vai tomando em todo o continente. Este homem-massa é o homem previamente esvaziado da sua própria história, sem entranhas de passado e, por isso mesmo, dócil a todas as disciplinas chamadas «internacionais». Mais do que um homem, é apenas uma carapaça de homem constituído por meros *idola fori*; carece de um «dentro», de uma intimidade sua, inexorável e inalienável, de um eu que não se possa revogar. Daí que esteja sempre

> na disponibilidade de fingir ser qualquer coisa. Só tem apetites, crê que só tem direitos e não crê que tem obrigações: é o homem sem a nobreza que obriga – *sine nobilitate* –, *snob*. (Ortega y Gasset, s.d.: 16)

Quanto ao conceito de *homem-espuma*, avançado por Manuel Antunes, em 1971, aproxima-se de algum modo ao de *homem-massa* difundido por Ortega y Gasset, na justa medida em que ambos propõem uma interpretação do advento da humanidade à sociedade da técnica e do consumo e testemunham a consequente homogeneização contemporânea. Assim evoca este texto breve, mas célebre, do Padre Manuel Antunes:

> Ele aí vem. Ligeiro, agitado, caprichoso, vão. Sem densidade e sem espessura. Sem raízes e sem passado. Nasceu hoje.
>
> Produto de uma sociedade sem pai e sem mãe, de uma sociedade espantosamente tumultuária e espantosamente célere no seu curso declivoso, o destino desse homem parece flutuar num momento e num momento sumir-se. Apareceu e desapareceu, embora a sua existência venha a ter mais de oitenta anos. Levado à superfície de um Amazonas vasto como o mundo e precipitado como um rápido, esse destino diverte-se e angustia-se, angustia-se e diverte-se sem saber nem para quê. Curarão de o saber aqueles que lhe seguem o encalço? É duvidoso.
>
> O homem-espuma sucede ao homem-máquina, ao *homo mechanicus*, de que fala Lewis Mumford. As características mais negativas deste poderiam ter sido evitadas como podem ainda ser evitadas as características mais negativas daquele. O homem é um animal previsor e é um animal que se lembra.
>
> Quererá ele utilizar esta sua dupla faculdade ou preferirá entregar-se à fatalidade das forças que, pelo próprio desencadeadas sem cura de as dominar e de as orientar no sentido da sua melhor realização?
>
> A palavra foi-lhe dada para ele poder responder. (Antunes, 2008a: 69)

Sendo Manuel Antunes um homem profundamente interessado pelos mais diversos temas da cultura e pelo conhecimento em geral, num sentido universalizante, a sua extensa obra acaba por tocar e desenvolver muitos dos tópicos também já considerados por Ortega: a Europa da unidade e da diversidade; a crise da autoridade; o poder do não-poder; a necessidade do retorno às origens; a importância de uma educação enraizada no saber como um todo, capaz de abarcar

em si e compreender a especialização igualmente como uma parte importante do conhecimento, mas não apenas como a única. No entanto, formado na escola jesuíta, Manuel Antunes reflete igualmente nos seus escritos (bem como na memória que ficou da sua figura) muita da espiritualidade ecuménica e universal que Inácio de Loyola emanou ao fundar a Companhia de Jesus. O seu pensamento apresenta-se verdadeiramente humanista e humanizante, pois compreende não só uma visão do mundo, da História e da cultura como um todo, mas ao mesmo tempo não deixa esse conhecimento desenraizado e afastado do próprio homem, esse ser, no dizer antunesiano, «sem definição», realidade que transcende «todas e cada uma das disciplinas que dele fazem sujeito e objeto de discurso» (Antunes, 2007: 311). Pelo contrário, todos devem estar estreitamente ligados.

Neste sentido, não é surpreendente encontrarmos também na sua obra uma reflexão cuidada em torno da superficialidade, do facilitismo e do tecnicismo, que vêm caracterizando o mundo atual, condicionalismos de que Ortega também já havia dado conta. A ascensão de novas formas de ser e de estar em sociedade associadas ao desenvolvimento técnico não é em si adversa, antes pelo contrário: trouxe o progresso e a melhoria das condições de vida a diversos níveis. No entanto, uma sobrevalorização acentuada não deixa de ser nociva. Nesta medida, o conceito de *homem-espuma* complementar-se-á também com o conceito de *homo mechanicus*, numa reflexão de Manuel Antunes que em muito se aproxima, de igual modo, do pensamento orteguiano sobre o retorno à barbárie:

> O *homo mechanicus* é um *homo dynossauricus*. Multiforme e disforme quase como os seres de certa espécie animal aparecida e desaparecida durante a era secundária. Gigantesco e liliputiano, maciço e alongado, duro e dúctil, compacto e plástico, entre réptil e ave, ora armado de dentes e de grifos, ora de bicos e de picos, o *homo mechanicus* provoca a expansão da mudança mas sem lograr ajustar-se-lhe; produz novos objetos, sempre novos objetos, mas sem, por vezes, saber bem para quê; cria novas aspirações, novos desejos, novas necessidades para, finalmente, os não satisfazer, pelo menos em larguíssimas camadas da população; procura a segurança nos seus órgãos de ataque e de defesa para, no cabo de contas, ficar exposto à extinção da espécie e da própria vida; vai multiplicando prodigiosamente os meios, mas está longe de os proporcionar aos fins, construindo, ao mesmo tempo, os explosivos desses mesmos meios;

> preocupa-se com o ritmo, cada vez mais rápido, da evolução, mas não cura bastante de saber em que sentido. (Antunes, 2008a: 78-79)

Para o Padre Manuel Antunes, o valor da técnica não é questionável – tanto que à pergunta «Será possível reconciliar a Técnica e a Misericórdia?» responde: «Deve ser possível» (Antunes, 2008a: 88). Questionável é apenas o lugar cada vez maior que lhe reservam na sociedade, em galopante destaque, a ponto de obnubilar a centralidade do próprio homem e das relações humanas. Neste sentido, o desenvolvimento do chamado *homo misericors* (cf. Antunes, 2008a: 83), aberto ao mundo, aberto ao *outro*, desempenhará um papel fundamental na sociedade, procurando compreendê-lo nas suas diferenças: «É uma vontade de sair de si, da prisão do próprio "eu", para transformar o mundo e se transformar, a si mesmo em permanente e incansável reciprocidade» (Antunes, 2008a: 87). A constante procura do todo em cada parte desvenda-se assim no pensamento antunesiano como uma chave para a compreensão e para a valorização humanas, desde uma dimensão mais geral até àquela mais particular. Neste sentido, e apesar de, ao percorrermos a vasta obra do Padre Manuel Antunes, não encontrarmos efetivamente muitas referências diretas ao tema dos direitos humanos *strictu sensu*, não deixa o insigne jesuíta de produzir diversas considerações i) sobre a necessária valorização do homem e da sua eminente dignidade; ii) sobre um essencial balanço entre deveres e direitos; iii) ou sobre a recapacitação e valorização humanas por meio da educação, da cultura e da solidariedade.

Dignidade e direitos: perspetivas antunesianas

Acerca da dignidade da pessoa humana, «valor absoluto» (Miranda, 2010: 364), «princípio dos princípios» (Novais, 2015: 20), *Grundnorm* (Cunha, 2001: 212) que sustenta todos os outros princípios constitucionalmente consagrados, sobre o qual assenta hoje a questão dos direitos humanos, diz-nos Manuel Antunes que esta deve ser preservada acima de tudo nas sociedades dos nossos dias. Existe mesmo, para o nosso autor, a necessidade de uma «relativa subordinação da Política à moral», para que a política não se torne manipuladora das massas, mas tenha sempre presente como fundamento a dignidade da pessoa humana, «cujos fins transcendem a comunidade nacional e/ou estatal» (Antunes, 2008b: 479). Este fundamental conceito encontra-o naturalmente vinculado à fé cristã, dando-nos deste modo o seu testemunho, em clara alusão também às conhecidas Obras de Misericórdia:

> É nesse Reino que radicam a inteira dignidade dos homens e a insubordinável liberdade das pessoas, a principal autonomia dos povos e a indispensável fraternidade das suas relações. É desse Reino que irradia a *dynamis* da esperança, a intenção real de humanização – seremos julgados, no último dia, por coisas terrivelmente concretas: a fome que saciámos, a sede que matámos, o vestido com que cobrimos o nu, a visita que fizemos ao encarcerado, o acolhimento que fizemos ao hóspede e ao estrangeiro, a solicitude com que nos debruçámos sobre o doente – a vontade de verdade, a demanda do essencial, a ânsia de justiça, o desejo de reconciliação e a força de perdoar e amar. [...] Já reparou o leitor que, falar de Deus, ao modo cristão, é falar do Homem e que falar do Homem é falar de Deus? Autónomos, o Pensamento e o Reino, têm mais do que simples fronteiras comuns. (Antunes, 2007: 40-41)

Ao mesmo tempo que nos apresenta o devido destaque ao conceito de «dignidade humana», Manuel Antunes não deixa de evocar a necessidade de uma complementaridade entre direitos e deveres, que colhe a partir do entendimento da *Gaudium et Spes*:

> Regulando direitos e deveres – direitos baseados em deveres e não vice-versa –, direitos e deveres de homem para homem e relativamente a um bem comum universal, a justiça postula uma certa *igualdade*. Igualdade que se funda na Natureza humana, a todos comum, independentemente das condições de idade, de raça, de sexo, de fortuna, de religião, de saber, de posição social. (Antunes, 2008a: 304)

A mesma chave de leitura nos fornece quando disserta sobre o tema da «Informação», assim elucidando: «Ser social e comunicativo, o homem tem o direito e o dever de informar e de ser informado, isto é, tem o direito e o dever da verdade. Da verdade descoberta e da verdade a descobrir» (Antunes, 2007: 135).

De facto, o espírito antunesiano milita no respeito pela dignidade humana, mas numa perspetiva partilhada entre aquele que aufere direitos e aquele que é sujeito de deveres, que, na verdade, invertendo continuamente as suas posições, serão um e o mesmo, permitindo que essa dignidade seja o fundamento último de respeito por todos os seres humanos. Esse caminho para um equilíbrio necessário entre direitos e deveres, benefícios e responsabilidades, encontra-o o Padre Manuel Antunes mais facilmente garantido através da cultura e da educação, tal como o expressa, por exemplo, em texto intitulado «Informação e opinião»:

> O caminho da educação, sendo o mais longo e o mais lento, é também o mais eficaz. Com efeito, mais que o da legislação, ele fará com que se torne consciência de todos os valores que implicam o respeito, a dignidade e a promoção da pessoa humana; ele contribuirá melhor para a edificação de uma sociedade inspirada pelo bem comum de toda a Grei e a esse bem comum efetivamente orientada; ele permitirá a abertura ao universal num tempo em que essa abertura, na convivência, se torna imprescindível. (Antunes, 2008b: 449)

A educação apresenta-se como uma das pedras angulares do pensamento deste jesuíta. Professor que foi durante vários anos na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, pelas suas aulas passaram centenas de alunos; no entanto, não se limitou a lecionar, nem ficou por ali o seu legado enquanto pedagogo – o que já não seria pouco, tendo em conta a boa fama que granjeou e continua a granjear ainda entre muitos dos seus alunos (cf., *e.g.*, Franco, 2011). Manuel Antunes refletiu, em grande medida, na sua obra, sobre a questão da educação e da necessidade de valorização da mesma, enquanto pilar estruturante de uma sociedade mais justa, fraterna e humana. Disso nos deu conta, por exemplo, no texto que intitulou «Uma educação para amanhã», no qual enumera e explica, na sua perspetiva, que primados deverão ser tomados em consideração para essa desejada educação a construir: o «primado da formação sobre a informação»; «das ciências do homem sobre as ciências da natureza»; «do permanente sobre o transitório»; «da imaginação sobre a razão»; «da socialização sobre a individualização»; «da personalização sobre a massificação» (Antunes, 2008a: 115ss.). Pretende-se uma valorização integral do homem pela educação, e não apenas uma pedagogia sectorizada, virada ao que é imediato, racional, alienante, homogeneizante. Esse «projeto de educação total», como o apelidou José Eduardo Franco (2008), ressoa plenamente na preocupação expressa por Manuel Antunes, inspirado por Paulo VI, nessa necessidade de «educar o homem todo e todo o homem», num quadro de educação permanente:

> Que é a educação permanente? Arriscando uma síntese, decerto prematura, por envolver os dois termos em todo o seu rigor, diremos que a educação permanente é aquela que concerne «o homem todo e todo o homem».
>
> O homem todo: da matriz ao túmulo e em todas as dimensões da sua personalidade realmente humana desde o físico ao mental e englobando o afetivo, o profissional (ou técnico), o científico, o estético, o moral e

> o religioso. O homem todo é aquele a quem assiste a capacidade de se relacionar com o todo, o único ser da natureza dotado de tal capacidade. O homem todo é um ser a quem foi aberta a possibilidade de apreender o todo, de visar o todo, de «intencionar» o todo, de «sentir o todo», de ter horizontes tão largos como o próprio Universo e tão profundos como o próprio Infinito. [...] Todo o homem: ninguém pode nem deve ser excluído. Não há razões, válidas, nem de idade, nem de sexo, nem de fortuna, nem de condição intrínseca bastante para negarem ao homem esse direito fundamental. Porque ele lhe advém do próprio facto de ser homem, de ele ser homem, de ele fazer parte de um mundo histórico em renovação contínua, de ele ser e dever ser corresponsável pela «aventura comum» do género humano. (Antunes, 2008a: 110-111)

Desta equação dos direitos humanos, que se traduz no equilíbrio entre direitos e deveres, entre o universal e o particular, dando a devida importância à educação e à cultura, à solidariedade e à fraternidade, aponta-se ainda ao valor da igualdade, em destaque precisamente num texto dedicado à questão do «sufrágio feminino». Assim disserta o nosso autor:

> Uma educação e um reconhecimento de direitos, paralelos e complementares, eis aí caminhos para se chegar a uma verdadeira «igualdade de oportunidades». Igualar não consiste em nivelar a todos segundo regras puramente homogéneas. Como se «a equação pessoal» não existisse... (Antunes, 2008b: 519)

O «homem todo e todo o homem» contra o «homem-espuma»

A problemática dos direitos humanos na atualidade reveste-se de inúmeros desafios. A defesa da dignidade para todos e para cada um, em busca de uma humanidade que se pretende globalmente inclusiva e fraterna, constitui aquilo que Boaventura Sousa Santos e Bruno Sena Martins (2019) designaram recentemente de «pluriverso dos direitos humanos», pela diversidade de lutas e desafios que estes fundamentais direitos muitas vezes enfrentam na sua proteção. Na verdade, em tempos de incerteza como os que se têm apresentado à humanidade e ao planeta neste primeiro lustre do século XXI, a defesa da causa dos direitos humanos tem encontrado inúmeros obstáculos na sua concretização, em grande medida pela disputa de valores diversos em afirmação num mundo globalizado, como consi-

dera Viriato Soromenho-Marques (2018): «O que se poderá ainda dizer sobre os direitos humanos numa altura em que as leis do mundo político se inclinam cada vez mais para o peso das coisas que têm um preço de mercado, e cada vez menos para aquilo que tem valor e é fonte de valor, fora da estrita esfera das transações?».

Manuel Antunes, «pensador universal» (Abreu & Franco, 2008: 17), há meio século compreendeu e analisou as dificuldades de afirmação do ideal dos direitos para toda a humanidade, mas não deixou de vislumbrar e indicar alguns dos caminhos possíveis para a sua implementação: propôs-nos a superação do indivíduo atomizado, abstrato, alienado da sociedade, a superação do «homem-espuma» pelo homem de misericórdia, pelos homens e mulheres que, atribuindo valor a si próprios, por meio da educação e da cultura, atribuam igualmente valor ao *outro*, próximo ou distante, pelo espírito da solidariedade e do amor que deverá presidir a toda a humanidade.

Hoje, as reflexões antunesianas continuam a oferecer-nos chaves de leitura para uma mais aprofundada compreensão do mundo, nas suas mais diversas perspetivas, filosóficas, políticas, religiosas, culturais (cf. Antunes, 2017 e 2018). De igual modo, na obra antunesiana, podemos colher uma muito atual perspetiva sobre os direitos humanos. A intemporalidade manifesta presente nas suas palavras ressoa para todos aqueles que queiram também olhar para o tema dos direitos humanos sob a perspetiva do insigne jesuíta e encontrar nela mais uma ferramenta em defesa de uma humanidade mais justa e fraterna. Para que contra o «homem-espuma» possa vingar o «homem todo e todo o homem».

Bibliografia

Abreu, L. M. de & Franco, J. E. (2008). *Padre Manuel Antunes, sj: 1918-1985*. Porto: Estratégias Criativas.

Antunes, M. (2007). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. I, vol. IV). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2008a). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (2.ª ed.) (t. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2008b). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. III, vol. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2017). *A Anatomia do Presente e a Política do Futuro: Portugal, a Europa e a Globalização*. Introd. e seleção de textos J. E. Franco; Pref. J. F. Nunes; Posf. A. J. Trigueiros. Lisboa: Bertrand Editora.

Antunes, M. (2018). *Compreender o Mundo e Atualizar a Igreja: Grandes Textos do Padre Manuel Antunes, sj*. Coord. J. E. Franco & L. M. de Abreu; Pref. J. P. Serra. Lisboa: Gradiva.

Cunha, P. F. da (2001). *O Ponto de Arquimedes: Natureza Humana, Direito Natural, Direitos Humanos*. Coimbra: Almedina.

Francisco, P. (2020). *Fratelli Tutti: Carta Encíclica sobre a Fraternidade e a Amizade Social*. Prior Velho: Paulinas.

Franco, J. E. (2008). Para um projecto de educação total. In M. Antunes. *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. II) (1-11). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Franco, J. E. (Coord.) (2011). *Um Pedagogo da Democracia: Retratos e Memórias sobre o Padre Manuel Antunes, sj*. Pref. M. J. do C. Ferreira. Lisboa: Gradiva.

Lafargue, P. (2011). *O Direito à Preguiça*. Trad. A. J. Massano (11.ª ed.). Alfragide: Teorema.

Lipovetsky, G. (1989). *A Era do Vazio: Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo*. Lisboa: Relógio d'Água.

Miranda, J. (2010). A dignidade da pessoa humana e a unidade valorativa do sistema de direitos fundamentais. *Justitia*, 67 (201), 359-385.

Novais, J. R. (2015). *A Dignidade da Pessoa Humana. Dignidade e Direitos Fundamentais* (vol. I). Coimbra: Almedina.

Ortega y Gasset (s.d.) *A Rebelião das Massas*. Lisboa: Relógio d'Água Editores/Antropos.

Pessoa, F. (2006). *Biblioteca Fernando Pessoa e a Geração de Orpheu: Álvaro de Campos – Poesia*. Ed. T. R. Lopes (vol. I). Lisboa: Assírio & Alvim/Planeta De Agostini.

Santos, B. de S. & Martins, B. S. (2019). *O Pluriverso dos Direitos Humanos: A Diversidade das Lutas pela Dignidade*. Lisboa: Edições 70.

Soromenho-Marques, V. (2018, 10 de dezembro). Direitos humanos em tempos de incerteza: Três teses para uma promessa por cumprir. *Diário de Notícias*. Acedido a 10 de fevereiro de 2021, em https://www.dn.pt/edicao-do-dia/10-dez-2018/direitos-humanos-em-tempos-de--incerteza-tres-teses-para-uma-promessa-por-cumprir-10298447.html.

PARTE XV

Crítica Literária

A paciência da metáfora e o infinito da leitura
(teoria, hermenêutica e crítica da arte literária em Manuel Antunes)

The patience of metaphor and the infiniteness of reading
(theory, hermeneutics, and criticism of literary art in Manuel Antunes)

José Carlos Seabra Pereira
UNIVERSIDADE DE COIMBRA, CIEC / *jcseabrap@hotmail.com* / ORCID | 0000-0002-9682-6645
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_65

Resumo: Integrada na mais vasta perspetiva do devir da cultura humana, a literatura, enquanto modalidade privilegiada da arte (entendida como «produção da beleza pela ação do ser consciente»), foi pensada, estudada e avaliada pelo Padre Manuel Antunes tanto nas características temático-formais que singularizam autor(es) e obra(s), quanto nas categorias arquitextuais (modos, géneros, estilos epocais, etc.) do fenómeno literário. Num exercício incessantemente ponderado e renovado de hermenêutica da pergunta e da resposta, dado a conhecer na revista *Brotéria* ou em sucessivas conferências, e depois recolhido nas páginas dos livros *Ao encontro da Palavra*, *Do Espírito e do Tempo* e *Legómena*, o Padre Manuel Antunes conjuga método fenomenológico e método dialético para cruzar as fronteiras disciplinares da teoria, da crítica e da periodologia literárias; assim, a análise imanente dos textos estético-literários contraria as precipitações impressionistas, mas abre-se à inferência de questões e horizontes transcendentes.
Palavras-chave: natureza e funções da literatura; categorias periodológicas e genológicas; leitura compreensiva e juízo de valor

Abstract: Integrated in the broader perspective of the becoming of human culture, literature, as a privileged modality of art (understood as «the production of beauty through the action of the conscious being»), was thought, studied and evaluated by Father Manuel Antunes both in the thematic-formal characteristics that distinguish author(s) and work(s) and in the archi-textual categories (modes, genres, epochal styles, etc.) of the literary phenomenon. In an unceasingly pondered and renewed exercise of the hermeneutics of questions and answers, made known in *Brotéria* journal or in successive conferences, and later collected in the pages of the books *Ao encontro da Palavra* [*Towards the Word*], *Do Espírito e do Tempo* [*Of Spirit and Time*] and *Legómena* [*Legomena*], Father Manuel Antunes combines phenomenological and dialectical methods to cross the disciplinary boundaries of literary theory, criticism and periodology; thus, the immanent analysis of the aesthetic-literary texts contradicts the impressionist immediateness, but is open to the inference of transcendent questions and horizons.
Keywords: nature and function of literature; periodology and genology categories; comprehensive reading and value judgment

1.

Implícita e explicitamente considerada pelo Padre Manuel Antunes como um dos lugares mais altos da alma humana, uma das mais imprescindíveis experiências da condição humana, uma das mais remotas e insuspensas manifestações da história humana, a arte (e, portanto, também a arte literária, em particular) realiza-se no «reino do Espírito»[1] e define-se em suma como «produção da beleza pela ação do ser consciente» (Antunes, 1960a: 129).

No quadro da sua filosofia humanista da arte, Manuel Antunes pensa e vai manifestando uma teoria da literatura, com desenvolvimentos e inflexões em sucessivos textos de conferências e ensaios, em artigos e até em breves recensões. Curiosamente, essa teoria da literatura define-se, como no seu contemporâneo René Wellek, na dupla vertente de, por um lado, filosofia da natureza da literatura e das suas categorias, das suas funções e das suas condições de existência, e de, por outro, *organon* de métodos. Consequentemente, a reflexão sobre as características da literatura e a sua definição *in progress* implicam para Manuel Antunes uma epistemologia literária e uma axiologia estética, avessa ao relativismo radical e ao dogmatismo de sistemas fechados (Antunes, 2009: 41 e 49). E, num processo aberto em congruência com os pressupostos e as aferições dessa epistemologia e dessa axiologia, o pensamento estético de Manuel Antunes edifica-se em visão poliédrica da criação literária, e o seu discernimento crítico perante autores e obras decorre de uma prismática conjugação de orientações e procedimentos metódicos.

2.

No magistério e nos escritos de Manuel Antunes transparece o reconhecimento da autonomia dos valores estéticos, afirmada no século XVIII desde o plano filosófico (com Kant, na *Crítica da Capacidade de Julgar*) até ao plano sociológico (com a formação do que P. Bourdieu chamou de «campo intelectual ou cultural») e assumida no domínio literário por Diderot e outros. Porém, não sofre dúvida que tal não equivale à adesão a qualquer autossuficiência acantonada ou alcandorada da arte literária, sem vínculos a outras esferas de valores humanos e sem respon-

[1] Veja-se o remate do artigo «Cinco livros de crítica», subscrito sob o pseudónimo Lucínio Faro na *Brotéria*, em 1972, e recolhido no volume *Legómena* (Antunes, 1987: 581-585), tal como em Antunes, 2009: 68-72.

sabilidades nos caminhos e descaminhos do homem na História (e, em última instância, nos fatores da economia da Salvação).

Na verdade, se repetidamente Manuel Antunes afirmará a convicção de que nunca a literatura deixará de constituir um «método» de exploração da vida «– real ou imaginária –» e de que, como tal, na sua vocação de autenticidade, «nunca a literatura deixará de ser, por essência, antipropaganda» (Antunes, 2009: 50), o certo é que, nos seus exercícios de especulação teórica e de ponderação doutrinária, de análise e interpretação de textos, de avaliação das motivações, realizações e legados de correntes estético-literárias, enfim de pronunciamento crítico sobre autores e obras, atuam sempre princípios axiológicos que de quando em vez se condensam e explicitam na resposta aproximativa à questão que escritores e estudiosos do pós-Guerra recorrentemente levantavam e evidenciavam em título, tal como fará Manuel Antunes na *Brotéria*, por exemplo em 1966, sob o pseudónimo Alberto Sobreira: «Para que serve a literatura?», atestando suplementarmente a importância que lhe atribuía ao recolher mais tarde o artigo no livro *Legómena*.

Ainda que de compreensível emergência em determinadas conjunturas históricas, algumas das respostas modernas e contemporâneas – *v.g.*, «Para transformar o real, como teimam certos marxistas retardatários?» ou «Para a tentativa de recuperar a verdade do homem a um nível direto e imediato e fora dos constrangimentos laboratoriais como intentaram [...] os surrealistas?» – parecerão redutoras no escrutínio do Padre Manuel Antunes. Em contrapartida, a alternativa é colocada no «serviço [...] gratuito» que a literatura presta aos destino dos homens, a partir da «contribuição para a construção histórica» que «consiste em desinstrumentalizar o instrumentalizado, em restituir à linguagem a sua força originária, em criar novos espaços de refúgio que tornem o mundo habitável» (Antunes, 2009: 41, 49).

Para cumprir essa alta função antropológica e histórica, de horizonte ontológico e escatológico – não coextensivo a determinados géneros ou subgéneros, como o chamado «romance metafísico» de Virgil Gheorghiu ou de Elisabeth Langgaesser –, a literatura aparece em Manuel Antunes perspetivada, invulgarmente *pro tempore*, como «mito» (na aceção antropológico-cultural de Claude Lévi-Strauss) e como «constructo», para valer como mediadora entre o tipo de mentalidade «arcaica» e o tipo de mentalidade «moderna», sendo que esta, «forma» de que aquela é «matéria», abre «a perspetiva na infinita multiplicidade e variedade do mundo, criando a obra artística e literária» (Antunes, 2009: 48-49).

Mito e constructo, a arte literária gera as obras segundo categorias que lhe são próprias e dota esses textos com duas maiores características gerais: a de ficcionalidade[2] com potencial de referencialidade mediata – conferindo ao objeto textual o potencial «de explorar ou de apresentar um tema fazendo-o passar através da consciência do imaginário para, num jogo de cumplicidades, o tornar aceitável pela consciência real» (Antunes, 2009: 16) – e a de indeterminação semântica com potencial de plurissignificação – que, em múltiplas e intermináveis recontextualizações da sua receção, serve de húmus ao «polivalente sentido» que poetas, dramaturgos e romancistas inseminaram nas virtualidades de inéditas estruturações dos seus «motivos temáticos» e dos seus «motivos operatórios» (Antunes, 2009: 43).

Mas não falta, em Manuel Antunes, a justa atenção às outras duas categorias gerais dos textos literários: reconhece e enaltece, por um lado, o potencial de inovação que a obra de arte literária cultiva sob a forma do antiautomatismo percetivo e expressivo, isto é, aquela qualidade de divergência que desde Aristóteles até ao formalismo russo de V. Shklovski e outros fora designada por «estranhamento», e, na consecução das características universais e intemporais da literatura, Manuel Antunes não ignora nem subestima o papel da valorização intencional e insólita dos significantes, numa mitigada valorização do cratilismo secundário (em paralelo com a estilística de Dámaso Alonso ou Carlos Bousoño).

3.

Se bem que admitindo ou mesmo propugnando a pluralidade de meios de conhecimento da forma do conteúdo e da forma da expressão da obra de arte literária (Antunes, 2009: 72 *passim*), é insofismável que Manuel Antunes não se identifica com o mero impressionismo crítico, nem com a historiografia literária positivista, nem com o sociologismo marxista, nem com os psicologismos mais ou menos psicanalíticos, nem com os esteticismos neo-formalistas ou estruturalistas, embora se mostre perscrutadoramente atento às realidades que terão historicamente motivado tais orientações, e pronto a joeirar alguns dos seus contributos para uma crítica integradora (Antunes, 2009: 118 *passim*). No panorama contemporâneo

[2] Embora afeto à «literatura de ideias», enquanto estudioso da arte literária, Manuel Antunes assume que «toda a literatura é produto da ficção», enquanto «arte de explorar ou de apresentar um tema fazendo-o passar através da consciência do imaginário para, num jogo de cumplicidades, o tornar aceitável pela consciência real» (Antunes, 2009: 16).

das correntes de estudos literários, é com a crítica de identificação que, na senda de Roman Ingarden, a escola fenomenológica de Genève desenvolveu que, tal como no admirado Jean Rousset de *Forme et Signification*, se vão denunciando as suas maiores afinidades, até se esclarecerem sistemicamente no magistral ensaio «Crítica literária e fenomenologia» (1963).

Além da clareza de conceptualização dos princípios fundamentais que a matriz husserliana ditou àquela orientação teórico-crítica com «carácter a-sistemático» (Antunes, 2009: 76), impressionam hoje sobremaneira os parentescos da sua conceção e prática da relação crítica como «pergunta originária e englobante; pergunta discriminadora e integradora», sobretudo desde o ensaio «Da crítica literária», inserido por 1960 no livro *Ao encontro da Palavra* (Antunes, 2009: 99-101), com a «compreensão» gadameriana e com a «lógica hermenêutica da pergunta e da resposta» com que Hans Robert Jauss e o Wolfgang Iser da «estrutura de solicitação à resposta do leitor» atualizaram aquela crítica fenomenológica em «estética da receção».

Desde logo, refontalizando o «princípio de orientação» como princípio husserliano da intencionalidade, Manuel Antunes pode postular a centralidade do «objeto literário» e evidenciar essa conversão à primazia do texto «como o imperativo categórico de toda a verdadeira crítica» (Antunes, 2009: 77), sem se enredar nos constrangimentos do paradigma imanentista e sem abdicar das correlações entre significação e comunicação na experiência estética. Aliás, se a «A pergunta supõe que a significação está aí, dada. Pelo menos, incoactivamente dada», ela só vem «dada em parcial enigma»; e, por consequência, «Ao crítico pede-se que tudo recomece desde a raiz», e nesse recomeçar constitutivo «há uma nova doação de sentido, a obra adquire, com a nova articulação, uma nova dimensão» (Antunes, 2009: 99).

De seguida, Manuel Antunes não só contraria os riscos de reducionismo coisificante e estático na conceção do texto como «objeto estético», como mais profundamente considera que ele deixa de ser «puro *ob-iectum*» para se converter em «*fenómeno*», no sentido de «algo que aparece à consciência» (Antunes, 2009: 77). Ora, essa consciência é não só cognoscente, mas também constituinte, na medida em que através dela «a leitura consistirá na compreensão e na mútua interpretação» do tempo formado no texto recebido e do tempo formando-se na consciência recetiva. Manuel Antunes fala, a esse propósito, da «atividade constitutiva do leitor-crítico, atividade dadora de sentido» (Antunes, 2009: 77, 80), e empresta novas dimensões ao alcance plurissignificativo da relação comunicacional entre o texto, que «exprime» e é «portador, veículo de sentido», e a consciência

cognoscente do leitor, que reconstrói o significado da obra: «dado imediato, o objeto resiste e, fenómeno, convida a ulteriores descobertas», e, efetivamente, «o sentido da obra recria-se, vai-se recriando no leitor-crítico»:

> A palavra que uma intenção (*intentio*) anima, simples ou ramificada, expressa ou implícita, torna-se, pela sua presença à consciência, não apenas apta para se desdobrar nas suas múltiplas implicações mas passível de receber novo ou novos sentidos. (Antunes, 2009: 79)

Assim parametrizada a proposta da crítica literária fenomenológica, compreende-se a atração que ela exerce sobre Manuel Antunes, sem embargo dos riscos que se dão a adivinhar na súmula em que remata a sua caracterização:

> [...] um impressionismo racionalizado; um relativismo que vive na permanente tensão de si próprio se superar; um «dogmatismo» originário que, negando-se, procura alcançar a claridade e a apodicticidade da «episteme» platónica; um estilicismo que, tendo atingido a consciência da consciência de si, oscila corajosamente do micro ao macro objeto. (Antunes, 2009: 83)

4.

Todavia, o favor que no pensamento crítico de Manuel Antunes colhe o modelo fenomenológico não invalida que os seus postulados e procedimentos sejam sujeitos a uma integração superadora num quadro de valorização do «movimento dialético da história», bem como da sua experiência existencial e no âmbito de uma estética com vocação personalista.

Por um lado, a criação da obra literária é indissociável das suas condições históricas de existência, tal como a sua receção se opera não numa pura consciência cognoscente mas sim num leitor historicamente situado e existencialmente conformado. Por outro lado, a esta dupla contextualização acrescem as inferências decorrentes do pressuposto teórico de que «toda a estética pressupõe uma ética, como toda a ética pressupõe uma metafísica» (Antunes, 2009: 50) – que admite, e até exige, que cada obra estético-literária seja abordada tendo em conta os seus fatores de génese e seja compreendida nos seus próprios termos de composição, mas erige um horizonte transmanente de interpretação crítica (como diria Eduardo Portella) e os correlatos critérios valorativos. Ora, estes, finalmente, levam Manuel

Antunes a desdobrar o juízo estético em juízo ético e onto-escatológico, remetendo para o alcance apreciativo do potencial de elevação moral e de abertura espiritual ao sagrado e à transcendência divina – abertura idealmente mediada por Cristo. No entanto, sobretudo quando se procede à colação do labor teórico-crítico de Manuel Antunes com os parâmetros prevalecentes nos meios epocais de cultura católica ou aberta aos signos cristãos, tal como nos estudos literários dos meios académicos dos anos 50 e 60, ressaltam o senso dialético da historicidade, a sua justificação multiplanar e a sua pregnância indagadora (cf. Antunes, 2009: 102).

Com efeito, impressiona a maneira como Manuel Antunes tem sempre presente certos postulados e atua criticamente em consequência: o homem é em-si-no-mundo, que acontece e se realiza numa instituição, a qual pelo passado em parte o determina e pelo presente em parte o condiciona; o homem é o único ser da natureza em que esta se consciencializa e se historifica; logo, para esse ser na História que é o sujeito da criação e da receção da literatura, esta – por mais diversas metamorfoses que venha a conhecer, «por mais que a queiram condicionar aos ambientes sociológicos e aos meios de transmissão» – nunca

> deixará de ser o grande e indispensável traço de união entre os dois tipos de mentalidade que, até hoje, conduziram o homem e a conduzi-lo continuarão: temporalizando e historializando o intemporal e o estrutural da mentalidade «arcaica» e concretizando o formal e o operatório da mentalidade «moderna». (Antunes, 2009: 50)

Assim se compreende que o devir da criatividade humana na arte se traduza em «literaturas sucessivas que se têm dirigido a "elementos sucessivos" do homem, que se sobrepõem e se comunicam» (Antunes, 2009: 44); e, assim, na crítica existencial há que salvaguardar os direitos da razão confiante, que faz «pensar as coisas na categoria da história» e «nos mostrará de quem somos filhos e onde estão os melhores valores», ao passo que, abrindo-se a tudo em disponibilidade permanente, não deixará de se impor como faculdade da «totalidade na unidade, [...] assumindo todas as realidades concretas numa síntese universal superior» (Antunes, 2009: 25). Por conseguinte, no específico campo estético-literário, tal como aprecia no J. Maritain de *Creative Intuition in Art and Poetry*, a atualização dos princípios decorrentes da *philosophia perennis* há de realizar-se numa linha fenomenológico-existencial, sob a luz projetada por novas descobertas do conhecimento do homem (nomeadamente pela psicanálise) e, note-se, «pelas experiências» que,

nos campos da poesia e da arte, se vinham realizando desde a modernidade oitocentista e ao longo do século XX (Antunes, 2009: 17).

Não surpreende, pois, que Manuel Antunes recapitule ou repense as grandes categorias metatextuais do universo de discurso estético-literário, no plano dos modos (lírico, narrativo, dramático) e dos géneros (tragédia, drama, romance, novela, conto, etc.), mas também no que toca a categorias transversais de fronteiras conceptuais fluidas (na sua intensão e na sua extensão) – desde a transcendental «Poesia» ao «tom», valor decantado por Manuel Antunes da melhor tradição retórica para uma contemporânea estética dos efeitos,[3] e ao «alento», termo tão peculiar do seu idioleto crítico na perceção da maior ou menor força expressiva e apelativa dos textos literários (em particular, dos poemas líricos). Todavia, importa ter em conta que assim procede para explorar as suas virtualidades de propiciação hermenêutica e de aferição crítica perante a singularidade do(s) texto(s).

Não surpreende igualmente que Manuel Antunes não descure as categorias estilístico-periodológicas, que proporcionam um quadro de inteligibilidade do devir histórico do fenómeno literário. Todavia, importa ter presente que lhe interessa mais perscrutar as motivações, o dinamismo e o destino de movimentos – romantismo, realismo, modernismo, surrealismo, «realismo socialista» ou neorrealismo, existencialismo – ou de correntes – a «Poesia Nova» e as tendências neo-modernistas dos anos 50, por exemplo – do que uma dedução taxonómica de escolas histórico-literárias e uma diluição da singularidade dos grandes autores nas teias dos padrões, das normas e das opções temático-formais dos estilos de época.

5.

Ao mesmo tempo, é em direção a uma estética personalista que se movem o pensar do fenómeno estético e a crítica da obra literária no magistério e na obra de Manuel Antunes, enquanto «clássico», na aceção de T. S. Eliot, isto é, humanista em plena maturidade do espírito, da língua e do estilo, e que se quer peculiarmente caracterizado

[3] E a que cedo deu papel de relevo no alcance comunicativo do fenómeno estético-literário, como se vê, por exemplo, na marcante conferência de 1957 sobre «T[eixeira] de Pascoaes, F[ernando] Pessoa e J[osé] Régio, poetas do sagrado» (publicada na *Brotéria* em julho de 1957), quando, a propósito de Pessoa, afirma: «E para avaliar do grau de fundura religiosa de um poeta, tem mais importância o tom que os temas. O tom manifesta a mais remota atitude vital do homem perante o mistério da existência» (Antunes, 1960b: 162-163; Antunes, 2009: 361).

«por uma autêntica consciência histórica, ciente de outros horizontes e dos próprios limites»[5] (Antunes, 2009: 56). Por isso, no seu horizonte de crítica compreensiva e valorativa se inscreve o ideal de uma literatura «em que se reconciliem, de forma mais harmónica, a imaginação e a razão, a sensibilidade e o intelecto, a cultura como tradição e a cultura como inovação», em prol de uma específica anábase artística «retirada à profundidade do espírito humano» (Antunes, 2009: 57-58, 62).

Para tal conceção, imperiosamente a literatura há de ser forma específica de conhecimento, inconfundível com a ciência e com a filosofia. Por 1969, ao levantar na *Brotéria*, e em nome de Alberto Sobreira, a dúvida metódica sobre «Terá regras a crítica literária?», Manuel Antunes não se refugia numa resposta casuística, antes a equaciona no quadro da conceção do «fenómeno literário» como «fruto, principalmente, do conhecimento percetivo, direto, unitário, imediato e englobante» (Antunes, 2009: 118). «Aquilo que constitui o específico da literatura e aquilo que lhe confere um poder que nada nem ninguém lhe poderão arrebatar», conclui por 1972 em reflexão também subscrita por Alberto Sobreira na *Brotéria* a partir do título interrogativo «Que pode hoje a literatura?», «é que ela opera sobre dois domínios, tentando uni-los, indissoluvelmente, simbioticamente: o domínio da perceção cognitiva e o domínio da linguagem, da linguagem erguida em imagens, em ritmos, em símbolos». E acrescenta em bela cláusula (quase) final: «Nestas condições, a literatura pode definir-se a *paciência da metáfora*. Como a filosofia é a *paciência do conceito*. Como a ciência é a *paciência da exatidão*» (Antunes, 2009: 60). «Nestas condições», quer dizer, as de um discurso que, sendo mito e constructo, é «não propriamente *de-monstrativo*, sim *mostrativo*»; a de um discurso que, sendo forma simbólica, se revela irredutível a ideologias, a escolas regimentais e a poderes exógenos, antes comprometido só «com a vida, com a experiência – real ou imaginária –, com o homem todo e todo o homem, a partir deste homem» (Antunes, 2009: 61).

6.

As linhas fundamentais desta teoria da arte literária, deste paradigma hermenêutico, deste projeto crítico, são incessantemente aplicadas e, note-se, aferidas, revistas e reformuladas no encontro com as criações singulares de vinte cinco séculos de cultura europeia, desde a Grécia Antiga à modernidade pós-baudelairiana (sob o signo da «ambivalência» e da crescente «autoconsciencialização da poesia», a caminho do primado do experiencial e do imperativo do vital (Antunes, 2009:

17-18, 21-22)) e até ao terceiro quartel do século XX (com o agudizar da «era da suspeita» e a querela do «antiteatro», da «antipoesia», do «antirromance» numa literatura ao mesmo tempo «essencialmente crítica do seu próprio fundamento» e querendo-se um *poiein* «sem outro objeto que ele próprio e extraindo do seu próprio exercício a sua única matéria, a sua única forma e a sua única finalidade» (Antunes, 2009: 46-47)), e no confronto com a multiplicidade interminável das «concretizações literárias» em que foram vivendo graças à competência e à cooperação interpretativa de sucessivos leitores.

Não são das menores lições que recebemos de Manuel Antunes a versatilidade das perspetivas com que aborda originariamente novos autores e textos ou com que os revisita, aberto à eficiente retrojeção de novas luzes e à proba retificação de lacunas, de juízos ou de opções,[4] e a persistência com que relança o assédio compreensivo a certos movimentos – o surrealismo, por exemplo, em que aliás cedo distingue, com grande acerto operativo, uma modalidade programática, tardia e pouco valiosa em Portugal, e uma modalidade difusa, de inseminação fecundamente gerativa e conotativa em escritores da literatura portuguesa não filiados nos grupos surrealistas –, às realizações de alguns géneros no quadro de certos estilos de época – o romance no modernismo, por exemplo, reiteradamente considerado, sobretudo em Proust, Joyce e Kafka.

Exemplar, também, o porfiado estudo da configuração distintiva e evolutiva de certas personalidades literárias e da sua obra – de André Gide e de Paul Claudel, por exemplo, ou de José Régio e de Vitorino Nemésio, ou de José Lins do Rego e de Jorge de Lima, ou de Agustina Bessa-Luís e de Francisco Costa (para citar casos notórios de concertação do laudatório juízo estético com contrastivos graus de estima pelas implicações éticas e metafísicas dos autores e das obras em questão).

7.

Através de inúmeros artigos e recensões suscitados por obras de várias literaturas nacionais do Ocidente, especialmente das literaturas portuguesa e brasileira, ou legando-nos tanto amplas e matizadas panorâmicas quanto fulgurantes anotações, com graduadas detenções analíticas, motivadas por autores *maiores* e *minores* da ficção narrativa e da poesia lírica, um pouco menos da dramaturgia, ou facultan-

[4] Por exemplo, quando na coletânea *Do Espírito e do Tempo* apõe ao artigo publicado na *Brotéria* em maio de 1957 uma nota que regista: «Ulterior reflexão conduziu o A. a admitir o *Volksgeist*».

do-nos novas perspetivas de compreensão do primeiro e do segundo modernismos em Portugal e no Brasil, do neorrealismo dos nordestinos brasileiros e da geração portuguesa de *Altitude* e *Novo Cancioneiro*, dos surtos de surrealismo e de existencialismo, da poética da chamada Geração de 45 no Brasil e das principais tendências e figuras neo-modernistas dos anos 50 e 60 em Portugal, o Padre Manuel Antunes impôs-se como alto e nobre *intérprete* na hermenêutica e na crítica dos bens simbólicos próprios do campo literário.

Em verdade, no sentido que Jean Starobinski coloca no cerne de *La Relation Critique*, recuperando o significado etimológico de *interpres*: aquele que na transação (isto é, na comunicação literária) não é o detentor originário do bem em causa (isto é, a beleza e a verdade humana da mensagem literária), nem se quer apoderar desse bem em proveito próprio, mas que conhece com competência e valora com probidade as suas qualidades e os seus defeitos ao passo que viabiliza a passagem desse bem para as mãos (isto é, a consciência sensível e inteligente) de outro(s) ser(es) humano(s), o Padre Manuel Antunes foi e é admirável intérprete do que chamou «a paciência da metáfora».

Bibliografia

Antunes, M. (1960a). *Ao encontro da Palavra*. Lisboa: Livraria Morais.

Antunes, M. (1960b). *Do Espírito e do Tempo*. Lisboa: Ática.

Antunes, M. (1987). *Legómena: Textos de Teoria e Crítica Literária*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Antunes, M. (2009). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. v, vol. 1). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Manuel Antunes
A crítica literária e o sentido humanista da literatura

Manuel Antunes: Literary criticism and the humanistic meaning of literature

Dionísio Vila Maior
UNIVERSIDADE ABERTA / *dionisiovm@gmail.com* / ORCID | 0000-0002-5425-0051
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_66

Resumo: Reflexão sobre a posição de Manuel Antunes – que assenta num forte personalismo humanista cristão – relativamente ao modo como podemos encarar e abordar a literatura.
Palavras-chave: Manuel Antunes; literatura; crítica literária; humanismo

Abstract: Analysis of Manuel Antunes' thought – based on a strong Christian humanist personalism – regarding the way we can look and approach Literature.
Keywords: Manuel Antunes; Literature; literary criticism; humanism

1.

Numa entrada do volume 8 da *Verbo/Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, intitulada «Literatura de ficção», Manuel Antunes escreve: «Em princípio, toda a literatura é obra de "fingimento", do trabalho da imaginação, da intervenção, mais ou menos prolongada e intensa, da fantasia» (Antunes, 2009a: 16). Ainda num outro texto, intitulado «Para que serve a literatura?» (1966), afirma:

> Uma obra literária é um *mito*. Isto é: é uma palavra que revela e oculta; uma palavra do passado que se atualiza no presente; uma imagem da vida e uma transfiguração da mesma vida; um símbolo que reúne, num espaço comum, coisas distantes e opostas; uma alegoria que sobrenada as águas profundas da afetividade, percorre a existência e desemboca num horizonte onde se perde deixando de ser funcional. (Antunes, 2009a: 49)

Com base nestas palavras do autor de *Ao encontro da Palavra*, parece-nos possível destacar a configuração de duas ideias nucleares, que procuraremos desenvolver – ponto de partida para outras considerações relacionadas com a forma como encara a funcionalidade da *crítica literária* e do *crítico literário*: a noção de *fingimento* e a noção de *representação*.

2.

Ora, quando Manuel Antunes se refere ao «trabalho da imaginação» e à «intervenção [...] da fantasia», próprios do ato de produção literária, bem como ao «trabalho» inerente a essa atividade, ou ainda quando conforma a «obra literária» como «imagem da vida» e «transfiguração da mesma vida», mais não faz do que sublinhar, por um lado, as virtualidades estéticas que decorrem do processo de *representação* literária e, por outro, o seguimento ficcional que impende sobre o texto literário, devolvendo mediatamente, aliás, esta questão à problemática da *referência*, do *mundo possível*, do *pacto de leitura*, da *verdade ficcional*, que necessariamente contorna o ato de criar, modelar, mentir, fazer, o texto literário. São essas virtualidades as mesmas que se corporizam em procedimentos identificáveis não com a realidade empírica (no sentido que a *imitação*, a «transfiguração» imediata dessa realidade, poderia fazer confundir), antes com o impulso de «tornar presente» as propriedades daquela, ocultando e simulando o emblema de autenticidade. São essas virtualidades as mesmas que se corporizam com o ímpeto de, disse-o Roman Ingarden,

> «dar a conhecer» algo diferente do elemento representante, em que o representante «imita» o representado, oculta-se a si mesmo como representante para se mostrar ao mesmo tempo como o pretensamente representado e assim trazer, por assim dizer, da distância o outro que de facto apenas representa e deixá-lo a ele mesmo falar na sua própria figura. (Ingarden, 1979: 267)

E os termos assim colocados lembram de imediato o que Fernando Pessoa sintetizara em 1912 e em, provavelmente, 1916: em 1912 (a propósito de um inquérito promovido por Boaventura Portugal a alguns intelectuais acerca da vida literária portuguesa), em réplica a Adolfo Coelho, quando se refere ao «equilíbrio» que, no plano literário, obriga à elaboração de «impressões vindas do exterior» (Pessoa, 1986b: 1199); em, talvez, 1916, ao afirmar que a arte «é uma tentativa de criar uma realidade inteiramente diferente daquela que as sensações aparentemente do exterior e as sensações aparentemente do interior nos sugerem» (Pessoa, 1966: 191).

Entretanto, para uma mais sustentada clarificação do posicionamento de Manuel Antunes no que a esta problemática diz respeito, torna-se de igual modo importante recordar o que escreveu sobre o ato de produção literária em si mesmo considerado; e o que lembra no texto intitulado «Ordem ou inspiração, em poesia?» (1953) é, a este nível, muito significativo – «Inspiração ou ordem? Uma e outra.

Sem a primeira, não pode haver poesia; sem a segunda, não se constrói o poema» (Antunes, 2009a: 28) –, posição que, de novo, remete para a conceção pessoana sobre a pluralização do *eu* monológico e o distanciamento alteronímico com que o sujeito produtor de sentidos literários se compromete no ato de produção poético-literária; a espontaneidade, a «inspiração», a figuração de Atena, são conaturais ao processo de produção estético-literária, mas também o são a «ordem», o trabalho intelectual sobre aquele primeiro impulso. Ou, como diz aquele que foi o criador de mais de 120 pseudónimos (também por aqui numa similaridade com a tendência pessoana): «[...] a literatura é um sistema que procede por via do entendimento e não por qualquer processo, meta ou pré-lógico, de intuição pura [...] ou de confusão sensória» (Antunes, 2009a: 48).

3.

Ao invocarmos aqui as posições deste professor nascido a 3 de novembro de 1918, deste humanista de tão sólida formação histórica e religiosa – diretor que foi da revista *Brotéria* (onde colaborou com mais de 400 artigos) e docente de História da Cultura Clássica e História da Civilização Romana na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa –, fazemo-lo tendo em consideração que elas assentam, em primeira análise, numa prática crítica cujos contornos se enraízam na atitude científica, exigente e disciplinada por parte de quem estudou e analisou profundamente a cultura e a literatura clássicas. E se é certo afirmar que a sua teoria de educação assenta num forte personalismo humanista cristão, numa visão globalizante do ser humano, não é igualmente menos correto afiançar – como sustenta no texto «Prometeísmo existencialista» (de 1952, escrito cinco anos antes da sua atividade de segundo assistente na Universidade de Lisboa) – a sua certeza nas finalidades supremas da (grande) literatura: em primeiro lugar, ela deve contribuir para que consigamos melhor apreender a relação que mantemos com o divino, tributando assim nesse propósito a qualidade do sublime no próprio homem e configurando-se, também por aí, a sua certeza na unicidade e na irrepetibilidade de cada obra literária (como diz no texto «Que pode hoje a literatura?» (Antunes, 2009a: 59)). Em segundo lugar, a (grande) literatura – também porque nela se consegue unir o «domínio da perceção cognitiva» e o «domínio da linguagem, da linguagem erguida em imagens, em ritos, em símbolos» (Antunes, 2009a: 60) – é um meio para compreendermos a vida e o homem, estabelecendo-se, assim, nas intermitências de uma certa totalidade; a (grande) literatura constrói-se sobre a transgressão,

já que se edifica sobre a língua, consolidada por classificações categoriais; e, por essa ótica, a língua oprime, pela autoridade com que determina os seus propósitos e pela congregação identitária com que submete cada sujeito falante, podendo cada um de nós encontrar nessa forma de opressão alguma coerência, não com a «morte do autor», que seria proclamada por Barthes, que equaciona a escrita como local «neutro» onde o autor perde a identidade (Barthes, 1987: 51), e por Foucault, cujos termos não se compadecem com a unidade do *cogito* cartesiano (Foucault, 1968: 24; 1992: 333ss.), mas com a «ontologia hermenêutica» de Heidegger, onde prevalece a noção da «essência da linguagem como a casa da verdade do ser», da linguagem em detrimento do sujeito (Chédin, 1997: 100-104). Porém, a (grande) literatura, na sua legitimação do real (já que o *representa*), ratifica a tentação do utópico, consentindo por aí uma certa contiguidade com as noções de *plenitude* e de *humanismo*. Escreve o pedagogo, o religioso, o crítico Manuel Antunes, já em 1954, no texto «Literatura de hoje, ideologia vital»:

> Expressão, através da palavra, de um temperamento e recriação do universo pelo homem, espírito encarnado nesse mesmo universo, eis como, em todos os tempos, implícita ou explicitamente, se considerou literatura, a grande, a autêntica literatura. (Antunes, 2009a: 19)

O significado destas palavras parece-nos muito pertinente, por nelas se poder perceber o quanto a literatura, a «autêntica literatura», constitui um meio para que possamos compreender as silentes contingências da vida e do homem, a «recriação do universo», as intermitências da totalidade (pois *modeliza*, com uma malícia inquietante, todas as emoções e todos os saberes). Num outro texto, intitulado «Que pode hoje a literatura?», doutrina ainda Manuel Antunes que a literatura, sempre a «autêntica literatura», possui um poder «*mostrativo*», não «*de-monstrativo*» (Antunes, 2009a: 61-62), pois permite colocar a questão «[...] que é o homem?» (Antunes, 2009a: 60), e, mesmo que não «cure» ninguém, mesmo que não «oriente» ideologicamente ninguém, ela «significa sempre» (Antunes, 2009a: 59), encontrando-se nessa *promesse de bonheur* a sua «qualidade» e a sua «essência» (Antunes, 2009a: 59). Não reconhecer isso é não reconhecer a literatura como discurso dissimulado de uma liberdade dolorida, porque (com elegante subversão) nos devolve vontades de esperanças confidenciosas, porque nos repreende, porque nos lembra que não podemos perder a nossa essência humanista, porque nos recorda a fragilidade humana. Jorge Luís Borges, por sua vez, dizia que «ser imortal» «é insignificante» e que, «com exceção do homem,

todas as criaturas o são, pois ignoram a morte» (Borges, 1998: 560). Pessoa, por sua vez, escrevia que a «grande arte [...] [continuamente] aponta a nossa imperfeição» (Pessoa, 1986b: 1214). E esta «liberdade», dolorida, não se fundamentará na possibilidade de interrogarmos a vida em todas as suas dimensões? É possível que haja nesse beneplácito uma tímida concessão da arte literária. Mas não é igualmente menos possível que (pela leitura do texto literário, pela vivência do fenómeno estético-literário) possamos aspirar, como Manuel Antunes desejava, ao aperfeiçoamento interior. Será esse o derradeiro patamar, antes de conseguirmos aquela «consolação espiritual» de que nos fala Fernando Pessoa (1986b: 1242). E o caminho para essa *essencialidade* começa quando o texto literário entra em nós, quando o texto literário nos acomoda à intimidade dos nossos afetos mais esquecidos, quando o texto literário nos entrelaça, quer com a nossa própria consciência, quer com uma *outra* consciência que (dissimuladamente ou não) se manifestou nesse texto. É, afinal, para isso mesmo que Manuel Antunes aponta, quando, respondendo à pergunta «Para que serve a literatura?», a «autêntica literatura», garante: serve para «desmistificar» «as falsas aparências» e «transcender» «limites artificiais que os homens se esforçam por traçar levados por hábitos antigos ou por interesses imediatos»; serve para unir a «mentalidade arcaica» (caracterizada pela «dinâmica da integração do homem no seu contorno, cósmico e humano, pelo modo *estético* que ele tem de habitar o universo, pelo predomínio dos fatores imagéticos e afetivos» (Antunes, 2009a: 48)) à «mentalidade moderna» (caracterizada pela «rutura do homem com a sua circunstância, [...] pelo sentido da inovação, da aventura e do risco, pela adesão à temporalidade histórica e à dissecação do real pela análise [...], pelo primado do serial e do quantitativo [...]» (Antunes, 2009a: 48)); serve, em última instância, para nos mostrar a nossa contingência e a figuração da nossa própria naturalidade. George Steiner di-lo-ia mais tarde de outro modo, ao ensinar que a obra artística nos põe «em contacto com o nascimento da nossa consciência» e da nossa própria «liberdade» (Steiner, 1993: 164 e 150).

4.

Ora, tal equacionamento deste problema articula-se com os perigos que, segundo Manuel Antunes, afetam a literatura: o cientificismo e a massificação da grande literatura. Ao primeiro risco associa a «mentalidade hoje dominante nas chamadas "sociedades industriais" ou "evoluídas"» (Antunes, 2009a: 42), com as compreensíveis consequências: antes de mais, a perda da «ingenuidade» e da «espontaneidade»

(«a tendência e o pendor para tudo pensar, tudo estimar, tudo avaliar em termos de racionalidade, de objetividade, de quantidade, de cálculo e de eficácia» (Antunes, 2009a: 42)), deixando «as categorias de Verdade, de Beleza, de Racionalidade» de «ocupar o primeiro plano no quadro espiritual» (Antunes, 2009a: 20); depois, a diminuição do prestígio das grandes literaturas e dos seus cultores (Antunes, 2009a: 42); finalmente, a diminuição do âmbito de exploração literária:

> A literatura [...] viu [...] vários dos seus domínios confiscados: estes, em proveito da psicologia; aqueles, em proveito da sociologia; outros, em proveito do cinema. Ficou-lhe, incontestado, o espaço da linguagem: da linguagem como objeto estético, como exercício e como significação. (Antunes, 2009a: 43)

Ao segundo risco (consumismo e massificação da grande literatura) – também associado à «mentalidade moderna» –, ainda que nele encontre um ponto positivo (a democratização da grande literatura (Antunes, 2009a: 44)), confere a delapidação do património literário (Antunes, 2009a: 44-45) e o «mundialismo literário» (Antunes, 2009a: 45-46). Em última instância, poder-se-ia alegar, com Manuel Antunes, que «Apolo cedeu perante Diónisos, [...] o deus da tempestade destruidora e da noite fecunda venceu o deus do dia luminoso e sereno» (Antunes, 2009a: 20).

Queremos com isto dizer que, de acordo com as suas reflexões, é possível enquadrar uma determinada conceção sobre o fenómeno literário (que sempre colocava o homem no centro das suas preocupações) em moldes passíveis de o integrar numa dinâmica muito própria; e considerá-lo da forma que considerou implica aceitar o *acrescento de informação* e a dinâmica transformacional decorrente do processo dialogal (e dialógico) entre autores e leitores – processo esse irredutível, porém, a quaisquer circunstâncias de incidência ideológica. A literatura deve recusar «ideologias», «escolas», «poderes estabelecidos», assevera, porque «ela representa a constante e permanente vontade, que habita e anima o escritor, de transformar, de organizar a seu modo, de transfigurar, desde dentro, a realidade por ele percecionada, sentida e pensada» (Antunes, 2009a: 61) – não querendo, naturalmente, com isto dizer a rescisão do compromisso para com princípios sistemáticos de alcance programático.

5.

Manuel Antunes não desconhecia as teorias e as correntes que conformavam o campo da teoria e crítica literárias; não desconhecia o imanentismo da escola formalista, ou do *New Criticism* norte-americano (nem certamente desconheceria o «il il n'y a pas de hors-texte», de Derrida) – quadros hermenêuticos que encontravam, e iriam encontrar,

o contra-argumento nas teorias subjetivas (como a freudiana, a lacaniana, a fenomenológica, a *Reader-Responde Criticism*) e no *Historical Criticism*. Este professor, que se reconhecia de «natureza essencialmente pedagógica» (como se confessa a António Sérgio, em carta de 2 de fevereiro de 1955 (Antunes, 2010: 144)), não desconhecia o panorama crítico, tão-pouco o contexto literário português; desde o Padre António Vieira até Pessoa, passando por Pascoaes, Régio, Aquilino, Nemésio, Torga, Carlos de Oliveira, Mário Dionísio, Namora, Sophia, Agustina, Ruy Cinatti, Pedro Tamen, David Mourão-Ferreira, José Lins do Rego, Unamuno, Claudel, Rimbaud, Sartre, Camus, Gide, Mauriac, Cocteau, Barthes, Dickens, John Steinbeck, Thomas Mann, Rilke, Eliot, Marx, Gogol, Dostoievski, Gino Saviotti, entre muitos outros (Antunes, 2009b), foram muitos os autores (e obras) que leu, estudou e analisou. E apre(e)ndendo as suas críticas e as suas recensões, estaremos em condições para compreender ainda melhor a «grande confusão» que, na sua ótica, caracterizava (também) a literatura portuguesa no pós-Guerra:

> [...] um vasto mar tumultuante, onde todas as correntes se entrechocam, últimas e violentas: desde a solidão completa do homem sem Deus e sem a humanidade de seus irmãos, ao extremo coletivismo em que a pessoa desaparece na massa, calcada pelos tiranos; desde o heroísmo da santidade, à última degradação do vício, defendido como supremo valor; desde o esteticismo bizantino à literatura empenhada no combate por uma existência melhor. (Antunes, 2009a: 123)

Integrando a literatura portuguesa na literatura europeia e na relação entre o homem e Deus, Manuel Antunes acaba por sustentar uma visão literária e crítico-literária inseparável da visão filosófica, considerando a literatura portuguesa dos anos 50 a 70 reflexo da desumanização do homem que, desamparado dos valores e virtudes morais e sociais, se revolta contra Deus. Como quer que seja, com esta posição se relaciona, apesar de tudo, no seu pensamento, o pendor humanista de que a sua conceção de crítica literária naturalmente se reclama, bem como uma aproximação particular ao texto literário, nela vendo, pela *pergunta* inicial, a possibilidade de um *acrescento* que derivará da autoconsciência e da consciência, difícil e complexa, do mundo e do homem.

6.

Num texto de 1960 intitulado «Da crítica literária», Manuel Antunes professa que a crítica literária é, antes de tudo, uma *pergunta*, pergunta essa a que atribui três

figurações: a pergunta «englobante», a pergunta «discriminadora» e a pergunta «integradora». À primeira, Manuel Antunes concede a noção de *intuição*:[1] «É a intuição [...] toda a forma de conhecimento – filosófico, científico, estético, místico – que, num instante, ou quase, "toma posse" de um objeto – *ob-iectum* – e das suas conexões imediatas tanto como do horizonte das suas relações possíveis» (Antunes, 2009a: 99); à segunda, as noções de *seleção* e de *relacionação* – lembrando que a palavra «crítica» «deriva do verbo grego *krino*, que significa separar, joeirar, destrinçar, julgar», defende que os «dados da intuição encontram-se agora sujeitos ao domínio de uma instância, neste caso, superior: a razão. A razão os avalia, os pesa, os verifica. É neste momento que intervém o poder de relacionar» (Antunes, 2009a: 100);[2] à terceira configuração e etapa da *pergunta* ao texto literário, a pergunta «integradora», Manuel Antunes atribui a integração do autor no contexto:

> Diante de um contexto cultural mais largo, a questão é: Que significa este homem? Ou, mais simplesmente: Que significa esta obra? Por ela, o crítico é levado a integrar – ou reintegrar – o autor em si mesmo, o autor na plenitude do seu meio e, para além de tudo, na «ex-sistencialidade» da história. (Antunes, 2009a: 100)

Realce-se, contudo, que a sucessão desses passos se encontra sempre subordinada à lucidez por parte do crítico relativamente a dois princípios: o de se estudar o texto literário *qua* texto literário, no âmbito da sua singular especificidade, dissolvendo-se cifragens empírico-existenciais, maioritariamente biografistas, ou psicologistas.[3] Reside

---

[1] Poderia entrever-se nesta «intuição» aquela «hipótese de trabalho» de que fala Jorge de Sena (com quem, aliás, Manuel Antunes manteve intensa correspondência), quando afirma que «nenhuma crítica pode imaginar-se funcionando num absoluto de estruturas e de correlações internas, *em si*»; e continua: «Não há, na arte como na vida, *em sis,* a não ser como "hipóteses de trabalho", e é este o erro principal de muita crítica que se imagina "ontológica" ou "fenomenológica"» (Sena, 1977: 123).

[2] De novo se invoque o ensinamento de Jorge de Sena. Num texto intitulado «Sistemas e correntes críticas», escreve: «Se ela for realmente uma *estrutura significativa*, um *objeto estético*, uma criação (e não é necessário que o seja em nível genial), as análises apenas porão em relevo, apenas tornarão visível e sensível e descritível e compreensível, a complexidade que a crítica intuitiva se deleita em "sentir" sem nos dizer objetivamente de que será que ela se constrói» (Sena, 1977: 124-125).

[3] Como não lembrar a conhecida carta de Fernando Pessoa a João Gaspar Simões, datada de 11 de dezembro de 1931? Referindo-se ao estudo que João Gaspar Simões lhe dedica (intitulado «Fernando Pessoa e as vozes da inocência», publicado, primeiro, no n.º 29 da *Presença* e, mais

nessa consciência a possibilidade para a transcensão qualitativa da crise com que se compromete o segundo princípio: o do acrescento de sentido. Por um lado, importa, com o bom senso e o peso certo, moderar o leitor do peso opressivo da *estória* (atitude que infelizmente ainda hoje vamos diversamente encontrando) – não constituindo condição *sine qua non* saber, por exemplo, se o autor era homossexual, quantas amantes tinha tido, em que jardins passeou, etc.[4] Importa, por outro lado, com o bom senso e o peso certo, imprimir a objetividade do entendimento, instituída essa sobre a dominante que viabiliza o estabelecimento de um princípio segundo o qual o que importa não é a intenção do sentido,[5] antes o esclarecimento possível do sentido; e, para Manuel Antunes, o «prestígio da magia e o sentido do mistério» deve ser preservado pelo crítico literário, di-lo em 1957 (Antunes, 2009a: 20) – curiosamente, no mesmo ano em que Eduardo Lourenço publica na página literária do *Diário Ilustrado* o texto «Ficção e realidade da crítica literária», aí se referindo ao crítico literário que, na «qualidade mágica de "Crítico"», se assume como «moedeiro falso» da «escroqueria contínua da feira das vaidades literárias», quando, na verdade, não passa de um «sacristão com tendência a perder a cabeça por tocar nos vasos sagrados» (Lourenço, 1994: 17 e 22).

---

tarde, incluído no livro *O Mistério da Poesia*, do mesmo Gaspar Simões), diz Pessoa: «A meu ver [...], a função do crítico deve concentrar-se em três pontos: (1) estudar o artista exclusivamente como artista, e não fazendo entrar no estudo mais do homem que o que seja rigorosamente preciso para explicar o artista; (2) buscar o que poderemos chamar a *explicação central* do artista (tipo lírico, tipo dramático, tipo lírico elegíaco, tipo dramático poético, etc.); (3) compreendendo a essencial inexplicabilidade da alma humana, cercar estes estudos e estas buscas de uma leve aura poética de desentendimento. Este terceiro ponto tem talvez qualquer coisa de diplomático, mas até com a verdade, meu querido Gaspar Simões, há que haver diplomacia» (Pessoa, 1986b: 332).

[4] «Pôr em princípio que um poema, um romance, uma peça de teatro estão "explicados"», adverte Manuel Antunes, «quando ao seu autor foi encontrada a genealogia psíquica, ou lhe foram descobertas as taras e os complexos, ou quando ele pôde ser tipologicamente situado em relação ao seu meio, à sua classe e ao seu tempo, é ignorar que esse poema, esse romance, essa peça de teatro são seres à parte, seres em linguagem, através dos quais vêm ao mundo constituindo um novo mundo, ideias, ações, imagens, sentimentos, ritmos, símbolos». E conclui: «São, também, produtos de tal ou qual estrutura anímica, de tal ou qual ambiente que assistiu à sua génese? Sem dúvida. Mas, em crítica literária, o que antes de mais parece dever contar é a essência e a modalidade desses seres à parte. Essência a compreender, modalidade a descrever, significação a analisar e a captar» (Antunes, 2009a: 73-74).

[5] A «confusão da intenção», diria Adorno (s.d: 172); a «interpretação», Eliot (1992: 18); a «intenção», Valéry (1957: 557); o «reconhecimento monológico do sentido», Kovadloff (1978: 36).

7.

Assim, e em conclusão: para Manuel Antunes, se é certo que o ato de crítica literária é determinado pelo «rigor exemplarmente científico» (Antunes, 2009a: 74), pela objetividade e por uma auto-organização (que pode, aliás, diferir de sistema crítico para sistema crítico, mas que é necessária e variavelmente determinada pela judiciosa polifonia disciplinar);[6] se é verdade que o ato de leitura, esse encontro frutífero com a florescência dos sentidos, deve figurar, prefigurar e configurar a hipótese plurissignificativa («A verdade, em literatura, aparece [...] como *filia plurium*», diz (Antunes, 2009a: 82)); se será correto afirmar que o crítico literário se encontra delimitado por uma conceção do mundo e de linguagem, que o orientam na sua «própria recriação» (Antunes, 2009a: 80), conceções essas que deverão necessariamente subtrair-se à conotação ideológica, ou, como diria Fernando Pessoa, à imposição de «elementos morais», «políticos», «filosóficos», «religiosos»;[7] se é verdade considerar que, na sua conceção fenomenológica de crítica literária, a «crise de difusão»[8] e a «crise de método»[9] da crítica literária são temperadas pelo princípio de «orientação» (que, correspondendo ao «princípio da intencionalidade» que Husserl recebeu dos escolásticos, orienta a atenção

---

[6] Trata-se daquela «polifonia» à qual se referirão Viktor Zmegacse, em 1979 – quando alude à necessidade de a «ciência literária» recorrer a disciplinas com outras bases funcionais (Zmegac, 1982: 96-97) –, e, em 1966, Jorge de Sena – quando, apontando o dedo a «uma das maiores perfídias do que se chama correntemente crítica», «a descarada parcialidade», sublinha que a crítica literária «não existe sem as disciplinas ancilares»: «A arte da erudição, a ciência de colacionar e de fixar textos (ou "textual criticism"), a linguística, a filologia, a história, a filosofia, a sociologia, a psicologia, a literatura comparada, a teoria da literatura, a ciência da bibliografia, todas as disciplinas das ciências humanas, e também a matemática moderna e a estatística, e a fonética laboratorial, e a teoria da música [...]» (Sena, 1977: 150-151).

[7] De novo não podemos deixar de invocar a doutrina de Jorge de Sena: «[...] a moderna crítica não está interessada em julgar, mas sim em compreender. Não em impor, mas em explicar. O que evidentemente não significa que um crítico não possa ser um militante de qualquer ideologia e não tenha o direito de condenar em nome dela. *Apenas em nome dela,* e não em nome dos critérios estéticos que não aplicou» (Sena, 1977: 142).

[8] «Todos se julgam aptos a analisar uma obra e toda a espécie de obras, a emitir juízos perentórios, a consagrar e a desconsagrar autores [...]» (Antunes, 2009a: 73).

[9] «A crítica literária [...] tem-se desenvolvido à sombra de outras disciplinas [...]: da filosofia, da história, das ciências da natureza, da sociologia, da psicologia, das próprias técnicas [...]» (Antunes, 2009a: 73).

da leitura para «o objeto literário» (Antunes, 2009a: 76)), pelo princípio de «significação» (pelo qual se entende que a crítica literária, com os indispensáveis «*distanciamento*» e «*adesão*», é uma «re-criação», uma «dilatação de sentidos» (Antunes, 2009a: 79)) e pelo princípio de «consciencialização» (na exigência de a «consciência crítica [...] a si própria se elucidar nas suas relações com o objeto» (Antunes, 2009a: 81)); se é justo sustentar que a precisão do gesto crítico se encontra dependente quer da *intuição da totalidade*,[10] quer do poder de uma consciente despersonalização,[11] quer ainda de um vasto conjunto de outras propriedades («perceção, [...] atenção, inteligência, conhecimento, gosto, simpatia, análise, síntese, comparação» (Antunes, 2009a: 84)),[12] não é menos correto aceitar que

---

[10] «Ao crítico», escreve, «a esse homem que tem por missão recriar, interpretar, arrancar dos limbos da obscuridade a obra do artista para a fazer passar através duma luz verdadeira, nada do que é humano pode ser alheio. [...] Que pedimos nós ao crítico? [...] essa intuição compreensiva do ser em totalidade, esse olhar penetrante que sabe ver o sentido e a qualidade duma obra e, através desta, nos revela um homem: o autor» (Antunes, 2009a: 91).

[11] É, segundo Manuel Antunes a «disposição de universalidade que leva o crítico a despersonalizar-se sem perder a autonomia» (Antunes, 2009a: 92). Lembremo-nos do que, a este propósito, escreveu igualmente Fernando Pessoa, ao referir-se às qualidades do «verdadeiro crítico»: «[...] uma cultura vasta, embora não seja profunda, para que possa compreender o que de diversos ramos da ciência, da arte ou da especulação, se encontre, de um modo ou de outro, refletido nas obras de arte; e um grande poder de despersonalização, para que prontamente se integre em estados de espírito alheios aos que lhe sejam frequentes ou conhecidos, e assim possa sentir os sentimentos alheios, os sentimentos que não sente. Desta segunda qualidade nascerá naturalmente a imparcialidade» (Pessoa, 1993: 391-394).

[12] Também a esta ideia Pessoa se referira em 1916. Num texto onde se pronuncia sobre uma crítica de Alfredo Pimenta à colaboração de Camilo Pessanha na revista *Centauro*, refletindo sobre o «homem de erudição» e o «homem de cultura», localiza na carência dessa «erudição» e dessa «cultura» muitos dos defeitos dos críticos literários de então. E acrescenta: «Entre nós, como, aliás, em muita parte do estrangeiro, a crítica literária está entregue a indivíduos sem preparação alguma para formar um juízo em matéria de arte escrita, quer por uma falta total de cultura, quer por uma especialização excessiva em certas formas de leitura» (Pessoa, 1993: 389). E, a título de curiosidade, recorde-se ainda um outro texto, sem data, em inglês, intitulado «Uselessness of criticism», no qual Pessoa acrescenta outras qualidades necessárias ao crítico literário: o «conhecimento do passado literário», o «gosto apurado» e a «imparcialidade»: «For how is a critic to judge? What are the qualities that make, not the casual, but the competent critic? A knowledge of past art or literature, a taste refined by that knowledge, and an impartial and judicious spirit. Anything less than that is fatal to the true play of the critical faculties. Anything more than that is already creative

o ensinamento e a vida de Manuel Antunes apontam, visivelmente, para uma dominante que não pode ser encarada à margem de uma conceção filosófica (no que de ético essa visão comporta) que ilustra um posicionamento «aquém e além dos diversos "humanismos históricos"» (Antunes, 2010: 232), onde o constante autorreconhecimento permite uma contínua interrogação e continuada incerteza.

Não se alicerçará, afinal, esta interrogação nas possibilidades de leituras da literatura, passíveis de, por elas, se poder ambicionar a *essencialidade* em «coerência íntegra» com o «Universo» e a «Vida» (Antunes, 2010: 232)?

«Ao crítico», explica, «pede-se que tudo recomece desde a raiz» (Antunes, 2009a: 99), sublinhando, assim, a importância de recriar, dilatar, amplificar os sentidos do texto literário com um objetivo: contribuir para revelar a «substância humana». Em última análise, acaba por ser para esta ideia que reenviam as suas palavras, quando, no texto de 1966 que recordámos no início («Para que serve a literatura?»), ensina que a literatura é, «na sua ordem específica, coisa insubstituível»; «Não apenas», esclarece, «por se encontrar demasiado enraizada na história da humanidade e, sobretudo, na história da cultura do Ocidente», a literatura é «coisa insubstituível» essencialmente por outro motivo:

> [...] ela representa o meio, porventura o mais adequado e, certamente, o mais claro, o mais acessível e o mais completo, para o homem exprimir a sua perene e múltipla vontade de consciência, de descoberta, de evasão, de autenticidade, de criatividade, de transcendência, de essencial. (Antunes, 2009a: 49-50)

Bibliografia

Adorno, T. W. (s.d). *Teoria Estética.* Lisboa: Edições 70.

Albaladejo Mayordomo, T. & Chico-Rico, F. (1994). La teoría de la crítica lingüística y formal. In P. Aullón de Haro (Ed.). *Teoría de la Crítica Literaria* (175-293). Madrid: Editorial Trotta.

Antunes, M. (2009a). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. v, vol. I). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2009b). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. v, vol. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2010). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. VI). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

---

spirit, and therefore individuality; and individuality means self-centredness, and a certain imperviousness to the work of others» (Pessoa, 1986c: 123).

Bain, C. E. *et al.* (Eds.) (1994). *The Norton Introduction to Literature* (6.ª ed.). New York/ London: Norton & Company.

Bakhtine, M. (1978). *Esthétique et Théorie du Roman.* Paris: Gallimard.

Bakhtine, M. (1984). *Esthétique de la Création Verbale.* Paris: Gallimard.

Barthes, R. (1982). História ou literatura. In J. Barrento (Org.) *História Literária – Problemas e Perspectivas* (43-66). Lisboa: Apáginastantas.

Barthes, R. (1984). Sur la lecture. In *Le Bruissement de la Langue. Essais Critiques* (vol. IV) (37-47). Paris: Seuil.

Barthes, R. (1987). *O Rumor da Língua*. Lisboa: Edições 70.

Bennet, A. & Royle, N. (1995). *An Introduction to Literature, Criticism and Theory. Key Critical Concepts.* London/New York: Prentice Hall/Harvester Wheatsheaf.

Borges, J. L. (1998). *Obras Completas (1923-1949)* (vol. 1). Lisboa: Círculo de Leitores.

Burke, S. (1993). *The Death and Return of the Author. Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Carrol, D. (1982). *The Subject in Question. The Languages of Theory and the Strategies of Fiction.* Chicago: The University of Chicago Press.

Chédin, J.-L. (1997). *La Condition Subjective. Le Sujet entre Crise et Renouveau.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Coelho, J. do P. (1976). *Ao contrário de Penélope*. Lisboa: Livraria Bertrand.

Derrida, J. (1967a). *De la Grammatologie.* Paris: Éditions du Minuit.

Derrida, J. (1967b). *L'Écriture et la Différence.* Paris: Seuil.

Eco, U. (1962). *Opera Aperta*. Milano: Bompiani.

Eco, U. (1979). *Lector in Fabula: La Cooperazione Interpretativa nei Testi Narrativi*. Milano: Bompiani.

Eco, U. (1990). *I Limiti dell'Interpretazione*. Milano: Bompiani.

Eliot, T. S. (1992). Criticar o crítico. In *Ensaios Escolhidos* (233-246). Selec., trad. e notas M. A. Ramos. Lisboa: Edições Cotovia.

Foucault, M. (1968). Distance, aspect, origine. In *Théorie d'Ensemble* (11-24). Paris: Éditions du Seuil.

Foucault, M. (1992). *Les Mots et les Choses.* Paris: Gallimard.

Fromm, H. (1991). *Academic Capitalism and Literary Value.* Athens/London: The University of Georgia Press.

Gadamer, H.-G. (1976). *Vérité et Méthode*. Paris: Seuil.

Ingarden, R. (1979). *A Obra de Arte Literária* (2.ª ed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Jauss, H. R. (1978). *Pour Une Esthétique de la Réception*. Paris: Gallimard.

Kovadloff, S. (1978). Da objectividade ao impressionismo na crítica literária. *Colóquio/Letras*, 42, 36-43.

Kristeva, J. (1969). *Recherches pour Une Sémanalyse*. Paris: Seuil.

Lopes, T. R. (1990). *Pessoa por Conhecer – Textos para Um Novo Mapa* (v. II). Lisboa: Editorial Estampa.

Lourenço, E. (1994). Ficção e realidade da crítica literária. In *O Canto do Signo. Existência e Literatura (1957-1993)* (15-23). Lisboa: Editorial Presença.

Mourão-Ferreira, D. (1992). *Tópicos Recuperados.* Lisboa: Editorial Caminho.

Pessoa, F. (1966). *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*. Textos estabelecidos e prefaciados por G. R. Lind & J. do P. Coelho. Lisboa: Edições Ática.

Pessoa, F. (1986a). *Obras de Fernando Pessoa* (v. I). Introds., org., biobibliog. e notas de A. Quadros. Porto: Lello & Irmão Editores.

Pessoa, F. (1986b). *Obras de Fernando Pessoa* (v. II). Introds., org., biobibliog. e notas de A. Quadros. Porto: Lello & Irmão Editores.

Pessoa, F. (1986c). *Obras de Fernando Pessoa* (v. III). Introds., org., biobibliog. e notas de A. Quadros. Porto: Lello & Irmão Editores.

Pessoa, F. (1993). *Pessoa Inédito*. Coord. T. R. Lopes. Lisboa: Livros Horizonte.

Pessoa, F. (1996). *Correspondência Inédita*. Org. M. P. da Silva. Lisboa: Livros Horizonte.

Ponzio, A. (1982). *Spostamenti: Percorsi e Discorsi sul Segno.* Bari: Adriatica.

Pope, R. (1995). *Textual Intervention. Critical and Creative Strategies for Literary Studies.* London/New York: Routledge.

Ricoeur, P. (1985). *Temps et Récit – Le Temps Raconté* (v. III). Paris: Seuil.

Selden, R. (1990). From persona to the split subject. *Comparative Criticism*, 12, 57-70.

Sena, J. de (1977). *Dialécticas Teóricas da Literatura*. Lisboa: Edições 70.

Silva, V. M. de A. e (1997). *Teoria da Literatura* (8.ª ed.). Coimbra: Livraria Almedina.

Steiner, G. (1993). *Presenças Reais. As Artes do Sentido*. Lisboa: Editorial Presença.

Valéry, P. (1957). *Oeuvres* (v. I). Paris: Éditions Gallimard.

Villanueva, D. (Coord.) (1994). *Curso de Teoría de la Literatura.* Madrid: Taurus.

Walton, W. G. (1981). V. N. Voloshinov: A marriage of formalism and marxism. In P. V. Zima (Ed.). *Semiotics and Dialectics. Ideology and the Text* (39-102). Amsterdam: John Benjamins B. V.

Wimsatt, W. K. (1967). *The Verbal Icon. Studies in the Meaning of Poetry.* Lexington: Kentucky Paperbacks/University of Kentucky Press.

Zmegac, V. (1982). A história literária como problema. In J. Barrento (Org.). *História Literária – Problemas e Perspectivas* (87-107). Lisboa: Apáginastantas.

Formação, literatura e empatia num mundo global em Manuel Antunes

Formation, literature and empathy in a global world in Manuel Antunes

Luísa M. Antunes Paolinelli
UNIVERSIDADE DA MADEIRA / *lu.p@live.com.pt* / ORCID | 0000-0002-0904-665X
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_67

Resumo: A literatura desenvolve, segundo o Padre Manuel Antunes, a dimensão lúdica e estética do homem, «a par da sua necessidade de, conhecendo os outros, se conhecer a si mesmo, ao duplo nível da perceção e da reflexão» (Antunes, 2008: 54). É a partir desta visão da literatura e da ideia de uma formação global do indivíduo que invista na reflexão intelectual, crítica, criadora e possua uma dimensão ética contribuindo para um homem «melhor», um homem total, que se analisarão as modernas teorias científicas em relação à importância da narrativa no desenvolvimento inter- e intrarrelacional. Os contributos das últimas décadas de Keith Oatley e Giacomo Rizzolatti, por exemplo, revelam a modernidade do pensamento de Manuel Antunes, atribuindo à literatura um papel central na formação do homem e de uma sociedade mais empática.
Palavras-chave: literatura; formação; empatia; globalização; acolhimento

Abstract: Literature develops, according to Father Manuel Antunes, the playful and aesthetic dimension of man, «alongside his need to, knowing others, know himself, at the double level of perception and reflexion» (Antunes, 2008: 54). It is from this view of literature and the idea of a global formation of the individual who invests in intellectual, critical, creative reflexion and owns an ethical dimension, contributing to the construction of a «better» man, a total man, that modern scientific theories will be analysed, in relation to the role of narrative, both in inter- and intrarelational development. The contributions of Keith Oatley and Giacomo Rizzolatti, for example, reveal the modernity of Manuel Antunes' thought, giving literature a central role in the formation of man and a more empathetic society.
Keywords: literature; formation; empathy; globalization; reception

Na «Nota prévia» a *Ao encontro da Palavra* (1960), o Padre Manuel Antunes escrevia a propósito da obra que dava a púbico:

> São ensaios, ou seja: simples tentativas [...] feitas para compreender, definir, situar homens e autores, géneros e correntes. [...] [O] Autor só nutre uma esperança: a de poder servir de «pedagogo», no sentido primeiro da palavra. (Antunes, 1960: 7)

Esclarece logo a seguir o que entende por «sentido primeiro»: poder conduzir os leitores à «escola», uma «escola» formada por poetas, romancistas, dramaturgos e pelos «problemas sentidos na sua acuidade». O objetivo que se propõe está em plena consonância com o título que escolhe para o conjunto de ensaios, já que o que pretende é justamente um «encontro», através das suas palavras como crítico/pedagogo, entre as palavras dos autores e dos livros e os leitores, estabelecendo, desta forma, um diálogo. Um «através» (do grego *dià*) do discurso (*logos*) que coloca em alternância as vozes de um, o crítico, dos criadores e da forma como tratam o mundo e os problemas, e dos que vêm ao encontro das palavras, da conversa que o encontro inicia. Um diálogo de palavras que permite que estas se atravessem, se enlacem e se entreteçam, numa confluência de linguagens e sentidos, de propostas artísticas e ideológicas, de culturas, de posições éticas. Confluência que não quer dizer aceitação passiva ou consenso, mas um progresso do pensamento individual através de um caminho em que se avança em conjunto.

«[C]ompreender, definir, situar [...] servir de "pedagogo"» significa inaugurar um encontro no reconhecimento de que o «outro», com quem se estabelece o diálogo, é fundamental na experiência humana, e que ensinar é, acima de tudo, instaurar a troca. A «escola» do pedagogo, no «sentido primeiro da palavra», não é só feita de acolhimento, mas de um verdadeiro projetar-se no «outro», que, diverso de si, se tenta descobrir nos anseios, nos gostos, nos problemas vivenciados (Antunes, 1960). Neste sentido, a opção do Padre Manuel Antunes de viagem pelos textos literários que faz em *Ao encontro da Palavra* não é uma procura do «gosto do outro», mas de «dar lugar ao outro», descobrir o homem na sua realidade antropológica e viver, assim, a experiência do humano.

O Padre Manuel Antunes reconhece na literatura a possibilidade de uma ligação íntima entre nós e os outros, explorando com lucidez a proximidade ao homem, cada vez mais necessária, como revelam as suas recensões e crónicas sobre os livros, numa época que via aproximar-se o que Enzo Bianchi denomina como a «morte do próximo» (Bianchi, 2010: 4), o desaparecimento literal de quem nos está mais vizinho/perto, a favor do centramento no pessoal, com medo de uma relação que nos comprometa, não se estabeleça ou nos desconforte. Ora, a literatura coloca – de forma lúdica e estética, mas também como apelo à reflexão e ao raciocínio – autores, críticos e leitores em algo que faz parte da própria essência do homem – «em relação». Uma relação consigo, com o seu próprio «eu» interior, profundo, com o «outro», sentindo e pensando com este, e com os outros que nos circundam, numa dimensão social. Como escreve o Padre Manuel Antunes, a literatura e a poesia, como

as belas-artes, funcionam no homem «a par da sua necessidade de, conhecendo os outros, se conhecer a si mesmo, ao duplo nível da perceção e da reflexão» (Antunes, 2008: 54). Ir ao encontro *da* palavra é, assim, um encontro *nas* palavras.

Superando a distância entre autor e crítico (que considera prejudicial tanto à literatura como à crítica, também esta entendida como uma forma de fazer arte), apela ao diálogo entre os dois: «o diálogo, o diálogo sereno e diáfano, eis a atitude em que o leitor os deveria [...] encontrar» (Antunes, 1952: 431). Como afirmou Miguel Real, a propósito da perspetiva do Padre Manuel Antunes sobre a crítica literária, este entendia-a segundo a «filosofia da "sensatez", do diálogo, da abertura a posições filosóficas ou literárias opostas da sua, entendendo a diversidade de teses como afirmação de complementaridade e não como afirmação de contraditoriedade» (Real, 2009: 2). Autores e críticos teriam, assim, a possibilidade de se abrir a uma fonte de estímulos potenciais, a visões complementares da realidade humana, de forma a construir uma síntese, uma visão do todo. O diálogo, que, em Portugal, o Padre Manuel Antunes julga mais raro do que o monólogo, tendo os críticos literários cedido aos pessoalismos e ressentimentos (Antunes, 1952: 431), permitiria uma diferença de perceções essencial ao reconhecimento, à provocação e à revelação.

O real, que o homem seleciona e ao qual reage de forma diferente, porque pessoas diferentes podem estar alerta a estímulos diversos, segundo os seus interesses, sensibilidade, valores, ganha quando a visão é de conjunto, porque a procura da totalidade nutre, desenvolvendo-a, a própria individualidade. As escolhas artísticas e críticas poderiam, assim, ganhar com uma verdadeira comunicação entre autores e críticos sobre o real (entendido como algo diverso da mera atualidade) que englobasse na realização e perceção da obra literária a possibilidade de múltiplos pontos de vista e apreciações. Autor e crítico poderiam crescer neste diálogo entre os dois e com o leitor, estabelecida uma relação entre a obra e a análise, com os seus limites, a compreensão e a transmissão.

«[E]nsinar a ler» (Antunes, 1952: 432) uma obra, em que estão envolvidos a memória, o espaço e o tempo, as verdades individuais e universais, a lógica, a afetividade, a imaginação, a estética, a moral (individual e coletiva), o social, a diversidade, as escolas e as doutrinas, deve ser também posicionar-se face à produção artística e ao seu conteúdo, sem relativismos, sem roupagens ideológicas e sem dogmas. Essa comunicação necessária entre crítico e leitor, ou, mais exatamente, entre as palavras do autor, o crítico e o leitor, cria um rumor que tem eco no homem: a literatura, que já em si contém a possibilidade da *sym-pátheia*, o sentir com o outro, torna-se ainda mais, desta forma, lugar de comunicação, manifestação da humanidade partilhada.

A «escola» que são os poetas, romancistas, dramaturgos, como escreve na «Nota prévia», ensina os homens a lidar consigo e com os seus próximos, aprendendo não só a sentir com o outro, mas a colocar-se no seu lugar, em diálogo e encontro.

Quais são as bases, para o Padre Manuel Antunes, desse diálogo-encontro em que se baseia a formação do indivíduo através da «escola» da literatura? Em primeiro lugar, como salientam Eduardo Lourenço (Franco, 2005: 325), Miguel Real (2009: 2) e também José Eduardo Franco (2007), há que ter em mente a dimensão e disposição de universalismo, inscritas, nas palavras deste último estudioso, na «tradição do mais genuíno e originário pensamento inaciano em torno do universalismo, que a Companhia de Jesus encarnou» (Franco, 2007: 33). Uma dimensão que, aliada ao humanismo, entende o mundo como lugar de humanidades várias que se encontram e tecem relações, não existindo mundos e culturas isolados. O que se torna necessário é proteger o mundo do materialismo e dos nacionalismos exacerbados que se baseiam em conceções etnocêntricas.

O universalismo condu-lo a entender a cultura não como uma tradição única, um sistema isolado, mas como um conjunto de tradições e sistemas que se interligam e mutuamente influenciam, devendo os autores, críticos e leitores possuir uma consciência histórica e ética, sob pena de resvalar no relativismo ou no niilismo estéril. É essa conceção da cultura como algo plural, e não como uma mónade isolada, que constitui uma das outras bases do encontro.

O carácter humanista liga-se também à responsabilidade pessoal. Isto é, a dimensão humanista prende-se com uma ética inteligente, de respeito pelo homem individual e social, orientada para a procura de uma resposta justa, tendo em conta as circunstâncias históricas e sociais. O pessoalismo, ou individualismo, preocupa-o, e a dimensão utilitarista aplicada ao homem assusta-o. A responsabilidade do crítico é também a de abordar as relações entre a liberdade pessoal e as escolhas, a espiritualidade, o afastamento do homem do seu próximo, perdendo empatia e, por isso, capacidade de desenvolvimento da vocação humanista.

Essencial é, igualmente, a sua conceção de formação global do indivíduo, que, como ensinou Ernst Robert Curtius, em «Abandon de la culture», de 1931, ensaio em que analisa o problema da formação e do papel quer das instituições de ensino, quer das instituições culturais, é diferente de instrução. Enquanto a instrução se limita à transmissão do essencial, a um saber livresco selecionado, perpetuado no tempo, privilegiando-se a forma e sacrificando a substância, a formação corresponde ao investimento no homem, oferecendo-lhe a disciplina intelectual, habituando-o ao rigor do pensamento, permitindo-lhe refletir sobre as

tradições culturais, filosóficas, históricas de que é o fiel depositário. A formação, para Ernst Robert Curtius, deveria ser, também, investimento na personalidade, no seu entendimento da cultura e do pensamento como tradições dinâmicas, na sua capacidade de reflexão, no seu «eu» e «nós» ético.

Também o Padre Manuel Antunes pensa, como escrevem José Eduardo Franco e Jacinto Jardim, à maneira clássica – mas, diríamos, de um moderno classicismo, renovado, em que a tradição clássica se conjuga com o pensamento das tradições modernas –, «a questão da educação na sua relação intrínseca com a cultura e a sociedade. Pretende estabelecer as balizas de uma autêntica *Paideia*, em que o projeto educativo pressuponha um projeto de cultura, um projeto de homem e de sociedade a construir», considerando «altamente deficitários e até perigosos os projetos de educação como mera instrução, que apenas visem a transmissão de uma *techne*» (Franco e Jardim, 2008: 28).

Como Curtius, o intelectual português defende um projeto educativo global, que invista na reflexão intelectual, crítica, criadora e de dimensão ética:

> Uma educação ou é total ou simplesmente não é. Uma educação ou tem em conta todas as aspirações do homem ou não passa de um logro. Pretender construir uma «ciência» da educação sem que nela influa, para nada, nem a moral nem a metafísica é edificar sobre a areia. É o todo do homem que está em causa e não apenas a inteligência. E esse todo, como diz Blondel, joga-se na ação que é o centro da vida. (Antunes, 2005: 174)

A preocupação do autor é a de que a educação não se limite a uma passagem de conhecimentos, esquecendo a dimensão formativa do homem, levantando, assim, a questão de que uma progressiva instrução do indivíduo não significa necessariamente um «melhor» indivíduo, um homem total. A sua preocupação com o homem e com a sua existência autêntica fica bem demonstrada quando afirma que é sobre a pessoa que se deve realizar a dialética concreta da autenticidade: «espontânea e disciplinada, criadora de novos valores e submissa às normas objetivas válidas, humilde e simples, consciente e profunda. Fazer a verdade, toda a verdade e só a verdade, não encontro melhor equivalente desta expressão: *existir autenticamente*» (Antunes, 2008: 53).

Estas quatro bases ou dimensões – o universalismo, a cultura vista como conjunto de tradições que se influenciam mutuamente, o humanismo e a preocupação com a formação integral – são visíveis na sua indagação pelas obras. Como «pedagogo», o seu olhar não só perscruta a qualidade do texto, a sua filiação, as tradições a que

se liga, o seu género, o movimento em que se integra, a conjuntura social, histórica, filosófica, literária em que foi criado, mas indaga sobre o sentido da obra e do que esta pode trazer ao homem como reflexão, consciencialização e formação.

De facto, há um tempo de que tem receio, um tempo que é (como escreve depois de ter lido *A Muralha*, de Agustina Bessa Luís) «época desordenada, instável, votada à multiplicidade dos pontos de vista e onde as formas, mal nascidas, breve morrem [...]. Existe no mesmo sujeito uma relação de atividade e passividade» (Antunes, 2009: 18). Um tempo expresso pelas personagens deste romance que «ignoram o futuro. São produto de um fim. Fim de raça, fim de cultura, fim de civilização» (Antunes, 2009: 19). O mundo da perceção da romancista é, segundo o Padre Manuel Antunes, um mundo sem finalidade, sem estabilidade, sem direção, um mundo movediço.

Lembrando que o romance se alimenta essencialmente «da terra dos humanos conflitos, dos dramas que o Homem vai levantando em si e à volta de si e daqueles que a sua condição de ser-no-mundo lhe impõe», questiona os livros a partir das reflexões que permitem estabelecer, colocando simultaneamente perguntas ao leitor, numa proposta de ponderação das próprias crenças e posições. A propósito de *Os Incuráveis*, de Agustina Bessa Luís, pergunta-se/pergunta-nos: «Mas a quem jamais consolou, verdadeiramente consolou, o eterno retorno?» (Antunes, 2009: 66). Em «Três romances "campesinos"», reflete sobre «Qual seria o ideal?» (Antunes, 2009: 88). Quando se debruça sobre três romances de José Lins do Rego, questiona «Qual a conceção de vida que se pode extrair destes três livros?» (Antunes, 2009: 98). E sobre *Um Dia na Vida de Ivan Denisovich* pergunta ao leitor «Qual o seu crime?» (Antunes, 2009: 100).

Ler é fazer perguntas sobre o humano através da fantasia e do raciocínio que a literatura convoca através de uma inquietação que só a capacidade de observar e analisar, com o coração e com a mente, responde. Ao escrever sobre *Os Incuráveis*, ressalta justamente a faculdade que a palavra tem de acordar, por um lado, o instinto e, por outro, a lógica, atingindo, assim, a lucidez do pensamento: «A faculdade de memorar, a faculdade de observar, a faculdade de imaginar, todas elas radicam numa fundamental lucidez instintiva ou – talvez melhor – num fundamental instinto lúcido» (Antunes, 2009: 63).

Esta faculdade de imaginar, de ser outro através de situações, personagens, sentimentos, de observar o mundo pelos olhos do outro (capacidade profundamente humana e humanista), alimenta e desenvolve a empatia, uma empatia que, instaurada, também permite que, na literatura, o passado tenha sempre futuro, porque, como escreve no prefácio a *Grandes Contemporâneos* (1973), contemporâneo é «aquele que muito viu porque pensou, aquele que muito sentiu porque

muito sofreu, uma vez a sua experiência expressa de forma adequada [...] passa virtualmente a ocupar todo o horizonte do tempo. A obsolescência é incapaz de o atingir na raiz» (Antunes, 2009: 155).

O autor e estudioso italiano Giuseppe Pontiggia parece tê-lo lido quando escreveu *Os Contemporâneos do Futuro*, em 1998, ao defender a literatura como o contrário do que é apenas atual, banal ou que cede à vontade, fácil, de substituir com o novo os «clássicos do humano», como lhes chama o Padre Manuel Antunes. Para a formação do homem integral, há que agir através da complementaridade, tanto da literatura passada e presente, como disciplinar, das humanidades e ciências (sem, no entanto, cair na tentação de estas se tornarem de tal forma preponderantes que coloquem as ciências humanas em risco), do respeito pelo ambiente e pelo humano. A pretexto da rentabilidade, da atualidade, das necessidades do presente, o homem pode cair no que poderíamos designar por «excesso de civilização», que nega o próprio homem, que o destrói, criando seres fechados em si mesmos, em fim de civilização, em «eterno retorno».

Ora, é à literatura, à escola dos poetas, que compete a oposição a uma sociedade não-livre e não-humanista. Sair de si, não para se colocar ao lado do outro, mas para sentir com o outro, conduz a uma comunicação que é verdadeira transmissão, uma espécie de soma em que o eu adiciona a si tantos outros e com eles cresce.

> Poderá existir comunicação autêntica – comunicação que não seja destruição – sem o reconhecimento do outro como outro, do outro como pessoa, sem aceitação da singularidade constitutiva de cada qual? Poderá existir comunicação sem comunicação[?] [...] [A] verdade só se encontra [...] na consciência que se pensa, se reflete e se constrói. (Antunes, 2009: 23)

A procura tem sempre a ver com a ideia do ouvir atento e prolongado da presença do outro. Um ouvir que solicita a presença da nossa responsabilidade, não um momento passivo de comunicação, não apenas uma abertura ao outro, mas um verdadeiro ato criativo de empatia. Um ato que instaura a confiança e a confidência, um «sim» à «radical existência do outro como tal», na contaminação das diferenças, que perdem, assim, a ideia de absoluto e limite ao conhecimento para serem recurso para o encontro do homem.

A questão da literatura e das suas possibilidades empáticas é hoje reconhecida por autores de várias áreas, comprovando a modernidade do pensamento do intelectual português. Em 2016, Keith Oatley, num artigo publicado na revista *Trends in Cognitive Sciences*, «Fiction: Simulation of social worlds», no seguimento

de pesquisas que já vinha tornando públicas, como em «The cognitive science of fiction» (Oatley, 2012), defende que o uso da imaginação aumenta a empatia e a capacidade de interpretar os estados de ânimo dos outros e desenvolve as competências de interação. Considerando que a literatura mima o nosso mundo social, compara-a a um simulador de voo que ajuda o homem a melhorar a capacidade de ter e manter relações. Isto porque a narrativa funciona como a simulação do «eu» no relacionamento com os outros, melhorando a compreensão do estado de alma de quem o rodeia, transformando-se, desta forma, a si próprio.

As histórias, principalmente, como foi provado pelas pesquisas de Oatley, quando escritas com mestria, explorando ao máximo as capacidades da linguagem, envolvem as emoções e despertam a imaginação através das descrições, do traço das personagens, do uso de imagens (Oatley, 2016). Baseando-se nos testes conduzidos por uma equipa da Universidade de Toronto, que estudou as reações e modificações no cérebro provocadas pela leitura, Oatley salienta o poder da mente do leitor, que, no processo, completa detalhes, suprime faltas, reconstrói imagens completas a partir de sugestões. O romance, a fábula, o conto, uma peça teatral, um filme que conte uma história, têm, assim, o poder de fazer passar fragmentos de consciência de um indivíduo para outro. Neste sentido, para Oatley a literatura pode ajudar a sociedade, atenuando preconceitos e fazendo crescer os níveis de empatia. Não se confunda, no entanto, o aumento de empatia com um necessário melhoramento moral do indivíduo. Compreender alguém ou uma realidade a partir do seu interior faz com que o leitor partilhe a humanidade com o outro, mas o seu comportamento depende de uma série de vários fatores internos e externos.

Rebecca Mitchell, em *Victorian Lessons in Empathy and Difference* (2011), salienta a distinção fundamental entre as personagens das obras de arte, que são sentidas pelo leitor como o «outro» que pode conhecer intimamente, receber em si e, de alguma maneira, com ele criar algum tipo de identificação, e as pessoas reais, que podem sempre permanecer entre si eternas desconhecidas. No entanto, o facto de se sentir no outro influencia o seu nível de atenção ao mundo. A empatia, de facto, não significa cooptação ou esquecimento do «eu», mas, respeitando as fronteiras entre os dois, vai além da alteridade radical e torna-nos capazes de nos conhecermos uns aos outros. Como afirma Giacomo Rizzolati, o neurofisiologista italiano responsável pelo estudo dos neurónios espelho, a empatia não significa uma atitude de bondade, mas indica uma predisposição para agir de maneira participativa em relação ao outro, um reconhecimento que se estabelece em contacto com o outro que consideramos ao mesmo nível (cf. Rizzolatti & Gnoli, 2016: 104).

Se a psicologia ligou a empatia à capacidade de compreender os sentimentos e pensamentos dos outros, considerando-a um dote humano que deve ser exercitado de forma a permitir uma compreensão superior do outro, prevenindo conflitos e ultrapassando a negatividade das relações, os avanços da neurofisiologia e o desenvolvimento do conhecimento ligado aos neurónios espelho abriram novas possibilidades no campo do entendimento da empatia. Responsáveis pela ativação no cérebro das relações intersubjetivas, sem as quais não existiria um desenvolvimento cognitivo, os neurónios espelho contribuem também para o estabelecimento das relações sociais que estão na base da ideia de comunidade, como escreve Antonio Gnoli (Rizzolatti & Gnoli, 2016: 6). O cérebro possui mecanismos que predispõem o homem para a sociabilidade, segundo o autor, através de componentes fundamentais que os alimentam: a linguagem, a ação, o reconhecimento de que os outros são pessoas como nós e a imitação. Imitamos a ação, comunicamos, porque olhamos para os outros como se fôssemos nós. Como se nós próprios virtualmente nos refletíssemos num espelho, como afirma Gnoli (Rizzolatti & Gnoli, 2016: 7).

A propriedade de nos colocarmos em empatia com os outros (através da arte, do cinema, etc.), como explica o neurobiólogo Pietro Calissano (2011), liga-se à capacidade que o nosso cérebro tem de imaginar que o que está a acontecer ao outro nos acontece a nós. Há, além disso, memórias que presidem à nossa empatia, mecanismos neurais que se exercitam e aumentam e são responsáveis pela intersubjetividade e pela emoção.

Ainda sem as descobertas da ciência moderna, o Padre Manuel Antunes constrói a sua crítica literária à volta do eixo da formação através da literatura para uma maior empatia, esperando que o leitor se coloque no lugar do outro, partilhando da sua humanidade. As capacidades de imaginar e de sentir, assim como o estímulo do raciocínio, desenvolvidas pelo estudo e pela leitura, podem ser uma barreira aos perigos que, como escreve Miguel Real, o intelectual sente na sociedade: o extremismo e o nacionalismo, o propagandismo, o pessoalismo, a ideologia política «enroupadora de teses estéticas» (Real, 2009: 5). O Padre Manuel Antunes conhecia bem a importância de se sentir na pele do outro que a arte permite, tornando-nos mais humanos, mais universais, mais universalistas, mais sensíveis, menos individualistas e mais livres, comprovando também na área dos estudos literários a inovação e modernidade do seu pensamento. Literatura e crítica servem, assim, para o estudioso, a formação do homem integral, no seu quotidiano, num mundo global, de desafios também eles à escala universal, colaborando para fazer dele um homem que tenha sempre futuro.

Bibliografia

Antunes, M. (1952). Crítica e autores. *Brotéria*, 55, 431-435.

Antunes, M. (1960). *Ao encontro da Palavra*. Lisboa: Livraria Morais.

Antunes, M. (2005). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2008). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (2.ª ed.) (t. I, vol. III). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2009). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. V, vol. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Bianchi, E. (2010). *L'Altro Siamo Noi*. Torino: Giulio Einaudi Editore.

Calissano, P. (2011). Neuroni specchio: Una questione di empatia. Conferência publicada no TreccaniChanel, 11 jun. Acedido a 24 de abril de 2016, em https://www.youtube.com/watch?v=ASvNrfy-fTs.

Curtius, E. (1931). Abandon de la culture. *La Nouvelle Revue Française*, 219, 849-867.

Franco, J. E. (2005). Entrevista ao professor Eduardo Lourenço a propósito do Padre Manuel Antunes e de «A morte de Colombo». *Brotéria*, 161, 319-340.

Franco, J. E. (2007). Introdução. In M. Antunes. *Portugal, a Europa e a Globalização*. Org. J. E. Franco. Lisboa: Bertrand Editora.

Franco, J. E. & Jardim, J. (2008). Para um projecto de educação integral segundo Manuel Antunes, SJ, e um novo programa de competências. *Linhas*, 9 (2), 24-43.

Mitchell, R. (2011). *Victorian Lessons in Empathy and Difference*. Ohio: Ohio University Press.

Oatley, K. (2012). The cognitive science of fiction. *Wires Cognitive Science*, 3, 425-430.

Oatley, K. (2016). Fiction: Simulation of social worlds. *Trends in Cognitive Sciences*, 20, 618-628.

Real, M. (2009). Introdução – Padre Manuel Antunes e os perigos da crítica literária. In M. Antunes. *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ*. (Coord. geral J. E. Franco) (t. V, vol. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Rizzolatti, G. & Gnoli, A. (2016). *In Te Mi Specchio. Per Una Scienza dell'Empatia*. Milano: Rizzoli.

A condição (des)humana

Manuel Antunes e a literatura dos campos de extermínio

The (un)human condition: Manuel Antunes and the extermination camps literature

Sérgio Guimarães de Sousa
UNIVERSIDADE DO MINHO / *spgsousa@ilch.uminho.pt* / ORCID | 0000-0001-5290-558X
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_68

Resumo: Em «Universo concentracionário», ensaio de 1953, Manuel Antunes, com particular clareza, procede a uma recensão dos traços característicos das narrativas concentracionárias, especialmente as que se reportam aos campos de concentração nazi. A leitura desses textos, que se estende igualmente aos gerados pelo totalitarismo soviético, é a ocasião para Manuel Antunes enfatizar a necessidade de o homem se reencontrar numa tendência humanista e repudiar, na linha de Heidegger, a lógica da técnica enquanto contraponto à civilização.
Palavras-chave: crítica literária; totalitarismo; técnica; humanismo

Abstract: In «Concentrational universe», an essay dated in 1953, Manuel Antunes, with a particular clarity of mind, proceeds to enumerate the main features of concentration camp narratives, especially related to National Socialism. The reading of those texts, also extensive to those centred upon Soviet totalitarian nature, offers an opportunity for Manuel Antunes to emphasize the need for man to rediscover a humanitarian inclination and to repudiate, in a Heideggerian way, the logics of technology as a counterpoint to civilization.
Keywords: literary criticism; totalitarism; technique; humanism

1.

Em 1958, dois anos após a estreia de *Nuit et Brouillard*, de Alain Resnais, Elie Wiesel, um daqueles raros homens em quem o destino se confunde com a preservação da memória de todo um povo, concluía em *La Nuit*, com estas muito impressivas palavras, o relato da sua deportação para os campos de concentração de Auschwitz e Buchenwald:

> Notre premier geste d'hommes libres fut de nous jeter sur le ravitaillement. On ne pensait qu'à cela. Ni à la vengeance, ni aux parents. Rien qu'au pain. Et même lorsqu'on n'eut plus faim, il n'y eut personne pour penser à la vengeance. Le lendemain, quelques jeunes gens coururent à Weimar ramasser des pommes de terre et des habits – et coucher avec des filles. Mais de vengeance, pas [de] trace.

> Trois jours après la libération de Buchenwald, je tombai très malade: un empoisonnement. Je fus transféré à l'hôpital et passai deux semaines entre la vie et la mort.
>
> Un jour je pus me lever, après avoir rassemblé toutes mes forces. Je voulais me voir dans le miroir qui était suspendu au mur d'en face. Je ne m'étais plus vu depuis le ghetto.
>
> Du fond du miroir, un cadavre me contemplait.
>
> Son regard dans mes yeux ne me quitte plus. (Wiesel, 2007: 199-200)[1]

De todos os relatos, e são bastantes, sobre o Holocausto, assinados por sobreviventes, talvez este excerto seja para mim uma das mais comoventes sínteses dessa pulsão irrestrita do desregramento total da condição humana que foi a loucura do nazismo. Uma «Descida aos Infernos», para nos servirmos de um conhecido título da poesia de Carlos de Oliveira, em que a monstruosidade, a barbárie e a selvajaria andaram a compasso, a avaliar pela eficácia da máquina totalitário-burocrática do Terceiro Reich, com a racionalização integral da forma. Uma figura tão sinistra quanto cinzenta como Eichmann, que em Jerusalém tentou, sem grandes estados de alma, justificar a monstruosidade da sua ativa colaboração no extermínio dos judeus em termos puramente formais, isto é, invocando erradamente a ética do dever kantiano,[2] é um exemplo suficiente disso.[3]

---

[1] Ou, como diria outro sobrevivente (Raphaël Esrail), «Malgré quelques rayons de soleil, les cinq années qui suivent la fin de la guerre ont été difficiles. Des ombres s'installent qui ne nous quittent plus et avec lesquelles nous devons apprendre à composer. Nous cheminons avec la mémoire du camp. Elle a épousé notre présent. La suite de l'histoire, en quelque sorte» (Esrail, 2017: 217). Ou, de modo talvez ainda mais impressivo, estas palavras de Maurice Blanchot, com as quais fecha *O Instante da Minha Morte*, e que resumem bem essa morte (simbólica, diria certamente Lacan) que persiste em todos aqueles que dela escaparam em contexto de realidade traumática, como é o caso da guerra: «Permanecia todavia, como no momento em que o fuzilamento estava iminente, o sentimento de leveza que não conseguirei traduzir: liberto da vida? O infinito que se abre? Nem felicidade, nem infelicidade. Nem a ausência de temor e talvez já o *passo/não-passo* para-além. Sei, imagino que este sentimento inanalisável mudou o que lhe restava da existência. Como se a morte fora dele não pudesse doravante senão embater contra a morte nele. "Estou vivo. Não, estás morto"» (Blanchot, 2003: 19-21).

[2] A qual, como é sabido, se sustenta de uma rigorosa exigência (auto)crítica.

[3] A propósito do caso Eichmann, vale a pena fazer notar o erro cometido por Hannah Arendt com o seu controverso conceito de «banalidade do mal» (cf. Arendt, 2013). Controverso por a filósofa, a partir da sua análise (parcial) do perfil de Eichmann, ter procedido como que a

Outro texto que me vem à memória a propósito dos campos de concentração é um poema, escrito já não por um sobrevivente, antes por um autor português e da minha geração – o poeta Daniel Jonas. Pautado por uma eloquência sustentada pela rarefação, o poema, publicado em *Bisonte* (2016), intitula-se «Cracóvia»; ei-lo: «Considera os campos / onde a cinza de homens fosse / o único adubo» (Jonas, 2016: 54). Como se percebe sem custo, nestes versos, o Holocausto não surge enquanto referência documental, ao inverso do que sucede com todas aquelas narrativas memorialistas assinadas por sobreviventes. Neste caso, pode dizer-se, estamos diante da memória do Holocausto enquanto lugar de criação, pese embora essa criação, pelo menos no tocante à modalidade romanesca, por força da sua vontade de recuperar no nosso imaginário cultural um passado traumático, relendo-o retrospetivamente, se socorra a maior parte das vezes, em graus de ênfase variáveis, da investigação histórica. Basta pensar, para nos ficarmos por autores recentes, em nomes como os de Laurent Binet (*HHhH*), Jonathan Littel (*Les Benveillantes*) ou ainda, mais recentemente, Olivier Guez (*O Desaparecimento de Josef Mengele*). Numa palavra, estamos, dir-se-ia, em plena «pós-memória», a da recuperação do Holocausto e das suas referências num tempo em que estes pertencem já ao domínio da História. Sendo a ficção, ou melhor, o entrelaçamento desta com os dados históricos, uma das formas privilegiadas dessa recuperação.

2.

Tudo isto vem a propósito de um ensaio de 1953 intitulado «Universo concentracionário» e assinado pelo Padre Manuel Antunes, uma figura rara no nosso panorama

---

uma banalização, ao fim e ao resto, do nazismo. E isto porque, na parte do julgamento que Arendt pôde acompanhar, Eichmann, ao invés de surgir como monstro sanguinário, para grande surpresa de Arendt, apresentou-se em tribunal como um sujeito perfeitamente banal e, como tal, confundível com um homem comum, não obstante o seu decisivo papel ao serviço de uma terrível realidade, situada para lá do que possam exprimir as palavras. Digamos que Arendt soube entrever em Eichmann, cuja imbecilidade chegava a ser grotesca, o zeloso e banal funcionário, inteiramente dominado pela sua diligentíssima entrega a uma «razão instrumental» e, nessa medida, alheio à finalidade criminosa dos seus atos (a conversão de pessoas em cadáveres), sendo reconhecível nessa «banalidade do mal», de que Eichmann seria, portanto, a perfeita expressão, a lição heideggeriana em matéria de técnica, segundo a qual a consideração dos fins (objetivos) perde-se em prol dos meios (a técnica pela técnica). Em síntese, Arendt teria aplicado o esquema de pensamento do seu mentor e amante à medíocre figura de Eichmann, sem conseguir descortinar por detrás dessa mediocridade a notória presença, afinal, de um fanático da ideologia nazi (cf. Ferry, 2018: 95), como ficou assaz comprovado por Stangneth, 2014.

intelectual, entre outras e boas razões por se ter votado à missão de pensar o mundo com indiscutível lucidez e sem desânimos, não obstante a dificuldade constante a entravar quem procura a compreensão aprofundada da verdade. Nesse ensaio, Manuel Antunes detém-se a recensear as características intrínsecas das narrativas sobre o Holocausto. Uma atenção incomum, ou mesmo única, em contexto de crítica portuguesa. O que não surpreende, na medida em que o nosso país, tantas vezes desatento ao resto do mundo em prol de um ensimesmamento nacionalístico-patriótico, não esteve diretamente implicado na Segunda Guerra Mundial. Ficou, o mesmo é dizer, imune ao drama do Holocausto.

Seja-me consentido, em nome dos factos, um breve parêntesis para retificar esta aparente «verdade». Aparente porque, segundo recentes investigações coordenadas pelo historiador Fernando Rosas e apoiadas pela Fundação Alemã Erinnerung, Verantwortung und Zukunft – Memória, Responsabilidade e Futuro, vários foram, afinal, os prisioneiros de nacionalidade portuguesa integrados nos campos de concentração ou nos *stalags*. Tratou-se, entre outros,[4] sobretudo de portugueses emigrados em França por altura da Guerra e mobilizados pelas autoridades gaulesas no âmbito da chamada Relève ou, então, do Service de Travail Obligatoire (STO) imposto pelo regime nazi. Em suma, nos campos da morte nazi, sabe-se hoje, pereceram compatriotas nossos (Cf. Rosas, 2017: 5).

Manuel Antunes, seguramente, desconhecia esse facto, como aliás todos nós até há bem pouco tempo. E isso só abona a favor do seu espírito humanista. Porque se o Holocausto aniquilou portugueses, exterminou antes de tudo seres humanos. Trata-se de um tempo e de um contexto que não é minimizável em função de proveniências etnogeográficas. E Manuel Antunes, ao interessar-se pelo assunto, prestando atenção à latitude dessa experiência de desolação sem igual que foi o Holocausto, foi um dos nossos primeiros intelectuais a conferir-lhe legibilidade histórica. E o facto, note-se, em si mesmo não é despiciendo, já que significa (pensemos em Adorno), desde logo, ratificar a presunção de, afinal, haver uma possibilidade discursiva para acolher aquilo para o qual se pressupunha não haver discurso.

Isto referido, comecemos por dizer que o ensaio «Universo concentracionário» presume ser – e é-o, efetivamente – uma reflexão em torno do tipo de narrativa que a literatura memorialista sobre o Holocausto requer. Com efeito, Manuel

[4] Mas também daqueles que tiveram a infelicidade de se oferecer para trabalhar voluntariamente na Alemanha, dos refugiados lusos da Guerra Civil Espanhola e ainda de alguns que, por altura do conflito, se achavam ao serviço da Legião Estrangeira Francesa (cf. Rosas, 2017: 5-6).

Antunes, reportando-se a vultos maiores do género, procura recensear todos aqueles traços definidores das narrativas concentracionárias, circunscrevendo-as, desde logo, em três categorias, a saber: 1) aquelas que se debruçam somente sobre a descrição dos campos; 2) as que, superando um tanto a realidade física dos campos, extraem validade para «sentir[em] e pensar[em] o mundo atual como vasto recinto de arame farpado onde os homens exterminam o Homem» (Antunes, 1960: 64-65); e, por fim, 3) as narrativas suscetíveis de se elevarem «até à categoria metafísica do Universo-Cárcere» (Antunes, 1960: 65). Aspeto decisivo, e que permite estabelecer um paralelo entre estes três estádios, é, então, a recensão feita aos elementos comuns sob a combinatória dos quais elas se constroem. Assim, tratar-se-ia de textos memorialistas e moralistas, na justa medida em que desempenhariam a função de testemunho – aliás, o autor chega mesmo a falar de «literatura do *testemunho*». Como tal, neles ganha relevo o género *reportagem*, destinado justamente a dar conta da trágica experiência concentracionária. De outro modo: ao invés de se focar sobre um caso psicológico ou sobre «a epopeia planificada duma família ou duma classe» (Antunes, 1960: 66), a narrativa assume uma vertente de documentário organizado, razão pela qual, em tais textos, conforme não deixa de sublinhar Manuel Antunes, «o centro de interesse deslocou-se do herói individual ou, até, do personagem coletivo para o pano de fundo. Este, sempre móvel e sempre ativo, assumiu o papel de verdadeiro protagonista» (Antunes, 1960: 67). Deste modo, não é necessária especial sagacidade para se compreender que este tipo de género romanesco alicerça bastante a sua validade discursiva sobre intenções persuasivas. Que é como quem diz, sobre uma *tese*. Como sobre teses assentarão, recorda Manuel Antunes, a estética neorrealista e a existencialista. Por último, acrescenta a estas duas características intrínsecas do romance concentracionário (a reportagem e a tese) uma terceira – o lirismo. Não se trata, muito evidentemente, de conceber a literatura dos campos como narrativa lacrimejante, o que teria certamente um efeito bem contrário à sua estratégia discursiva de denunciar «a realidade, sombria como noite de sucessivas tempestades imprevistas, do universo concentracionário» (Antunes, 1960: 67). Trata-se, isso sim, de tintar com um tanto de lirismo «páginas, austeras por vezes, tão terrivelmente longas na sua monotonia de horror» (Antunes, 1960: 68). Note-se que Manuel Antunes, com exemplar lucidez crítica, não se inibe de salientar, esteticamente falando, os pontos negativos acarretados pela incidência das três características na codificação dos textos concentracionários. De facto, a seu ver, tais textos pecariam tanto por «excesso de vida» como por uma linearidade

excessiva. Isto é, exagerariam a componente documentarista e, em perfeita lógica, cederiam em demasia à vontade de demonstrar.

Como é evidente, a crítica não é extensível à totalidade da produção concentracionária, sendo notório em Manuel Antunes, a bem do rigor, o cuidado de fazer acompanhar as suas considerações de títulos concretos, o que possibilita aferir com mais especificidade a justeza da avaliação. Nas suas palavras, «Sucumbindo ao peso do experiencial ou dos dados objetivos, o artista, ou se revela incerto na arquitetura do romance (Malraux) ou cai na monotonia da repetição (o David Rousset de *Les Jours de notre Mort*)» (Antunes, 1960: 69).

Quanto à linearidade, não é difícil alinhar pelo diapasão crítico de Manuel Antunes. Como é sabido, todo o crítico minimamente competente sabe que um discurso linear não é, muitas vezes, sem presumir simplificações. Com efeito, a realidade, em especial a traumática, configura-se por linhas de fuga e por sobreposições. Assim se compreende que se revele, não raramente, codificada. Neste sentido, o relato linear, por recorrer ao esquematismo, revela aquela inconsistência decorrente de alguma (ou até, porventura, muita) incapacidade na hora de traduzir a complexidade da existência. Tanto mais nesse cenário dantesco de mal absoluto chamado Holocausto.

Se o ensaio de Manuel Antunes se ficasse por estas considerações, a sua pertinência estaria, creio, já amplamente justificada. Mas Manuel Antunes é antes de mais, como este colóquio de resto o tem amplamente comprovado, um humanista. Melhor dizendo: a sua postura crítica não se esgota no erudito e grande leitor que foi, antes encontra plena realização naquilo que subjaz a toda a sua ação intelectual e cívica – a sua intransigente humanidade. Significa isto, no caso da literatura concentracionária, alargar o horizonte da análise para além das considerações técnico-literárias e fazer aquilo que Manuel Antunes, na verdade, sempre fez: refletir sobre a condição humana. Quem estiver familiarizado com a sua restante, e vasta, produção crítico-analítica sabe que a indagação que se acha no cerne das suas preocupações hermenêuticas consiste em questionar, sem concessões, o lugar do homem no mundo, conferindo-lhe um sentido justificador da sua emergência, motivo pelo qual o crítico literário Manuel Antunes é quase sempre um leitor marcado por uma reivindicação ético-moral. Como qualquer leitor atento de Manuel Antunes se aperceberá, ler as suas considerações técnico-narrativas a respeito de nomes sonantes da literatura é ler apenas parte, ainda que por vezes a maior, das suas reflexões sobre literatura. E isto porque, em geral, o seu ideário pedagógico e humanista é traduzível nesta pertinente pergunta: que valores nos ensinam os textos literários? A pergunta parece relativamente evidente, mas a verdade é que

muitas vezes nos esquecemos de a formular. Daí, de resto, se notarem reservas de Manuel Antunes, e só para mencionar um exemplo, perante um fenómeno como o «novo romance», cujos principais traços e influências analisa com notável competência exegética. Veja-se o que a certa altura nos refere: «Significa ["o novo romance"] [...] a procura de uma voz para o "homem novo" que se está gerando no meio da alienação, no meio das ruínas dos "tempos modernos", no próprio coração da ausência» (Antunes, 1960: 129). E antes disso, de modo eloquente e lapidar, escrevia isto:

> Significa, em primeiro lugar, a obnubilação da face humana, na medida em que a face humana exprime a pessoa. Esta obnubilação, várias causas, convergentes, a provocaram: o domínio da técnica que conduziu a uma extrema exteriorização do sujeito; o cientificismo, preocupado com a exatidão milimétrica ou microscópica e a eficiência do número; a fenomenologia, parcialmente interpretada como «total» submissão às «coisas»; o «universo concentracionário», sofrido por alguns direta ou indiretamente [...], essa terrível máquina de aviltamento e rarefação; as ideologias redutoras da vida; o exílio religioso. (Antunes, 1960: 128)

Reconhece-se nestes dois trechos, e em particular no segundo, aquele imperativo ético-moral pelo qual a análise literária não se assume como leitura do que é o humano. Partindo, com inteira justeza, do princípio de os existentes textuais, neste caso literários, refletirem a condição do homem, Manuel Antunes não deixa de detetar neles sinais preocupantes sobre a condição desumanizada do mundo, melhor dizendo, sobre a tentativa de o homem sobreviver aos escombros dessa drástica desumanização que foi a loucura concentracionária alemã. Dir-se-ia que, para Manuel Antunes, uma prosa como a que nos oferece o novo romance manifesta nítida carência de, por assim dizer, proteção humanista, como se tivesse sido escrita, longe de aspirações espirituais, por romancistas enquanto tecnocratas da linguagem. E o mundo dessa linguagem fria, objetivista, empolgada pela hipertrofia descritiva, reduzindo tudo à impessoalidade de um olhar, e como que bloqueada na sua subjetividade pela nudez mecânica do invólucro científico, essa linguagem, situada muitas vezes no limiar do legível (ou, quiçá, já em domínios do indecifrável), traduziria a desolação de um território anti-humanista e capaz de atingir todos os valores (humanistas) estabelecidos. Aquele território pautado pela inumanidade de um mundo confinado ao materialismo e, como tal, a declinar a realidade em termos de «coisas».

A consequência lógica desta constatação consiste no reconhecimento, como é claro, do lugar da literatura como o da problematização do sentido da vida. Desde logo, por cumprir a função de a registar, sobretudo naqueles casos drásticos em que irrompe como cataclismo. Ora, é isso que sucede justamente em «Universo concentracionário». Nesse ensaio que nos ocupa, o imperativo ético-moral atrás referido, nomeadamente aquele que denuncia a filiação, como iremos já ver, da extrema desumanidade numa simples comutação (a espiritualidade, inerente à condição humana, a ceder lugar ao puro formalismo da técnica), ocupa a centralidade da reflexão. Admitindo que o ensaio, e não há como não vê-lo deste modo, é um trabalho de crítica literária, não o é menos de reflexão antropológico-filosófica sobre a condição humana e o devir do homem. De igual modo assim se percebe que Manuel Antunes não se restrinja ao nazismo e, por extensão, questione outros inegáveis universos do inumano, o que à época significava denunciar, evidentemente, o inferno estalinista. Leia-se esta muito esclarecedora passagem:

> [...] a mesma trágica realidade, que a [a literatura concentracionária] inspirou, não desapareceu. Persiste, cravada no nosso corpo de europeus. Mais universal. Acaso mais intensa. Os homens deixaram de concentrar e de matar em nome da raça e em holocausto ao *Povo de Senhores* para continuarem a concentrar e a matar sob outras invocações. Até quando? (Antunes, 1960: 65)

E, noutro trecho, encontra-se completamente denunciado o horror soviético, até pelas referências convocadas. Senão vejamos:

> Depois, prolongando indefinidamente esses círculos infernais, a estepe imensa, angustiada pelo trabalho de muitos milhões de seres humanos, escravizados. Testemunhos do polaco Antoni Ekart em *Échappé de Russie*, do israelita J. Morgoline em *La Condition Inhumaine* e de tantos, tantos outros cronistas do aviltamento do homem no universo concentracionário soviético. Em nome da classe e do mito da felicidade futura, para todos no horizonte do tempo, continua a deportar-se, a escravizar-se, a matar-se em escalas pavorosamente superiores às dos piores séculos do passado. E ainda não sabemos tudo. Se caísse a cortina de ferro, como em 1945 se desmoronou a resistência nazi, que veríamos? (Antunes, 1960: 70-71)

São essencialmente duas as razões atribuídas por Manuel Antunes a este estado de coisas trágico – a esta, como diria Hegel, «noite do mundo». Não obstante a extensão, leia-se o segundo parágrafo do ensaio, elucidativo para se compreender

como surge perspetivada essa prescrição da civilização que foi o nazismo – ou, se se preferir, o estalinismo –, em nome do mal na sua expressão mais pura:

> De súbito, em 1945, certo homem médio do ocidente teve uma revelação brutalmente alucinante: a civilização recuara, pelo menos dois milénios. Embalado durante o século XIX, pelo mito da bondade natural e do progresso indefinido, convicto, na sua burguesa ingenuidade, de que, arredado definitivamente Deus, a justiça viveria no mundo e os homens se estreitariam, fraternos, não podia crer que, apertados entre a mais requintada técnica e a mais solta barbárie, tivessem agonizado, sobre a terra da Europa, muitos milhares de seus semelhantes. Não podia aceitar aquilo que, a ser verdadeiro, lhe desagregaria as bases de um viver seguro. Mas os testemunhos lá estavam, irrefutáveis como a evidência. Fugidas dos campos de concentração nazis, as vítimas sobreviventes ostentavam por toda a parte os estigmas da dor, impressos nos *ossários do sofrimento*. Foi então o ruir dos mitos e a queda no desespero. Perante os factos, tornava-se clara a não-identidade de técnica e civilização. Em face do horrível apocalipse de extermínio do homem pelo homem, eram perfeitamente irrisórios certos ditirambos humanistas, ouvidos desde o século XVI. (Antunes, 1960: 64)

Dois pontos aqui se destacam como decisivos para explicar a irrupção do «horrível apocalipse»: a rasura de Deus, visível na dessacralização do mundo, e a emergência da técnica enquanto instrumento contraposto à civilização. Noutra reformulação: Manuel Antunes alerta-nos para a técnica (e a ideologia que lhe subjaz, a prometer uma eternidade, como se fosse possível colocar a realidade ideológica fora do fluxo do tempo) como um substituto materialista e secular da crença perdida nos ideais eternos. Não me quero atardar sobre o primeiro ponto – o da «terra dos homens-sem-Deus», como diria Manuel Antunes noutro ensaio («Prometeísmo surrealista») – por me parecer bastante previsível, e, já agora, justa, a sua postura; prefiro, pois, antes debruçar-me brevemente sobre a questão da técnica.

Como é sabido, o nazismo pode ler-se como aquele terminante momento da primeira metade do século XX em que ocorreu, para inimagináveis fins maléficos, a exploração exaustiva das possibilidades da técnica. Noutros termos, como aquele período infernal em que a técnica se configurou como devastação implacável para milhões de pessoas (calcula-se em 80 milhões o número de mortes). Dessa forma, reduziu-se «o indivíduo a zero», que é como quem afirma, e quem o afirma é

Manuel Antunes, «o drama atroz de muitos milhões de pessoas deslocadas, [e] a terra do Ocidente transformada no reino da Tecnocracia» (Antunes, 1960: 72).

Não será ocioso confrontar esta aversão de Manuel Antunes à hegemonia da técnica com as reflexões de Heidegger sobre o seu poder nefasto. Como se sabe, a incondicional expansão da técnica (e, atualmente, do tecno-digital), do ponto de vista histórico e social, traduz a denegação das tradições e funda-se no princípio da racionalização. Significa isto, para dizê-lo de outra maneira, que o antropocentrismo moderno e a subjetividade metafísica dessacralizaram o mundo, convertendo-o, o mais possível, em integral racionalização. Neste sentido, um rio, por muito aprazível e inspirador que possa ser, não é senão sobretudo uma «força hidráulica», a título de exemplo (cf. Ferry, 2014: 650). Na ideologia racionalista e humanista das Luzes, a promoção da razão científica enquanto discurso universal, a todos dirigido e não somente a grupos restritos, convirá recordar, subordinava-se à concretização de finalidades superiores – princípios tais como a promoção da liberdade, da felicidade e do progresso, enfim, princípios de emancipação da humanidade e do seu bem-estar. Ora, mais tarde, mais precisamente a partir da segunda metade do século XX, com o advento da pura racionalidade técnica, rasurar-se-ão em larga porção estes louváveis princípios (cf. Ferry, 2014: 647-657; cf. Heidegger, 1977). Neste sentido, a técnica estará ao serviço da «vontade de poder» ou da «vontade de vontade», como diria Nietzsche. Noutras palavras: a razão prática (racionalidade moral, se se preferir) será substituída por imperativos de natureza puramente tecnicista. Como assinala Luc Ferry: «il ne s'agit plus, en effet, de maîtriser le monde pour rendre l'humanité plus heureuse, mais de maîtriser pour maîtriser, d'accroître notre force pour le seul souci de l'intensité, pour le seul plaisir de l'accroissement en tant que tel» (Ferry, 2014: 652).[5] Em registo heideggeriano, uma técnica como «devir-mundo» da «vontade de poder».

Pois bem, não é esta noção de técnica – cumpre perguntar – aquela que o Padre Manuel Antunes interpela? Uma técnica depurada de todo o resíduo espiritual, organizada concentricamente a partir de si mesma, hostil a qualquer possibilidade de

[5] O que isto significa é a alienação tecnológica pela qual nos regemos, uma alienação devido à qual de um modo ou de outro todos somos cativos da tecnologia e do seu devir, enclausurados numa rede semântica cujas palavras de ordem são, ao serviço da incessante inovação de bens e produtos, *rentabilidade* e *produtividade*. Cabe, então, indagar: até que ponto o progresso engendra verdadeiramente progresso? Trata-se, pois, em muitos casos, de um progresso desprovido de finalidade outra senão a da pura competição, como se vê com particular ênfase no domínio da tecnologia, cega por velocidade acrescida e resoluções visuais cada vez mais performativas (a rivalidade dos *pixels*, apetece escrever); logo, um progresso sem sentido verdadeiramente humano.

subjetividade humana e que atingiu a sua forma mais radical, repita-se, no Holocausto? Uma técnica, no fim de contas, em circularidade autorreferencial, conducente à sua própria fetichização? Não reside, pois, nisto o cerne das preocupações de Manuel Antunes no tocante à técnica? Ou seja, e para fornecer, em jeito de conclusão, uma tradução pedagógica dos seus ensinamentos: as reflexões de Manuel Antunes, merecedoras de demorada atenção, quer se reportem aos estudos literários, quer, mais latamente, aos estudos humanísticos, funcionam como espécie de contraponto ao atual mundo. Nas últimas décadas, o nosso cronótopo alterou-se drasticamente: a realidade converteu-se, por um lado, no irrestrito palco de uma globalização tecnológica por via da qual tudo tende a ajustar-se a uma normatividade tecno-digital despojada de verdadeiro conteúdo subjetivo; e, por outro, vivemos tempos, paradoxais, de lógica emancipatória e retorno do recalcado sob a forma de populismos. Reler Manuel Antunes, com a densidade humanista e a energia intelectual sem esmorecimentos que o definem, significa, neste contexto, professar uma conceção da condição humana ancorada naquilo que nela de mais humano existe, ao invés de a converter, como sucedeu com os regimes totalitaristas, em lugar de pura negatividade. Uma lição, é bom sublinhar, que vale para o presente, em particular para alguns revisionismos pós-modernos sob a égide dos quais se promove uma recodificação identitária do que é humano em termos de devir tecnológico.

Para sermos fiéis ao ensaio de Manuel Antunes, impõe-se terminar em tom esperançoso. Até porque, bem vistas as coisas, a história da humanidade é, como se sabe, a de um perpétuo recomeço. Recordo-me de, há uns anos, Robert Badinter, um sobrevivente dos campos e depois personalidade marcante da vida política francesa (a ele se deve a abolição da pena de morte), dizer, em entrevista a um programa (*L'Invité*) de um canal francês (em rigor, francófono: TV5 Monde), que de Auschwitz guardou um objeto singular e fundamental, sem o qual não teria sobrevivido – uma colher. De facto, não dispor desse utensílio teria significado por certo ingerir menos gotas de sopa por dia, o que, por sua vez, desembocaria numa inescapável sentença de morte. Ora, tendo regressado, muito tempo depois, ao local do calvário, Badinter dessa vez trouxe algo bem diferente de Auschwitz – uma flor. Uma flor que foi guardando religiosamente entre as páginas de um livro. Porquê? Porque mesmo no local do pior abismo possível, ao fim e ao resto, renasce a vida. A flor, em síntese, a simbolizar aquela centelha de esperança necessária para que o desespero não ganhe foros de realidade inultrapassável.

A seu modo, isto é, em linguagem de fé, Manuel Antunes, em boa verdade, diz-nos o mesmo, nestas palavras finais do seu ensaio:

> Prisioneiro da sua condição, inexoravelmente condenado a desaparecer depois de ter cruzado a existência, como relâmpago fugaz, que irá fazer o Homem? Tentará, em si e por si, negar o destino e o seu nada, criando novos valores (tendência humanista), ou, passivo, deixar-se-á esmagar por um desespero contra o qual julga nada poder (tendência absolutamente niilista).
>
> E eis aí, sumariamente esboçadas, as duas tendências maiores da literatura concentracionária, no seu estádio mais alto. Uma e outra incompletas, no plano ontológico, porque Cristo já há muito venceu o Destino. O trágico cristão, que é real, dá outras dimensões à existência, fazendo-a assumir o universo em totalidade. (Antunes, 1960: 74)

Bibliografia

Antunes, M. (1960). *Ao encontro da Palavra. Ensaios de Crítica Literária – O Tempo e o Modo* (vol. 1). Lisboa: Livraria Moraes Editora.

Arendt, H. (2003). *Eichmann em Jerusalém. Uma Reportagem sobre a Banalidade do Mal*. Coimbra: Tenacitas.

Binet, L. (2010). *HHhH*. Paris: Grasset & Fasquelle.

Blanchot, M. (2003). *O Instante da Minha Morte/L'Instant de Ma Mort*. Trad. F. Bernardo. Porto: Campo das Letras.

Esrail, R. (2017). *L'Espérance d'Un Baiser. Le Témoignage de l'Un des Derniers Survivants d'Auschwitz*. Paris: Robert Laffont.

Ferry, L. (2014). *Sagesses d'hier et d'aujourd'hui*. Paris: Flammarion.

Ferry, L. (2018, abril). Banalité du mal ou banalization du nazisme?. *Lire*.

Guez, O. (2017). *La Disparition de Josefe Mengele*. Paris: Grasset.

Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology*. New York: Harper.

Jonas, D. (2016). *Bisonte*. Lisboa: Assírio & Alvim.

Littel, J. (2006). *Les Bienveillantes*. Paris: Gallimard.

Rosas, F. (2017, novembro). Trabalhadores forçados portugueses no III Reich. *Visão História*, 5-6.

Schwartz-Bart, A. (1961). *O Último Justo*. Mem Martins: Publicações Europa-América.

Stangneth, B. (2014). *Eichmann before Jerusalem. The Unexamined Life of a Mass Murderer*. London: The Bodley Head.

Steiner, J.-F. (1966). *Treblinka. A Revolta dum Campo de Extermínio*. Pref. S. de Beauvoir. Lisboa: Bertrand.

Wells, L. W. (1963). *Para que a Terra não Esqueça*. Lisboa: Livraria Bertrand.

Wiesel, E. (2007). *La Nuit*. Paris: Éditions de Minuit.

Do «prometeísmo surrealista», ou o surrealismo como modernidade absoluta, segundo o Padre Manuel Antunes

On the «surrealist Prometheism», or Surrealism as absolute modernity, according to Father Manuel Antunes

Rui Sousa
UNIVERSIDADE DE LISBOA / *ruidnsousa@gmail.com* / ORCID | 0000-0002-2810-0092
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_69

Resumo: No decorrer do seu percurso intelectual, o Padre Manuel Antunes dedicou uma importância significativa ao seu tempo e às correntes que a ele haviam conduzido e que continuavam, em grande parte, a caracterizar a complexidade das suas principais linhas de leitura. Um dos expoentes da sua reflexão é a noção de «Modernidade» e a convicção de que, situada entre duas grandes crises, a Modernidade teria conduzido, no seu tempo, a uma desordem cultural particularmente vigorosa, caracterizada pela indefinição e pelo choque entre paradigmas distintos e por uma experiência generalizada da vida como angústia e absurdo. No cerne das suas leituras da Modernidade, o surrealismo ocupa um lugar central enquanto um dos mais representativos expoentes do prometeísmo característico de uma ideologia vital que havia ocupado o pensamento filosófico do Ocidente e se repercutia em grande parte das mais proeminentes manifestações literárias. É tendo em conta estas questões que procuraremos salientar algumas das propostas fundamentais do Padre Manuel Antunes no sentido de inscrever o movimento surrealista na sua tradição e de justificar as razões para que o prometeísmo surrealista possa ser considerado uma manifestação hiperbólica dos traços nucleares da Modernidade.
Palavras-chave: Modernidade; surrealismo; prometeísmo; era do ensaio

Abstract: In the course of his intellectual journey, Father Manuel Antunes dedicated significant importance to his time and to the trends to which had led, and that continued, to a great extent, to characterize the complexity of his main lines of reading. One of the central topics in his reflection is the notion of «Modernity» and the interpretation of the dynamic circumstances implied in the manifestation of two great crises in modern times, one being the predominant experience in his time: a particularly vigorous cultural disorder, characterised by the lack of definition and the clash between distinct paradigms, and a generalized perception of life as anguish and absurdity. At the heart of his readings of Modernity, Manuel Antunes sees the surrealism as a central movement, one of the most representative exponents of a characteristic prometheism, expressed in an ideology of vitality present in Western philosophical thought and in most of the representative expressions of the twentieth century literature. This paper intents to explore some of these questions, in order to understand the fundamental proposals of Father Manuel Antunes to inscribe the surrealism in the modern prometheist tradition as a hyperbolic manifestation of the nuclear traits of Modernity.
Keywords: Modernity; surrealism; prometheism; age of essay

É conhecido o invulgar interesse do Padre Manuel Antunes pelos mais diversos assuntos que, de um modo ou de outro, o despertavam para uma sábia e rigorosa atenção às raízes fundamentais da cultura do Ocidente ou que exigiam o seu olhar atento a uma contemporaneidade móvel, na qual lia, mesmo quando crítico de algum modo preocupado, as correntes com que se debatia a condição humana no momento que lhe foi dado refletir. Talvez pelas circunstâncias trágicas com que pressentia traçarem-se os rumos fundamentais de uma etapa de transição cultural na qual desaguavam as plurais heranças e conflitos a que a Modernidade dera lugar, a atitude prometeica, exprimindo nos seus reflexos mais acabados uma veia noturna que se esboçara nos séculos XV e XVI e adquirira a sua espessura mais vigorosa a partir da revolução romântica, constituiu um dos assuntos mais presentes no seu pensamento. São, de facto, muito persistentes as análises que dedica ao eixo de movimentos estéticos e filosóficos plasmados numa torrente de *ismos* de sentidos muito diversos. Essa torrente parece perturbar como poucos outros problemas a apologia de uma «ética personalista», síntese de uma postura pessoal focada na exigência da conquista de um lugar digno para a expressão do ser humano na sua plenitude, em pleno contacto com as circunstâncias terrenas, aberto à transcendência esperançosa e capaz de resistir às abstrações totalitárias que visavam esmagá-lo.[1]

O modo como evidencia conhecer as linhas fundamentais que estruturam essa vertiginosa sucessão de propostas, ao mesmo tempo que se surpreende com a própria velocidade a que esse dinamismo de sentido aparentemente negativo se processa, é o sintoma indiscutível de uma conclusão: para o Padre Manuel Antunes, a Modernidade, com tudo aquilo que poderia ter trazido de relevante,

[1] No primeiro número da revista *Graal*, de 1956, o Padre Manuel Antunes expõe as diretrizes de uma «ética personalista», focada no ser humano como consciência e como liberdade, mas sem excessos potencialmente perturbadores da sua visão do humanismo. Admitindo a necessidade de o indivíduo se impor, escapando aos diversos poderes que procuram reduzi-lo e coisificá-lo para acentuar o que na sua experiência individual é irrepetível, Manuel Antunes distingue-se do sentido daquela que considera uma segunda crise dos tempos modernos no apelo à convergência e integração de si no dinamismo interno da própria humanidade, não de acordo com um conflito sistemático de pontos de vista, mas numa equilibrada tendência para se completar coexistindo com a tradição. Deve, contudo, sublinhar-se que a estética personalista de Manuel Antunes coincide com a visão surrealista, ao defender como ascese individual a hipótese de o sujeito «tomar o projeto da própria existência como o de uma verdadeira recriação de si por si» (cf. Antunes, 2009a: 50-53), permitindo encarar a «ética personalista» como mais uma das faces da sua leitura da Modernidade.

conduzira a um momento verdadeiramente caótico, absorvido tragicamente pela grande maioria das gerações jovens do século XX e, finalmente, digerido por elas para uma proteiforme necessidade de fuga ou, de uma forma ainda mais preocupante, para uma negação sistemática daqueles aspetos em que deveria espelhar-se a essência perdurável da condição humana.

É partindo destes pressupostos que nos concentraremos numa das correntes a que mais acentuadamente atribuiu os sinais de uma revolta prometeica: o surrealismo. Em grande medida, como procuraremos defender, é o surrealismo que surge a Manuel Antunes como uma espécie de encontro absoluto, simultaneamente fixo e fluido, de todas as contradições e revoltas que permitem descrever a Modernidade como um ataque gradual a todos os pilares de uma harmonia cultural que, se não é completamente coincidente com os seus pontos de vista, parece a Manuel Antunes uma espécie de tempo no qual o ser humano pelo menos vivia com confiança, ainda longe de um vendaval com desfechos imprevisíveis. É, também, nesse movimento, pelo menos na sua versão mais ortodoxa, devedora das teses de André Breton, que mais amplamente se desdobra, na sua leitura, o limite da crise de consciência do homem a seu próprio respeito, fora de Deus e contra Deus.

Esta breve exposição não pretende, de modo algum, avaliar, complementar ou rebater os argumentos do sábio cioso de conhecimento que Manuel Antunes, no essencial, sempre foi. Interessa-nos, sim, delinear as linhas gerais de um ponto de vista, no muito que ele nos permite perceber de uma receção e na surpresa com que, apesar de tudo, e por entre alguns apontamentos mais vigorosamente corrosivos, se percebe um esforço hermenêutico de atualização dos saberes que também passa pelo propósito de integrar o movimento surrealista num contexto específico que, se não justifica aqueles que considera os seus excessos e malogros, pelo menos ajuda a compreendê-los. Assim, e mesmo considerando algumas afirmações manifestamente limitadas ou marcadas por tensões e preconceitos ideológicos que nos parecem evidentes, dadas as divergências estruturantes entre os propósitos surrealistas e os que norteavam a tradição cultural em que Manuel Antunes se foi formando e agindo enquanto pedagogo, crítico e intelectual, as considerações oferecidas nos textos sobre o surrealismo parecem-nos de uma riqueza inestimável. E, como obras de um espírito de grandeza invulgar, também deixam perceber nas entrelinhas iluminações muito oportunas e de grande acerto, sobretudo se nos focarmos no que é dito de um ponto de vista oposto ao que as motivou.

Começaremos por delimitar o entendimento geral de Manuel Antunes a respeito da Modernidade, concentrando-nos depois na sua leitura da evolução da literatura

portuguesa no momento da explosão dos ismos que marcaram o final do século XIX e a primeira metade do século XX e, finalmente, procurando perspetivar em que medida o surrealismo se inscreve nesse panorama, tanto em textos publicados entre 1952 e 1953, numa assinalável coincidência com o tempo que marcou o desfecho do movimento surrealista em Portugal, na sua vertente coletiva, como em textos mais tardios, nos quais o surrealismo surge como uma das manifestações de uma postura vitalista e daquela que designa como «era do ensaio».

Ao pensar a Modernidade como um fluxo devedor de um momento fulcral de cisão na mundividência do Ocidente, Manuel Antunes concentra-se num aspeto determinante: no seu entender, a Modernidade deve pensar-se como uma atitude, e não apenas como a realidade existencial contemporânea dos primeiros usos do conceito desenvolvido para designar uma série de fenómenos muito anteriores. A sua perspetiva a respeito da Modernidade atenta em três momentos tendencialmente considerados como horizontes possíveis para a demarcação dos tempos modernos:[2] o momento que inaugura uma «tendência histórica geral», nos séculos XV e XVI, potenciando uma série de desenvolvimentos e encontros culturais cujo impacto nos séculos seguintes seria decisivo; o momento coincidente com aquele que pode considerar-se «o século da Modernidade por excelência», o século XVIII, no qual se afirma plenamente o estatuto alcançado pelos saberes científico e filosófico; e, finalmente, o momento que se inaugura com a cunhagem do termo «Modernidade» – a época de Baudelaire – e que vai conduzir à sucessão de gestos vanguardistas que dariam ao século XX a configuração de outro expoente da Modernidade, agora num tom de excesso, vertigem e esgotamento trágico. Interessa salientar, apesar da diversidade de áreas nas quais a Modernidade marca presença, que, na perspetiva de Manuel Antunes, se encontram presentes em todos esses âmbitos os tópicos fundamentais para o desenvolvimento dos movimentos do século XX, de acordo com uma leitura, por um lado, englobante e, por outro, que abre para a cisão entre

[2] Não nos interessando desenvolver neste momento esta questão, remetemos para as propostas de João Barrento quanto ao destino do conceito de «moderno» e às metamorfoses do seu sentido desde uma proto-fase ainda com raízes medievais à explosão dos modernismos e das pós-modernidades, que, em grande medida, o Padre Manuel Antunes pensa, ao mencionar a segunda crise dos tempos modernos (Barrento, 2001: 11-45), e de Helena Carvalhão Buescu, que se tem dedicado a questionar as fronteiras e a diversidade das interpretações de «Modernidade» e, sobretudo, de «modernidades», na esteira, também, da noção de «cascatas de Modernidade» desenvolvida por Hans Gumbrecht (cf. Buescu, 2005: 21-44; Buescu, 2008: 467-472).

aquelas que tendem a considerar-se como duas modernidades contrapostas, evoluindo paralelamente desde pelo menos o século XIX (cf. Calinescu, 2000: 25-88):

> 1. A Modernidade, em todas as suas manifestações, projeta-se de acordo com uma tendência para a afirmação de princípios dependentes de uma ideia do homem como sujeito autónomo, princípio criador das mais diversas formulações de programas teóricos e de mundos possíveis, dependendo depois do grau de autonomia conferido ao devir individual na relação com esses projetos existenciais.
>
> 2. Paralelamente à afirmação de um eixo que valoriza a relação com o mundo concreto e as vias para a sua manipulação, de acordo com pressupostos científicos e com um ideal totalitário desenvolvido em torno de ideais racionalistas focados no progresso, evolui em termos de criação artística a valorização de um princípio de originalidade em função do qual as diferentes escolas e doutrinas são sujeitas a uma recusa progressiva, envolvendo tanto os pilares fundamentais do passado como os programas teóricos recentes e mesmo contemporâneos, entre os quais se encontra, obviamente, a mundividência racionalista.
>
> 3. Nos domínios que mais interessam ao que continuaremos a desenvolver, acentua-se, por um lado, a necessidade de fuga às noções de normalidade, homogeneidade quotidiana, dependência de regras e códigos tradicionais e, em geral, aos saberes fundamentados na supremacia da tradição, e, por outro, a remissão desses múltiplos saberes para o plano de um livre exame, tendente à dessacralização de pessoas e de coisas, de doutrinas e de instituições.
>
> 4. Assim, a Modernidade compreende duas pulsões: a autonomia e a centralização. Numa direção, teríamos a reivindicação da liberdade, a procura contínua da permissividade subjetiva para o exercício e a construção de si enquanto sujeito de experiência e a apologia do pluralismo cultural como forma de compreender a amplitude da condição humana; noutra direção, a ambição de racionalizar os indivíduos e as comunidades, impondo «regimes de partido único, de ideologia única e de verticalismo autoritário inapelável», e, no embate com a pluralidade, a propensão para o choque entre as diferentes afirmações ideológicas de uma verdade universal (Antunes, 2007: 166-168).

Os tempos modernos seriam, assim, a expressão de um período balizado entre duas crises: aquela que se inaugurou com a Renascença e que, depois de um momento tumultuoso, teria conduzido a uma estabilidade e confiança nas potencialidades infinitas do devir humano perduráveis; e a que se experimentou

na primeira metade do século xx, que, embora marcada por uma complexidade devedora da espessura gradual dos ideais de homem desenvolvidos nos séculos anteriores, teria sintomas comuns: a relativamente consensual abertura à diversidade, um súbito furor para a invenção artística e para a expansão de saberes técnicos alternativos, a vivência consciente de uma inquietante transição de mundividências e um geral ambiente de experimentalismo no qual as mais diversas tradições e vias de conhecimento são tidas como válidas. Ora, na leitura de Manuel Antunes, esta segunda manifestação da crise generalizada, experiência tipicamente moderna, distingue-se numa circunstância decisiva: a hipótese de uma síntese conciliadora, capaz de devolver ao ser humano algo mais do que o contacto angustiante e tenso com o trágico desencanto da ausência de um fio condutor capaz de justificar os limites da condição humana, parecia encontrar-se, desta vez, fora de questão. Do primeiro momento de crise resultara algo de extremamente significativo:

> O homem de seiscentos, de setecentos, de oitocentos – aqui ao menos em parte – experimenta a realidade sólida debaixo dos pés. Ao projetar no ideal essa experiência, uma imagem de ordem e de lei, de razão e de harmonia lhe é devolvida. O mundo é verdadeiramente um *cosmos*. [...] O geocentrismo morto tem o condão de gerar um antropocentrismo vivo. Antropocentrismo vivo que se organiza em forma e estrutura em sistema. E eis aí os vários racionalismos e empirismos, os vários idealismos e materialismos. Os tempos modernos são, acaso como nenhuns outros, férteis em construções sistemáticas do espírito. Deste sentimento de acordo com o mundo, que se experimenta estável e seguro, brota muito naturalmente o sentimento de ilimitada, de radical confiança. Ao homem dos tempos modernos anima-o um profundo otimismo. Pode ele ser cristão ou ateu, pietista ou cético, amante das «luzes» ou do mistério – mesmo do mistério irracional –, partidário do despotismo – esclarecido ou não – ou da democracia – «formal» ou «real» – a crença de que, por si, domina, irá progressivamente dominando, a natureza, graças à ciência e à técnica, criações suas, habita-o. Com ela, a imensa vontade de tudo racionalizar, mesmo a vida e as sociedades humanas. [...] Época das grandes construções sistemáticas, época das grandes ideologias e utopias. A aventura da Renascença prossegue na ordem. (Antunes, 2007: 173)

Duas ideias decisivas resultam desta exposição: a confluência das diversas propostas estruturadas em sistema no acentuar das ilimitadas capacidades humanas,

sejam quais forem os motivos orientadores das dinâmicas de continuidade e de rutura que conduzem os mais diversos agentes da cultura ocidental; e a necessidade de conduzir todas essas afirmações de mundos possíveis a um ideal harmónico, sistemático, passível de resumir por si só a totalidade da essência humana, numa potencial generalização das convicções de um determinado grupo a toda a humanidade. O antropocentrismo vivo inerente a esse primeiro momento da Modernidade assemelha-se, desse modo, a um espelho que se fragmenta, passando a refletir uma série de domínios distintos, mas em pedaços estrategicamente da mesma dimensão, que ambicionam constituir, no momento em que voltar a reunir-se a totalidade do espelho, a imagem definitiva, sobrepondo-se a todos os outros pormenores contemplados, meras assimetrias tornadas comensuráveis.

Ora, dada a complexidade da realidade humana, Manuel Antunes defende que, ao longo de todo esse percurso, teria germinado uma forma alternativa de compreender o movimento coincidente com a fragmentação do espelho; com o Romantismo, em particular o alemão, ter-se-ia dado a explosão violenta dessa «corrente noturna que acompanhara, à maneira de contraponto subterrâneo ou de nota em surdina, a evolução ascendente e luminosa desde os dias da Renascença». Explosão que, pelo menos numa das suas vias, inverte a direção das fragmentações do espelho, disseminando, numa infinita deriva, o traço principal de toda a Modernidade: «A palavra "moderno" [...] serve de facto para qualificar mundividências absolutas na mútua oposição» (Antunes, 2007: 174). Assim, em vez de se desenvolverem diversas formulações de acordo com um mesmo princípio de ordem, é a desordem das mútuas negações que potencia uma gradual corrosão do espelho, doravante nunca mais se desejando novamente coeso; cada fragmento ambiciona ser um pequeno espelho, uma verdade entre muitas, afirmando-se em conflito, mas na convicção de que qualquer comensurabilidade será impossível e de que a resposta não poderia encontrar-se em qualquer dos sentidos transcendentes oferecidos sistematicamente pela compreensão do mundo anterior, mas, tendencialmente, numa «assombrosa mutabilidade dinâmica» (Antunes, 2007: 175), experiência da agitada rutura criadora entregue ao espaço sempre por explorar do homem como sujeito de pura imanência, enigma permanente, flutuando à mercê dos seus limites desconhecidos.

Ora, como será conhecido de quem tenha uma mínima noção das exigências do movimento surrealista, é precisamente neste enquadramento que a aventura surrealista ganha forma e se desenvolve, precisamente de acordo com a tendência para a cisão e a promoção de vias heterodoxas que corresponde a essa inconfor-

midade dos pontuais apaniguados de cada uma dessas ideias de mundo com as suas próprias fronteiras e os seus próprios dogmas.

Para essa situação, essa sensação coletiva de angústia, desespero, absurdo e revolta, parece restar como resposta privilegiada, na leitura de Manuel Antunes, uma possibilidade, a fuga para um dos muitos horizontes idealizados como panaceias: da emigração rumo a um passado nunca verdadeiramente interrompido e alterado por parte dos fiéis das crenças tradicionais aos «amanhãs que cantam» da mundividência marxista, da trágica noção de ser-para-a-morte de matriz heideggeriana, à absoluta náusea desgarrada do existencialismo. Ora, o surrealismo é, significativamente, reconhecido como um desses horizontes possíveis, um dos gigantes perduráveis em torno dos quais se definem os paradigmas mentais dos tempos modernos: «o "Ponto Supremo" onde, no sonho e no amor, se dissolvem todas as contradições» (Antunes, 2007: 175). Se pensarmos na importância que o próprio Padre Manuel Antunes atribui à fé cristã, ou no peso ideológico que o marxismo, o existencialismo e a fenomenologia tinham na década de 1950, a equiparação do surrealismo a esses grandes sistemas de compreensão do homem enquanto totalidade ética, estética e poiética assinala o seu lugar decisivo neste panorama dinâmico.

Com efeito, em 1952, um texto relativamente extenso procura esclarecer as principais linhas de pensamento de uma das derivas daquele que, nos escritos do autor, constitui uma das grandes ameaças à sua conjugação ideal dos humanismos clássico e moderno: o prometeísmo ou, noutras ocasiões, o super-humanismo.[3] Tal como ocorre com os outros super-humanismos – o marxismo ou o existencialismo, por exemplo –, o surrealismo propõe-se configurar uma interpretação geral da existência, abarcando uma forma de ponderar os limites que deverão nortear a

[3] A respeito da crítica ao prometeísmo, merece-nos destaque um texto publicado na *Brotéria* em 1952, «Prometeu hoje», no qual se analisam os três grandes veios dessa emblemática manifestação contemporânea de Prometeu naqueles que, em nome do homem, se dedicam a negar ou a medir forças com Deus, de igual para igual: o marxismo, o surrealismo e o existencialismo. Embora o enfoque do ensaio seja a literatura existencialista de Malraux, Sartre e Camus, é geral a denúncia de «uma literatura unitária em que as fronteiras com a filosofia tendem a desaparecer», no decurso de uma reflexão a respeito da condição humana na qual o homem é dado como enigma persistente, colocado à margem das grandes abstrações construídas ao longo dos séculos em nome da necessidade de orientação num mundo dominado pelas leis do acaso e pela sensação, dada pela consciência humana, de um generalizado absurdo (Antunes, 2007: 195-200).

totalidade das manifestações humanas. Ao fazê-lo, e dadas as proporções da ameaça que Manuel Antunes encontra no projeto surrealista, configura-se como «a mais audaciosa aventura de transfiguração radical da existência até hoje empreendida sobre a terra dos homens-sem-Deus», uma forma de imanência profunda a partir da qual se procuraria a conquista da profundidade humana no alcançar do Ponto Supremo bretoniano (Antunes, 2007: 190).

Dado que muitas das manifestações criticadas na Modernidade passam precisamente pela aguda ânsia de absoluto, que se processa num devir fora de Deus e contra Deus, o prometeísmo surrealista parece corresponder, assim, ao mais violento e completo produto da Modernidade, pelo menos no que esta tem de cisão relativamente aos diferentes ideais de ordenação coletiva posteriores à crise renascentista e à vertente tecnicista de Novecentos. Essa identificação encontra-se expressivamente acentuada na compreensão do surrealismo como uma confluência poderosamente adaptativa das mais diversas influências e heranças culturais, algo que reproduz, mesmo que numa escala mais reduzida, a essência híbrida e conflituosa da Modernidade. Se a crise moderna forçou o homem a procurar novas alternativas para exprimir a sua relação com um mundo à deriva, indiciando uma «vontade de reajustamento a cada nova situação», o surrealismo concretiza a extensão desse impulso:

> [...] ele aparece-nos como vasto tumultuar sincretista onde se entrechocam as mais desencontradas influências, desde o ocultismo da Cabala e dos alquimistas ao Marxismo, desde a dialética de Hegel à psicanálise de Freud, desde o sadismo ao espiritismo, passando através dos poetas satânicos e prometaicos, Baudelaire, Rimbaud, Lautréamont. Nesse entrechocar, uma constante: a fidelidade ao primeiro ímpeto contra a condição humana. Como onda que banhasse todas as praias e refluísse sobre si para se lançar depois num sentido único, forte de todas as forças adquiridas. (Antunes, 2007: 191)

A expressão da desordem surrealista, nesse ímpeto radical contra o que Manuel Antunes entende dever ser uma confluência saudável entre os humanismos clássico e moderno, configura-se num individualismo moderno que procura a sua resposta para a questão humana num desafio permanente aos próprios limites, recusando-se a aceitar as leis da natureza e as diferentes antinomias com que vai lidando. Esse percurso configura-se como individualismo radical, exprimindo numa hipérbole de variações potenciais os imperativos de originalidade, exame absoluto de todos os

valores, fuga aos paradigmas tradicionais de aferição do real e procura progressiva de permissividade para o exercício de uma identidade em permanente construção, que em cada momento se reafirma pela ânsia de originalidade. O surrealista foca-se em quebrar a carapaça produzida pelas sucessivas camadas elaboradas pelo pensamento racional para desviar o indivíduo do seu percurso distintivo. De algum modo, parecendo intuir ou dar voz a algumas das noções decisivas da vertente abjecionista do surrealismo português, Manuel Antunes estrutura a sua exposição do devir surrealista de acordo com um itinerário que parte da revolta contra os absolutos e os transcendentes de todos os quadrantes para contemplar a miséria intrínseca à condição humana – a realidade do «ser abjeto» – e, finalmente, para prosseguir no rumo específico que determinou para si:

> Mas voltemos ao ponto de partida, ao prometeísmo super-realista. Que pretende ele? Já o disse. A transmutação do homem, ou seja, a sua deificação, à margem de Deus e contra Deus. Como? Parte-se duma experiência. Experiência da condição humana não propriamente como absurda, como no existencialismo, mas como coisa miserável, prisioneira das leis da natureza, dividida por antinomias dentro das próprias fronteiras.
>
> [...] Ao experimentar a existência como coisa miserável, o homem super-realista experimenta-se ao mesmo tempo como virtualidade capaz de se realizar indefinidamente acima das próprias forças. (Antunes, 2007: 192)

Dado que a pretensão surrealista parece passar pela síntese dos questionamentos modernos a respeito da vida, do cosmos e do conhecimento, não surpreende que, ao identificar a estreita conexão e sintonia histórica entre o modernismo português e o surrealismo francês, Manuel Antunes encontre no segundo o sintoma justificador para a aparentemente imprevista «persistência do Modernismo»:

> [...] parece-nos que o segredo da persistência desse movimento estranho reside, em primeiro lugar, no acordo profundo entre o mundo atual, caótico e atormentado, e a arte que se quer a angustiada expressão desse estado. Neste mundo um homem novo se está gerando pelo domínio sobre o universo insensível e pela descoberta das regiões inexploradas do próprio homem. E a arte, recriadora intérprete da própria vida, apresenta-se assim como a renovada e trágica expressão desse homem novo. [...] Ora, neste século a filosofia pretendeu baixar das regiões serenas do universal para assumir o concreto existente, cingindo-o na sua

> máxima realidade. Por isso, às correntes do Vitalismo, Intuicionismo e Existencialismo devia corresponder uma literatura de movimento e criação incessante, de coincidência com a vida em perpétuo e irreprimível devir. Daí o gosto pelo inédito, a paixão de navegar nos mares tenebrosos do inconsciente, buscando ilhas desconhecidas. Daí a invenção de ritmos novos para traduzir uma realidade que os quadros antigos já não podiam conter. Por último, como consequência de tudo isto, o alargamento das possibilidades de criação – todas as zonas do real são declaradas matéria poética contanto que sejam interiorizadas. (Antunes, 2009a: 192-193)

Dificilmente se poderia pensar numa síntese mais adequada para algumas das vertentes do movimento surrealista: reafirmação do indivíduo como ponto de partida para explorações incessantes do fenómeno humano entendido como abismo permanentemente por decifrar, experiência da contemplação do sujeito em metamorfose na interação produtiva com as diversas facetas de uma realidade também em contínuo devir, mergulho nas possibilidades do inconsciente, conversão da plenitude do homem em matéria-prima a explorar poeticamente. O supra-real é, precisamente, essa declaração de princípios segundo a qual «todas as zonas do real são declaradas matéria poética», depois de devidamente coadas pelo cadinho expressivo em que se vão acumulando os dados obtidos pelo indivíduo no decurso da sua experiência vital.

O problema que o surrealismo suscita encontra-se sintetizado num texto também de 1952 dedicado às *Folhas de Poesia* e, em particular, aos contributos nos quais se exprime a herança surrealista, não necessariamente dependente dos paradigmas bretonianos, mas tendo em conta a amplitude de fontes a que os surrealistas portugueses acederam e em função das quais definiram a sua autonomização. Comentando um texto programático de Ramos Rosa no qual se equacionava a necessidade de, através da poesia, se conseguir conciliar «a fuga para o reino do sonho» e o diálogo aberto com o contexto histórico, Manuel Antunes equaciona duas vias possíveis: a liberdade sem limites, por um lado, e a dependência de um caminho absoluto, por outro, correspondendo a primeira opção ao individualismo romântico, carente de genuína fraternidade, e a segunda à postura surrealista, que corresponderia a uma forma de alienação da liberdade individual no espaço onírico da supra-realidade, mesmo que situado nos limites da pura imanência (Antunes, 2009a: 553-554).

Ao perceber nos projetos super-humanos ideais globalizantes que apontam para uma conceção específica do ser humano, mesmo quando focada na abertura

à permissividade infinita de cada individualidade, Manuel Antunes não consegue deixar de contrapô-los a uma formulação do que é ou deveria ser o humanismo. Esta descrição corresponde, em grande medida, à aceitação de todas as etapas percorridas pela tradição cultural do Ocidente, com exceção daquela que teria decorrido da segunda crise dos tempos modernos, que, como acentuámos, constitui uma rutura irreversível relativamente à confiança de o homem conseguir edificar sistemas correspondentes a um cosmos plenamente estruturado e de acordo com a ordem comum a todos os diferentes ideais de mundo. Nesse núcleo constantemente pressentido como terreno sólido a partir do qual o ser humano parte para a ampla conquista do mundo ao seu redor, podendo retomar a qualquer momento a sua busca a partir de dados sólidos e perfeitamente compreensíveis mesmo pelos defensores de conceções distintas, encontra-se uma comum ânsia de proteção abstrata:

> O humanismo formulado pelos gregos do século de Péricles, continuado pelos romanos, a partir dos grandes Cipiões, e retomado pelos modernos desde a Renascença; o humanismo, cultura da razão, que, desligando o homem do mundo, o aproxima dum princípio transcendente, seja este o Deus pessoal dos cristãos ou qualquer grande ideal abstrato; o humanismo, ascese de equilíbrio e de medida, que leva o homem a aceitar a sua condição e os seus limites. (Antunes, 2009b: 424-425)

É essa exigência de um plano transcendente, em função do qual o ser humano deveria nortear todos os seus propósitos de modo a confirmar-se às suas limitações antes de partir para o contacto com a conquista gradual de si, que a mundividência surrealista recusa, procurando exclusivamente a resposta no próprio indivíduo e na sua capacidade de recriar pela imaginação a superfície absoluta do real até então conhecido. Percebe-se, portanto, a persistência do ataque aos vestígios da herança surrealista, sobretudo sempre que esta deixa de se encontrar expressa apenas em termos estéticos, na esteira, por exemplo, de Paul Éluard – opção que, para Manuel Antunes, parece ser aceitável tanto quanto possível, em termos de equação da poesia como projeção de imagens originais –, para se dedicar a inquietações metafísicas. Contrapondo-se à estabilidade de uma comum *forma mundi*, reconhecível e aceite por todos, para se dedicar a uma compreensão do ser humano enquanto potência renovável e autopoiética, com limites permanentemente por redefinir e, portanto, irredutível a qualquer expressão totalitária das suas faculdades e dos modos através dos quais opta por projetar o real que deseja vir a habitar, o surrealismo congrega

todos os dados de uma outra tradição. É através dessa aventura potencialmente anárquica e certamente perturbadora das harmonias e dos ideais de ordem tradicionais que os principais veios da consciência moderna adquirem o seu verdadeiro sentido, num mundo «privado de centro geométrico [que] instituiu o homem como o seu próprio centro», infinito na medida em que pode refletir o rosto móvel de cada sujeito particular de acordo com as suas necessidades, impulsos e verdades íntimas, experimentando-se nas suas grandezas, abjeções e complexidades (Antunes, 2009a: 218).

Interessa-nos, antes de concluirmos esta reflexão, acentuar algumas afirmações significativas de textos posteriores, das décadas de 1960 e de 1970, nos quais Manuel Antunes reflete acerca do seu tempo como uma «era do ensaio», expressiva de uma postura essencialmente vitalista, de acordo com a qual o artista tende a assumir uma intenção *mostrativa*, por contraponto à vigência *demonstrativa* dos paradigmas sistemáticos.

Num texto de 1972 em que procura responder a uma questão que já na altura parecia adquirir um certo significado – «Que pode hoje a literatura» –, Manuel Antunes atribui à literatura contornos muito próximos dos que equacionara para a própria Modernidade enquanto disposição visando progressivamente novas formulações de uma tendência para a progressiva recusa de constrangimentos, derivando numa afirmação gradual da autonomia. São três os domínios relativamente aos quais, no seu entender, a literatura procura demarcar a sua independência: o das ideologias, cuja imposição de valores intenta converter os objetos literários em subprodutos dos seus dogmas particulares, impedindo «o dinamismo da produção e da atividade artística ou literária»; o das escolas e doutrinas com contornos rígidos, na medida em que a verdadeira literatura nunca pode coincidir com preceitos, modas ou intuitos regimentais; finalmente, o dos poderes estabelecidos, dado que na literatura se confirma uma «expressão do homem pelo homem» derivada «da verdade de si mesmo e não dos arredores de si mesmo»; nessa medida, a literatura responde apenas pela vida, pela experiência individual, pela reflexão do humano que tem em cada indivíduo um ponto de partida para a totalidade dos possíveis. É o impulso do literário que garante ao autor «a permanente vontade [...] de transformar, de organizar a seu modo, de transfigurar, desde dentro, a realidade por ele percecionada, sentida e pensada». Precisamente por permitir essa ponte sempre renovada da sensibilidade de um indivíduo com os contextos plurais com que vai lidando e que constituem dados ao serviço da sua edificação distintiva, o poder da literatura é, deste modo, segundo Manuel Antunes, da ordem do

mostrativo, e não, como é apanágio dos sábios, sofistas e ideólogos de todos os campos, *de-monstrativo*; é uma forma individual de ponderar a existência, e não a submissão das perspetivas individuais a uma direção traçada aprioristicamente (Antunes, 2009a: 61).

Ora, e apesar das reservas que em textos da década de 1950 envolvem o prometeísmo surrealista no denso novelo das mais maliciosas manifestações culturais de um tempo de anarquia e embate insaciável de tendências, como referimos, deve assinalar-se que, no texto «Literatura de hoje, ideologia vital», o pressuposto que duas décadas mais tarde utilizaria para exprimir o território exclusivo da literatura enquanto mecanismo de liberdade e de individuação é o mesmo com que classifica os resultados da «ideologia vital» que norteava os movimentos prometeicos, entre os quais o surrealismo:

> Essa experiência primordial ou se organiza em sistema ou se estabelece apenas como larga direção aberta aos vários ventos da vida. Na primeira hipótese, sobre um lado afetivo construiu-se uma ideologia organizada; na segunda, temos uma série de golpes de Estado voluntários, de opções arrancadas às forças obscuras da alma. Em ambas, um testemunho e uma norma de existir. O escritor tende a fazer da *sua* verdade a Verdade, mas de dentro, mostrando e não demonstrando. (Antunes, 2009a: 22)

Para que se perceba o quão negativa é a opinião com que, em 1952, Manuel Antunes recebe essa literatura que se afirma pela vitalidade individualista e pela revolta persistente relativamente às ideologias, às escolas e aos poderes instituídos, devem ser tidos em conta dois aspetos: por um lado, a conclusão de que, para se explicar devidamente a natureza de um momento tão complexo, seria necessário convocar períodos do passado marcados pela incapacidade humana para aceitar os seus limites, pela decadência expressa no desregramento dos sentidos, pela adesão a formas gnósticas alternativas ou a religiosidades sincretistas e pela adesão ao estoicismo e ao epicurismo; por outro, o perfil dos autores elencados como exemplos, entre os quais Kafka, Aldous Huxley, Georges Bataille, D. H. Lawrence, Henry Miller, Jean Genet, os surrealistas ortodoxos, Malraux, Sartre ou Camus. É esta tradição literária e filosófica, em conjunto com outras figuras exemplares como Sade, Kierkegaard, Baudelaire, Rimbaud, Lautréamont, Nietzsche ou Heidegger, que, segundo outros textos, constitui o suporte de uma mundividência da qual germinou a atitude surrealista fora de Deus e à margem de Deus. Parece, portanto, que, ao interrogar-se a respeito do peso que a literatura poderia ter no início da década de 1970, Manuel

Antunes não consegue impedir-se de concluir que a persistência da crise cultural em que culminara a Modernidade preenchera, de algum modo, a quase totalidade da criação literária enquanto alternativa aos discursos totalitários, próprios dos sábios ciosos de uma nova verdade absoluta. Assim, cindido entre o apelo recorrente para a apologia de um humanismo mais harmónico e equilibrado e um olhar crítico marcado pelo ecletismo, que também orienta o seu ideal de confluência entre valores clássicos e modernos, não surpreende que, também na década de 70, caracterize a sua época como um dos expoentes de um pendor no qual se cristaliza o apelo à confluência: a opção pelo experimentalismo ensaístico. Nessa medida, o contraponto entre as «eras de tratado», marcadas pela sistematicidade de visões totalizantes do mundo, e as «eras de ensaio», emergentes em ocasiões em que proliferam a inquietude, a incerteza e a coabitação entre paradigmas distintos, permite-lhe considerar o século XX como um dos mais acentuados períodos de rutura relativamente aos modelos totalitários e inquestionáveis.

À luz do momento modernista como uma «era de ensaio» particularmente vigorosa, Dada e o surrealismo são entendidos como as mais acabadas expressões dessa tendência. A atitude surrealista proposta por Manuel Antunes corresponde, com efeito, à afirmação de um apelo *mostrativo*, em vista do qual se privilegia a exploração continuada de uma verdade pessoal e a procura de formas novas de contemplar a realidade nos seus múltiplos planos dissonantes. Na década de 1970, portanto, é claro para Manuel Antunes que as repercussões contemporâneas da Modernidade, as características culturais próprias de uma «era do ensaio» e a persistência do contexto modernista correspondem à valorização do indivíduo como potencialidade mostrativa e à negação das ideologias, das escolas e dos poderes estabelecidos; no seu zénite, o ambiente em que todas essas vias de rutura se manifestam conduz ao perfil prometeico de sentido surrealista e existencialista, de resto as duas grandes fontes culturais da deriva tipicamente portuguesa relativamente ao movimento surrealista, o abjecionismo (cf. Sousa, 2016).

Completando o arco que em Portugal foi do romantismo ao modernismo e deste à afirmação da polaridade da revolta no âmbito das complexas formas de o homem se confrontar consigo mesmo, é no surrealismo que se encontra hiperbolizado um dos fios condutores decisivos da Modernidade, se entendida enquanto «tendência histórica geral» expressa trans-historicamente nas várias formulações de uma atitude cujo mecanismo artístico por excelência aponta para a centralidade da imaginação. Como Manuel Antunes afirma num texto de 1973, no qual procurou, com a sua emblemática concisão, delinear as linhas gerais da literatura portuguesa entre o

romantismo e a década de 1960, a imaginação constitui a derradeira chave-mestra da «cosmorâmica moderna» (Cf. Antunes, 2009a: 222-224).

Faculdade de trabalhar ou transmudar infinitamente os vestígios deixados no decurso do jogo aberto do indivíduo com a sua realidade situada, exercício de memória no qual o filtro pessoal evidencia uma sensibilidade capaz de proceder à seleção de diferentes peças constitutivas do património de imagens pessoais e coletivas, a imaginação permite o acesso àquele que sempre foi o reduto por excelência de Prometeu: o espaço eminentemente moderno no qual o olhar individual funciona como o fogo roubado aos deuses para insuflar de vida novas formas de o homem se sentir como *ser-em-projeto*, numa forma muito singular de transcendência, que Manuel Sérgio acertadamente propôs para definir o livre fazer-se individual de um sujeito colocado perante a vivência, simultaneamente inquieta e deslumbrante, de si próprio como plataforma para os mais diversos ensaios da vida face à contingência.

Bibliografia

Antunes, M. (2007). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. I, vol. IV). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2009a). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. V, vol. I). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2009b). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. V, vol. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Barrento, J. (2001). *A Espiral Vertiginosa. Ensaios sobre a Cultura Contemporânea*. Lisboa: Cotovia.

Buescu, H. C. (2005). *Cristalizações. Fronteiras da Modernidade*. Lisboa: Relógio d'Água.

Buescu, H. C. (2008). Modernidade. In F. C. Martins (Coord.). *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português* (467-472). Lisboa: Caminho.

Calinescu, M. (2000). *As Cinco Faces da Modernidade. Modernismo, Vanguarda, Decadência, Kitsch, Pós-modernismo*. Lisboa: Vega.

Sousa, R. (2016). *A Presença do Abjecto no Surrealismo Português*. Lisboa: Esfera do Caos.

PARTE XVI

Diálogos com Autores Portugueses

Manuel Antunes
Crítico de Pessoa, Pascoaes e Régio
Manuel Antunes: A critic of Pessoa, Pascoaes and Régio

António José Borges
UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA / *aj.borges@sapo.pt* / ORCID | 0000-0003-2311-0707
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_70

Resumo: O Padre Manuel Antunes inaugurou, ainda muito jovem, o seu ofício de crítico literário na *Brotéria*, publicando um notável artigo que classificava, logo no título, três emergentes autores seus contemporâneos como os «Três poetas do sagrado». Os textos de crítica literária de Manuel Antunes passaram a ser muito lidos e apreciados ao longo das várias décadas em que este crítico jesuíta passou a pente fino a grande produção literária hodierna de Portugal e de outros países. A sua crítica era muito procurada e aguardada, tendo contribuído para elevar alguns talentos literários que estavam a despontar e para catapultar outros que se mantinham na penumbra. Serão analisados os textos de crítica literária que Manuel Antunes dedicou a três poetas marcantes do século XX português – Pessoa, Pascoaes e Régio –, divisando-lhes traços de unidade e clarificando-lhes a diversidade. Estes escritores mereceram diversas apreciações antunesianas ao longo das décadas do seu trabalho como redator e depois diretor da *Brotéria*, revista que se tornou uma das mais prestigiadas da cultura portuguesa contemporânea e uma referência no domínio da crítica literária nos meados do século passado.
Palavras-chave: literatura; poesia; crítica; *Brotéria*; escritores portugueses

Abstract: Father Manuel Antunes began, at a very young age, his work as a literary critic in *Brotéria*, publishing a notable article that classified, right in the title, three emerging contemporary authors as the «Three poets of the sacred». Manuel Antunes' texts on literary criticism came to be widely read and appreciated throughout the several decades in which this Jesuit critic undertook the great contemporary literary production of Portugal and other countries. His criticism was much sought after and awaited, having contributed to elevate some literary talents that were emerging and to catapult others that remained in the dark. The texts of literary criticism that Manuel Antunes dedicated to three remarkable poets of the Portuguese twentieth century – Pessoa, Pascoaes and Régio –, will be analysed, highlighting their unity and clarifying their diversity. These writers deserved several Antunesian appraisals over the decades of his work as a writer and then director of *Brotéria*, a journal that became one of the most prestigious in contemporary Portuguese culture and a reference in the field of literary criticism in the middle of the last century.
Keywords: literature; poetry; criticism; *Brotéria*; Portuguese writers

> [...] importa saber como avançar numa direção em que a crítica recupere o prestígio perdido – ou seja, em que se volte ao tempo da opinião em flor, séria e esclarecida.
>
> **Nuno Júdice (2010: 104)**

A crítica literária, que pretende proceder em função de regras e de métodos, indica as práticas que têm acompanhado a vida das letras depois da Antiguidade. Tradicionalmente, há três formas e funções: a crítica jornalística, que informa e julga, e que foi a primeira a profissionalizar-se; a crítica dos escritores, surgindo progressivamente, que avalia e interpreta, e que nasce na orla de escritores como Théophile Gautier e Émile Zola, alguns dos primeiros escritores críticos, os quais praticavam esta forma particular de ensaio que avalia a produção dos seus confrades e se pronuncia sobre os feitos da literatura; e a crítica universitária, que oscila entre pesquisa e interpretação, portanto mais erudita. A crítica refere-se tanto aos autores como às obras, tanto às palavras do texto como às ideias explícitas ou implícitas, ou, ainda, ao respeito pelas regras, assumindo as mais diversas formas (comentário e glosa, descrição, filologia, história ou julgamento estético pessoal) e registos, que vão da polémica ao elogio e à adesão.

Os primeiros traços da atividade crítica remontam, por exemplo, às referências de Eurípides ou de Sócrates aos comentários às peças de Aristófanes. Um avanço na crítica remonta igualmente a 1561, quando J. César Scaliger publica em latim o sexto livro da sua *Poética*, intitulado *Criticus*, em que se serve da autoridade de Virgílio para enumerar as linhas de força da crítica da Idade Clássica. Depois de 1750, a crítica começa a analisar, decisivamente, os movimentos literários e as funções da literatura, bem como os méritos comparativos dos géneros, e a formular uma interrogação sobre a arte das letras. Uma crítica profissional e especializada surgiria mais tarde, em meados do século XIX, contribuindo para a constituição de um campo literário moderno. Saint-Beuve incute a este momento um novo figurino na crítica, mais atento a explicar e a compreender do que a julgar intuitivamente. O século XX representa, indubitavelmente, uma era da crítica. As tendências e as modas sucederam-se no campo universitário, e uma fação dos críticos contemporâneos, como Montaigne, Ronsard ou Boileau, pronuncia-se a favor da abolição da fronteira entre criação e crítica, enquanto uma outra insiste investindo na especificidade do trabalho de pesquisa.

Partindo da reflexão de Nuno Júdice em epígrafe, será que não existem nomes de referência no mundo da crítica contemporânea portuguesa e que João Gaspar Simões terá sido o último, apesar das suas reconhecidas insuficiências teóricas? Importa sim o regresso, e nisto estamos de acordo com Júdice, a «uma predominância do texto sobre a (de)formação teórica» (Júdice, 2010: 105), colocando assim em questão a formação de um crítico literário, o qual deve apoiar-se, num primeiro passo e antes de dominar a escrita, em instrumentos de trabalho fundamentais para essa atividade, tais como dicionários de literatura, histórias da literatura e bibliografias críticas. Só assim poderá possuir uma qualidade literária na sua escrita, sem deixar envolver-se em «dogmas analíticos que empobrecerão o seu discurso» (Júdice, 2010: 107). Assim, rigor e originalidade devem caminhar a par quanto ao tema e à conclusão do estudo.

Manuel Antunes procurou de certo modo, não obstante algumas características estilísticas a que aludiremos mais adiante, a neutralidade analítica que deve marcar a linguagem universitária, não no sentido pós-moderno, em que não interessa o que se diz mas como se diz, mas mais com a intenção de orientar, no leitor, a qualificação positiva ou negativa de um livro. É o que faz o nosso crítico: uma crítica envolvida. Ora,

> o que importa num discurso crítico é o reconhecimento da pessoa que está por detrás dele: além da objetividade indispensável, há também um fator subjetivo fundamental para que se dê a empatia do leitor com a opinião do crítico. É essa qualidade de convencimento que o crítico tem de transmitir; e é por isso que, quando o crítico dispõe de uma qualidade, uma originalidade e uma perceção pessoal nos textos que escreve, eles sobrevivem e continuam a ser lidos, mesmo que os seus métodos tenham envelhecido ou a teoria que seguiram esteja obsoleta. Para isto conta, igualmente, a recolha em livro das críticas feitas – e é esse balanço, que todos os grandes críticos regularmente o fazem, que estabelece a diferença entre a opinião de circunstância, ou sem uma ideia própria, e uma visão pessoal da literatura de um país. (Júdice, 2010: 111)

Na obra *Um Pedagogo da Democracia – Retratos e Memórias sobre o Padre Manuel Antunes, SJ* (coord. José Eduardo Franco), em concreto na secção «A arte de formar homens novos», numa das várias entrevistas conduzidas por José Eduardo Franco a personalidades que conviveram com Manuel Antunes, intitulada «Ensinar a ensinar», são citadas as palavras que frequentemente Manuel Antunes dirigia aos seus alunos: «Leiam os autores, leiam os autores, leiam os autores!

Deixem os comentadores! Logo comentam!» (Franco, 2011: 81). Noutra entrevista, com o título «Mestre da síntese», numa passagem relacionada com a convivência com Manuel Antunes na revista *Brotéria*, é realçada a sua sede de leitor, tanto que «Passava a maior parte do tempo no seu quarto, a ler. [...] havia livros por todo o lado, empilhados num equilíbrio um tanto ou quanto instável. [...] dormia pouco. Mas, apesar disso, estava sempre mergulhado em livros» (Franco, 2011: 83-84). Importante, esta ideia de Manuel Antunes como voraz leitor e um poço de erudição, destacando-se a sua faceta de estudioso da literatura. Diz-se, neste mesmo texto, que Manuel Antunes «traduziu de forma extraordinariamente concisa e poética um verso da *Eneida*: "sob o silêncio cúmplice da lua"» (Franco, 2011: 83). São então evidentes, nesta figura marcante, a sua paixão pelo saber e o desejo de a despertar nos seus alunos. Justamente, ainda na obra que temos vindo a referir, na secção «O fascínio da cultura», especificamente na entrevista a João Bénard da Costa, intitulada «Cultura imensa», este refere que «O Padre Manuel Antunes foi talvez a pessoa com maior erudição e maior cultura, no sentido fundo da palavra, e com a visão mais global sobre essa cultura que eu alguma vez conheci» (Franco, 2011: 139).

Um livro publicado por Manuel Antunes em 1960, pela Ática, com o título *Do Espírito e do Tempo*, expõe suficientemente, em diversos artigos marcantes da historiografia do pensamento português, o seu espírito crítico, feito de aguda penetração e de intuições sempre desenvolvidas com fundamentação convincente. Exprime-se, por exemplo, num ensaio admirável que aborda três grandes vultos da poesia portuguesa contemporânea a partir da ótica do sagrado, o qual intitulou «T. de Pascoaes, F. Pessoa e J. Régio, poetas do sagrado» (Antunes, 1960), onde testemunhamos, claramente, o perfil de qualificado leitor que foi e a sua grande capacidade de entrar em diálogo crítico e generoso com o tempo que lhe foi dado viver. Neste ensaio, em que Manuel Antunes celebra a dança divina da poesia, classifica os poetas referidos como profundamente religiosos, mas avisando que nenhum deles entende o cristianismo existencializado, enternecido. Apenas mostraram, através de tentativas, do percorrer nas sombras, do dualismo desassossegado, do ansioso questionar do mistério sentido ou pressentido, grande, oculta e permanente nostalgia de Deus. A Pascoaes, a santidade interessou enquanto fantasmagoria. Cada uma das biografias aborda não a história propriamente dita, nem sequer os meandros labirínticos da legenda, mas a representação imaginária de uma prática da alma. Ora, a Manuel Antunes sempre interessaram as almas. Animou-o, portanto, nos seus estudos sobre aqueles três poetas fortes, a vertente

filosófica da literatura, na essencial e intemporal relação entre o homem e Deus. Deste modo, a noção de crítica literária em Manuel Antunes assenta

> numa conceção da literatura que acaba por ser inseparável da filosofia e numa conceção de filosofia voltada para o transcendente, em relação permanente com o Espírito, tal como ele o concebia, e em interação permanente com a História. (Moura, 2007: 309)

Neste sentido, de literatura e crítica literária vinculadas à filosofia, Manuel Antunes encara a literatura portuguesa do seu tempo maior (décadas de 1950 a 1970) tanto condicionada pela europeia, quanto expressão de um tempo histórico de revolta do homem contra Deus.

São várias as notas que Manuel Antunes dedica a Fernando Pessoa e à sua poesia, recorrendo convictamente a declarações históricas. Numa delas, Pessoa explica-se em carta a João Gaspar Simões:

> O ponto central da minha personalidade como artista é que sou poeta dramático; tenho continuamente, em tudo quanto escrevo, a exaltação íntima do poeta, e a despersonalização do dramaturgo. Voo outro – eis tudo. [...] como poeta, sinto; como poeta dramático, sinto despegando-me de mim; como dramático (sem poeta), transmudo automaticamente o que sinto para uma expressão alheia ao que senti, construindo na emoção uma pessoa inexistente que a sentisse verdadeiramente, e por isso sentisse, em derivação, outras emoções que eu, puramente eu, me esqueci de sentir. (Antunes, 2009a: 177)

Com efeito, no entendimento crítico de Manuel Antunes, Pessoa revelou uma nova posição estética, por mais ninguém seguida entre nós, senão talvez um pouco por Mário Saa. Consiste ela na condensação máxima do pensamento, da emoção e dos efeitos, traduzida numa forma rápida, bem trabalhada e bem sugestiva, escusando-nos de realçar a sua afamada veiculação: «Deus quer, o homem sonha, a obra nasce». E, assim, a obra de Pessoa, à hora da sua morte, ficava dispersa pelas revistas *Orpheu*, *Athena*, *Contemporânea*, *Sudoeste* e *Presença*. Pensa ainda o nosso crítico, em partilha fraternal, que a obra *Mensagem* é a história de Portugal, vista através de um certo acento sebastianista do poeta.

No texto intitulado «Mundividências da poesia portuguesa desde o Romantismo aos anos 60» (Antunes, 2009a: 217-228), Manuel Antunes fala, na realidade, de três coisas: de visão, de mundo e da poesia portuguesa desde o Romantismo.

Três coisas que, nas suas palavras, se encontram entre si em relação de convergência e simpatia. Ora, nada mais ambíguo, nada mais fugidio, nada mais delicado, nada mais subjetivo, nada mais rebelde à análise, que uma mundividência poética. Ousa mesmo dizer uma mundividência poética portuguesa. E conclui ponderando quem poderá captar as infinitas subtilezas da visão do mundo de um Pascoaes e de um Fernando Pessoa, de um Cesário Verde e de um Camilo Pessanha, de um Gomes Leal e de um Régio, de um Vitorino Nemésio e de um Gomes Ferreira.

Em sentido análogo, noutro texto sobre a lei do génio ou a dinâmica da personalidade individual, Manuel Antunes coloca em perspetiva a virtude destas leis: o poeta é um reflexo do mundo e/ou o mundo é um reflexo do poeta. Ora, pensa bem Manuel Antunes: o poeta encontra-se, com efeito, no mundo e sugere mundo, expressando, dizemos nós, musicalmente sentimentos e emoções, e num jogo de sonoridades, com ritmo e dicção, que é a poesia. E talvez o mais evidente para Manuel Antunes seja a necessidade que o ser humano tem de criar ídolos, pois, com efeito, é através deles que o universo, que julgamos uno, nos surge em formas tão diferentes, por exemplo como rosa dos ventos em quatro grandes imagens opostas em Fernando Pessoa. Na verdade, não devemos perder de vista que, na sua produção de história e crítica literária, nunca Manuel Antunes deixou de se referir ao tema da saudade e aos estudos sobre o mesmo, continuando e aprofundando o sulco aberto por Leonardo Coimbra e Teixeira de Pascoaes e alargando-o, ao manter-se atualizado pela força recebida das hodiernas metafísicas do sentimento, que cita e deixa como aportações indispensáveis a quem se interesse pela construção futura de uma ontologia da saudade.

Talvez importe referir brevemente a crítica relâmpago, a propósito de Pascoaes, que Manuel Antunes faz ao fascículo 14 dos *Cadernos de Poesia* (1953), dedicado ao sentido da obra e da personalidade do autor de *As Sombras*, uma crítica pertinaz e algo intolerante com a intolerância, que interroga os nomes escolhidos e questiona o porquê de não serem outros publicamente sabidos conhecedores da obra de Pascoaes.

Ao longo da década de 1950, ocupando-se dos perigos da crítica literária, já como colaborador permanente da revista *Brotéria*, na rubrica «Vida literária», escrita em parceria com o padre João Mendes, expõe o nosso crítico que não deve o crítico encerrar-se dentro dos resguardos duma escola ou encantoar-se na perspetiva da própria geração; antes deve reconhecer os fundamentos filosóficos e ideológicos de cada escola literária, não no sentido de emendá-la ou corrigi-la, mas para apreciar a obra literária segundo os critérios da escola em que voluntariamente o autor a insere. Justamente, trata-se de ser impressionista com os impressionistas

ou ideólogo com os ideólogos, despersonalizando-se o crítico, sem perder autonomia, mas ganhando universalidade. Assim, segundo Manuel Antunes, o crítico deve alimentar os seus textos de uma doutrina e, por via desta, em última análise, cumprindo o seu múnus crítico, que é o de ensinar a ler a obra, aceitar ou rejeitar a obra. Contrariando a tese de José Régio, defensora da arte enquanto expressão estética, independente do conteúdo expresso, Manuel Antunes questiona se existirá algum dia uma expressão pura, sem objeto. Claro que não:

> A expressão é-o sempre de *alguma coisa*. E é nesta *alguma coisa*, que, por sua vez, afetará a expressão, porque dela inseparável, que se vai situar o possível pomo da discórdia. É este que convém examinar com espírito científico, indo até ao fim, até ao limite máximo do conhecimento humano. (Antunes, 2009b: 4)

Continuamos com Régio, a quem Manuel Antunes dedicou várias notas temáticas, como a homónima do romance do escritor, «Os avisos do destino». Nos romances do autor de *A Luta de Jacob e o Anjo* impressiona a fidelidade a si mesmo, o que empresta à sua obra, por um lado, o radical sentido autêntico e, por outro, monotonia e repetição. Num terceiro romance de Régio, com o título acima mencionado e incorporado num ciclo, para Manuel Antunes, é José Régio que reaparece, com os seus temas, os seus problemas e certas circunstâncias maiores da sua vida. Justamente os tais temas, problemas e circunstâncias que, incontornavelmente, o fixariam: o Régio polimórfico, por conseguinte desdobrado em vários Régios. Realmente, pensa Manuel Antunes, que parafraseámos, que nestes *Avisos do Destino* a fidelidade de Régio a Régio não é tanto uma fidelidade do criador de agora ao criador de outrora, mas antes uma fidelidade do crítico que ele, acima de tudo, na altura foi ao criador que ele, acima de tudo, tinha sido. Na verdade, crítico e psicologista, que rememora e repensa, reflete e recorda. E assim experimenta, certamente, uma «libertação catártica» (Antunes, 2009b: 56) duma interioridade tremendamente incómoda, duma interioridade vivida e sofrida isoladamente, duma interioridade sem tentativa de alteridade.

Régio isolou-se, de certo modo, na solidão dolorosa da eternidade de algumas grandes obras, hoje intemporais, mas que, quando dadas à vida literária, o não foram; mergulhou no culto do Espírito absoluto e transcendental, talvez na fatalidade de um mundo plenamente encarado como predestinado, para nos aproximarmos o mais possível de uma expressão que lhe era muito querida. Ainda assim, algo insiste nele em reclamar uma solução diferente, uma inquietude,

aquela necessidade de comunicar pela expressão o sentimento de piedade pelos homens – bem pensado, todos eles desgraçados –, a vontade de se aproximar do povo, a dúvida religiosa que, apesar da acalmia num ou noutro momento, vai persistindo – eis algumas das ideias centrais do pensamento de Manuel Antunes sobre Régio. Considerava, portanto, que se tratava de conhecimento e apologia, essencialmente, aqueles *Avisos do Destino*, expressão, segundo Manuel Antunes, da técnica de Régio, que analisa e comenta, analisa e disserta, descrevendo também. Logo, para o nosso crítico, encontramo-lo, assim, na confluência de dois realismos: realismo de observação e realismo de introspeção, preferindo nós o termo «psicologista». Ora, a narrativa avança no tempo, lenta, muito lenta, como a vida provinciana que ela assume e retrata nas 450 páginas daquele romance. Lenta e sem sobressaltos, com uma tonalidade consistente, de página em página, de cena em cena, una e idêntica.

Manuel Antunes considerou *Avisos do Destino*, de Régio, mais uma novela ou alegoria do que propriamente um romance, com um ritmo vital próprio e vertiginoso de determinados romances modernos, num século inundado de velocidade. Deste modo, para Manuel Antunes, José Régio situava-se na brilhante plêiade de romancistas que jamais, desde os dias de Eça e Camilo, tivéramos como à data, ao nível de Ferreira de Castro e Alves Redol, embora de tendências divergentes, mas que atestam um bom nível médio da produção romanesca nacional. Logo, achava lícito, à data, considerar que se encontrava em gestação o grande romance português que esperávamos e cuja necessidade todos reclamavam.

Régio, autor de *Poemas de Deus e do Diabo*, quando reedita pela segunda vez aquele livro, é comentado por Manuel Antunes, que se revela um profundo conhecedor da sua obra, realçando os temas de autocrítica e justificação pessoal, por intermédio de uma linguagem sóbria, elegante, mas quase direta, isto é, afirmando o crítico forte, firme, aquele que escreve com índole literária que a arte não deve ser dissociada de valores de ordem superior, indo além da criação imediata de beleza. A capacidade de síntese do nosso crítico é notável e contagiante, não deixando de estabelecer uma relação com Antero de Quental, quando realça a afirmação, dúvida, negação, interligando-as com o que considera ser a mensagem do poeta: a problemática religiosa em concretização com a dialética da interrogação sobre a existência – e fá-lo de forma tão atenta, que por vezes se torna quase incisivo, evidenciando coragem ou acutilância analítica, que roça a prestidigitação (chega a crer que Régio ainda não realizou o principal da sua obra), uma vez que questiona a ascensão para Deus, que não é conservada pelas fugas e pela dispersão que

amarram o poeta às coisas da terra e não o deixam voar... Chega mesmo a propor soluções, que assentam na alteridade como forma de passividade na dúvida e na insatisfação, e termina a crítica a esta obra de Régio afirmando que uma obra tem de possuir a verdade total de Cristo.

Os seus apontamentos comentados, como gostamos de os designar, continuam acerca da obra *Em torno da Expressão Artística* (1940), de Régio, que classifica como importante testemunho pessoal de um grande poeta para a clarificação de um assunto que tanto debate tem gerado, definindo com rigor os três pontos centrais da obra (a expressão vital e a expressão artística, a expressão artística e a expressão mística, a expressão artística e a expressão retórica), emitindo continuamente opiniões sobre as competências do artista criador, compreendendo o ponto de vista de Régio ao estudar a arte pela arte e queixando-se, no fim, como acontece em vários textos críticos, da falta de espaço para se demorar mais. Com efeito, neste texto serve-se o crítico da anástrofe, ao colocar palavras em evidência, também analisando a linguagem do poeta, mas não sendo sempre imparcial e parecendo, se mal lido, usar algum dogmatismo truculento, o que não é um problema no seu caso, pois alcança no fim grande síntese e análise lúcida do todo de um livro, ao refletir e afirmar a coerência lógica nas ideias.

Finalmente, quanto a Régio, tem interesse referirmo-nos à crítica de Manuel Antunes aos seus *Ensaios de Interpretação Crítica* (1964). Aliás, o nosso ensaísta recorda também o dramaturgo, o romancista e o novelista, desde os primeiros dias da *Presença*. Naquele ensaio, como noutros textos, motiva pensar: como pode Manuel Antunes dizer o que conhece? Como pode Manuel Antunes não dizer o que conhece? A sua assertividade, que não é intolerante (classifica de imediato, à entrada daquele texto, Régio como grande poeta), não lhe retira a espessura com que vê os princípios fundamentais do ideário crítico de Régio: o intérprete e o artista em harmonia rumo à originalidade da literatura portuguesa. E, como quase sempre, no final de cada crítica breve, escuda-se de cavar fundo, respeitando o espaço que lhe é concedido, não deixando de registar o detalhe do crítico atento à especificidade do fenómeno literário, para usar palavras suas: em si e por si.

Terminamos de volta a Pessoa, talvez o poeta português que melhor sintetiza, deixando-nos no embaraço, a relação entre o sentimento e o pensamento. E fazemo-lo selecionando e referindo duas breves críticas de Manuel Antunes. A primeira, uma audaz crítica literária que questiona as escolhas dos autores e que pode ser vista como tendenciosa (quer a posição dos autores, quer a de Manuel Antunes), erradamente na leitura, recorda o patriota que é na literatura

(também) e distingue o que é e não é ser poeta português (insurgindo-se contra esta última faceta). Trata-se da obra de Pessoa e António Botto *Antologia de Poemas Portugueses Modernos* (1944), que Manuel Antunes não considera ser uma antologia de nomes, mas de poemas, afirmando a sua severidade crítica, contudo consciente do que era e deveria ser considerada poesia portuguesa, que, segundo ele, depois do período medieval adormeceu com Gil Vicente e metade de Camões e acordou só com Antero, que considera serem os alicerces da poesia portuguesa. Algo ostensivamente, questiona o que é ser poeta de poesia portuguesa. No fim da sua crítica a esta obra de Pessoa e de Botto, termina de frente para o destino, ou para a vontade que é o destino dos homens, ao realçar, corajosamente, a sua opinião sobre o gosto, o proveito artístico, a escolha da poesia de Alberto Caeiro, que considera, toda ela, possuidora de insubordinações e sacrilégios contra o que há de mais sagrado.

É certo que Pessoa é atualmente tão dissecado que, perdoe-se a expressão, da nossa inteira responsabilidade, só lhe falta lascarem o esqueleto. Ora, já Jacinto do Prado Coelho, em *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa* (2.ª ed., 1963), tratava o poeta de forma tão fecunda, ainda que não fechada. Em crítica elogiosa a esta obra, Manuel Antunes começa por comparar o campo de experimentação de métodos críticos e de interpretação que é a obra de Pessoa ao que se passava, à época, em França com Racine, isto é, tentam ser elucidados pelas mais variadas disciplinas e pelos mais variados especialistas e curiosos. Manuel Antunes encontra em Prado Coelho um dos mais conscienciosos, inteiros e penetrantes intérpretes de Pessoa, o autor polínomo. Além disso, Manuel Antunes vai «à carne» dos livros que recenseia, referindo os seus pontos fortes e que estabelecem ligação com o interesse para o leitor – no caso específico de Prado Coelho, refere os temas, motivos e escolhas tomados pelo eminente estudioso que se doutorou na obra do nosso vate e que nunca parou de se interessar, iluminar, sistematizar e aperfeiçoar continuamente, como recorda Manuel Antunes na parte final da sua crítica à obra de Prado Coelho, referindo, recordamos, que este autor ilumina, sistematiza e situa perfeitamente a obra de Pessoa.

Poderíamos debruçar-nos sobre Manuel Antunes crítico de Jorge de Lima através de Waltensir Dutra, cujo labirinto tão complicado conhecia; sobre a história da literatura ocidental, que considera um mar sem fim, mas sobre a qual sempre ajuíza ousadamente; sobre uma análise, que considera honesta e simpática, que Albert Maquet faz de Albert Camus; sobre vários escritores modernos; sobre o estilo literário de que fala John Middleton Murry em obra homónima; sobre Guerra

Junqueiro, que considera ser, entre os poetas portugueses do século XIX, a figura mais discutida, e a sua obra poética vista por Amorim de Carvalho – e Manuel Antunes cava bem fundo, ainda que definindo sempre a contingência do espaço para a sua crítica e a sua sensibilidade quanto à exigência, no pensamento do autor de *Pátria*, citando inclusive a aguda penetração de António Sérgio; sobre a história do romance moderno, vista por R.-M. Albérès (1962), que considera ser um desafio sem par, um *tour de force*, nas suas palavras; sobre João de Castro Osório e a sua *Introdução à História da Literatura Portuguesa*, obra que considera corajosa, mas que carece de valor quanto à sua eficiência; sobre Mário de Sá-Carneiro visto por Maria Aliete Galhoz, criticando a obra desta com o seu estilo inconfundível e a que já tanto aludimos no decorrer destas páginas; sobre o nosso único Eduardo Lourenço e o seu *Desespero Humanista de Miguel Torga e das Novas Gerações* (1955), que classifica, envolvido em grande elogio, mas também em clarividência de que ressalta a contradição do ensaísta e a ambiguidade do poeta, de crítica filosófica e legítima; sobre *Garrett e a Poesia Confidencial das «Folhas Caídas»*, lidas por David Mourão-Ferreira (1955); sobre as *Obras Escolhidas* do Padre António Vieira, prefaciadas e anotadas por António Sérgio e Hernâni Cidade, naturalmente dando a ver o seu conhecimento criterioso, tanto da personalidade mais forte do século XVII português, como dos ensaístas; na verdade, sobre história e crítica literárias. Contudo, o foco da nossa atenção decidiu recair sobre a crítica de Manuel Antunes acerca de três dos nossos mais fortes poetas de um século de ouro da nossa cultura: o século XX. E na sua crítica ele é sensato: missão nada fácil para quem tão bem compreendia e analisava as tarefas tão difíceis que os autores que criticou abraçaram.

É, então, este um modo temperaturado de linguagem em gesto de abraço, como cumprimento dos homens realmente livres, tanto ao crítico Padre Manuel Antunes, como a estes três poetas fortes da nossa literatura portuguesa, em tempos, quer o destes autores quer o atual, em que, como escreveu outrora Julien Gracq, «Apenas uma ínfima parte do público que hoje fala de literatura tem dela verdadeiro conhecimento» (Gracq, 1987: 37). E é tanto verdade quanto «É impossível apercebermo-nos deste insólito fenómeno se não procurarmos situar num plano mais geral as extraordinárias transformações operadas de algumas décadas a esta parte no modo de apreensão e no comportamento de todo o público, seja qual for a sua qualidade» (Gracq, 1987: 37). Na verdade, talvez os problemas do presente ainda possam ser travados com as soluções do passado.

Bibliografia

Antunes, M. (1960). T. de Pascoais, F. Pessoa, J. Régio, poetas do sagrado. In *Do Espírito e do Tempo* (147-182). Lisboa: Ática.

Antunes, M. (2009a). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. v, vol. i). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2009b). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. v, vol. ii). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2017). *A Anatomia do Presente e a Política do Futuro: Portugal, a Europa e a Globalização.* Org. e introd. J. E. Franco. Lisboa: Bertrand Editora.

Aron, P. *et al.* (2002). *Le Dictionaire du Littéraire*. Paris: Presses Universitaires de France.

Franco, J. E. (2011). *Um Pedagogo da Democracia – Retratos e Memórias sobre o Padre Manuel Antunes, SJ*. Lisboa: Gradiva.

Gracq, J. (1987). *A Literatura no Estômago*. Apresent. e trad. E. Sampaio. Lisboa: Assírio & Alvim.

Júdice, N. (2010). *ABC da Crítica*. Lisboa: Dom Quixote.

Moura, V. G. (2007). Manuel Antunes: A poesia e os últimos fins do homem. In J. E. Franco & H. Rico (Coord.) *Padre Manuel Antunes (1915-1985). Interfaces da Cultura Portuguesa e Europeia* (309). Porto: Campo das Letras.

Rico, H. & Franco, J. E. (Coord.) (2003). *Fé, Ciência, Cultura. Brotéria: 100 Anos.* Introd. E. Lourenço. Lisboa: Gradiva.

A filosofia como expressão da vida espiritual duma cultura

Entre Manuel Antunes, Francisco da Gama Caeiro e José Marinho

Philosophy as an expression of the spiritual life of a culture: Between Manuel Antunes, Francisco da Gama Caeiro and José Marinho

Renato Epifânio
UNIVERSIDADE DO PORTO / *novaaguia@gmail.com* / ORCID | 0000-0002-8007-1997
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_71

Resumo: Partindo de uma controvérsia, sobre a noção de «filosofia portuguesa», entre Francisco da Gama Caeiro e Manuel Antunes, não esquecendo outros autores, como José Marinho – que procurou articular, filosoficamente, o pensamento com a língua e a cultura –, visaremos, em última instância, o horizonte do que, no século XXI, se poderá designar como uma «filosofia lusófona».
Palavras-chave: filosofia; língua; cultura; história; lusofonia

Abstract: Starting from a controversy, about the notion of «Portuguese philosophy», between Francisco da Gama Caeiro and Manuel Antunes, not forgetting other authors, such as José Marinho – who tried to articulate, philosophically, thought with language and culture –, we will ultimately aim at the horizon of what, in the twenty-first century, could be called a «Lusophone philosophy».
Keywords: philosophy; language; culture; history; lusophony

> A filosofia surge-nos, *em concreto*, como expressão da vida espiritual duma Cultura.
>
> **Francisco da Gama Caeiro (1986: 21)**

Iremos aqui, de forma breve, reconstituir uma controvérsia, sobre a noção de «filosofia portuguesa», entre Francisco da Gama Caeiro e Manuel Antunes.[1] Este, num ensaio intitulado «Haverá filosofias nacionais?», desenvolveu aquela que é até hoje, a nosso ver, a mais consistente argumentação contra o conceito de «filosofia nacional» e, nessa

[1] Não esquecendo outros autores, em particular José Marinho, dada a sua posição sobre esta temática, problematizada em Epifânio, 2004. Cf., igualmente, Epifânio, 2009.

medida, contra a noção de «filosofia portuguesa». Como tese, defendeu este nosso pensador que a filosofia, enquanto «ciência», ainda que «*sui generis*, sem dúvida», «do universal enquanto universal», não pode ser «nacionalizada», sob pena de se negar a si própria – daí a sua lapidar conclusão: «se é nacional não é filosofia e se é filosofia não é nacional» (Antunes, 1960: 134). Para sustentar esta tese, procurou desconstruir os principais argumentos que sustentam a tese contrária, designadamente o argumento da «situação espácio-temporal», segundo o qual toda a obra humana reflete sempre, ainda que da forma mais refratária, a «situação concreta» em que o homem vive, e o argumento da «língua», que sustenta que, sendo todo o idioma «uma filosofia inteira em potência e em germe», o homem acaba sempre por expressar uma «filosofia» quando se expressa num determinado idioma. Assim, a respeito do primeiro, escreveu que «o homem que é filósofo, precisamente enquanto filósofo, procurará pôr entre parêntesis as condições *concretas* espaciais para se erguer ao universal» (Antunes, 1960: 137). Já a respeito do segundo, deu o exemplo «dos que, sendo de determinado país ou determinado mundo, não utilizaram a língua desse país ou desse mundo» (Antunes, 1960: 138-139).

No volume de homenagem a Manuel Antunes, escreveu Francisco da Gama Caeiro um ensaio que não só procura responder devidamente a estas objeções – que, de resto, relativiza, a ponto de afirmar a «convicção de que, em rigor, os supostos teóricos que legitimariam as filosofias nacionais são admitidos pelo A., muito embora a possibilidade da mesma seja refutada no aludido artigo» (Caeiro, 1986: 39)[2] –, como desenvolve uma das mais consistentes argumentações a favor do conceito de «filosofia nacional» e, nessa medida, a favor da noção de «filosofia portuguesa». Nesse seu ensaio, intitulado «A noção de filosofia na obra de Manuel Antunes: em torno do problema das filosofias nacionais»,[3] equaciona Gama Caeiro este problema à luz de uma «dupla perspetiva, remetendo uma para a velha aporia do *Uno* e do *Múltiplo*, tão velha como o próprio filosofar – e outra, não menos fundamental, para a relação entre filosofia e cultura». Assim, a respeito da primeira, defendeu que a relação não se resolve «no plano de recíproca *exclusão*, ou sequer

[2] Tal «convicção» alicerça-se numa leitura evolutiva da obra de Manuel Antunes, leitura essa que, aliás, o próprio autor em grande medida autorizou, designadamente por via destas suas palavras: «Ulterior reflexão conduziu o A. a admitir o *Volkgeist*» (Antunes, 1960: 131-132).

[3] Obviamente, poderíamos eleger outros textos que abordam a mesma temática, em particular um texto intitulado «O pensamento português nos próximos 25 anos» (Caeiro, 1999), de que gostamos bastante. No entanto, o nosso intento foi reconstituir aqui o seu diálogo com Manuel Antunes. Daí a nossa escolha.

do *primado*, de um termo relativamente a outro» (Caeiro, 1986: 19). A respeito da segunda, defendeu igualmente uma posição harmonizante, segundo a qual de modo algum a filosofia, para se afirmar, necessita de negar a cultura no âmbito da qual brota. Pelo contrário, segundo a já aqui referida definição de «filosofia» de Francisco da Gama Caeiro, «a filosofia surge-nos, *em concreto*, como expressão da vida espiritual duma Cultura». E, por isso, ela será tanto mais «Filosofia» quanto mais assumir essa sua «anterioridade constitutiva» (Caeiro, 1986: 21, 22). Daí, de resto, o desafio que, num seu outro texto, o autor lançou a todos nós, portugueses: o «desafio da autonomia mental» – nas suas palavras: «Povo culturalmente adulto, [o povo português] só conseguirá verdadeiramente emancipar-se quando se libertar de duas inflexões esterilizadoras do seu pensamento, opostas por um estranho jogo dialético: a da servidão alienígena e a da apologética nacionalista» (Caeiro, 1984: 21). Eis o «jogo dialético» que José Marinho igualmente denunciou, ao ter-se expressamente demarcado tanto dos cultores do «apressado conceito de cidadão do mundo e de universalidade do pensamento» – contra os quais pertinentemente adverte que «a cidadania mais ampla não se alcança sem trânsito pelas formas mais modestas» (Marinho, 2001: 495)[4] –, como, no extremo oposto, dos «cultores da filosofia paroquial que se julga intérprete do universo», que «batem palmas desde que se fale de filosofia portuguesa» (Marinho, 2001: 509).

Eis, com efeito, igualmente a nosso ver, o «jogo» que tem oposto aqueles que defendem a «filosofia portuguesa» apenas pelo facto de ser – de se proclamar – «portuguesa» e aqueles que, precisamente pela mesma razão, a negam. Por ser este, em grande medida, um «jogo viciado», recusamo-nos a entrar nele. Se nele entrássemos, iríamos fatalmente alimentar o «círculo vicioso» que se tem gerado em torno da própria existência da «filosofia portuguesa». Efetivamente, tanto a posição daqueles que a negam pode ser justificada pela posição daqueles que a afirmam, como o inverso, conforme, aliás, reconheceu o «insuspeito» Eduardo Lourenço, ao ter considerado «o famigerado movimento da célebre "filosofia portuguesa" [...] uma reação, em boa parte justificada, contra o pendor mimetista e o consequente descaso que ele implica de inatenção a nós próprios» (Lourenço, 1982: 73). Na mesma direção escreveu, aliás, Marinho, a respeito do «nacionalismo» e do «patriotismo»:

> [...] o chamado patriotismo ou o nacionalismo, como hoje se diz com diverso conteúdo de significação, não são uma coisa injustificada e sem

[4] Por isso, escreveu ainda: «Ser cidadão do mundo, essa confiante aspiração dos estoicos, está a caminho de ser uma terrível banalidade» (Marinho, 2007: 48).

> profundas razões de ser./Surgiram e exasperam-se nos tempos recentes, por íntima e dialética necessidade, em oposição à tendência para considerar o homem em abstrato e ordenar toda a vida do homem em relação a essa abstração. (Marinho, 2001: 516)

Foi, de resto, à luz desta perspetiva que Gama Caeiro situou «o processo que legitima as filosofias nacionais»: «Se admitirmos que o homem é, de algum modo, a sua circunstância – *a circunstância orgânica* (a par de outras, a família, a sociedade, etc.) *é a Pátria ou a Nação*» (Caeiro, 1986: 40). Em grande medida, essa é igualmente a nossa perspetiva. Julgamos, com efeito, que o homem não é, ou não é apenas, essa «pura abstração», mas um ser concreto, universalmente concreto, um ser que, de resto, será tanto mais universal quanto mais assumir essa sua concretude, a concretude da sua própria circunstância. Dessa circunstância faz organicamente parte, como referiu Gama Caeiro, a «pátria», *isso* que, segundo José Marinho, configura a nossa «fisionomia espiritual»: «Os povos, como nascentes e manifestações terrestres do espírito, têm iniludível fisionomia espiritual, embora esta se configure de modo menos apreensível que o expressivo rosto dos homens singulares» (Marinho, 1981: 19). Nessa medida, importa pois assumi-la, tanto mais porque, como escreveu ainda Marinho, foi «para realizar o universal concreto e real [que] surgiram as pátrias» (Marinho, 2001: 502). Esta é, contudo, apenas uma possibilidade, não, de modo algum, uma inevitabilidade, nem sequer, muito menos, uma obrigação. Não se trata aqui, com efeito, de instituir um «serviço filosófico obrigatório» de forma a garantir a existência de uma «filosofia portuguesa», ou melhor, diríamos hoje, de uma «filosofia lusófona», extensiva a todos aqueles que pensam, falam e escrevem na nossa língua comum. Esta existirá apenas enquanto existir pelo menos uma pessoa que, de forma inteiramente livre, se assuma na dupla condição de «filósofo» e de «lusófono». Eis o que continuará, decerto, a acontecer, assim sigamos os insignes exemplos de Manuel Antunes, Francisco da Gama Caeiro e José Marinho.

*

Ao longo da história da filosofia, já foi mil e uma vezes salientada a relação essencial entre o pensamento e a linguagem. Esta não é apenas um mero instrumento que o pensamento usa para se exprimir. Dado que todo o pensamento é sempre já verbal – ou seja, dado que não há um pensamento que exista antes da linguagem –, a linguagem é, dir-se-ia, a «matéria» através da qual o pensamento se corporiza, se constitui.

No decurso da minha formação filosófica, o autor que foi mais determinante na sinalização dessa relação essencial entre o pensamento e a linguagem foi o alemão Martin Heidegger. Ao longo de toda a sua obra, essa sinalização é, com efeito,

uma constante. Daí que o exercício do pensamento em Heidegger seja, desde logo, um exercício linguístico. Ninguém mais do que ele, no século XX, explorou os limites da língua alemã. Sendo eu português, considerei então que o meu futuro filosófico deveria passar por um trabalho análogo com a língua portuguesa. Daí o meu interesse por alguns filósofos que, em Portugal, independentemente das teses defendidas, fizeram com a língua portuguesa um trabalho análogo ao que Heidegger fez com a língua alemã. Independentemente das teses defendidas – que são de facto muito diferentes –, o filósofo português que mais me interessou foi então José Marinho: a meu ver, ninguém mais do que ele, no século XX, explorou os limites da língua portuguesa. Daí também, tal como Heidegger, todo o interesse de José Marinho, que acompanhei, pela linguagem poética – nomeadamente pela linguagem poética de Teixeira de Pascoaes, o seu poeta de referência. Daí ainda a sua teorização do conceito de «filosofia situada», que desenvolveu em vários textos, em diálogo com o seu «irmão espiritual» Álvaro Ribeiro, autor da célebre obra *O Problema da Filosofia Portuguesa* (1943), que muita polémica causou na altura. Nessa obra, em particular, expõe Álvaro Ribeiro a sua visão da «filosofia portuguesa» e de como esta é expressão (máxima) da própria língua portuguesa – nas suas palavras: «a filosofia só irrompe da sua originalidade quando atinge, pelo vigor e pela autonomia da expressão, e dentro da particularidade de cada idioma, um modo próprio de existência» (Ribeiro, 1943: 11). Ou:

> Vencer a opacidade do idioma português, dar a expressão dialética ao tipo de imaginação e de ideação que nas obras de arte se revela em beleza exuberante, dar transcendência à subjetividade, é – exatamente por virtude da imagem verbal como pela força do raciocínio – *desvendar* a existência de uma autêntica filosofia nacional. (Ribeiro, 1943: 73-74)

Pessoalmente, prefiro o conceito de «filosofia situada», de José Marinho, ao de «filosofia nacional», de Álvaro Ribeiro, dado que, se todo o pensamento é expressão de uma determinada situação espácio-temporal – como escreverá José Marinho na sua obra *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, publicada, já postumamente, em 1976, um ano após a sua morte: «a filosofia é o desenvolvimento de uma visão autêntica do ser e da verdade numa situação concreta do homem e do pensar do homem no espaço e no tempo» (Marinho, 1976: 244) –, essa situação não coincide necessariamente com o espaço-tempo de uma nação.

Em abono de Álvaro Ribeiro, poder-se-ia aqui aduzir que, no caso português, houve historicamente uma coincidência quase perfeita – ou não fôssemos nós a

nação europeia com as fronteiras mais antigas. Ainda assim, porém, preferimos o conceito de «filosofia situada». Desde logo porque, tendo em conta o nosso passado, o nosso presente e, sobretudo, o nosso futuro, a noção de «filosofia portuguesa» não traduz já a nossa situação espácio-temporal. Tal como a língua portuguesa já não é apenas «propriedade» dos portugueses, também a filosofia que emerge dessa nossa língua não pode ser já apenas «portuguesa». Daí a nossa proposta de uma «filosofia lusófona». Por esta noção se traduz melhor, a nosso ver, essa nossa situação espácio-temporal: muito mais do que apenas «portuguesa», esta será, cada vez mais, «lusófona». Obviamente, estamos conscientes de que essa «filosofia lusófona» de que falamos é ainda apenas um horizonte. No presente, poderemos falar apenas, quando muito, de uma filosofia luso-brasileira. Como, porém, já foi sinalizado por vários estudiosos da cultura de língua portuguesa – como, por exemplo, António Braz Teixeira (veja-se, por exemplo, a sua obra *A Filosofia da Saudade*, de 2006) –, há um caminho que se está a trilhar (naturalmente, com diversos andamentos) em todo o amplo e plural espaço lusófono. Caminho esse que, se até ao momento teve sobretudo expressão na poesia – António Braz Teixeira tem estudado, por exemplo, a presença da temática da saudade nas várias poesias lusófonas –, terá naturalmente, mais cedo ou mais tarde, expressão filosófica.

Argumentarão alguns, com razão, que esse horizonte é ainda muito longínquo, que a própria realidade da lusofonia é ainda muito incipiente. A este respeito, há um outro autor que não poderemos deixar de referir: Agostinho da Silva. Em muitos textos seus, pelo menos desde a década de 1950, Agostinho da Silva antecipou, com efeito, a criação de uma verdadeira comunidade lusófona. Num texto publicado no jornal brasileiro *O Estado de São Paulo*, com data de 27 de outubro de 1957, Agostinho da Silva havia já proposto «uma Confederação dos povos de língua portuguesa» (Silva, 1957). Num texto posterior, datado de 1974, expressamente citado no prólogo da Declaração de Princípios e Objectivos do Movimento Internacional Lusófono (MIL), chegará a falar de um mesmo povo, de um «Povo não realizado que atualmente habita Portugal, a Guiné, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, o Brasil, Angola, Moçambique, Macau, Timor, e vive, como emigrante ou exilado, da Rússia ao Chile, do Canadá à Austrália» (Silva, 1989: 117).

Numa entrevista concedida a Fernando Dacosta e publicada no *Diário de Notícias* em 1978, no simbólico dia de 10 de junho, Manuel Antunes abriu-nos também, inequivocamente, esse horizonte: «A língua portuguesa tem hoje a maior importância no mundo, importância que vai aumentar no futuro [...]. Dentro de alguns anos [...], ela será uma das grandes línguas universais». Ou:

> A língua como veículo da cultura, como expressão de uma maneira de ser, de estar no mundo, que é a nossa e que deixámos um pouco por toda a parte. Recordo-me que, participando há tempos numa assembleia mundial, em Roma, encontrei colegas originários da Indonésia que estavam impressionados com a marca cultural que os portugueses lá tinham deixado no século XVI e que ainda hoje permanece.

Honremos a memória de Manuel Antunes, procurando, ainda e sempre, cumprir esse horizonte – eis, aqui, o nosso voto.

Bibliografia

Antunes, M. (1960). *Do Espírito do Tempo*. Lisboa: Ática.

Caeiro, F. G. (1984). O pensamento português. In A. Quadros *et al. Que Cultura em Portugal nos Próximos 25 Anos?* (9-32). Lisboa: Verbo.

Caeiro, F. G. (1986). A noção de filosofia na obra de Manuel Antunes. In *Ao encontro da Palavra: Homenagem a Manuel Antunes* (9-42). Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Caeiro, F. G. (1999). O pensamento português nos próximos 25 anos. In M. L. S. Ganho (Org.). *Dispersos*. Pref. P. Calafate (229-249). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Diário de Notícias (1978, 10 de junho). Entrevista de Fernando Dacosta a Manuel Antunes.

Epifânio, R. (2004). *Fundamentos e Firmamentos do Pensamento Português Contemporâneo – Uma Perspectiva a partir da Visão de José Marinho*. Dissertação de Doutoramento, Faculdade de Letras – Universidade de Lisboa, Portugal.

Epifânio, R. (2009). *Via Aberta: De Marinho a Pessoa, da Finisterra ao Oriente*. Sintra: Zéfiro.

Lourenço, E. (1982). *O Labirinto da Saudade: Psicanálise Mítica do Pensamento Português*. Lisboa: D. Quixote.

Marinho, J. (1976). *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*. Porto: Lello.

Marinho, J. (1981). *Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo*. Lisboa: Biblioteca Nacional.

Marinho, J. (2001). *Obras de José Marinho – O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e Outros textos* (vol. IV). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Marinho, J. (2007). *Obras de José Marinho – Filosofia Portuguesa e Universalidade da Filosofia e Outros Textos* (vol. VIII). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Ribeiro, A. (1943). *O Problema da Filosofia Portuguesa*. Lisboa: Editorial Inquérito.

Silva, A. da (1957, 27 de outubro). O que o mundo espera. *O Estado de S. Paulo*.

Silva, A. da (1989). *Dispersos* (2.ª ed., revista e aumentada). Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.

Sophia e o Padre Antunes

O que podem a literatura e a poesia

Sophia and Father Antunes: What literature and poetry can do

Isabel Nery
UNIVERSIDADE DE LISBOA / *isabel.nery@gmail.com* / ORCID | 0000-0002-1868-3183
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_72

Resumo: O Padre Antunes, como ela gostava de lhe chamar, era para Sophia de Mello Breyner Andresen um amigo e um mestre (Antunes, 2010: 317). A admiração da poeta pelo professor era recíproca. O que de mais profundo partilhavam talvez fosse, porém, a crença de que a palavra pode reinventar o mundo. Inseparável da filosofia, ideologia encarnada, a literatura era vista como um poder, uma força social: «A poesia é necessariamente política porque uma cidade sem poesia é uma cidade morta» (Associação Portuguesa de Escritores, 1983). Se, como afirma Manuel Antunes, «a palavra é dada ao Homem para traduzir, interpretar, *dizer* a realidade que está aí» (Antunes, 2009: 197), poucos o fizeram de forma mais rigorosa do que Sophia. O encontro entre o crítico literário e a poeta eterniza-se nos escritos que deixaram e na ética que impunham à ação (política).
Palavras-chave: Padre Manuel Antunes; poesia; política; Sophia de Mello Breyner Andresen

Abstract: Father Antunes, as she liked to call him, was for Sophia de Mello Breyner Andresen a friend and a master (Antunes, 2010: 317). The admiration between the poet and the professor was a mutual one. But what they more profoundly shared was the belief that words can reinvent the world. Inseparable from philosophy, incarnated ideology, literature was seen as a power, as a social force: «Poetry is necessarily political because a city without poetry is a dead city» (Associação Portuguesa de Escritores, 1983). If, as Manuel Antunes says, «words are given to human beings so that they might translate, interpret, *say* the reality out there» (Antunes, 2009: 197), few did it in a more rigorous way than Sophia. The friendship between the literary critic and the poet lives on in their writings and in the ethics they imposed on (political) action.
Keywords: Father Manuel Antunes; poetry; politics; Sophia de Mello Breyner Andresen

Os utilizadores da Igreja beata e obediente aos poderes estabelecidos terão, provavelmente, dificuldade em encontrar coerência no catolicismo e, ao mesmo tempo, no espírito insurgente de Sophia. Filha de pai protestante e de mãe orientada nos preceitos da confissão mais comum em Portugal, cresce a frequentar a missa, sendo educada em colégios católicos. Apesar da confissão herdada por via dos Andresen, vindos do Norte da Europa, a poeta segue os ensinamentos religiosos

da mãe (Oliveira, 2001: 8). É, portanto, próxima da Igreja, como resultado da sua educação. Porém, como denotam as amizades com Padre Manuel Antunes e frei Bento Domingues, recusa pôr a instituição acima da sua ética. Pelo contrário, Sophia não hesitava em questionar. Desde as pequenas (grandes) coisas – como o menosprezo pela beleza, que critica depois de uma visita à Brotéria, sentida como fria e triste[1] –, passando pelas condições sociais do país governado em ditadura, até ao comportamento da hierarquia católica (Aragão, 2017). Isso mesmo fica patente em *Contos Exemplares*, especialmente em «O jantar do bispo». A obra ajuda a clarificar a relação da poeta com Deus. Desconcertante até na sua vivência da religião, crítica da falta de teólogos e do excesso de beatas de sacristia em Portugal (Vasconcelos, 1991), desliga-se do que lhe desagrada na instituição. Embora profundamente conectada com o divino, não era dada a rituais nem catecismos. Aos padres mais amigos, como frei Bento Domingues, chega mesmo a lamentar que as missas fossem tão chatas e as cerimónias feias.[2] Mas nunca se afasta do que considerava ser a imanência das coisas.

O Padre Antunes, como ela gostava de lhe chamar, era para Sophia de Mello Breyner Andresen um amigo e um mestre (Antunes, 2010: 317). A admiração da poeta pelo professor de História da Cultura Clássica era recíproca. As conversas sobre o divino e o humano, uma constante. Até porque esta era uma autora para quem todo o real é poético (Oliveira, 1995) e para quem não era possível amar o Criador sem amar a criação. O que de mais profundo partilhavam talvez fosse, porém, a crença de que a palavra pode reinventar o mundo (Antunes, 2009: 206). Inseparável da filosofia, ideologia encarnada, a literatura era vista pelo Padre Antunes como um poder, «uma força social» (Antunes, 2009: 32). Ou seja, a poesia é necessariamente política «porque uma cidade sem poesia é uma cidade morta»

---

[1] «Há uma coisa no Padre Manuel Antunes que eu [Sophia] não posso deixar de dizer e que me doía muito quando eu o ia ver à Brotéria. Durante séculos, os padres, os frades, fizeram coisas tão bonitas! Porque é que hoje em dia a Brotéria tem de ter aquela espécie de sacrifício de ser um lugar tão feio? Eu fazia-me imensa pena ver o Padre Antunes, que era um homem tão sensível à beleza, metido naquele frio, gélido e feio, da Brotéria. Eu tinha um grande amigo que dizia que a beleza tinha sido criada pelos frades e destruída pelos padres. O que não há dúvida é que há um certo gosto de fealdade que eu penso que não faz parte da virtude cristã» (Antunes, 2010: 318).

[2] Testemunho de frei Bento Domingues.

(Associação Portuguesa de Escritores, 1983). Tanto para a poeta como para o jesuíta, a palavra era uma arma – de mudança.

João Bénard da Costa disse de Manuel Antunes que este «nasceu adulto» na apreciação do fenómeno literário (Antunes, 2010: 5), praticando um género de crítica que assentava, segundo Vasco Graça Moura, numa conceção da literatura inseparável da filosofia (*apud* Antunes, 2009: 2) – mas também da poesia e da política, no sentido mais profundo que as duas expressões podem ter.

O jesuíta, nascido em 1918, e a poeta, de 1919, tinham apenas um ano de diferença. Mas não era tanto a cumplicidade geracional que os unia. Crítico das letras nacionais que escreveu sob mais de 100 pseudónimos e autor de *Repensar Portugal,* considerado um manual de leitura obrigatória para os políticos (Antunes, 2018: 15-18), o padre católico foi dos primeiros a analisar a obra da poeta.

Embora se tivesse estreado como autora havia apenas 10 anos, quando Sophia publica *No Tempo Dividido*, em 1954, Manuel Antunes considera que a jovem escritora vê com «olhos fundos e novos» (Antunes, 2009: 207). Uma característica valorizada pelo jesuíta, na medida em que defendia ser impossível chegar à compreensão sem observar bem, «sem preconceitos, sem precipitação e sem ficar pelo descritivo, pela rama» (Antunes, 2018: 21). O crítico literário, que integrou a redação da revista *Brotéria* em 1955 e veio a ser diretor da mesma dez anos depois, elogia a unidade, a concentração e a intensidade de uma «poesia intemporal que revela uma forte e depurada personalidade de poeta» (Antunes, 2009: 206). Ao conjunto de poemas escritos por Sophia durante quinze anos, entre 1939 e 1954, atribui a classificação de «perfeitos, na sua essencialidade» (Antunes, 2009: 206). Disso considera bons exemplos os versos de «Os poetas»[3] e «O poeta»[4] (Antunes, 2009: 206).

Contemplando quase sempre os mesmos fenómenos e objetos – o dia e a noite, o mar, o rio, os astros, as estátuas –, Sophia procura uma forma de estar no mundo: a de alguém que vê para dar significado ao que a rodeia. Para se dissolver nas coisas. «A sua poesia é a fixação em fórmulas lapidares e maravilhosamente belas (tantas vezes!) desses momentos de iluminação ou de visão intensa» (Antunes, 2009: 207).

---

[3] «Solitários pilares dos céus pesados, / Poetas nus em sangue, ó destroçados / Anunciadores do mundo / Que a presença das coisas devastou;/ Gesto de forma em forma vagabundo / Que nunca num destino se acalmou» (Andresen, 2015).

[4] «O poeta é igual ao jardim das estátuas / Ao perfume do Verão que se perde no vento. / Veio sem que os outros nunca o vissem / E as suas palavras devoraram o tempo» (Andresen, 2015: 350).

A qualidade do que o crítico lia devia-se, em parte, ao estilo novo, na senda das correntes modernas europeias, devedoras de Hölderlin e Rimbaud e seguidas por autores portugueses da época, como Jorge de Sena, Eugénio de Andrade ou David Mourão-Ferreira. A concisão lapidar e a redução ao essencial eram os sinais mais distintivos destes novos autores, poetas que aumentavam o seu poder de comunicação na medida inversa da quantidade de palavras que usavam. Depurados. Densos. Exatos: «Quanto maior é a compreensão, menor é a extensão» (Antunes, 2009: 198). Assim se quer a poesia da nova geração, de que Sophia será um exemplo.

Apesar do forte interesse mútuo pelo trabalho de cada um, a ligação entre Manuel Antunes e Sophia assentava em muito mais do que discussões literárias, admiração – ou até amizade. O que ambos partilhavam, de forma talvez invulgar porque tão imaterial, era uma perspetiva ética sobre o mundo que, entendiam, só a literatura podia ajudar a clarificar. Até porque, como dizia o jesuíta, «a atitude estética do poeta dependerá totalmente da sua atitude mental perante a vida» (Antunes, 2009: 170). A força e o poder que atribuíam à poesia era um ponto de encontro – de comunhão – entre o padre e a poeta. Para compreender essa relação simbiótica de ética, estética, poder e poesia, urge rumar à Grécia. Não tanto até ao território geográfico desse nome, mas ao legado da cultura helénica que Homero, considerado o educador de todos os poetas, deixou ao Ocidente (Antunes, 2018: 260). Sigamos, então, os gregos. Pela mão de Manuel Antunes e de Sophia.

Quando questiona (retoricamente) se a poesia terá um valor educativo, o crítico do pedantismo dos versos herméticos sabe onde encontrar a resposta: «Porque somos seus [da Grécia] filhos e seus herdeiros. Fazemos parte do Ocidente europeu, e o Ocidente europeu é a resultante viva de três grandes forças modeladoras» (Antunes, 2018: 258), a saber: a religião cristã, que lhe deu o sentido da transcendência e a certeza da imortalidade pessoal; a filosofia, a literatura e a arte helénicas; e a estrutura jurídica do Estado romano (Antunes, 2018: 257-260).

Nesta Grécia habita um povo educado por um poeta: Homero. Quando a educação se baseava na memória não livresca (nem, está bom de ver, computacional), as histórias – e a sua moral – eram transmitidas oralmente. Com uma melodia e ritmo próprios, o canto dos poetas fixa-se. Impregna passado e futuro. Na Jónia e em Atenas, Homero passa a ser o grande livro que se explica, se dita e se aprende de cor. Assim se cultivam gerações inteiras a partir da *Ilíada* e da *Odisseia* (Antunes, 2018). Homero é, portanto, o educador de toda a Grécia, um apurador das virtualidades do seu povo. Não se limitando a contar batalhas e aventuras marítimas, deixou em herança a perseguição de um ideal humano, muitas vezes simbolizado

em mitos que reuniam em si, numa unidade, religião, vida, comportamento ético e sentido da beleza. Tudo fundido no ritmo de uma história passada de boca em boca (Antunes, 2018): «Toda a frase poética é habitada por uma melodia, informada, de dentro, por uma melodia. [...] A verdade *compreende-se* no som que a transporta e a transfunde para o íntimo do Homem» (Antunes, 2009: 98).

Era também através da poesia que os povos podiam sentir – e não apenas pensar – a moral e, assim, aspirar aos ideais de verdade, bondade e beleza (Antunes, 2018). Era não um adorno, mas, dizia Sophia, uma necessidade (França, 1994). Talvez por isso Manuel Antunes veja na melodia dos versos um sinónimo de verdade: «A poesia exerce ainda – e tem de continuar a exercer – a sua função educativa, múltipla e diversa, insubstituível ou, quando menos, dificilmente substituível» (Antunes, 2018: 264). Mas que função é essa? A de dizer a realidade verdadeira, de aproximar os seres humanos pela comunicação, de exprimir pela palavra, de nos fazer sentir o canto de uma humanidade incerta e atormentada.

Sophia entendia que poderia haver muitos mestres, mas seriam poucos os capazes de transportar a cultura clássica até à vida de todos os dias, como o Padre Antunes, representante de um magistério vivido, à maneira do ensino grego ou medieval (Antunes, 2010: 317). Bem de primeira necessidade, a cultura continuava a ser, aos olhos do crítico literário, o elo mais fraco de um país de velhas tradições e longa caminhada histórica (Antunes, 2018: 295).

À exteriorização do sujeito, ao esvaziamento do interior, à perda de capacidade reflexiva, o professor responde com a imperiosidade da poesia, como meio para aqueles que não se resignam ao destino (Antunes, 2018: 265-266). Ora, a recusa da resignação tem como corolário a necessidade de ação. E a ação é a essência da política (Arendt, 2000). A palavra – e a poesia – era a ação de Sophia, bem como a de Manuel Antunes. Algo que a autora deixou muito claro nas suas *Artes Poéticas*:

> A poesia não me pede propriamente uma especialização pois a sua arte é a arte do ser. Também não é tempo ou trabalho o que a poesia me pede. Nem me pede uma ciência, nem uma estética, nem uma teoria. Pede-me antes a inteireza do meu ser, uma consciência mais funda do que a minha inteligência, uma fidelidade mais pura do que aquela que eu posso controlar. Pede-me uma intransigência sem lacuna [...] Pede-me que viva atenta como uma antena, pede-me que viva sempre, que nunca durma, que nunca me esqueça. Pede-me uma obstinação sem tréguas, densa e compacta. (Andresen, 2015: 891)

Desta reflexão nasce uma das mais conhecidas observações de Sophia sobre a sua escrita e o seu papel enquanto autora: «A poesia é a minha explicação com o universo, a minha convivência com as coisas, a minha participação no real, o meu encanto com as vozes e as imagens» (Andresen, 2015: 891).

Embora seja comum a associação das personalidades poéticas a realidades intangíveis, Sophia rejeita essa visão, já que o poema não fala do ideal, mas sim do concreto. De tal forma que, para a escritora, não é a estética que escolhe as palavras, mas sim a realidade. Se os poetas cantam, afinal, o que existe, compreende-se que se lhes exija «um obstinado rigor» (Andresen, 2015: 892-893). Perseguindo o real, a poesia está também obrigada a escancarar o bem e o mal: «Aquele que vê o espantoso esplendor do mundo é logicamente levado a ver o espantoso sofrimento do mundo» (Andresen, 2015: 893). Como tal, convida à ação. Mesmo que só fale de pedras ou de brisas, a obra do artista vem dizer-nos que «não somos apenas animais acossados na luta pela sobrevivência mas que somos, por ato natural, herdeiros da liberdade e da dignidade do ser» (Andresen, 2015: 894).

Como admite nas suas *Artes poéticas*, e repetiu em várias entrevistas (Guerreiro, 1989), a poesia é o seu estado natural. Aparece-lhe como um ditado. Antes mesmo de saber que existia uma coisa chamada literatura. Por isso, pensava que os versos viviam como uma entidade própria, não precisavam de ninguém que os escrevesse para existirem. Eram imanentes. Bastaria estar muito quieta e calada para os ouvir: «Desse encontro inicial ficou em mim a noção de que fazer versos é estar atento e de que o poeta é um escutador» (Andresen, 2015: 895).

Dir-se-ia que Sophia e o padre jesuíta estavam alinhados: «A palavra é dada ao Homem para traduzir, interpretar, *dizer* a realidade que está aí, na sua imediatez, bruta e elementar, diversa e una» (Antunes, 2009: 197). Mas não apenas para isso. Traduzindo, interpretando e dizendo a realidade, o poeta mediatiza o concreto, faz eco de emoções.

Para o jesuíta da Sertã, tal como para a escritora, a estética da poesia não estava no embelezamento frásico ou estilístico, mas na reprodução do real. Essa reprodução seria tanto mais bela quanto melhor traduzisse o que os rodeava. Mesmo que a realidade, como a pobreza ou a ditadura, fosse feia. É assim que a fusão entre literatura e ideologia aparece como inevitável:

> Expressão, através da palavra, de um temperamento e recriação do universo pelo Homem, espírito encarnado nesse mesmo universo, eis como, em todos os tempos, implícita ou explicitamente, se considerou literatura, a grande, a autêntica literatura. (Antunes, 2009: 19)

Aqui, entende Manuel Antunes, reside o poder desta arte da palavra, a sua força social (Antunes, 2010).

Contrariando a posição da Igreja Católica, cujo discurso apela à aceitação da realidade, Manuel Antunes entendia que os grupos revolucionários, ao longo da História, traduzem «a vontade de renovação inscrita no íntimo daqueles a quem aceitar o estabelecido não basta» (Antunes, 2009: 197). Mais: entendia que a revolta podia dar um sentido ao não-sentido do mundo (cf. Antunes, 2009: 229).

Padre Antunes e Sophia compartiam o gosto pela poesia e a moldura ética que aspiravam para o mundo. Daí nasce admiração, mas também amizade. Em carta de 21 de junho de 1980, Sophia queixa-se de um pulso partido, na mão direita, que a obriga a passar um mês e meio com gesso e dores. Ao acidente segue-se uma dispensável gripe. E outro tipo de enfermidades (políticas) de que se lamenta ao confidente. A juntar aos desagradáveis males físicos, Sophia faz também referência à coligação de centro direita, a Aliança Democrática (AD), que apelida de «uma espécie de doença». Depois de prometer a devolução de alguns livros, despede-se com «muitas saudades da muito amiga» (Antunes, 2010: 31).

Insatisfeita com o mundo, como acontece tanto aos idealistas, o facto de ser católica não coibia Sophia de aplicar a sua exigência ética à Igreja. Antes pelo contrário. Através da sua força para a ação – a literatura –, a poeta critica os males do país, especialmente as hipocrisias dos poderes instalados, como os retratados em «O jantar do bispo». No conto, há um padre novo (Varzim) que traz a semente da guerra ao desejar mudança onde reinava a ordem e que chama a realidade pelos nomes: «Da nossa própria fome [...] podemos dizer que é um problema material e prático. A fome dos outros é um problema moral» (Andresen, 1996: 50). Há também o dono da casa, apostado em fazer o padre aceitar o poder estabelecido porque todo o poder vem de Deus; um primo com opiniões subversivas, a defender estranhezas como a democracia, a liberdade de imprensa e o direito à greve («O jantar do bispo» é publicado em *Contos Exemplares*, em 1962, quando faltavam ainda 12 anos para o 25 de Abril); uma igreja em ruínas a precisar de renovação; um homem importantíssimo que acena com cheques; um pobre que quer falar com o dono da casa; e um bispo que aceita o papel-moeda para reabilitar a igreja

ao mesmo tempo que se deixa convencer a deslocar para longe o padre Varzim, aquele que defendia os pobres e incomodava a ordem das coisas, belíssima para uns poucos, péssima para a maioria.

As alegorias do bem e do mal juntam-se num jantar durante o qual se demonstra que há remédios para todas as doenças e argumentos para todas as consciências (Andresen, 1996: 60). Metáfora perfeita – até bastante clara, em tempos de censura – de um sistema apodrecido. Para alguns estudiosos, trata-se de literatura como testemunho histórico, até porque o conto foi inspirado em personagens com que Sophia se cruzou no mundo real, como Abel Varzim, sacerdote que defendia os operários, e o bispo do Porto, António Ferreira Gomes. Os factos dizem-nos que existiu um padre chamado Abel Varzim (1902-1964) que investigou a pobreza dos agricultores, impulsionou movimentos operários, trabalhou na reintegração de prostitutas e foi deputado à Assembleia Nacional antes de começar a ser malquisto pelos poderes da Igreja (Aragão, 2017: 47-49).

Sobre as prostitutas, o Varzim da não ficção observou, impertinente, que «também elas, como as freiras, mudam de nome... porque os extremos tocam-se» (Aragão, 2017: 49). Criticando a submissão da Igreja a Salazar, o padre passa a ser perseguido pela PIDE, que regista todas as suas atividades. Já o bispo do Porto da vida real, depois de ousar alertar para a miséria social, em carta com grande divulgação entre os católicos, é obrigado ao exílio em Espanha (Aragão, 2017: 52-53).

Voltando à ficção, veículo privilegiado de oposição em regimes autoritários, porque menos exposta à censura, o conto, que alguns (*e.g.*, Aragão, 2017: 57) consideram mais próximo da novela, é publicado como história imaginada. Mas a abordagem às contradições sociais do Estado Novo e da Igreja é um retrato da realidade portuguesa tal como Sophia a via. Com um objetivo claro: denunciar a injustiça e reflectir sobre a riqueza e a pobreza, ao mesmo tempo convidando ao compromisso com a realidade política e social do país no Estado Novo (Aragão, 2017).

No final da década de 80, Sophia admitirá em entrevista a intenção política do conto, considerando que era uma referência ao Estado Novo (Guerreiro, 1989), o que tornava o texto algo datado, embora atual nas ideias fundamentais. A realidade é cogitada através do dono da casa, o padre Varzim, o bispo, uma criança, um homem importantíssimo e um homem apenas homem (símbolo de Deus), além das criadas, a quem Sophia dá a última palavra sobre a irónica história:

«Nos tempos que correm – disse a cozinheira – já não há Deus nem Diabo. Há só pobres e ricos. E salve-se quem puder» (Andresen, 1996: 94).

Homem sempre doente, como o caracterizaria Sophia, Manuel Antunes morre quase vinte anos antes da amiga poeta. Na altura da sua morte, a 18 de janeiro de 1985, Sophia recorda-o assim: «Eu conhecia o Padre Manuel Antunes há muito tempo; foi sempre para mim, simultaneamente, um mestre, no sentido intelectual, um grande amigo e um exemplo humano», alguém que permanece como «símbolo da liberdade intelectual e de defesa dessa liberdade» (Antunes, 2010: 317, 318).

Depois do 25 de Abril, Manuel Antunes chegou a ser convidado para fazer parte do Governo como ministro da Educação, mas recusou. Professor que deu aulas a mais de 15 mil alunos, conselheiro do Presidente da República Ramalho Eanes, ouvido por muitos no caminho para a democracia, nada parecia retirar-lhe a disponibilidade para o Outro (Antunes, 2018). Apesar da vida cheia e das muitas pessoas com quem contactava, o Padre Antunes «falava connosco como se tivesse estado todo o tempo a pensar em nós», com «uma abertura extraordinária para o facto de cada pessoa ser única e insubstituível» (Antunes, 2010: 317). Avesso, apesar da sua capacidade intelectual, a pensamentos demasiado teóricos e distantes, Sophia admirava a sabedoria com que Manuel Antunes ligava a cultura e a vida, mas também a sua humildade, que, aliás, tinha como a lição fundamental do sacerdote: «Ele sempre disse: no fundo, é um grande dom ser pobre e ser doente» (Antunes, 2010: 318).

Comparando a personalidade do pintor Arpad Szenes à do padre jesuíta, Sophia via-lhes claridade, capacidade de atenção, de deslumbramento e de encantamento perante a vida e as coisas: «Uma certa alegria de infância, vivida até à hora da morte» (Antunes, 2010: 318). Apesar do sofrimento causado pelos problemas de saúde, Sophia conseguia ver em alguém como o Padre Antunes a única pessoa divertida num encontro de escritores na Alemanha. Ou o homem que sabia manter a alegria de criança perante uma exposição em Veneza, frente à beleza das coisas, da arte, dos espaços, da cidade, da luz do dia (Antunes, 2010: 318).

Se a palavra é, como defendia o Padre Antunes, «dada ao Homem para traduzir, interpretar, *dizer* a realidade que está aí» (2009: 197), poucos o fizeram de forma mais rigorosa do que Sophia. O encontro entre o jesuíta e a poeta perdura, portanto, para lá das suas vidas. Eterniza-se nos escritos que deixaram e na ética que impunham à ação (política).

Bibliografia

Andresen, S. (1996). *Contos Exemplares*. Porto: Figueirinhas.

Andresen, S. (2015). *Obra Poética*. Lisboa: Assírio & Alvim.

Antunes, M. (2009). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. v, vol. i). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2010). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. vi). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2018). *Compreender o Mundo e Atualizar a Igreja. Grandes Textos do Padre Manuel Antunes*. Lisboa: Gradiva.

Aragão, E. (2017). *Sophia de Mello Breyner Andresen: Militância Antifascista a partir da Crise do Estado Novo (1958-1974). Análise do Conto «O Jantar do Bispo» e Atuação na Assembleia Constituinte (1975-1976)*. Dissertação de Doutoramento, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, Brasil.

Arendt, H. (2000). *A Vida do Espírito – Pensar* (vol. 1). Lisboa: Instituto Piaget.

Associação Portuguesa de Escritores (1983). *Breve Memorial da Sociedade Portuguesa de Escritores (SPE) e Associação Portuguesa de Escritores (APE) no* X.º *Aniversário da APE.* Acedido a 20 de janeiro de 2020, em: http://www.apescritores.pt/APE/Historia_APE.pdf.

França, E. (1994, 24 de novembro). Atenta antena. *Diário de Notícias*, 2-3.

Guerreiro, A. (1989, 15 de julho). Os poemas de Sophia. *Expresso*, 54-57.

Oliveira, J. (1995). Sophia: A vida é festa e alegria, mas também sofrimento. *Cidade Nova*, 1, jan., 7-8.

Oliveira, J. (2001). Delicadíssima Sophia. *Cidade Nova*, 3, maio-jun., 8-9.

Vasconcelos, J. (1991, 25 de junho). Sophia: A luz dos seus versos. *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 8-13.

A problemática do romance português
O Padre Manuel Antunes e Teixeira de Queiroz

The question of the Portuguese novel: Father Manuel Antunes and Teixeira de Queiroz

Ana Lúcia Curado
UNIVERSIDADE DO MINHO / *alcurado@gmail.com* / ORCID | 0000-0002-0172-4444
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_73

Resumo: O presente capítulo reflete sobre o texto de Manuel Antunes, de 1953, «O problema do romance português». Faz-se uma análise comparativa entre esse texto e o autor finissecular Teixeira de Queiroz (1848-1919), mostrando que as questões formuladas por Manuel Antunes foram antecipadas e respondidas por Teixeira de Queiroz.
Palavras-chave: Padre Manuel Antunes; romance (teoria do); romance (regionalista); Teixeira de Queiroz

Abstract: This chapter reflects on the text by Manuel Antunes, from 1953, «The problem of the Portuguese novel». A comparative analysis is made between this text and the late-century author Teixeira de Queiroz (1848-1919), showing that the questions posed by Manuel Antunes were anticipated and answered by Teixeira de Queiroz.
Keywords: Father Manuel Antunes; novel (theory of); (regionalist) novel; Teixeira de Queiroz

O romance como problema

A reflexão sobre a natureza do romance tem convocado o interesse de grandes intelectuais. O Padre Manuel Antunes não deixou de refletir em muitas ocasiões sobre um tema que tem a ambição intelectual de captar aspetos importantes da vida humana. Muito está em causa nesse objeto literário. Não é, contudo, a dimensão estética do romance que parece atrair o cuidado de Manuel Antunes, nem a cartografia cansativa das influências que orientam a criatividade dos escritores, nem a muitas vezes estreita categorização dos movimentos literários. A perspetiva selecionada é claramente reflexiva, para não dizer mesmo filosófica. Num artigo de 1953, intitulado «O problema do romance português», equacionam-se as linhas que orientam o romance de cariz universal (Antunes, 1987: 264-268; 2009, I: 112-117). Sobre este motivo, Manuel Antunes desenvolve uma reflexão em torno de alguns aspetos da história literária portuguesa e equaciona o problema

curioso de esta não revelar alegadamente características que a distingam no género narrativo do romance de modo a produzir romances com valor universal. Existem romances escritos por autores portugueses – evidência que ninguém poderá negar –, mas a força desta evidência estaria inquinada por uma fragilidade fundamental: faltaria a todos esses romances a capacidade de expressar problemas universais do ser humano; seriam apenas representativos de vivências locais.

Este problema parece ter tido a sua causa próxima nas leituras que Antunes fez de textos de Georges Le Gentil (1952) e de Nuno de Sampayo (1953). Para o primeiro, o facto de Portugal revelar uma grande debilidade económica e política na ordem internacional fez com que os seus escritores padecessem de um complexo de inferioridade, procurando, em consequência, modelos estrangeiros. A perspetiva do estudioso francês não poderia ser mais enfática e preocupante. Afirma que, em Portugal, «De maneira geral temos romances e não temos romancistas» (Le Gentil, 1952: 46). Nuno de Sampayo, por seu lado, começa por referir que «o romance é a vida a revelar as suas dimensões» e que, nesse âmbito, há um «problema» do romance português (Sampayo, 1953: 33). Precisando o que está em causa, diagnostica uma «falta de sentido do quotidiano» e uma falta de sentido da «psicologia das relações humanas», acabando por concluir que «o sentido das dimensões da vida é, portanto, fundamental em todo o verdadeiro romance, mas nunca o encontramos no génio português» (Sampayo, 1953: 34). A dimensão lírica do romance toma ascendente desproporcionado sobre outras dimensões da vida.

Manuel Antunes, além de integrar as perspetivas de Georges Le Gentil, de Nuno de Sampayo e de outros críticos, como João Gaspar Simões e Adolfo Casais Monteiro, retoma «livremente» a discussão sobre o sentido do romance português (Antunes, 1987: 264; 2009, I, 114). O alegado problema português tem escopo vasto, dado o número elevado de cultores que essa forma literária mereceu nos séculos XIX e XX. O que captou a atenção de Antunes foi a questão de o romance português atingir ou não um nível semelhante aos melhores expoentes universais do género. Trata-se de saber se o romance português revela a autenticidade, a profundidade e a originalidade que os cultores máximos do romance conseguiram expressar. Trata-se, como se vê, de uma reflexão mais filosófica do que literária. O problema tem um âmago claro: os meios a que o romance português lançou mão foram suficientes para lhe dar uma representatividade universal? Esta pergunta tem como pressuposto tácito que o romance português não alcançou distinção que se revela em autores estrangeiros paradigmáticos do género. Pensar-se-ia imediatamente em vultos como Balzac, Dickens, Meredith e Mann, romancistas

de «desenvolvimento *horizontal*», ou como Proust, Stendhal, Tolstoi e Hardy, romancistas de «desenvolvimento *vertical*», segundo a tipologia da análise de Nuno de Sampayo (1953: 33), corroborada nas suas linhas gerais por Manuel Antunes. Perante isto, seria necessário, obviamente, ponderar os critérios que fundamentam estas avaliações generalistas, que correm o risco de ser injustas; na ausência dessa ponderação, resta apenas tomar o pressuposto como uma mera hipótese exploratória. A benefício da mesma, seria também necessário inventariar as causas que teriam conduzido a este resultado. Seriam elas a eventual falta de maturidade intelectual dos beletristas portugueses, com diminuta predisposição para desenvolver o olhar sobre a rede complexa das relações humanas ou até sobre os abismos da alma? Mais do que isolar os cultores do género, haverá características do povo português que promovam ou inibam o desenvolvimento do género romanesco? Acreditando no princípio de razão suficiente e aceitando a hipótese de trabalho de que existiria uma diferença significativa entre os romancistas com alcance universal e os romancistas com mero alcance regional, as alegadas diferenças entre os romancistas portugueses e os estrangeiros residiriam nessas características étnicas. As velhas teses oitocentistas acerca das influências das condições mesológicas na obra de arte seriam resgatadas do olvido a que foram condenadas. A hipotética criatividade romanesca diminuta relacionar-se-ia com o carácter pouco excessivo do perfil português, mais doce e ténue, refletindo a paisagem envolvente (cf. Antunes, 1987: 266; 2009, I: 115-116).

A questão da existência, ou não, de um romance de tipo universal concebido por escritores portugueses tem um paralelo surpreendente num outro debate promovido por Manuel Antunes, publicado na revista *Brotéria*, em 1957, intitulado «Haverá filosofias nacionais?», apenas quatro anos após a publicação do já referido artigo «O problema do romance português» (Antunes, 2008: 36-47). Nesse artigo, Manuel Antunes afiança que nem a raça, nem a geografia, nem a língua são condicionantes imateriais para determinar ou constituir filosofias nacionais. Esses fatores são veículos que promovem a universalidade do espírito humano, já que não há obra nem criador na sua ausência.

O debate sobre a dimensão e o alcance do romance português, ocupando-se da diferença entre literatura nacional e literatura universal, promove a reflexão sobre o que é necessário para que um romance seja reconhecido como expoente da literatura ocidental. Também a problemática das filosofias nacionais se ocupa da mesma clivagem: por um lado, as circunstâncias pessoais dos pensadores; por outro, a ambição intelectual de encontrar pontos de vista com alcance e valor universais. Correndo

lado a lado, romance e filosofia têm características comuns, com certeza, mas também diferenças provavelmente inultrapassáveis. Independentemente do sempre limitador inventário das semelhanças e diferenças, é importante ver que há um problema comum que poderá ser, na eventualidade, alargado a outros conteúdos. Ao romance e à filosofia poderão ser acrescentados outros aspetos da vida portuguesa. O que se joga no caso localizado do romance tem, pois, um alcance vasto.

Manuel Antunes parte da avaliação dos pressupostos da criação artística no âmbito da tradição literária portuguesa, isolando figuras literárias que poderiam ser consideradas exemplares. Identifica o período que surge com Camilo como o momento de verdadeira viragem na criatividade deste género narrativo (Antunes, 1987: 265; 2009, I: 114). Segundo ele, fala-se de um romance português, porque, ao ser escrito em língua portuguesa, «revela sempre alguma coisa do génio nativo da própria raça»; e, ao dar nota das suas criações, o escritor espelha a sua história pessoal e a dos seus antepassados, assim como temas da realidade portuguesa. Há o perigo de os escritores ficarem reféns dessa realidade, em particular no que tem de decorativo e inessencial, dando-se de imediato vários exemplos: «caricaturas do Eça, bricabraque camiliano, descritivismo dos regionalistas e de alguns neorrealistas» (Antunes, 1987: 266-267; 2009, I: 116). O diagnóstico – como se poderia denominar – que se segue a esta avaliação é especialmente duro. Manuel Antunes conclui que «não existe um romance português de vida e psicologia profundas» (Antunes, 1987: 265; 2009, I: 115).

A tomar por bem esta linha de reflexão, a autenticidade do romance português seria ténue, porque se prenderia a minudências locais do temperamento humano, não conseguindo alcançar a projeção universal que tão singularmente distingue os romances inglês, alemão, francês ou russo. A causa desta limitação estaria nas influências do meio sobre os autores. Manuel Antunes recorre ao conceito de «complexo anímico», vendo nele o fator que determinaria a escrita dos romancistas. O português seria, deste ponto de vista, «um homem de ação» que «prefere realizar a pensar»; a sua subjetividade é «lírica, não analítica» (Antunes, 1987: 266; 2009, I: 115). O homem português teria uma vida interior caracterizada pela mediania das paixões, matizando a sua natureza com laivos de imaturidade, meiguice e extroversão, estando preparado sobretudo para a ação, com tendência para o «acessório e circunstancial» (cf. Antunes, 1987: 267; 2009, I: 116), distante do profundo e do transcendente. A essência lírica do romancista português ficou registada numa tradição literária secular que o moldou para a transparência e singeleza de atos e emoções, não promovendo também as explorações mais esotéricas.

Seria possível, certamente, encontrar exemplos localizados que desmentiriam esta leitura. O *Húmus*, de Raul Brandão, as *Memórias de Um Médium*, de João da Rocha, o *Marques*, de Afonso Lopes Vieira, só para dar três exemplos, estão nos antípodas da conclusão de Manuel Antunes. Há uma profundidade que faz empalidecer o nível da expressão lírica. O mesmo poderia ser afirmado a respeito da capacidade de representar uma sociedade nas suas pulsões muitas vezes contraditórias, de *O Salústio Nogueira* e de *A Caridade em Lisboa*, de Teixeira de Queiroz, a *Os Maias* e *A Capital*, de Eça de Queirós. Contudo, mais do que listar hipotéticas exceções, o importante é sublinhar o modo como Manuel Antunes transfigurou um problema de história literária numa reflexão sobre a alma portuguesa.

A necessidade do contraditório

Ao lado desta reflexão claramente filosófica sobre a literatura, influenciada pelas análises de alguns críticos literários, seria interessante convocar o pensamento que os próprios escritores de romances desenvolveram sobre o sentido das suas obras. Compreenderiam eles o alcance das análises duras dos que, do lado de fora, refletiram sobre os romances que produziram? Talvez resida aqui a fragilidade principal das abordagens de Le Gentil, Sampayo e Manuel Antunes. Como o objeto que os ocupa tem uma vastidão assinalável, o que lhes resta é tentar captar em pinceladas largas, filosoficamente muito imprecisas, os elementos comuns a várias obras literárias. Para se ter noção do que está em causa, baste um exemplo. O distinto historiador do teatro português Luiz Francisco Rebello contabilizou numa das suas obras o número de autores que, em apenas um século (*i.e.*, 1880--1980), escreveram peças teatrais, dando um número impressionante pela sua precisão numérica e, sobretudo, pela sua grandeza: 744 autores (Rebello, 1984: 7). Ora, o romance foi cultivado por um número de autores incomparavelmente maior do que o dos dramaturgos. A despeito dos esforços hercúleos de historiadores do romance português, como João Gaspar Simões, ainda não se tem uma panorâmica justa desse universo vasto. Há sempre uma dúzia de autores que é citada de modo recorrente e monótono. Nestas condições, as observações que tentem captar a essência do romance português terão de ser necessariamente conjeturais e opinativas. Esta atividade está em linha com a crítica literária e com a manifesta aspiração que os seus cultores têm a uma ciência rigorosa, resultado nunca alcançado e, possivelmente, nunca alcançável devido à natureza interpretativa da reflexão sobre todas as formas de arte. Não há uma ciência da interpretação nem uma doutrina

última da relevância. Na impossibilidade de sucesso, o que fica à mão é o mero sucedâneo: as tais pinceladas largas a fingirem que são categorias científicas; as subtilezas hermenêuticas a substituírem a argumentação racional; e, pior do que tudo, as generalizações a impedirem a reflexão sobre o sentido de cada obra de arte. Mais ainda, as reflexões feitas por críticos teriam a obrigação de enriquecer a leitura das próprias obras de arte; o discurso crítico é precioso porque oferece um conjunto de pontos de vista que não poderiam ser obtidos em nenhum outro lugar. Neste contexto do debate intelectual, o alegado problema do romance português é, de modo manifesto, frágil, porque não permite um valor acrescentado do ponto de vista crítico relativamente ao ponto de vista dos próprios escritores romanescos. Neste sentido, é um problema artificial, um problema que expressa mais a angústia dos críticos do que a riqueza dos romances portugueses. Outro falar acontecerá quando, no futuro, se conhecer com detalhe o que efetivamente foi produzido pelos romancistas portugueses. As questões ligadas aos constrangimentos da interpretação nunca serão evitadas, mas diminuir-se-á a monotonia dos autores citados de modo automático.

Seria, pois, interessante convocar as páginas em que algum romancista reflete de modo ocasional sobre o sentido da sua atividade romanesca. Por todos, e na manifesta impossibilidade de dar voz às muitas centenas de autores portugueses que escreveram romances – número que envergonhará certamente os tais 744 de um século de teatro –, Teixeira de Queiroz é um autor prototípico a este respeito. São várias as razões: parece ter sentido o problema do romance português tal como foi equacionado muitas décadas depois pelos críticos literários e por Manuel Antunes; dedica páginas à reflexão ostensiva sobre os modelos estrangeiros; a sua produção literária não parece depender de circunstâncias biográficas, tendo, de modo diferente, obedecido a um plano de raiz; nas duas séries romanescas em que se materializa a parte decisiva da sua obra, encontram-se – para usar as categorias analíticas de Sampayo – exemplos de «desenvolvimento horizontal» (*Os Noivos*, *O Salústio Nogueira*, *A Caridade em Lisboa*, etc.), de «desenvolvimento vertical» (*António Fogueira*, *A Cantadeira*, *Ao sol e à chuva*, *Cartas de Amor*, etc.) e até explorações esotéricas da profundidade da alma humana (*Amores, Amores...* ou «A minha morte», dos *Novos Contos*). Este contemporâneo de Eça de Queirós, Ramalho Ortigão, Júlio Lourenço Pinto, Abel Botelho, Fialho de Almeida, Trindade Coelho, entre outros, ter-se-ia prendido ao «acessório e circunstancial», teria ficado refém do descritivismo excessivo (cf. Antunes, 1987: 267; 2009, I: 116)? Uma primeira resposta negativa pode ser dada de imediato. Vejam-se alguns aspetos.

Em textos como «A razão da minha obra» (Queiroz, 1914; 2020: 97-102), Teixeira de Queiroz reflete sobre a fase inicial da sua atividade de escritor, tentando explicitar a ideia de romance que cumpriria de modo exemplar ao longo da sua vida literária. O escritor arcuense não procurou nenhum modelo estrangeiro; de modo diverso, encontrou em Balzac o que já *anteriormente* considerava ser a missão do romance numa época caracterizada pelo ascendente da ciência e da técnica. Manuel Antunes diria que «Os romancistas portugueses têm vivido demasiado submissos às fórmulas do estrangeiro. [...] Em vez de inventar, imitam» (cf. Antunes, 1987: 267; 2009, I: 116). O entendimento que Teixeira de Queiroz tem da sua própria obra recusaria esta interpretação. Não há sinais de que se sentisse preso a estilos de escrita e a ideias estrangeiras. Recusaria também a análise de Manuel Antunes no que ela tange às capacidades analíticas dos escritores. Para Manuel Antunes, não há no panorama literário português «um grande romance de análise», quando bastaria que os escritores se tornassem reflexivos e aprendessem a «desdobrar-se e a conhecer os seus semelhantes» (Antunes, 1987: 267; 2009, I: 117). As duas séries romanescas de Teixeira de Queiroz, *Comédia do Campo* e *Comédia Burguesa*, têm o objetivo de conhecer a vida portuguesa da época, como se fossem estudos ou monografias. O que dizer das obras de pendor claramente reflexivo e até filosófico, como os romances *A Caridade em Lisboa*, de 1901, e *A Grande Quimera*, de 1919?

Manuel Antunes assume que Camilo foi o romancista que melhor revelou os portugueses a si mesmos («O tipo de romance que até hoje melhor nos tem revelado a nós é o de Camilo» [Antunes, 1987: 267; 2009, I: 117]), e, em consequência deste juízo, propõe «um possível caminho para o romance português» (Antunes, 1987: 268; 2009, I: 117), ilustrando em concreto com um exemplo que até foi parcialmente dedicado a Teixeira de Queiroz (recorde-se que Camilo dedicou a novela *A Morgada de Romariz* ao escritor arcuense). Lembra Manuel Antunes que se trata da «prolongação, alargamento e aprofundamento da linha rasgada pelo autor d'*As Novelas do Minho*» (Antunes, 1987: 268; 2009, I: 117). Causa, pois, surpresa que Manuel Antunes *não* refira Teixeira de Queiroz como o romancista cuja obra poderia ser interpretada como aprofundamento das de Camilo. Não se encontra nenhum texto crítico de Manuel Antunes sobre Teixeira de Queiroz, mas é indubitável que seria um autor seu conhecido, já que publicou uma recensão na *Revista Portuguesa de Filosofia* ao livro *A Vida Rural no Romance Português*, de António Álvaro Dória (1950), um estudo que dedica muitas páginas à obra de Teixeira de Queiroz (Antunes, 1950-1952: 274; 2009, II: 400-401). Nessa nótula com umas meras onze linhas, que não chega a ser uma

recensão académica normal, limitando-se ao mero apontamento informativo sobre a publicação do estudo de Dória, Antunes faz críticas muito superficiais (*v.g.*, alusão à possibilidade de o estudo se alargar a outros autores ou o aspeto gráfico do livro ser pouco apurado), não mencionando qualquer dos autores abordados amplamente por Dória, como Teixeira de Queiroz.

O conceito de «romance» de Teixeira de Queiroz

Teixeira de Queiroz nasceu em Arcos de Valdevez, em 1848, tendo realizado os seus estudos superiores em Medicina na Universidade de Coimbra, facto que afetará de forma determinante toda a sua criatividade literária, que culminou em 1919. A sua obra, configurada em duas séries, *Comédia do Campo* e *Comédia Burguesa*, é atravessada por uma observação minuciosa da natureza humana, com sensibilidade manifesta pela vida dos animais domésticos e bravios, na primeira série. Na segunda, dedicará muitas páginas à análise social com o objetivo de representar a vida burguesa e a parte final do ciclo da vida aristocrática, já exaurida dos seus privilégios ancestrais. A visão equânime que Teixeira de Queiroz tem da vida social impede-o de tomar partido por um determinado grupo. É assim que as suas páginas se povoam de inúmeras figuras, sejam as da elite rica, sejam as menos afortunadas e até mesmo miseráveis.

Os primeiros contos que escreveu, como *O Tio Agrela*, notabilizaram-no como contista e foram incorporados no primeiro volume da série *Comédia do Campo*, sob o título primitivo de *Cenas do Minho*. Mas o gosto pela escrita, que cultivou, levou-o ao romance, género com que preencheu a totalidade da série *Comédia Burguesa*. Quando o escritor alcança a plenitude de criação do romance, em obras de alcance vasto como *O Salústio Nogueira* ou as duas partes de *A Caridade em Lisboa*, já havia percorrido longos anos de produção contista. Aliás, o percurso literário do autor justifica-o por si próprio: ao cabo de anos de atividade como contista, na estrita aceção do termo «contador de pequenas histórias», sente-se capaz de se dedicar em exclusivo ao romance. O escritor arcuense vive para contar histórias, e esse perfil está espelhado na sua obra de contista e, mais tarde, de romancista (cf. Simões, 1944: 11).

Do ponto de vista da criação literária, o conto apenas dispõe de uma forma reduzida e de uma limitação temática relativamente ao romance (cf. Kayser, 1976: 406-407). A longa experiência com a criação de contos, com que preenche uma grande parte da série *Comédia do Campo*, prepara o escritor para um universo mais complexo de temas que o conto nunca lhe tinha permitido explorar.

O desenvolvimento da amplitude temática, das personagens e dos lugares fê-lo reconfigurar as suas narrativas num espaço mais dinâmico como o romance. Mas quer nos contos quer nos romances sublinha o gosto por motivos ligados à condição humana, enfatizando a justiça, o amor, a paixão, a fé, a fragilidade que a pobreza confere aos homens, a importância atribuída à educação como sinónimo de melhoria de condição de vida, a emigração, a sorte hipotecada da riqueza fácil, a precariedade social do povo que habita o campo ou a cidade, o oportunismo de uns diante da ingenuidade de outros, o pedido de intervenção de auxílio superior, quer divino quer profano, ou mesmo supersticioso, para as coisas mundanas, entre muitos outros temas. Teixeira de Queiroz assinala a vivência humana formando caracteres que se definem na combinação de pares antagónicos nas duas séries: a despreocupação quanto ao futuro de um jovem campónio como António Fogueira contrapõe-se à ambição política do perverso Salústio Nogueira; a vida singela e abnegada da Rita Cantadeira contrapõe-se ao desejo despudorado de Arminda, de *Os Noivos*; a felicidade e a dedicação de uma mãe solteira como Amália à filha Serafina contrapõem-se à conveniência financeira da baronesa Antónia Alvoredo em casar a filha Sílvia, em *O Famoso Galrão*, e *alia exempla* poderiam ser aduzidos.

Teixeira de Queiroz foi um crítico e observador da sua própria construção literária, defendendo que a tarefa do escritor implica uma visão interior dessa capacidade criativa. Esta avaliação corrobora a visão de Manuel Antunes que considera fundamental ao génio criador do romance a capacidade de refletir sobre si e sobre os outros (cf. Antunes, 1987: 267; 2009, I: 115). O trabalho criativo de Teixeira de Queiroz, que perfaz mais de 15 volumes, dos quais 10 são romances, compreende uma complexidade de combinações de temáticas, de personagens e de paisagens do mundo seu conhecido. Todas as ações retratadas na *Comédia do Campo* acontecem em espaços, a maior parte das vezes, anónimos, mas confinados ao Minho, facto que o levou muitas vezes a ser apelidado de escritor regionalista. Mas regionalismo não é sinal de visão limitada da vida; é, tão-só, uma forma de circunscrever a natureza humana.

É por este conjunto de orientações e de escolhas que interessa olhar a obra do autor do ponto de vista da sua própria conceção e verificar de que modo ele responde à pergunta de Manuel Antunes sobre se se pode falar de um genuíno romance português quando se pensa num autor que fez um levantamento de figuras e de tipos humanos que podem ser entendidos como espelhos da sociedade portuguesa do século XIX.

No prólogo da terceira edição de *Os Meus Primeiros Contos*, datada de 1914, o escritor arcuense ponderou, de modo pormenorizado, o que significa escrever um romance e os ingredientes ideais que deverão existir num romance:

> O romance, como Balzac o compreendeu e como hoje se compreende, abrange o existir completo e intenso, desde o verme da terra ao sábio, ao filósofo, ao estadista, ao milionário, cérebros e corações abarrotados de factos, de ações, de princípios, de inspirações, de cobiças e de desejos de domínio. (Queiroz, 1914: XI; 2020, I: 99)

Bastariam estas palavras para perceber que Teixeira de Queiroz andava à procura da essência humana, mesmo que para isso tivesse de se servir de Balzac, ou de outros autores, referidos noutro passo mais adiante do prólogo (Queiroz, 1914: XIV; 2020, I: 102). Ele não usa uma *imitatio strictu senso*, mas recorre à *inventio* desenvolvida por meio de modelações retiradas dos próprios elementos fisiopsicológicos do povo português, que contribuíram para completar as características de índole etnográfica.

Para reforçar estas ideias, o escritor minhoto volta a reafirmar no prólogo de *Os Noivos*:

> [...] O *romance crítico* tem o seu ideal na sucessiva aproximação da natureza, a sua filosofia na minuciosa compreensão dos factos, a sua moral na reconstituição do sentir sincero e desafetado. A verdade e só a verdade, procurada sem partido e sem rancor, adquirida com a maior honradez, é o que deve preocupar o analista. O romance, como o compreendeu o génio de Balzac, há de ser a *história natural da vida humana* – cada romance será uma *monografia*. (Queiroz, 1879: III)

A já mencionada questão do «acessório e circunstancial» foi aflorada várias vezes a seu respeito. Não se pode aceitar de ânimo leve a avaliação redutora de Bell (1971: 429-430) a propósito da produção literária do escritor arcuense, que lhe atribui um uso excessivo de pormenores médicos, concluindo que as referências cultas no seu texto são um pedantismo inútil. Teixeira de Queiroz é um autor atento ao seu tempo e não fugiu à larga tradição ocidental, desde a Antiguidade, de que a natureza influi diretamente na arte da imaginação. Teixeira de Queiroz é herdeiro desta tradição, revelando-se um arquiteto de pensamento total, que se serve da criação artística do conto e do romance para cultivar a ciência e o saber. Ele é um artista em constante formação, que pretende revelar na sua escrita a

cultura científica, literária e artística do seu tempo, servindo-se dela para melhor expressar o espírito de ser português. A visão de amplitude que Teixeira de Queiroz tem do seu tempo e do desenvolvimento e avanço científico, tecnológico e cultural que as sociedades ocidentais tinham adquirido no último século transparece na sua prosa. Nas duas *Comédias*, o escritor foi introduzindo múltiplas referências autorais que não só corroboram essa cultura, como projetam a sua escrita para um universo maior, não circunscrito aos povoados da região minhota: Swedenborg, em *Amores, Amores*... (Queiroz, 1897: 244; 2020, I.II: 126, 148), Espinosa, em *Cartas de Amor* (Queiroz, 1913: 79), Comte, Ehrenberg, Humboldt e Mommsen, em *A Grande Quimera* (Queiroz, 1919: 71, 79, 98, 99, 264, 266), Pasteur, em *O Famoso Galrão* (Queiroz, 1898: 294), etc. Com esta extensa revelação de saber enciclopédico, o pensamento de Teixeira de Queiroz projeta-se aos leitores do seu tempo como uma mente inquieta com a ambição de descoberta intelectual. A sua inquietude de espírito não se confina ao saber empírico de homens e mulheres da terra lusitana, enriquecendo-o com uma visão científica, fruto do tempo em que viveu.

A sua *poiesis* resulta de uma aliança feliz entre essa cultura científica, que se mantém em constante progresso, uma forte imaginação criativa e uma inspiração colhida quer da natureza da região minhota em que crescera, quer da vida mundana de Lisboa que passa a conhecer na maturidade da vida. Em ambientes do campo ou da cidade seleciona múltiplos frisos humanos de modo a retratá-los e a estudá-los à luz do seu pensamento e, dessa forma, dar a conhecer diversas personalidades e caracteres.

Dedicado à observação dos pormenores que preenchem o dia a dia do camponês ou do burguês, será que não se encontra um homem universal no povo e na sociedade retratados por Teixeira de Queiroz? É na conjugação de elementos humanos, em harmonia ou em confronto com animais e plantas, tratando-se do campo, ou em ambientes sociais que pugnam pelo progresso científico e industrial, tratando-se da cidade, que o escritor contribui com a revelação de comportamentos universais, sem tempo e sem espaço precisos. Repare-se como os temas aparentemente regionalistas ou locais só fazem sentido no contexto de motivos literários intemporais.

Na série *Comédia do Campo*, inúmeros contos abordam diversas reações que o amor pode provocar no espírito humano. No conto *O Tio Agrela*, integrado no volume *Os Meus Primeiros Contos*, as artimanhas do Tio Agrela, velho alfaiate de aldeia, usadas para afastar o pretendente à mão de sua filha descrevem a inevitabilidade do crescimento dos filhos, que um dia acabarão por deixar a casa paterna

para fundar uma família e seguir o seu caminho. Em *O Calvário do Amor*, da coletânea *A Nossa Gente*, a jovem Maria, enamorada de João da Cunha, recusa casar com D. Bento de Osma, de 60 anos. As famílias dos dois jovens enamorados são rivais e transpõem para os filhos o ódio que as atormenta há décadas. O desenlace trágico do par amoroso insere-se numa longa série de expoentes literários universais que associam o amor à tragédia. Em *Pastoral*, ainda de *A Nossa Gente*, o amor de Tónia e de Chico, que a dura vida de pastores unira, era invejado por um rival, seu companheiro de labor diário. Sem conseguir sobreviver ao ciúme do amor alheio, prepara a morte de ambos, acicatado pelo ciúme e pelo desejo de vingança, não conseguindo antever que a morte que deu aos companheiros de pastorícia lhe causaria a sua própria ruína interior.

Já na série *Comédia Burguesa*, em *Os Noivos*, nos serões do jovem casal Arminda e Gustavo encontra-se a amizade interesseira que move o convívio burguês. Uma amizade risível nas maneiras e nos atos, que, noite após noite, se resume a gestos balofos, desprendidos do real sentido da amizade. Imagens semelhantes encontram-se em *O Famoso Galrão*, nos serões aristocráticos da arruinada baronesa Alvoredo, que admite, nas suas estreitas relações, Galrão, representante da nova e gananciosa burguesia da alta finança, com o intuito velado de casar a sua filha Sílvia e, deste modo, salvar a sua própria situação económica. Ou ainda se podem juntar imagens do círculo de benfeitoras que em volta da velha marquesa de Ermelo, em *A Caridade em Lisboa*, preparam encontros sociais sob o manto da angariação de fundos para ajudar os pobres e os necessitados. Estes atos filantrópicos não são mais do que ocupação de tempos livres por uma faixa da sociedade que tinha pouco que fazer em ordem a preencher o vazio das suas vidas. A dedicação à miséria dos outros não parece ser mais do que um entretenimento fugaz numa grande coleção de entretenimentos com que a elite lisboeta preenchia os seus dias.

Nos derradeiros romances das duas séries, *Ao sol e à chuva* e *A Grande Quimera*, respetivamente, os protagonistas refletem sobre o sentido da materialidade da vida e sobre a aspiração à espiritualidade que os inquieta. Estes dois romances apontam para uma exploração da profundidade da alma dos personagens. A pulsão ascética que move Fagundes e a sofisticação científica que caracteriza Manuel de Sá são transfiguradas num conhecimento introspetivo. Os dois protagonistas acabam por concluir que as suas vidas só fazem sentido abdicando dos constrangimentos sociais e dos progressos científicos, pois é no

exercício de olharem para si, sem interferências, que encontram o bem-estar que desde sempre procuraram.

Muitos outros exemplos de motivos literários universais, transfigurados pelas cores dos detalhes nacionais e regionais, poderiam ser aduzidos. Portanto, classificar Teixeira de Queiroz como um autor que se limitou a escrever sobre locais e regiões é esquecer que ele também escreveu sobre a sua metrópole, e mesmo sobre outras metrópoles. E essa abordagem e ponto de vista permitiram ultrapassar a perspetiva única e singular do mundo que o viu nascer. O olhar que ele dirige sobre o espaço nacional, e sobre o espaço além da fronteira pátria, garante-lhe uma visão ampla. João Gaspar Simões afirma, no seu *Ensaio sobre a Criação no Romance*, que «o romancista é um criador gratuito de humanidade» (Simões, 1944: 53). Se se tomar esta afirmação como chave de leitura das duas séries literárias de Teixeira de Queiroz, encontrar-se-ão várias perspetivas sobre a experiência humana que tocam o leitor e não o deixam indiferente. É, pois, estranho apresentar um escritor como Teixeira de Queiroz como exemplo acabado do tipo de romancista que Le Gentil, Sampayo e Antunes afirmaram não existir em Portugal. Talvez as razões da estranheza residam nos segredos do equivalente no romance do tal número 744 do teatro. As análises dos críticos limitaram-se ao cânone cansado da dúzia e picos de nomes badalados. É possível que, se tivessem conhecido a escrita equânime do escritor arcuense, atenuassem a dureza das suas avaliações.

O universal no local e vice-versa

A obra literária de Teixeira de Queiroz, bem como os seus textos de reflexão sobre ela, parece antecipar uma resposta às questões colocadas pelo ensaio de 1953 de Manuel Antunes. Ambição literária vasta de tudo representar numa sociedade; ideário balzaquiano de esgotamento do que acontece numa sociedade através da representação literária; influência do rigor da observação clínica na construção das personagens; impossibilidade de falar de seres humanos sem recorrer a estruturas universais desses seres humanos; desejo de atualização dos motivos literários à medida que a sociedade vai criando novos produtos – tudo isto não apenas mostra, mas de facto demonstra, que um escritor perspetivado equivocamente como regionalista pode alcançar uma universalidade que é apanágio dos grandes mestres da ilusão literária. Talvez resida aqui o exemplo do tal «alargamento e aprofundamento» do modelo camiliano.

A solução de compromisso a que Manuel Antunes chega no ensaio sobre as filosofias nacionais, ao reconhecer que «as filosofias têm uma pátria», precisa de imediato que esta «é muito mais que um espaço geográfico, um espaço espiritual» (Antunes, 2008: 47), o que não acontece no ensaio sobre o problema do romance, porque, como se aludiu, o problema é transfigurado numa reflexão sobre a essência do ser português. Para Manuel Antunes, os portugueses não são ainda «um povo de todo adulto» (Antunes, 1987: 268; 2009, I: 117). A resposta derradeira à questão do romance português não estaria, pois, em autores individualizados, mas sim no desenvolvimento do próprio povo. Esta perspetiva é claramente insuficiente, uma vez que faz uma vénia às doutrinas mesológicas oitocentistas e porque não considera que a grandeza de qualquer criador é muitas vezes dissonante com a sociedade em que vive.

Talvez não tenha sido por inexistência de escritores universalistas em língua portuguesa que Manuel Antunes tenha equacionado o curioso problema que abordou; não por inexistência, mas, surpreendentemente, por excesso de existência. O problema seminal colocado por Manuel Antunes não deverá ser esquecido, inspirando novas leituras desse excesso literário. A questão não é tanto a de saber se há escritores portugueses que tenham escrito textos de alcance universal, quanto a de saber por que razão um pequeno país teve na literatura o destino épico, desproporcionado e surpreendente que também teve na História universal. Estes debates dos críticos literários só têm sentido numa visão da literatura como manifestação de vontades e de criatividades personalizadas, convenientemente acantonadas num cânone domesticado de amigos literários com a mesma visão do mundo e, já agora, com a mesma orientação política. Ora, isto ainda não está demonstrado. Pode acontecer que haja na literatura forças que movem as vontades, as imaginações, as mãos e os gostos. A experiência criativa de cada escritor é pessoal, e a ele se deve a suprema inspiração que resultará num momento literário, o qual alimentará a vida aos seus leitores. O ato criativo é um espelho que alia a experiência do seu criador à motivação que inspira outras pessoas. Mais do que a relação de cada obra romanesca com o contexto que a viu nascer, será importante apontar para o seu sentido último. É aqui que a questão da universalidade se coloca, e não nos debates engraçados sobre o alegado lirismo do romance português. Alguém com a inquietação espiritual de Manuel Antunes compreenderia indubitavelmente este aspeto.

Bibliografia

Antunes, M. (1950-1952). Recensão: Dória, A. Á., *A Vida Rural no Romance Português*, Lisboa, 1950. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1, 274.

Antunes, M. (1987). *Legómena. Textos de Teoria e Crítica Literária*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Antunes, M. (2008). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (2.ª ed.) (t. I, vol. III). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2009a). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. V, vol. I). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2009b). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. V, vol. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Bell, A. F. G. (1971). *A Literatura Portuguesa (História e Crítica).* Trad. A. Campos e J. G. B e Cunha. Lisboa: Imprensa Nacional.

Dória, A. Á. (1950). *A Vida Rural no Romance Português*. Lisboa: s.n.

Kayser, W. (1976). *Análise e Interpretação da Obra Literária* (6.ª ed.). Coimbra: Arménio Amado Editor.

Le Gentil, G. (1952). Le mouvement intelectuel au Portugal. Aspects du roman contemporain. *Bulletin Hispanique* [*Annales de la Faculté de Lettres de Bordeaux*], LIV (1), 45-66.

Queiroz, T. de (1879). *Os Noivos*. Lisboa: David Corazzi Editor.

Queiroz, T. de (1897). *Amores, Amores... (Psicose do Amor).* Lisboa: Livraria de António Maria Pereira Editor.

Queiroz, T. de (1898). *O Famoso Galrão*. Lisboa: Editores Tavares Cardoso & Irmão.

Queiroz, T. de (1899). *A Nossa Gente*. Lisboa: Parceria António Maria Pereira Livraria Editora.

Queiroz, T. de (1901). *A Caridade em Lisboa* (2.ª ed.). Lisboa: Parceria António Maria Pereira Livraria Editora.

Queiroz, T. de (1913). *Cartas de Amor* (2.ª ed., corrigida). Lisboa: Parceria António Maria Pereira Livraria Editora.

Queiroz, T. de (1914). *Os Meus Primeiros Contos* (3.ª ed., corrigida). Lisboa: Parceria António Maria Pereira.

Queiroz, T. de (1919). *A Grande Quimera*. Lisboa: Parceria António Maria Pereira Livraria Editora.

Queiroz, T. de (2020). *Obra Completa de Teixeira de Queiroz: Comédia do Campo*. Coord. M. Curado *et al*. (vol. I, ts. I e II). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Rebello, L. F. (1984). *100 Anos de Teatro Português (1880-1980)*. Porto: Brasília Editora.

Sampayo, N. de (1953). Aspetos do romance português. *Cidade Nova: Revista de Cultura Portuguesa*, III série (1), 33-37.

Simões, J. G. (1944). *Ensaio sobre a Criação no Romance*. Porto: Editora Educação Nacional.

PARTE XVII

Fátima,
Um Santuário
Aberto ao Mundo

Santuário de Fátima, lugar global num mundo globalizado

Shrine of Fatima, a global place in a globalized world

Carlos Cabecinhas
SANTUÁRIO DE FÁTIMA / *ccabecinhas@gmail.com*
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_74

Resumo: Os santuários são uma realidade que ultrapassa largamente o horizonte do cristianismo. Esta intervenção pretende, porém, partir dos documentos recentes do Magistério da Igreja Católica sobre os santuários para fazer uma caracterização da identidade e missão do Santuário de Fátima, pondo em evidência o que o une a todos os restantes santuários cristãos, mas destacando a sua especificidade. No mundo globalizado em que se situa e desenvolve a sua ação, o Santuário de Fátima assume-se como um lugar global num mundo marcado pela globalização, como fica demonstrado na celebração do Centenário de Fátima, que teve o seu ponto culminante em 2017.
Palavras-chave: santuário; Fátima; Igreja Católica; centenário; globalização

Abstract: Shrines are a reality that far surpasses the confines of Christianity. This reflection, however, intends to consider the recent documents of the Magisterium of the Catholic Church on shrines in order to establish the identity and mission of the Shrine of Fatima, highlighting its commonality with all the other Christian shrines while also stressing its specificity. In the globalized world in which its activity is situated and developed, the Shrine of Fatima becomes a global site in a world marked by globalization, as was demonstrated by the celebration of the Centennial of Fatima, culminating in 2017.
Keywords: shrine; Fatima; Catholic Church; centennial; globalization

A celebração do centenário do nascimento do Padre Manuel Antunes, SJ, oferece-nos a oportunidade de repensar Portugal, a Europa e a globalização. Ora, é a nível da reflexão sobre este terceiro aspeto – a globalização – que pretende situar-se esta intervenção.

O Centenário das Aparições veio sublinhar a dimensão mundial de Fátima, quer como santuário, quer como Mensagem. A variedade de proveniências de peregrinos que, a cada ano, acorrem a Fátima comprova que este é, de facto, um santuário global. E se isto era claro no passado, no Centenário revelou-se com especial evidência. Em nenhum outro momento da história centenária de Fátima se percebeu, com tanta evidência, o sentido da designação deste santuário mariano como «Altar do Mundo».

Esta intervenção pretende refletir sobre a identidade dos santuários cristãos. Depois de uma brevíssima introdução histórica sobre santuários e peregrinações, dar-se-á atenção ao modo como os documentos recentes da Igreja definem os santuários cristãos, para verificar, depois, o que une o Santuário de Fátima a todos os restantes santuários cristãos, mas procurando destacar a sua especificidade.

A identidade dos santuários: santuários e peregrinações

O que define um santuário é, antes de mais, ele ser entendido como um «lugar sacro» e, consequentemente, meta de peregrinações. Santuários e peregrinações são, assim, inseparáveis. Ora, assim como a peregrinação é uma experiência religiosa universal, também as várias religiões têm os seus santuários. Este fenómeno acompanhou toda a história do cristianismo, mas não é nem criação sua, nem um seu exclusivo. Todas as grandes religiões conhecem a prática da peregrinação. Contudo, ao contrário do que sucede nas outras duas grandes religiões do livro – o judaísmo e o islamismo –, no cristianismo a peregrinação não é um dever e o cristão não tem um santuário de peregrinação obrigatório ou recomendado universalmente.

Historicamente, os santuários cristãos, meta de peregrinações, foram variando muito. Na Antiguidade cristã, Roma e Jerusalém foram os dois grandes lugares de peregrinação, mas ao longo dos séculos muitos outros lugares foram surgindo (cf. Chélini & Branthomme, 1982, e Martin, 2016). Nos três primeiros séculos do cristianismo, período em que a peregrinação não fazia ainda parte das práticas dos cristãos, lançaram-se as bases dessa prática, com o início do culto dos mártires. Provavelmente, desde o século II que os cristãos celebravam a Eucaristia junto ou sobre o túmulo do mártir no aniversário do seu martírio. O grande desenvolvimento do culto dos mártires verifica-se a partir do século IV, respondendo à necessidade de vincar que aquela Igreja triunfante era a mesma e verdadeira Igreja daqueles heroicos primeiros tempos, marcados pela perseguição (cf. Markus, 1997: 93-102). A influência do culto dos mártires exprimia-se tanto no calendário celebrativo, como forma de cristianização dos tempos e das festas (cf. Markus, 1997: 103-113), como a nível dos espaços: nos lugares de sepultamento, construíram-se basílicas com o altar situado precisamente sobre o túmulo, e esses túmulos e basílicas depressa se tornaram meta de peregrinação cristã.

Depois do Édito de Tolerância, de 313, quando se identificaram os lugares santos, na Palestina, e se descobriram as relíquias da cruz de Cristo, em Jerusalém, a visita à Terra Santa tornou-se a grande meta das peregrinações (cf. Vogt, 2002:

cols. 1137-1138) e multiplicaram-se os santuários, construídos naqueles que foram identificados como «lugares santos».

A Idade Média foi por excelência a época das peregrinações e viu multiplicarem-se os santuários. Jerusalém, apesar da ocupação islâmica, mantém-se como grande meta de peregrinações, mas Roma ganha progressiva importância (cf. Leclercq, 1939: cols. 40-65). Há testemunhos que permitem verificar que já desde meados do século III havia cristãos que acorriam a Roma para a veneração dos túmulos dos apóstolos Pedro e Paulo. À imagem de Jerusalém, no Oriente, Roma torna-se uma «cidade santa» no Ocidente, meta das peregrinações *ad limina Apostolorum* durante toda a Idade Média. Santiago de Compostela é outro dos grandes santuários e meta de peregrinação medievais, que rivalizava com o Santuário do Monte Saint-Michelle ou o Santuário mariano de Rocamadour.

O fenómeno da peregrinação perde algum do seu fulgor e importância durante a Época Moderna, sobretudo por influência da Reforma Protestante e do Iluminismo. A partir do século XIX, as peregrinações retomam lentamente o seu fulgor, mas junto dos grandes centros de peregrinação, como Jerusalém, Roma ou Santiago de Compostela, vão ganhando progressivo relevo outros novos centros, novos santuários. Este fenómeno, bem como a importância progressiva dos santuários, marca a peregrinação no século XX e no início do novo milénio. Fátima insere-se neste fenómeno da redescoberta da peregrinação e da sua importância, agora com novos destinos.

Mais do que apresentar a história dos santuários, esta intervenção pretende olhar para os documentos recentes do Magistério da Igreja Católica sobre os santuários para fazer uma caracterização da identidade e missão do Santuário de Fátima, pondo em evidência o que o une a todos os restantes santuários cristãos, mas destacando a sua especificidade.

Os santuários nos documentos recentes do Magistério da Igreja

Sobre a realidade dos santuários, apesar da enorme importância que lhes é reconhecida, não há muitos documentos do Magistério da Igreja Católica. Mas os que existem são especialmente significativos para a caracterização dos santuários, passo necessário para uma caracterização do Santuário de Fátima e para a acentuação da sua especificidade.

A primeira referência que se impõe é o cânone n.º 1230 do *Código de Direito Canónico*, de 1983, que define «santuário» como se segue: «Pelo nome de santuário entende-se a igreja ou outro lugar aonde os fiéis, por motivo de piedade,

em grande número acorrem em peregrinação, com a aprovação do Ordinário do lugar». Trata-se de um texto jurídico que, em virtude da sua natureza, aponta sinteticamente três elementos que caracterizam o santuário: é uma igreja ou outro lugar sagrado; é meta de peregrinações; deve ter reconhecimento jurídico oficial, no contexto da Igreja Católica. Dir-se-á no cânone seguinte que os santuários podem ser diocesanos, nacionais ou internacionais, mas aqui trata-se fundamentalmente da questão da jurisdição sobre os santuários. Alguns dos santuários mais internacionais – veja-se o exemplo flagrante de Lourdes, em França – são, canonicamente, santuários diocesanos. O Santuário de Fátima, tendo dimensão mundial, é, canonicamente, um santuário nacional.

Estranhamente, o *Catecismo da Igreja Católica*, publicado em 1992, praticamente não fala dos santuários, referindo apenas que são «lugares favoráveis à oração» (n.º 2691) e lugares de vivência da religiosidade popular (n.º 1674).

Depois do *Código de Direito Canónico*, os primeiros documentos significativos sobre os santuários surgem no contexto da preparação do Grande Jubileu do Ano 2000. Nessa ocasião, o Conselho Pontifício para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes publicou dois documentos especialmente importantes: um sobre a peregrinação e outro sobre os santuários.

O documento sobre *A Peregrinação no Grande Jubileu do Ano 2000*, publicado em 1998, dedica à realidade dos santuários o capítulo VI («A peregrinação do cristão, hoje»). Evocando a imagem bíblica da «tenda do encontro» para exprimir o que é o santuário como meta da peregrinação, caracteriza-o como: «tenda do encontro com Deus» (n.º 33); «tenda do encontro com a Palavra de Deus» (n.º 34); «tenda do encontro com a Igreja» (n.º 35); «tenda do encontro na reconciliação» (n.º 36); «tenda do encontro eucarístico» (n.º 37); «tenda do encontro com a caridade» (n.º 38); «tenda do encontro com a humanidade» (n.º 39); «tenda do encontro pessoal com Deus e consigo mesmo» (n.º 40); «tenda do encontro cósmico com Deus» (n.º 41); e «tenda do encontro com Maria» (n.º 42). Deste vasto elenco de elementos caracterizadores dos santuários, importa destacar que surgem dimensões até aí esquecidas ou desvalorizadas, como sejam a sua dimensão cultural, a sua dimensão sociocaritativa e a abertura ecuménica e inter-religiosa. Sublinha-se que a marca distintiva dos santuários é a sua dimensão cultual e de oração, mas esta não esgota a realidade dos santuários cristãos.

O documento sobre *O Santuário, Memória, Presença e Profecia do Deus Vivo*, publicado no ano seguinte (1999), retoma a caracterização dos santuários, enquanto meta de peregrinação, como «tenda do encontro», mas vai mais além

no aprofundamento da caracterização. O documento apresenta os santuários a partir de três coordenadas teológicas fundamentais: memória, presença e profecia. Na parte consagrada à memória dos atos salvíficos de Deus, memória que os santuários mantêm viva, refere-se a importância da admiração e adoração, expressas na oração, bem como a atitude de ação de graças, e apresenta-se os santuários como «escolas de oração» (n.º 7). Porém, os santuários são também apresentados como lugares de partilha e solidariedade (n.º 8). Na parte consagrada aos santuários como lugares da presença divina, estes são apresentados como lugares da Palavra de Deus, do encontro sacramental, da comunhão eclesial e do empenho ecuménico e inter-religioso.

Em 2001, foi publicado o mais significativo documento da Igreja sobre os santuários: o *Directório sobre a Piedade Popular e a Liturgia*. Este reconhece expressamente que os santuários são os lugares «em que as relações entre a Liturgia e a piedade popular são mais frequentes e evidentes» (n.º 261) e dedica-lhes um capítulo: o capítulo VIII. É neste documento que se apresenta a melhor sistematização na caracterização dos santuários. Trata-se de uma caracterização genérica, que não se aplicará na totalidade das características apontadas a todos os santuários, mas é uma sistematização especialmente útil para elencar os elementos comuns à generalidade dos santuários. Servir-nos-emos desta caracterização para uma primeira apresentação da realidade do Santuário de Fátima.

O santuário é, antes de mais, lugar de celebrações cultuais e de oração (n.os 265-273). Essa é a sua característica mais relevante: quem se dirige a um santuário fá-lo, antes de mais, para poder participar em algum ato cultual, em alguma celebração litúrgica ou em algum ato de piedade popular. No caso concreto de Fátima, as celebrações são a principal atividade do Santuário, não apenas nos dias de grandes multidões, em que as celebrações têm enorme visibilidade, mas também no dia a dia. São os momentos celebrativos que mais marcam o imaginário sobre Fátima: pense-se nas procissões com a imagem de Nossa Senhora, seja a Procissão das Velas, seja a Procissão do Adeus. Não se trata apenas das grandes peregrinações: a Procissão de Velas faz-se em cada dia, da Páscoa ao fim de outubro; cada missa dominical no recinto de oração termina com uma Procissão do Adeus.

Outra das marcas mais características de Fátima é o silêncio. O silêncio no dia a dia, mas também o silêncio da multidão em alguns momentos das grandes peregrinações. O silêncio da multidão nos dias 12, na procissão de regresso à Capelinha, depois da celebração da missa; mas também o silêncio que convida à oração nos dias em que não há multidões. Para muitos peregrinos, é este silêncio

que faz do Santuário de Fátima um lugar especial. Lugar de silêncio, Fátima é também lugar de oração. A oração faz parte do âmago da Mensagem de Fátima.

O santuário é lugar de evangelização (n.º 274), de difusão do Evangelho, a partir da sua especificidade, do seu carisma próprio ou da sua Mensagem. No Santuário de Fátima, assume-se a própria Mensagem das aparições como meio fundamental de evangelização. Por isso, tem-se promovido não apenas o conhecimento da Mensagem, mas igualmente o seu aprofundamento teológico, já que a partir da Mensagem de Fátima se pode abordar todos os conteúdos da fé cristã. Há muito que a promoção deste estudo – através de congressos, simpósios teológico-pastorais, jornadas, encontros ou cursos – é uma das preocupações dos responsáveis do Santuário.

O santuário é lugar da solidariedade e do compromisso sociocaritativo (n.º 275). Não sendo a sua missão principal, nem a mais característica, aos santuários associam-se formas várias de apoio aos mais desfavorecidos, e os grandes santuários, como é o caso do de Fátima, dedicam especial atenção a esta dimensão, que não é, habitualmente, a mais conhecida e que se exprime quer no acolhimento dos peregrinos e, de modo especial, dos doentes, quer através do seu Centro de Ação Social, quer ainda pela ajuda dada às mais diversas instituições, eclesiais ou outras, que se dedicam à solidariedade.

O santuário é lugar da cultura (n.º 276). Esta é uma dimensão que, nos tempos mais recentes, tem sido sempre mais posta em relevo. Se é certo que essa não é a sua especificidade, é também sabido que os santuários têm sido, e continuam a ser, «centros de cultura» de inegável importância. Esta dimensão cultural configura-se como dimensão complementar àquela que é a identidade primordial de qualquer santuário como lugar de culto. Culto e cultura não são concorrentes, e menos ainda se excluem mutuamente, e o Santuário de Fátima tem, ao longo dos anos, procurado conjugar ambos os aspetos. A quantidade e qualidade dos eventos culturais promovidos pelo Santuário no contexto da celebração do Centenário das Aparições são um exemplo expressivo do quanto esta dimensão está presente na vida e ação do Santuário de Fátima.

O santuário é lugar de compromisso ecuménico e de diálogo inter-religioso (n.os 277-278). São comuns os relatos da presença habitual de hindus e muçulmanos em santuários dedicados a Nossa Senhora de Fátima em países como a Índia, a Indonésia, o Líbano, etc. O «Inquérito 2011 – Identidades religiosas em Portugal: Representações, valores e práticas», coordenado pelo Professor Doutor Alfredo Teixeira, coordenador do Centro de Estudos de Religiões e Culturas da Universidade Católica Portuguesa, revelava, relativamente ao Santuário de Fátima, que, embora a esmagadora maioria daqueles que visitam o Santuário seja católica (80,1 %),

verifica-se também que 9,6 % dos que visitam o Santuário se declaram não crentes; 4,6 % declaram-se crentes, mas sem vinculação a uma religião; e 2,3 % são protestantes.

Com data de 11 de fevereiro de 2017, o papa Francisco publicou a *Carta Apostólica em forma de Motu Proprio* «*Sanctuarium in Ecclesia*», pela qual se transferem as competências sobre os santuários da Congregação para o Clero para o Pontifício Conselho para a Promoção da Nova Evangelização. Esta decisão de mudança de tutela é especialmente significativa, pois vem dar especial relevo aos santuários como lugares de evangelização. Aí se afirma:

> Por sua própria natureza, o Santuário é um lugar sagrado onde a proclamação da Palavra de Deus, a celebração dos Sacramentos, em particular da Reconciliação e da Eucaristia, e o testemunho da caridade exprimem o grande compromisso da Igreja para com a evangelização; e, portanto, caracteriza-se como lugar genuíno de evangelização (n.º 4).

Esta evangelização faz-se «através da espiritualidade própria de cada Santuário» (n.º 4).

Fátima, santuário global

Os documentos do Magistério da Igreja permitiram-nos, até aqui, apresentar uma caracterização do Santuário de Fátima naquilo que o acomuna com outros santuários, procurando, porém, pôr em evidência algumas especificidades. Falta ainda destacar Fátima como um santuário global, olhando para a universalidade da Mensagem e para a exposição global do santuário. Antes de mais, porém, importa dizer que há outros «santuários globais»: pensemos em Santiago de Compostela, o santuário histórico próximo de nós mais significativo, ou em Lourdes, para dar um exemplo de um santuário mariano como o de Fátima. Porém, cada um destes santuários de dimensão internacional é global a seu modo e as modalidades são muito diferenciadas.

A MENSAGEM

O que é que distingue o Santuário de Fátima? O que é que lhe é específico? Antes de mais, o acontecimento centenário que lhe deu origem. Um conjunto de aparições com conteúdos doutrinais e proféticos que constituem aquilo a que se chama a Mensagem de Fátima. Essa mensagem tem pretensão de universalidade:

destina-se a todos. Os valores da Mensagem, como a paz, por exemplo, são universais. Foi a perceção da importância e atualidade dessa mensagem que levou à sua enorme difusão por todo o mundo e que explica a sua receção tão alargada. O teólogo brasileiro Clodovis Boff (2012: 167) afirma:

> Entre todas as aparições da Virgem, Fátima foi a que teve mais peso sociopolítico. Fala em guerras mundiais; a profecia de Maria em Portugal diz respeito às nações, como nos profetas, concerne, em particular, à imensa e poderosa Rússia da época e ao seu expansionismo ideológico e militar; envolve a intervenção do Papa e do episcopado mundial; dirige-se a todos os fiéis e à humanidade em geral. Em síntese, o seu significado é verdadeiramente histórico-mundial.

A receção da Mensagem comprova-se pela multiplicação, por todos os continentes, de igrejas, santuários e simples altares dedicados a Nossa Senhora de Fátima, bem como pelos milhares de imagens de Nossa Senhora de Fátima espalhadas por todo o mundo. Também foram dedicadas a Nossa Senhora, sob esta invocação, algumas dioceses: Leiria-Fátima (Portugal), Benguela (Angola), Nampula (Moçambique), Imperatriz, Jardim, Paulo Afonso e Propriá (Brasil), Nueve de Julio e San Francisco (Argentina), Zacapa (Guatemala), Warangal (Índia), e centenas de paróquias.

Com inspiração na Mensagem de Fátima, foram fundados institutos de vida consagrada, confrarias, associações, movimentos, alguns dos quais têm dimensão internacional, como o Movimento da Mensagem de Fátima (antes a Pia União dos Cruzados de Fátima); o Apostolado Mundial de Fátima (antes o Exército Azul de Nossa Senhora de Fátima), surgido nos Estados Unidos da América, em 1947, e que atualmente congrega vários milhões de pessoas em todo o mundo; a Cruzada Reparadora do Rosário pela Paz no Mundo, criada na Áustria (1947), também com alguns milhões de associados; o Círculo dos Amigos de Fátima, na Alemanha (Colónia), e tantos outros.

Por outro lado, a Mensagem de Fátima propõe uma espiritualidade própria, o que distingue esta mensagem da de outras aparições. O mariólogo monfortino Stefano De Fiores, comparando Fátima com a mensagem de outras aparições, destaca como marca da originalidade e especificidade de Fátima, entre outros aspetos, a espiritualidade: «das recomendações de práticas de piedade, oração e conversão, Nossa Senhora de Fátima passa a uma autêntica espiritualidade, condensada na devoção ou consagração ao seu Imaculado Coração» (De Fiores, 2007: 337). Segundo este conhecido mariólogo, Fátima apresenta outras características

originais, tais como a perspetiva histórica e política em que se coloca, a «solicitude pelo futuro», e não apenas pelo presente da vida da Igreja e do mundo, a «influência universal sobre a piedade dos fiéis e até dos bispos e dos papas» (De Fiores, 2007: 337-338). Mas é sobretudo ao nível da espiritualidade que Fátima se destaca: «Fátima está mais além de um projeto simplesmente devocional, porque interessa à Virgem Santíssima fazer abraçar uma autêntica "espiritualidade mariana", expressa na consagração a Deus mediante o Imaculado Coração» (De Fiores, 2008: 64). Na «espiritualidade de Fátima» encontram-se as dimensões que caracterizam toda a espiritualidade cristã: é trinitária, cristológica e pascal; é sacramental e mariana.

Importa também referir que a figuração mariana de Fátima tornou-se o mais expressivo ícone de Maria no catolicismo atual, como o comprova o pedido, já por três vezes, de levar a Roma a imagem venerada na Capelinha das Aparições (a última das quais nos dias 12 e 13 de outubro de 2013, a pedido do papa Francisco).

UM SANTUÁRIO GLOBAL

Num período relativamente curto, Fátima transformou-se num «santuário global». Mais do que procurar evidenciar o percurso que a isso conduziu ou identificar os momentos mais significativos da sua divulgação mundial, apresentam-se aqui alguns dados relativos à dimensão verdadeiramente global deste santuário.

Que Fátima seja um santuário global, comprova-o a variedade de proveniências de peregrinos que, a cada ano, acorre a Fátima. A título de exemplo, em 2017, os serviços do Santuário registaram grupos organizados de 108 diferentes países. A Europa continua a ser a origem da maioria dos peregrinos estrangeiros que visita a Cova da Iria em grupo. Países como Itália, Polónia, Espanha e Irlanda, e no ano do Centenário particularmente os países da Europa de Leste, como a Rússia, a Eslováquia, a Ucrânia e a República Checa, fizeram-se anunciar junto do Serviço de Peregrinos do Santuário com uma grande expressão. A Ásia é o continente que percentualmente mais tem crescido, em termos de presença no Santuário. Os países mais representados são a Coreia do Sul, as Filipinas, a Índia, a Indonésia, o Vietname e a China continental.

Em 2017, os 10 países com mais peregrinos em Fátima, em grupos organizados, foram os seguintes (por ordem decrescente): Espanha, Itália, Polónia, Estados Unidos, França, Brasil, Alemanha, Coreia do Sul e Eslováquia. No ano anterior, não constavam do elenco dos 10 países mais representados a Alemanha e a Eslováquia;

em seu lugar, estavam a Indonésia e a Índia. A grande maioria dos peregrinos de Fátima continua, contudo, a ser portuguesa.

Ser um santuário global tem implicações em termos de resposta de acolhimento aos peregrinos, a primeira das quais é a necessidade de multiplicar as línguas com as quais trabalhamos. O Santuário de Fátima, além do português, trabalha habitual e regularmente com as seguintes línguas: espanhol, italiano, francês, inglês, alemão e polaco. Para que os peregrinos se sintam acolhidos, disponibiliza-se a informação mais variada nestas várias línguas, preparam-se materiais e folhetos utilizando estas mesmas línguas, e a página oficial do Santuário na Internet está igualmente disponível nestas mesmas línguas. Mas sobretudo procura-se integrá-las nas próprias celebrações. Além disso, o Santuário dispõe de materiais em muitas outras línguas, de acordo com as proveniências e diversidade linguística mais significativas dos grupos de peregrinos.

Que Fátima seja um santuário global está também evidente no recurso frequentíssimo às transmissões a partir da Capelinha das Aparições e no acompanhamento da vida do Santuário, por meio da Internet, por muitos devotos em todo o mundo. A página oficial do Santuário, bem como a presença nas redes sociais, leva Fátima cada vez mais longe. As visualizações, partilhas e interações atingem números vertiginosos. Tomemos o exemplo do Facebook: em 2018, entre 28 de abril e 13 de outubro, as publicações do Santuário tiveram uma média de 768 partilhas por dia, o que dá, no total de 168 dias que decorreram entre as datas, cerca de 130 mil partilhas, 63 mil comentários e 1,2 milhão de reações, num total de 1,5 milhão de interações. Verifica-se uma média de alcance (visualizações de conteúdos da página) de 240 mil por dia, cerca de 40 milhões de visualizações.

Em termos de notícias publicadas, os dados são também significativos. A visita do papa Francisco, em maio de 2017, foi o acontecimento mais noticiado em todo o mundo entre os dias 12 e 14 de maio, com mais de 21.700 notícias publicadas. Em 2018, considerando só as seis grandes peregrinações, temos os seguintes resultados: em maio, 600 notícias; em junho, 283; em julho, 322; em agosto, 681; em setembro, 276; em outubro, 235. Entre 28 de abril e 13 de outubro de 2018, foram publicadas 3682 notícias sobre peregrinações internacionais aniversárias.

No mundo globalizado em que se situa e desenvolve a sua ação, o Santuário de Fátima assume-se, assim, como um lugar global num mundo marcado pela globalização.

Bibliografia

Boff, C. (2012). Fátima, a mais política das aparições marianas. In V. Coutinho (Coord.). *Mensagem de Esperança para o Mundo: Acontecimento e Significado de Fátima* (167-237). Fátima: Ed. Santuário de Fátima.

Chélini, J. & Branthomme, H. (Eds.) (1982). *Les Chemins de Dieu: Histoire des Pèlerinages Chrétiens des Origines à Nos Jours*. Paris: Hachette.

Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos (2003). *Directório sobre a Piedade Popular e a Liturgia: Princípios e Orientações*. Lisboa: Paulinas.

Conselho Pontifício para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes (1998). *A Peregrinação no Grande Jubileu do Ano 2000*. Acedido a 3 de novembro de 2018, em: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_19980425_pilgrimage_po.htm.

Conselho Pontifício para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes (1999). *O Santuário, Memória, Presença e Profecia do Deus Vivo*. Acedido a 3 de novembro de 2018, em: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_19990525_shrine_po.html.

De Fiores, S. (2007). Mariologia e Fátima. In C. M. Azevedo & L. Cristino (Eds.). *Enciclopédia de Fátima* (334-345). Cascais: Princípia.

De Fiores, S. (2008). *O Segredo de Fátima: Uma Luz sobre o Futuro do Mundo*. Apelação: Paulinas.

Francisco (2017). *Carta Apostólica em forma de Motu Proprio «Sanctuarium in Ecclesia»*. Acedido a 3 de novembro de 2018, em: https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170211_sanctuarium-in-ecclesia.html.

Igreja Católica (1995). *Código de Direito Canónico* (4.ª ed. rev.). Lisboa/Braga: Conferência Episcopal Portuguesa/Editorial Apostolado da Oração. Acedido a 3 de novembro de 2018, em: http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf.

Igreja Católica (1999). *Catecismo da Igreja Católica* (2.ª ed.). Coimbra: Gráfica de Coimbra. Acedido a 3 de novembro de 2018, em: http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html.

Leclercq, H. (1939). Pèlerinage a Rome. In F. Cabrol & H. Leclercq (Eds.). *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (t. 14/1, cols. 40-65). Paris: Letouzey et Ané.

Markus, R. A. (1997). *O Fim do Cristianismo Antigo*. São Paulo: Paulus.

Martin, Ph. (2016). *Pèlerins: XV^e^-XXI^e^ Siècle*. Paris: CNRS Éditions.

Vogt, H. J. (2002). Peregrinação (Peregrinatio). In A. D. Berardino (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs* (cols. 1137-1138). Petrópolis: Vozes.

Da micro à macroescala
Dizer Fátima cem anos depois

From the micro to the macro scale: Telling Fatima a hundred years later

Marco Daniel Duarte
UNIVERSIDADE ABERTA, CEG-CIPSH / *marcodanielduarte@gmail.com* / ORCID | 0000-0001-9211-9671
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_75

Resumo: O acontecimento histórico, já centenário, que Fátima define teve, desde a primeira hora, diversas formas de ser apreendido e narrado, desde as que se relacionam com a transmissão de uma vivência de natureza metafísica até às que tomaram como objetivo a sua transmissão através de leituras ideológicas. Cem anos volvidos e analisados os diferentes discursos, apercebe-se o investigador de que há uma característica que faz de Fátima um acontecimento peculiar: a sua escala quando olhada no universo da ação humana. Com efeito, no quadro do cristianismo católico, uma boa parte da humanidade crente, e não só, olha para o fenómeno e entende-o como acontecimento global. Assim o entenderam vários intelectuais no ano em que olharam para um século e perceberam esse fenómeno histórico que Fátima define.
Palavras-chave: Fátima; micro-história; macro-história; historiografia; memória coletiva

Abstract: The historical event, already centennial, that Fatima defines had, from the first hour, several ways of being apprehended and narrated, from those that relate to the transmission of an experience of metaphysical nature to those that aimed at its transmission through ideological readings. A hundred years later and after analysing the different discourses, the researcher realizes that there is a characteristic that makes Fatima a peculiar event: its scale when observed on the universe of human action. Actually, within the framework of Catholic Christianity, a large part of the believing humanity, and not only, looks at the phenomenon and understands it as a global event. This was how many intellectuals understood it in the year they looked at one century and realized the historical phenomenon Fatima defines.
Keywords: Fatima; micro-history; macro-history; historiography; collective memory

Quando, em 1917, três crianças de Aljustrel, lugar da freguesia de Fátima, concelho de Ourém, à época diocese de Lisboa, se viram protagonistas de uma história maior, não imaginaram a escala do fenómeno humano que Fátima viria a constituir.[1]

[1] Entendemos a categoria de «escala» como uma das mais importantes para auscultar o fenómeno global que Fátima representa. Entre tantas demonstrações, que chegam mesmo

Catapultados da comum história biográfica, que apenas a memória familiar e a memória da localidade poderiam guardar durante duas ou três gerações, para a história de uma comunidade mais lata que, necessariamente, fez entrelaçar o que disseram com a história nacional e, depois, mundial, Jacinta Marto (1910-1920), Francisco Marto (1908-1919) e Lúcia de Jesus (1907-2005) dificilmente se aperceberam de que a sua biografia deixaria de interessar apenas à micro-história, mas passaria também a ser integrada na chamada macro-história, para usarmos as expressões timbradas no seio da reflexão historiográfica em que foi pioneiro Fernand Braudel (1902-1985).

O acontecimento histórico, já centenário, que Fátima define teve, desde a primeira hora, diversas formas de ser apreendido e narrado, desde as que se relacionam com a transmissão de uma vivência de natureza metafísica até às que tomaram como objetivo a sua transmissão através de leituras inexoravelmente ideológicas. Todas as leituras – ou, como temos preferido, «traduções» (Duarte, 2017a)[2] – de Fátima foram, de facto, ideológicas, desde as iniciais às que, século XX além, foram sendo construídas como defesa ou como ataque ao discurso veiculado pelas crianças cujos nomes saltaram as barreiras da microescala. O seu inicial modo de «dizer» Fátima ganha, com efeito, de forma vertiginosa, diferentes escalas, ultrapassando a comunidade familiar, a coletividade do lugar, a esfera religiosa paroquial e, inclusive, a esfera política local para, de maneira muito veloz, ser matéria de interesse regional, nacional e até internacional (Ferreira, 2009).[3]

Para perceção desta escala, não é necessário deixar fechar o primeiro século de Fátima ou, até, deixar que o mundo católico conduzido por Pio XII olhe para a Cova da Iria no dia do encerramento do Ano Santo de 1950 (a 13 de outubro de 1951), dia em que a universalidade do catolicismo está voltada para esta terra do centro de Portugal. Não é também necessária a consulta dos jornais que virão a noticiar as

---

a fazer escrever que Fátima é «um dos maiores acontecimentos da história portuguesa depois dos Descobrimentos» (Franco & Reis, 2017: 111), pode tomar-se, no contexto de um congresso que toma como mote a pessoa e o pensamento de Manuel Antunes, o que este intelectual regista, por exemplo, a propósito da figura de João Paulo II na Cova da Iria e que se assume como um dos traços semânticos dessa escala maior que Fátima transporta: «Quem, durante longos minutos, pôde vê-lo mergulhado em oração diante da Virgem de Fátima e quem, pouco antes, pôde captar o tom inimitável, da sua homilia, ficará sem dúvidas de que João Paulo II é um homem de certezas» (Antunes, 2007: 244).

[2] Mais desenvolvidamente, veja-se, do mesmo autor, Duarte: no prelo b.

[3] Do mesmo autor, veja-se Ferreira, 2007.

visitas dos papas, desde Paulo VI a Francisco, passando por João Paulo II e por Bento XVI. Para esta perceção da escala de Fátima, não é de facto necessário, inclusive, olhar para a figura do papa polaco e compreender como a sua biografia, pelo menos na leitura crente da história do século XX, se entrelaça com o acontecimento que Fátima configura, dentro do qual se encontram a geopolítica europeia e as suas consequências à escala planetária.[4] Com efeito, todo este caminho de Fátima pode ser lido com a lente da macroescala logo naqueles cinco primeiros meses que medeiam entre maio de 1917 e setembro desse mesmo ano. De facto, assim o provam os documentos – desde o registo do interrogatório às crianças, datado dos finais de maio de 1917,[5] até à carta de António Ferreira de Andrade, soldado de Barcelos que, a 4 de setembro desse ano, desde França, quer saber o que se passa em Fátima[6] –, fontes que deixam clara esta escala de Fátima, que levará a múltiplas traduções do fenómeno inicialmente traduzido por aqueles improváveis protagonistas, filhos de uma terra sem qualquer expressão social, económica ou política de relevância nacional (Neves, 2005).[7] Assim, sem que estivesse fechado o ciclo das chamadas aparições, em apenas cinco meses assiste-se a essa Fátima *in fieri* no lugar da freguesia, na sede do concelho, na capital do distrito, no plano do Parlamento, nas trincheiras da Guerra Mundial. E pouco depois se verá essa Fátima nas decisões da Igreja em Portugal (Fontes, 2002) e a Roma ligada pelas naturais redes organizacionais em que o catolicismo assenta (falamos das relações entre os bispos e Roma e da necessária atenção dada a estes fenómenos a partir da nunciatura apostólica).

Se mais nenhum indício existisse, as fontes jornalísticas revelam bem como o episódio vivido na «Cova de Santa Iria [sic]» (*Documentação Crítica de Fátima*,

---

[4] Apenas para glosar o tema mais comum, embora não exclusivo, veja-se Barreto, 2016 e, também, Cristino, 2008.

[5] Arquivo Episcopal de Leiria, Documentos de Fátima, K-2: Caderno de apontamentos, fls. 11-11v., publicado no primeiro volume da *Documentação Crítica de Fátima* (1992: 25-29).

[6] Arquivo das Irmãs Reparadoras de Nossa Senhora de Fátima, AForm., *Carta de António Ferreira de Andrade datada de França*, 1917.09.04, publicada no vol. III, t. 1 da *Documentação Crítica de Fátima* (2002: 83).

[7] Não queremos, porém, afirmar que a sede do concelho, sobretudo os que a governavam, estivesse psicologicamente ligada à geração que governava o país. Do mesmo autor, aguarda-se a publicação do seguinte estudo, pelo qual se demonstra a ligação de Ourém aos palcos republicanos do país: «Arthur d'Oliveira Santos. O percurso da vida de um idealista republicano (1884-1955)».

2002: 49-51) – os jornais enganaram-se com frequência, tal era desconhecido o topónimo – depressa ultrapassou as barreiras das circunscrições civis e religiosas, chegando «do Algarve ao Minho» – para fazermos uso da expressão do jornalista d'*O Século* (*Documentação Crítica de Fátima*, 2002: 199) – e aos mais longínquos lugares do Portugal de então, documentando-se, assim, como a notícia das aparições chega a todos os distritos de Portugal continental e insular (excetuando-se, apenas na prova documental, somente o distrito de Bragança).[8] Ainda que para a difusão

[8] Com efeito, não encontrámos ainda informação sobre o território de Bragança, mas será certo que a notícia, tendo chegado a todo o restante território nacional, haja chegado também lá. A lista dos topónimos que se encontram na documentação levaria a uma verdadeira ladainha: nela se percebem distintos lugares dos concelhos de Águeda, Aveiro, Espinho, Estarreja, Mealhada e Ovar, no distrito de Aveiro; dos concelhos de Moura, Odemira e Ourique, no distrito de Beja; de Barcelos, Braga, Cabeceiras de Basto, Fafe e Guimarães, no distrito de Braga; dos concelhos de Belmonte, Castelo Branco, Covilhã e Oleiros, no distrito de Castelo Branco; dos concelhos de Arganil, Coimbra, Condeixa-a-Nova, Oliveira do Hospital, Penacova, Vila de Soure e Vila Nova de Poiares, no distrito de Coimbra; dos concelhos de Estremoz, Évora, Montemor-o-Novo e Vila Viçosa, no distrito de Évora; do concelho e capital de distrito Faro; dos concelhos de Fornos de Algodres, Gouveia, Guarda, Pinhel, Trancoso e Vila Nova de Foz Côa, no distrito da Guarda; de Alcobaça, Alvaiázere, Ansião, Batalha, Bombarral, Caldas da Rainha, Leiria, Marinha Grande, Nazaré, Óbidos, Pedrógão Grande, Peniche, Pombal e Porto de Mós, no distrito de Leiria; dos concelhos de Alenquer, Azambuja, Cadaval, Cascais, Lisboa, Loures, Mafra, Oeiras, Sintra, Torres Vedras e Vila Franca de Xira, no distrito de Lisboa; dos concelhos de Alter do Chão, Elvas, Monforte e Portalegre, no distrito com esta capital; dos concelhos de Gondomar, Lousada, Matosinhos, Porto, Póvoa de Varzim e Vila Nova de Gaia, no distrito do Porto; dos concelhos de Abrantes, Alcanena, Alpiarça, Cartaxo, Chamusca, Coruche, Ferreira do Zêzere, Golegã, Mação, Ourém, Rio Maior, Salvaterra de Magos, Santarém, Tomar, Torres Novas e Vila Nova da Barquinha, no distrito de Santarém; dos concelhos de Alcácer do Sal, Almada, Barreiro, Grândola, Moita, Montijo e Seixal, no distrito de Setúbal; dos concelhos de Monção, Paredes de Coura, Ponte da Barca, Ponte de Lima e Viana do Castelo, no distrito de Viana do Castelo; dos concelhos de Alijó, Chaves, Montalegre e Vila Real, no distrito de Vila Real; dos concelhos de Mangualde, Mortágua, Resende, Sátão, Tondela e Viseu, no distrito com capital nesta última urbe. Embora não exista notícia de que em 1917 haja chegado ao distrito de Bragança, sabemos que chega aos Açores, a Ponta Delgada, e igualmente à Madeira, pela documentação que alude ao Funchal, Ponta do Sol e Santa Cruz. Outros topónimos, mais longínquos ainda, aparecem semeados pela documentação: África, Alemanha, Alpes, Alsácia, Badajoz, Bamberg, Barcelona, Baviera, Bélgica, Brasil, Cabo Verde, Espanha, Estados Unidos, Europa, França, Fribourg, Friedrichsfeld, Génova,

de Fátima tenham contribuído vários aspetos da história do seu santuário e da sua Mensagem, como a publicação do jornal *Voz da Fátima* e da restante imprensa sobre o acontecimento (Cristino, 2015), o capítulo da história protagonizado pelas Imagens Peregrinas da Virgem de Fátima (Duarte, 2017b), as particularidades relativas à intrincada história da revelação do designado Segredo de Fátima (Duarte & Vazão, 2018) e a relação umbilical do fenómeno aos papas do século XX e XXI (Guerra, 1983; Cristino, 2010), já antes destes fatores se lê uma história contada a partir dos prelos tipográficos. Com efeito, desde a segunda década do século XX se começou a «dizer» Fátima, assumindo-se nessa forma de «dizer» uma tradução do fenómeno que se pode sintetizar do seguinte modo, a partir do exame ao que poderemos chamar de «biblioteca de Fátima», isto é, do exame aos livros sobre o tema, livros que para este exercício convocamos e que poderão ser agrupados do seguinte modo, a fim de pulsarmos os interesses temáticos que Fátima produziu no pensamento dos autores:

. Narrativa/descrição do fenómeno das aparições e dos seus protagonistas;

. Biografias dos protagonistas;

. Leituras de Fátima como depósito de uma mensagem;[9]

. Fátima e o papado;

. Difusão do culto a Nossa Senhora de Fátima;

. Roteiros e subsídios para a vivência e conhecimento do lugar e do património que o compõem;[10]

Hipona, Inglaterra, Irlanda, Itália, La Sallete, Liverpool, Londres, Lorena, Lourdes, Madrid, Moçambique, Montenegro, Múrcia, Nice, Normandia Francesa, Nova Iorque, Nova Lisboa, Paris, Pirenéus, Quelimane, Rio de Janeiro, Roma, Romania (Roménia), Rússia, Santiago, São Paulo, Sérvia, Sevilha, Suíça (Valais) e Viena. Exercício importante, que aqui deixamos por realizar, seria indagar cada um destes lugares em ordem a perceber com exatidão o que representa, nas dinâmicas eclesial e política locais, que a notícia de Fátima, desde a primeira hora, se estabelecesse em lugares tão distantes.

[9] Neste contexto, entram temáticas como adoração a Deus Trinitário, adoração eucarística, antiateísmo, consagração, conversão, devoção dos cinco primeiros sábados, doentes, eucaristia, Imaculado Coração de Maria, Milagre do Sol, milagres e curas, orações e jaculatórias, papa, paz, penitência, promessas, reconciliação, reparação, rosário, sacrifício, Segredo.

[10] Nesta área, podem elencar-se os «Relatos de viagens e peregrinações», a «Descrição do movimento religioso e do culto», os «Subsídios para a celebração da fé» e as «Compilações de cânticos».

. Produção artística;[11]

. Leituras não oficiais da Mensagem;

. Literatura de debate;

. Reflexão polemista;

. Livros para crianças;

. Documentos do magistério;

. Publicação de fontes;

. Trabalhos académicos de diferentes áreas de investigação.[12]

Quer a diversidade epistemológica de olhares, quer a origem dos autores aos quais o fenómeno tem interessado levam a concluir sobre essa macroescala de Fátima, porquanto a análise a essa biblioteca erigida a partir daquela primeira forma de «dizer» Fátima, que fora pronunciada pelas crianças de Aljustrel, faz observar áreas tão diversificadas, como diversificado é o pensamento humano. A todas estas obras – que compulsámos a partir da Biblioteca do Santuário de Fátima, fundada em 1955 (Silva, 1955), contendo mais de 4800 entradas sobre Fátima[13] – subjaz uma das seguintes teses fundamentais para abordagem e/ou explicação do fenómeno:

. Assumir que Fátima se explica de forma sobrenatural, no enquadramento de um sentir religioso institucional;

. Assumir que Fátima é uma construção das crianças (seja por via da sugestão contextual de se enquadrarem numa cultura que propiciasse o fenómeno, seja por via da sugestão explícita, da instrumentalização operada pelos agentes da hierarquia religiosa);

---

[11] A literatura, a música, a arquitetura e as artes plásticas, entre outras, compõem esta área do conhecimento humano.

[12] Arrolamos algumas das disciplinas que têm produzido reflexão sobre o tema: antropologia, arquitetura, ciência política, ciências da informação, ciências da religião, desporto, economia, etnografia, geografia física, geografia humana, gestão hoteleira, história da arte, história, linguística, literatura, marketing, proteção civil, sociologia, teologia, turismo.

[13] Aludimos apenas ao núcleo desta biblioteca que respeita a Fátima, espólio trabalhado por Marco Daniel Duarte (no prelo a). Sobre um outro núcleo da Biblioteca do Santuário de Fátima (a secção dedicada à temática mariana), Frederico Serôdio faz o mesmo exercício de aquilatar os universos temáticos da coleção (Serôdio, 2018).

. Assumir que Fátima se explica através da gramática da paranormalidade, isto é, através da intervenção de seres que não são da ordem do sobrenatural, mas que a ciência igualmente não comprova.[14]

Grosso modo, as linhas de pensamento que subjazem a estes trabalhos podem esquematizar-se deste modo, não obstante os últimos anos tenham trazido outras preocupações que vão além da explicação do fenómeno, como sublinha Miguel Real (n. 1953), autor que também por várias vezes se mostrou interessado no tema, ao referir que «a posição ideológica dos autores a favor ou contra as Aparições torna-se menos relevante e subordina-se totalmente à investigação historiográfica, aos, por assim dizer, factos» (Real, 2017: 8).[15] A reflexão, escrita no contexto dos cem anos de Fátima, parece ser comum à de outros intelectuais da segunda década do século XXI, como se percebe, por exemplo, quando se lê que as abordagens datadas de 2017 permitem caminhos novos, «já fora e longe do primarismo de certas versões ou conceções outrora correntes, e dominantes, quer por impreparação ou simplismo, quer com objetivos manipulatórios».[16] Embora fazendo uso de menor confiança, pode acreditar o investigador que para uma boa parte dos autores já seja assim. Cem anos volvidos sobre 1917, e analisados os diferentes discursos que desde esse ano se produziram, apercebe-se o investigador de que talvez possa ter sido a peculiar escala deste acontecimento a alterar a forma de «dizer» Fátima, uma Fátima que exigiu ser olhada no universo da ação e pensamento humanos a uma escala global. Com efeito, no quadro do cristianismo católico, uma boa parte da humanidade crente, e não só, olha para o fenómeno e entende-o como acontecimento global.

---

[14] Sintetizamos a partir do formulado por Barreto, 2002: 59-71.

[15] O autor grafa «factos» com maiúsculas. Veja-se, do mesmo autor, a mesma preocupação em interpretar o fenómeno cem anos depois, desenvolvida em *Fátima e a Cultura Portuguesa* (Real, 2018).

[16] A expressão é de José Carlos de Vasconcelos, no editorial do n.º 1216 do *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, de que é diretor. No mesmo texto, que intitula «Fátima», o autor refere ainda que, «neste contexto, é natural que Fátima esteja mais do que na ordem do dia e, além do mais, tenham agora sido editados numerosos livros sobre o que é e não é, o que representou e representa. Ou seja: já não tanto as histórias dos três "pastorinhos", Francisco, Jacinta e, sobretudo, a prima Lúcia, não tanto essas e outras histórias, mas livros sobre diferentes aspetos e problemáticas, do campo teológico e da fé ao histórico, sociológico e político» (Vasconcelos, 2017: 3).

Esta perceção, se já latente e dialogante em cada e com cada conjuntura ao longo das diferentes décadas que constituíram o primeiro século de Fátima, acentua-se sobretudo nas datas especialmente celebrativas do fenómeno (cinquentenário das aparições, 75 anos das aparições, centenário das aparições) ou aquando de episódios históricos especialmente reveladores desse pendor global, porquanto fazem intervir não apenas as comunidades, mas também os seus representantes máximos (nalguns casos, chefes de estado,[17] a começar pelo próprio papa).

A forma de traduzir Fátima ao longo de cem anos nos diferentes suportes comunicacionais – dos periódicos aos restantes meios de comunicação de massas, dos livros que compõem, nas diversas línguas, essa vasta biblioteca de Fátima a que se aludia, às manifestações artísticas ligadas às artes plásticas e às artes performativas (Duarte, 2007) – levou à construção de um dicionário sobre Fátima que está ainda por escrever, não obstante se tenham já ensaiado maneiras científicas de fixar estas diversificadas formas de «dizer» ou «traduzir» Fátima. Com efeito, firmadas na específica gramática de cada uma das áreas que «disseram» Fátima, as posições, mais próximas ou mais afastadas do tema religioso, usaram das figuras de estilo que dão corpo às narrativas, isto é, usaram a descrição, a antítese, a elipse, o

---

[17] Exemplo do que dizemos é a conjuntura histórica do pós-1989, quando vários chefes de Estado dos países do Leste Europeu se deslocam a Fátima, sublinhando a ligação da queda do Muro de Berlim e das suas consequências às aparições de Fátima. Vejam-se, na *Voz da Fátima* (doravante, *VDF*), as referências feitas sobre: a peregrinação aniversária de julho de 1990, presidida por Laslo Paskai, arcebispo de Esztergom e primaz da Hungria (*VDF*, 13 de agosto de 1990: 3); a consagração que Lech Walessa faz da sua presidência à Virgem Maria (*VDF*, 13 de janeiro de 1991: 2); a presença do embaixador russo Guennadi Guerassimov na peregrinação de maio de 1991 (*VDF*, 13 de junho de 1991: 7); a presença de Arpad Goncz, presidente da República da Hungria, no Santuário, a 27 de janeiro de 1993 (*VDF*, 13 de março de 1993: 2); a visita de Wieslaw Chrzanowski, presidente do Parlamento polaco, ao Santuário a 15 de março de 1993 (*VDF*, 13 de abril de 1993: 3); a presença em Fátima, na peregrinação de 13 de maio de 1993, de Lech Walesa, presidente da República da Polónia (*VDF*, 13 de junho de 1993: 3); o facto de Michal Kovács, presidente da Eslováquia, ter visitado, integrado na sua visita oficial a Portugal, o Santuário de Fátima, a 26 de junho (*VDF*, 13 de agosto de 1994: 1); diversas entidades do Leste Europeu terem visitado o Santuário desde a queda do Muro de Berlim (Lech Walesa, Wieslaw Chrzanowski, Arpad Goncz, Michal Kovács) (*VDF*, 13 de setembro de 1994: 3); a peregrinação de 12 e 13 de outubro de 1995, presidida pelo cardeal Josef Glemp, primaz da Polónia, na qual estiveram também presentes o cardeal Ján korec, arcebispo de Nitra, na Eslováquia, e um grupo de 500 polacos, nos quais se integrava Danuta Walesa, primeira-dama polaca (*VDF*, 13 de novembro de 1995: 1).

eufemismo, a hipérbole, a ironia, a metonímia e a metáfora. E o que dizemos não se aplica apenas ao discurso literário, mas às diferentes ciências humanas, sociais, políticas, históricas, filosóficas, teológicas, para apenas enumerarmos algumas áreas do saber, que, na hora de transmitir Fátima, tomaram necessariamente a mesma estratégia. Esses quase cinco milhares de livros, cada um com seu objetivo, fizeram uso dessas formas de dizer, descrevendo, sublinhando teses antitéticas, suavizando ou sonegando informações, hiperbolizando outras.

No próprio contexto do centenário das aparições, surgiram várias dezenas de obras que estão já a ser analisadas por um grupo de trabalho que se espera faça aparecer essa forma de dizer Fátima entre 2015 e 2017 (Terra, 2020)[18] Nestas obras, que – assim o quisessem – beneficiariam já do trabalho de edição das fontes históricas fundamentais para o conhecimento do fenómeno – os 15 volumes da *Documentação Crítica de Fátima* (1992-2013) (documentos entre 1917 e 1930)[19] e a edição crítica das *Memórias* de Lúcia de Jesus (Jesus, 2016) –, podem ver-se posições dicotómicas sobre o acontecimento, porém visões que dão a conhecer posicionamentos também eles analisáveis e representativos do pensamento humano dos inícios do terceiro milénio.

Se para alguns autores, cem anos depois, parece ser necessário continuar a responder às perguntas iniciais sobre a sobrenaturalidade das aparições, para outros, parece ter havido outro tipo de preocupações, sobretudo relacionadas com a descoberta da consequente ação humana relativa ao fenómeno que não deixou indiferente uma plêiade imensa de intelectuais, não só nos anos do centenário, mas no «tempo longo» de Fátima, desde Afonso Lopes Vieira a Corrêa

---

[18] Veja-se o trabalho realizado no contexto do Centro de Investigação em Teologia e Religião: «o projeto de pesquisa abrange livros e números monográficos de revista acerca do fenómeno de Fátima publicados ou reeditados entre 2015 e 2017, um arco temporal que consideramos razoável para o trabalho de observação. A bibliografia em análise inclui todos os géneros literários (tais como livros infantis, romances, testemunhos, bandas desenhadas) e publicações de cariz científico provenientes das várias áreas disciplinares (nomeadamente ciências culturais, politicas, sociais, históricas, estudos de religião, teologia)» (sinopse do projeto a propósito do Simpósio O Centenário de Fátima: Momento de Leitura Plural, realizado a 22 de maio de 2017; cf. Centro de Investigação em Teologia e Religião, 2018).

[19] Coletânea em 15 volumes (a que se soma um outro volume de seleção de documentos), publicada pelo Santuário de Fátima entre 2002 e 2013. Sobre estes volumes, afirma Rui Ramos que o investigador está perante um «monumento com poucos paralelos na erudição portuguesa sobre os séculos XIX e XX» (Ramos, 2017: 137).

d'Oliveira, de António Botto a Antero Figueiredo, de Fernando Pessoa a José Rodrigues Miguéis, de Natália Correia a Lobo Antunes, de Francisco Costa a António Tavares, de Manuel Jorge Marmelo a Nuno Costa Santos, de Miguel Real a Nuno Lopes Tavares, de José Saramago a José Luís Peixoto.[20] Às vozes dos literatos, juntaram-se tantas outras de diferentes áreas do saber respeitantes às ciências humanas e sociais, nestes anos que protagonizaram o centenário das aparições: António Araújo, António Marujo, Bruno Cardoso Reis, Carlos A. Moreira Azevedo, Jeffrey S. Bennett, José Eduardo Franco, Luís Filipe Torgal, Marco Daniel Duarte, Patrícia Carvalho, Paulo Mendes Pinto, Rui Paulo da Cruz e Rui Ramos são apenas alguns exemplos. E a estes poder-se-ia ainda acrescentar as intervenções relativas ao cinema e a outras artes, de que serão exemplo João Canijo, Eduardo Gageiro ou Alfredo Cunha.

A escala de Fátima é, não só por estes motivos, uma macroescala. Assim o entenderam vários intelectuais no ano em que olharam para um século e perceberam esse fenómeno histórico que Fátima define. Entre os restantes exercícios que se devem elaborar a partir de vários universos que ampliarão o referido dicionário de Fátima, propomos o de abrir a revista *Fátima XXI*,[21] publicação

---

[20] Embora muitos outros pudessem ser evocados – relativamente à arquitetura e às artes plásticas, veja-se Duarte, 2013 –, tomamos, sobretudo, nomes ligados à produção literária. Desenvolvida lista de literatos pode colher-se em Vale, 2017. Arrolamo-la, sem pretensão de exaustividade: Afonso Lopes Vieira, Antero de Figueiredo, António Botto, António Correia de Oliveira, Augusto de Santa-Rita, Duarte Gil, Eurico Lisboa, Fausto José, Fernando Pessoa, Francisco Moreira das Neves, João Serrão Cintra do Vale, José Luís Peixoto, José Marques da Cruz, José Rodrigues Miguéis, José Tolentino Mendonça, Luís de Castro, Luís Miguel Nava, Manuel Nunes Formigão, Maria Velho da Costa, Mário Beirão, Mário Castrim, Mello e Alvim, Miguel Real, Miguel Torga, Natércia Freire, Nuno de Montemor, Pedro Homem de Mello, Rodrigo Emílio, Ruy Cinatti, Sebastião da Gama, Sebastião Martins dos Reis, Steve Berry, Virgílio Ferreira e Vitorino Nemésio. Juntem-se outros autores, ainda, tratados em Vieira, 2015: António Lobo Antunes, DeMoura, Manuel Rui, Miguel Miranda e Miguel Real. Juntem-se, também, para além de alguns nomes já referidos, os que se colhem em Ventura, 2018: Aarão de Lacerda, Amadeu Baptista, Brito Camacho, José Luís Peixoto, Ribeiro Couto, Sebastião da Gama e o próprio Ruy Ventura. Leia-se, também, Rita, 2017.

[21] A revista, cujo diretor foi Carlos Cabecinhas, teve oito números que saíram entre maio de 2014 e novembro de 2017. Nas oito edições, que totalizam mais de 1400 páginas, reuniu mais de 140 autores, de diferentes áreas disciplinares. Cada número continha um caderno temático dedicado aos grandes temas da história e da Mensagem de Fátima – o Segredo (maio de 2014), os Videntes (outubro de 2014), Comunicação Social (maio de 2015), a Escultura

periódica editada entre 2014 e 2017 que pretendeu fazer memória do centenário das aparições a partir das diferentes áreas da cultura.[22] Embora consciente da limitação que esta fonte acarreta, por ser uma publicação oficial do Santuário de Fátima,[23] o exercício, ainda que careça de confronto com outros que devem vir a acontecer – desde logo a partir de diferentes testemunhos colhidos em periódicos e noutros veículos comunicacionais que possam vir a ser tomados como reflexo do pensamento da época –, parece poder levar a um entendimento de Fátima na sua era centenária. Não obstante, efetivamente, ser uma coletânea de páginas construída no seio do Santuário da Cova da Iria, talvez se possa reconhecer que no seu interior se ouvem poliédricas vozes que, embora não seja expectável serem críticas do fenómeno, não são passíveis de ser lidas como vozes que no fenómeno se revejam,[24] porquanto há, no país, pelas razões sociológicas inerentes a um lugar de massas e pelas razões político-ideológicas relativas à conotação da Cova da Iria com o tempo da ditadura de António de Oliveira Salazar,[25] um embargo cultural, claramente mitificado mas efetivamente notório, relativamente a Fátima.

---

de Nossa Senhora de Fátima (outubro de 2015), as Aparições do Anjo (maio de 2016), o Rosário (outubro de 2016), o Imaculado Coração de Maria (maio de 2017), o Milagre do Sol (novembro de 2017) – e, para além de um testemunho de uma personalidade do mundo da cultura, duas entrevistas de fundo a figuras com projeção social, cultual e/ou académica. O autor do presente artigo foi diretor-adjunto da revista.

[22] Exercício próximo deste, que não supriria as fragilidades que este apresenta respeitantes ao aferir do sentido dos posicionamentos mais afastados da esfera social católica, seria o de levar a cabo exame similar relativamente aos cem testemunhos que o Santuário de Fátima, com a Rádio Renascença, Emissora Católica Portuguesa, proporcionou no âmbito das comemorações do mesmo centenário. O projeto, intitulado Vozes do Centenário, foi rubrica naquela estação de rádio e pode ver-se em https://www.fatima.pt/pt/multimedia/video/vozes-do-centenario.

[23] A publicação, sendo «uma revista católica de índole cultural que nasce no contexto do centenário das aparições de Fátima», no seu estatuto editorial assume-se como «a revista cultural do Santuário de Fátima» e como «meio de comunicação e reflexão que fixa o olhar sobre os específicos temas relacionados com a história, mensagem e cultura de Fátima» (Estatuto Editorial, 2014: 1).

[24] De facto, segundo o seu editorial, a revista pretendia ser «meio de comunicação e reflexão que fixa[sse] o olhar sobre os específicos temas relacionados com a história, mensagem e cultura de Fátima», «procura[ndo] diferentes formas de abordagem e mostra[ndo] uma leitura pluridisciplinar do contínuo acontecimento que Fátima é, apresentado[-o] através de uma fácies artística» (Estatuto Editorial, 2014).

[25] A trilogia Fátima, Futebol e Fado como definidora do Estado Novo é uma síntese mítica que colheu, quer nas camadas populares, quer nas camadas eruditas da sociedade portuguesa,

Dos diferentes lugares da cultura, de pendor académico, mas também da esfera da visibilidade mediática (eclesiástica ou não), várias personalidades escreveram, testemunharam ou deixaram na revista, de diferentes formas, a sua leitura de Fátima ou, se quisermos, a sua forma de «dizer» ou «traduzir» Fátima. A partir desta fonte pode construir-se os seguintes parágrafos que declaram sobre a específica escala que Fátima comporta no campo das ideias. O exercício fixar-se-á primeiramente na forma de dizer que surge das personalidades da Igreja, não raramente de personalidades com responsabilidades governativas, e concluirá com as vozes que a revista classifica como vindas do «mundo».[26]

Gianfranco Ravasi (n. 1942), presidente do Pontifício Conselho para a Cultura do Vaticano, lê Fátima como «lugar materno da civilização europeia» (Ravasi, 2014),[27] e António Marto (n. 1947), ainda antes de ser nomeado cardeal, afirma que Fátima «continuará a acompanhar a história da humanidade» (Marto & Rocha, 2017). «Apelo à comunidade e à humanidade», nas palavras de Tarcísio Bertone (n. 1934) (Bertone & Miguel, 2014), antigo secretário de Estado do Vaticano, Fátima é, também, segundo Salvatore Rino Fisichella (n. 1951), responsável, na Sé Apostólica, pela pasta da Nova Evangelização, lugar que «fala de evangelização» (Fisichella *et al.*, 2014), provavelmente a partir dessa «fortíssima» (Clemente & Avillez, 2016), na expressão de Manuel Clemente (n. 1948), cardeal patriarca de Lisboa, «mensagem de esperança» (Sodano & Stazzari, 2015) que Angelo Sodano (n. 1927), secretário de Estado do Vaticano entre 1991 e 2006, admite encontrar no santuário da Cova da Iria. Desse lugar da serra de Aire, segundo Pietro Parolin (n. 1955), atual secretário de Estado do Vaticano, sai o «grito de uma fraternidade ferida» (Parolin &

bastante difusão, toldando o olhar das elites sobre Fátima. Sobre a sobrevivência de Fátima ao Estado Novo e, por isso, a tese de que aquela viveria em regime simbiótico com este, veja-se Silveira, 2018. Veja-se ainda Araújo, 2017.

[26] A revista em análise tem, sobretudo, três rubricas que se prestam a ser tomadas como fontes para o que pretendemos: «Fátima na primeira pessoa – testemunho», texto escrito por uma personalidade do mundo da cultura no qual esta disserta, de forma mais próxima ou mais afastada do ponto de vista pessoal, acerca da sua relação com Fátima; «O mundo e a Igreja», entrevista a personalidades do mundo da cultura portuguesa; e «A Igreja e o mundo», entrevista a personalidades, nacionais ou estrangeiras, com cargos eclesiásticos.

[27] O depoimento de Ravasi, assim como os que de seguida citamos respeitantes a Henrique Leitão, Laurinda Alves, Maria de Jesus Barroso e Clara Menéres, insere-se na rubrica «Fátima na primeira pessoa – testemunho».

Coutinho, 2017), e no santuário que ali toma lugar se vê, na avaliação do teólogo italiano Pierangelo Sequeri (n. 1944), «um modelo eclesial para o futuro» (Sequeri & Correia, 2015).

No campo das artes e da reflexão sobre o ser humano, José Tolentino Mendonça (n. 1965) defende que Fátima «desenvolve horizonte» (Mendonça & Martins, 2016), e o músico James MacMillan (n. 1959) diz que em Fátima se faz «música bela e funcional» (Macmillan & Seiça, 2015). Perscrutaram, também, Fátima o Prémio Pessoa no ano de 2014, Henrique Leitão (n. 1964), para o qual Fátima «desarma os modernos do século XXI» (Leitão, 2017), e a política Zita Seabra (n. 1949), que vê em Fátima um «espaço de questionamento à não-crença» (Seabra & Carmo, 2016). Para Laurinda Alves (n. 1961), jornalista, Fátima proporciona «a viagem mais leve de todas» (Alves, 2015), e para a jornalista Paula Moura Pinheiro (n. 1964) Fátima é «um assombroso espetáculo de humanidade» (Pinheiro & Alves, 2015). Maria de Jesus Barroso (1925-2015), no seu último texto, publicado já depois da sua morte, falará de Fátima como «ícone de história impressiva e comovente» (Barroso, 2015), e a escultora Clara Menéres (1943-2018) define este topónimo e o que ele representa como «polo estruturante de Portugal e do mundo» (Menéres, 2014). Talvez por estas razões o historiador Manuel Braga da Cruz (n. 1946) diga o que já António Marto referia, mas de forma mais sintética – Fátima «vai continuar» (Cruz & Neves, 2016) –, e Marcelo Rebelo de Sousa (n. 1948), presidente da República Portuguesa, afirme que Fátima é «urgência de não desistir da Paz» (Sousa & Franco, 2017).

Também Adriano Moreira (n. 1922) e Eduardo Lourenço (1923-2020), dois dos mais respeitados pensadores do Portugal contemporâneo, se referiram a Fátima. Para o estadista, Fátima é «um dos lugares do mundo de mais forte inspiração» (Moreira & Marujo, 2014); para o filósofo, Fátima é «um caso único e hoje universal» (Lourenço & Rodeia, 2017).

O exame operado, longe de ser o único possível, demonstra claramente como em Fátima é importante a noção de «escala» e faz concluir sobre a micro e a macroescala da Cova da Iria: com efeito, quando, em 1917, três crianças de Aljustrel se viram protagonistas de uma história maior, não imaginaram a escala do fenómeno humano que Fátima viria a constituir.

Bibliografia

Alves, L. (2015, 13 de maio). A minha história com Fátima. *Fátima XXI*, 8-9.

Antunes, M. (2007). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. IV). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Araújo, A. (2017, 12 de fevereiro). Fátima, cem anos depois. *Público*. Acedido a 4 de novembro de 2018, em https://www.publico.pt/2017/02/12/sociedade/noticia/fatima-cem-anos-depois-1761166.

Barreto, J. (2002). *Religião e Sociedade – Dois Ensaios*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais

Barreto, J. (2016). I messaggi di Fatima tra anticomunismo, religiosità popolare e riconquista cattolica. *Memoria e Ricerca*, 53 (3), 395-420. Acedido a 13 de março de 2019, em https://www.academia.edu/30835601/Um_s%C3%A9culo_de_mensagens_de_F%C3%A1tima (versão portuguesa).

Barroso, M. J. (2015, 13 de outubro). [Adeus de Fátima]. *Fátima XXI*, 8-9.

Bertone, T. & Miguel, A. (2014, 13 de maio). Fátima, uma mensagem para a Igreja, um apelo à comunidade e à humanidade: Tarcisio Bertone entrevistado por Aura Miguel. *Fátima XXI*, 92-103.

Centro de Investigação em Teologia e Estudos da Religião (2018). Centenário de Fátima: Momento de leitura plural. *Instituto de Estudos de Religião – Universidade Católica Portuguesa*, 22 maio. Acedido a 4 de novembro de 2018, em https://ier.ucp.pt/events/centenario-de-fatima-momento-de-leitura-plural-2151.

Clemente, M. & Avillez, M. J. (2016, 13 de maio). A Mensagem de Fátima é fortíssima: Manuel Clemente entrevistado por Maria João Avillez. *Fátima XXI*, 113-125.

Cristino, L. (2008). O dinamismo da Mensagem de Fátima. In *Fátima para o Século XXI – Congresso Internacional* (315-354). Fátima: Santuário de Fátima.

Cristino, L. (2010). De Bento XV a Bento XVI: Oito papas na história de Fátima. In *Bento XVI e Portugal: Contigo Caminhamos na Esperança* (145-180). Apelação: Paulus Editora.

Cristino, L. (2015, 13 de maio). A imprensa escrita sobre Fátima. *Fátima XXI*, 31-35.

Cruz, M. B. da C. & Neves, J. M. P. das (2016, 13 de outubro). A história de Fátima não vai acabar, vai continuar: Manuel Braga da Cruz entrevistado por José Manuel Poças das Neves. *Fátima XXI*, 118-131.

Documentação Crítica de Fátima (1992) (vol. I). Fátima: Santuário de Fátima.

Documentação Crítica de Fátima (2002) (vol. III, t. I). Fátima: Santuário de Fátima.

Duarte, M. D. (no prelo a). Epistemologia de Fátima: Ouvir, narrar, ler e interpretar Fátima ao longo de um século. In *O Acontecimento Fátima Cem Anos Depois. História, Mensagem e Atualidade – 24.º Congresso Mariológico Mariano Internacional*. Roma: Pontificia Academia Mariana Internacionalis.

Duarte, M. D. (no prelo b). História e historiografia de Fátima. In *Pensar Fátima. Leituras Interdisciplinares. Atas do Congresso Internacional do Centenário de Fátima*. Fátima: Santuário de Fátima.

Duarte, M. D. (2007). Arte (arquitectura, escultura, pintura, artes decorativas). In C. A. M. Azevedo & L. Cristino (Coords.). *Enciclopédia de Fátima* (54-67). Estoril: Principia.

Duarte, M. D. (2013). *Fátima e a Criação Artística (1917-2007): O Santuário e a Iconografia – A Arte como Cenário e como Protagonista de Uma Específica Mensagem*. Dissertação de Doutoramento, Faculdade de Letras – Universidade de Coimbra, Portugal.

Duarte, M. D. (2017a, 10-23 de maio). Da tradução de Fátima ou das muitas formas de a dizer. *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 12-14.

Duarte, M. D. (2017b). Vestidos de peregrinos: Santiago e Maria, entre a afinidade do conceito e a diversidade da estratégia a propósito das viagens da Virgem Peregrina de Fátima (1947-...). In *María y Iacobus en los Caminos Jacobeos. Atas do IX Congreso Internacional de Estudios Jacobeos* (285-301). Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

Duarte, M. D. & Vazão, S. (2018). O Segredo de Fátima: Uma cronologia «in fieri». In P. V. Gomes (Coord.). *Segredo: Liturgia de Palavra, Silêncio e Testemunho. Aproximações Polissémicas ao Segredo de Fátima* (19-63). Fátima: Santuário de Fátima.

Estatuto Editorial (2014, 13 de maio). *Fátima XXI*, 1.

Ferreira, A. M. (2007). Catolicismo (movimento católico e Fátima). In C. A. M. Azevedo & L. Cristino (Coords.). *Enciclopédia de Fátima* (87-98). Estoril: Principia.

Ferreira, A. M. (2008). As aparições de Fátima: O evento e o contexto local e nacional. In *Fátima para o Século XXI – Congresso Internacional* (29-72). Fátima: Santuário de Fátima.

Fisichella, S. R. *et al*. (2014, 13 de outubro). Obviamente, a Mensagem de Fátima fala de evangelização: Salvatore Rino Fisichella entrevistado por Ângela de Fátima Coelho, Carlos Cabecinhas e Marco Daniel Duarte. *Fátima XXI*, 120-131.

Fontes, P. F. de O. (2002). As aparições de Fátima. In C. M. de Azevedo (Dir.). In *História Religiosa de Portugal*. (vol. 3) (152-169). Lisboa: Círculo de Leitores.

Franco, J. E. & Reis, B. C. (2017). *Fátima: Lugar Sagrado Global*. Lisboa: Círculo de Leitores.

Guerra, L. (1983). Fátima e o romano pontífice. In F. M. L. M Teixeira (Org.). *Apelo e Resposta: Semana de Estudos sobre a Mensagem de Fátima* (21-104). Fátima: Santuário de Fátima.

Jesus, L. de (2016). *Memórias*. Ed. crítica C. Sobral, apresentação M. D. Duarte. Fátima: Santuário de Fátima.

Leitão, H. (2017, 13 de maio). Fátima. *Fátima XXI*, 8-9.

Lourenço, E. & Rodeia, C. (2017, 13 de outubro). Fátima: Resposta a uma desesperança da humanidade: Eduardo Lourenço entrevistado por Carmo Rodeia. *Fátima XXI*, 208-215.

MacMillan, J. & Seiça, A. M. de (2015, 13 de outubro). Fátima: Uma história de sucesso: James MacMillan entrevistado por Alberto Medina de Seiça. *Fátima XXI*, 120-131.

Marto, A. & Rocha, P. (2017, 13 de outubro). Fátima é sempre nova: António Marto entrevistado por Paulo Rocha. *Fátima XXI*, 216-231.

Mendonça, J. T. & Martins, R. (2016, 13 de outubro). Fátima é um livro do desassossego: José Tolentino Mendonça entrevistado por Rui Martins. *Fátima XXI*, 132-145.

Menéres, C. (2014, 13 de outubro). Os caminhos de Fátima. *Fátima XXI*, 8-9.

Moreira, A. & Marujo, A. (2014, 13 de maio). Cada pessoa é um fenómeno único na história da humanidade: Adriano Moreira entrevistado por António Marujo. *Fátima XXI*, 80-91.

Neves, J. M. D. P. (2005). *A Fátima dos Inícios do Século XX: A Freguesia de Fátima (1900-1917)*. Fátima: Rotary Club de Fátima.

Parolin, P. & Coutinho, V. (2017, 13 de maio). Em Fátima, Nossa Senhora tornou-se promotora da paz: Pietro Parolin entrevistado por Vítor Coutinho. *Fátima XXI*, 108-117.

Pinheiro, P. M. & Alves, C. (2015, 13 de maio). Somos todos filhos do mesmo pó de estrelas!: Paula Moura Pinheiro entrevistada por Cristina Alves. *Fátima XXI*, 100-111.

Ramos, R. (2017). A história de Fátima revisitada. *Humanística e Teologia*, 38 (2), 137-161.

Ravasi, G. (2014, 13 de maio). Fátima, lugar materno da civilização europeia. *Fátima XXI*, 8-9.

Real, M. (2017, 10-23 de maio). Paradigmas interpretativos. *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 7-9.

Real, M. (2018). *Fátima e a Cultura Portuguesa*. Alfragide: Dom Quixote.

Rita, A. (2017, 13 de outubro). Uma Senhora mais brilhante que o Sol: Fátima na literatura portuguesa. *Fátima XXI*, 134-138.

Santuário de Fátima (2017). Vozes do Centenário, rubrica emitida na Rádio Renascença para a celebração do Centenário das Aparições de Fátima, 2 fev.-12 maio. *Santuário de Fátima*. Acedido a 4 de novembro de 2018, em https://www.fatima.pt/pt/multimedia/video/vozes-do-centenario.

Seabra, Z. & Carmo, O. (2016, 13 de maio). O lado silencioso da fé em Fátima: Zita Seabra entrevistada por Octávio Carmo. *Fátima XXI*, 120-131.

Sequeri, P. & Correia, J. F. (2015, 13 de maio). Fátima: Modelo eclesial para o futuro: Pierangelo Sequeri entrevistado por José Frazão Correia. *Fátima XXI*, 112-121.

Serôdio, F. J. F. F da (2018). *Organização do Conhecimento na Biblioteca do Santuário de Nossa Senhora do Rosário de Fátima: Características e Especificidades de Uma Biblioteca Religiosa*. Trabalho apresentado como prova de capacidade científica no âmbito de Mestrado, Faculdade de Letras – Universidade de Coimbra, Portugal.

Silva, J. A. C. da [Bispo de Leiria (Fátima)] (1955). *Museu-Biblioteca do Santuário de Nossa Senhora da Fátima – Provisão*. Leiria: 5 [publicado também em *A Voz do Domingo*, 14 de agosto de 1955].

Silveira, L. (2018, 11 de maio). Fátima: Vitalidade do Santuário parte dos peregrinos – Alfredo Teixeira. *Agência Ecclesia*. Acedido a 4 de novembro de 2018, em: https://agencia.ecclesia.pt/portal/fatima-vitalidade-do-santuario-parte-dos-peregrinos-alfredo-teixeira.

Sodano, A. & Strazzari, F. (2015, 13 de outubro). Estava muito comovido: A importância histórica da Mensagem de Fátima: Angelo Sodano entrevistado por Francesco Strazzari. *Fátima XXI*, 132-137.

Sousa, M. R. de & Franco, G. (2017, 13 de maio). Fátima: Urgência de não desistir da paz: Marcelo Rebelo de Sousa entrevistado por Graça Franco. *Fátima XXI*, 94-107.

Terra, D. & Palma, A. (Orgs.) (2020). *Ephata: Revista Portuguesa de Teologia*, 2 (1).

Vale, P. P. do (2017). Literatura e teatro. In C. A. M. Azevedo & L. Cristino (Coords.). *Enciclopédia de Fátima* (291-308). Estoril: Principia.

Vasconcelos, J. C. de (2017, 10-23 de maio). Fátima. *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 3.

Ventura, R. (2018). *Sob os Braços da Azinheira. Leituras de Fátima*. Fátima: Santuário de Fátima.

Vieira, A. C. (2015, 13 maio). Caminhos da representação de Fátima na literatura. *Fátima XXI*, 16-21.

Voz da Fátima (1990, 13 de agosto-1995, 13 de novembro).

Fátima, notícia para um mundo global

Fatima, news for a global world

Américo Pereira
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA / *a.j.p.pereira@fch.lisboa.ucp.pt* / ORCID | 0000-0002-0874-689X
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_76

Resumo: Em Fátima, assume-se carnalmente o sentido universal humano do sofrimento, não como idolatria do mesmo, mas como mal que há que superar, através da ação humana, apoiada no amor indefetível de Deus à criatura, amor que não dispensa, universalmente, o ato humano como seu instrumento. Fátima anuncia ao mundo o milagre de Deus através da ação amorosa da mão humana. Fátima é a morte universal da magia e o nascimento da urgência da ação bondosa humana, com Deus.
Palavras-chave: Fátima; libertação do sofrimento; amor; renascimento da caridade prática

Abstract: Fatima assumes the embodiment of the universal human sense of suffering, not as an idol of itself, but as the evil that has to be overcome, through human action, supported by the indefatigable love of God towards his creatures, love that does not dispense, universally, human acts as its instrument. Fatima announces to the world God's miracle through the loving action of the human hand. Fatima is the universal death of magic and the birth of the urgency of the kind human action, with God.
Keywords: Fatima; liberation from suffering; love; rebirth of practical charity

A redução historicista e materialista da humanidade atingiu nos anos e nos atos da Grande Guerra o seu ápice e o seu paradoxo, ambos numa forma simbólica forte em que a materialidade do símbolo foi o próprio corpo humano mecânica e cientificamente despedaçado na insanidade da guerra de trincheiras pelo poder sobre terras de ninguém e em que a espiritualidade do mesmo símbolo coincidiu com a conclusão que a referida insanidade impôs: a morte do sentido da possibilidade da humanidade como algo propriamente humano e não propriamente bestial.

Nas trincheiras da Grande Guerra, o mundo, reduzido à rasteira materialidade de combinatórias atómicas aleatórias, e, nele e com ele, o ser humano, submetido a um mesmo paradigma ontológico reducionista e positivista, perderam definitivamente o sentido em termos puramente humanos. Precisamente neste sentido, que é ausência de sentido, o drama e a tragédia da Grande Guerra prolongaram-se não apenas na Segunda Guerra Mundial, mas também até aos nossos dias, em

que, cada vez mais, se vê cumprida a profecia de Nietzsche que anunciou a morte necessária do homem fraco que matou Deus para poder ser mais forte, mas não o conseguiu. Estamos na fase do homem que quer morrer e que quer morrer porque não encontra sentido algum em seu ato próprio.

O afundamento, em 1912, do *Titanic*, navio «inafundável» que se afundou precisamente por ser afundável, marcou a falência da ciência e da sua técnica derivada como coisa triunfalista e destinada a substituir, em termos de poder mundano, o papel do velho Deus imperador. Com o *Titanic*, afundou-se também o sentido de um Deus servidor dos interesses de uma humanidade fraca, mas ilusoriamente forte, em permanente comércio de favores com a sua imagem do divino. A questão «Onde estava Deus no drama do *Titanic*?» recebe a resposta certa e definitiva – a mesma que sempre incomodou e incomoda os fracos: está onde deve estar, certamente não na mente estúpida de quem pensa que aço naval não se afunda em água.

A descoberta de que o ser humano, em sua dimensão autónoma própria, se encontra responsabilizado pelo que faz e pelo que é fez reemergir o tipo de angústia profunda e possivelmente devastadora que é a do ser humano perante os seus limites, num ato próprio que só dele depende, sob pena de a humanidade em si ser aniquilada, o que irá acontecer nos campos de trabalho forçado e de extermínio da continuação semântica da Grande Guerra, a Segunda Grande Guerra.

A tragédia do *Titanic* veio mostrar que Deus não é o criado de servir que tem de resolver os problemas que a humanidade para si própria cria. Deste ponto de vista, a humanidade encontra-se perante o dilema de ter de escolher entre a sua progressiva desumanização e bestialização e a sua ereção em algo que possa, ao modo do velho Jó, olhar Deus nos olhos e afirmar, se preciso contra todas as falsas imagens de Deus, a grandeza propriamente humana, assim também propriamente divina, nem que seja no sentido da divinização humana da humanidade, pela sua grandeza ontológica positiva – versão laica da mesma história.

A insana, despropositada, inútil e aberrante matança industrial da Grande Guerra acrescentou a esta derrota da incapacidade materialista-soteriológica da humanidade e à evidência da não-ancilaridade divina – ilusões resultantes da estupidez em *hybris* da humanidade – a angústia da incontornável manifestação do mal como produto da ação humana, capaz de executar e real executante de atos que consubstanciam epicamente a metamorfose de parte da humanidade em carrasco de uma outra parte da humanidade. Nos campos de morte industrial da Grande Guerra, a maldade humana revelou-se em toda a sua grandeza: bastaria

a aplicação perversa do imperativo categórico de Kant àquela ação para que a humanidade, em tal e com tal mesmo ato, imediatamente desaparecesse.

Não fora o esgotamento autoimposto pela própria dinâmica e cinese da guerra, que a si própria se menoriza, ainda que efemeramente, que futuro seria reservado a um mundo entrincheirado em genocida impasse ético e político? Que seria da humanidade se a guerra ali travada fosse autossustentada e, em busca de vitória, se universalizasse, enchendo o mundo de trincheiras e de terras de ninguém, fábricas de morte? Que futuro para uma tal humanidade? Que sentido para a humanidade a ser triturada nas arremetidas pela «terra de ninguém»? Que futuro senão a aniquilação, mais ou menos lenta, mas segura?

É neste ambiente antropológico, ético e político que ocorre o fenómeno de Fátima, não como epifenómeno de uma guerra em sentido sociológico ou político-crático, mas em sentido propriamente ontológico: *a Mensagem* de Fátima, que se pode reinterpretar como a pergunta e a resposta à seguinte questão dupla: Quer a humanidade continuar a existir? E, se sim, como quer continuar a fazê-lo, percebendo-se que o modo que atinge o seu paroxismo com a Grande Guerra significa necessariamente a aniquilação a breve prazo da mesma humanidade? Se se perceber que é este o cerne da Mensagem, por entre a ganga psicológica, sociológica, mesmo mítica, da narrativa e seus epígonos, de impossível não existência, pois tem destinatários mediadores que são seres humanos culturalmente situados e necessitados de imagens e símbolos, então, perceber-se-á facilmente o *escopo universal da Mensagem de Fátima* e o seu *sentido de serviço ao bem da humanidade*. Esta humanidade é não o mundo cultural-religioso católico, mas o universo dos seres humanos, todos em perigo existencial, segundo o modelo antropológico, ético e político irracional que fez a humanidade chegar ao grande e complexo ato que foi a Grande Guerra e que continua sendo até hoje, desde 1914, a verdadeira Grande Guerra universal e permanente, em folhetins mais ou menos patentes.

No seu cerne, a Mensagem de Fátima dirigiu-se desde o início ao mundo humano como um todo. Do apelo da Virgem à conversão dos pecadores, categoria humana universal transcendental, se se entender «pecado» não como ato religioso judaico-cristão, mas como aquilo que atenta contra o bem, seja ele qual for, ao sentido oblativo de Jacinta em favor dos tais pecadores em situação infernal – não seremos todos, no absoluto do mal que fazemos e do bem que deixamos de fazer? – atual ou possível, é a humanidade como um todo que está em causa e que é o fim de tal Mensagem.

O habitual provincianismo, que nem mesmo os por si próprios eleitos intelectuais evitam muitas vezes praticar, poderá ter visto, e insistir em ver, na Mensagem

de Fátima um privilégio pró-salvífico para um povo, de preferência o português (e os outros, são para aniquilar?), ou mesmo, já em visão menos paroquial, para uma determinada religião e seus fiéis. Poder-se-á, numa visão historiográfico-sociológica – com fundamentação psicológica –, pensar na globalização da Mensagem de Fátima como ato histórico, submetido ao movimento humano, cultural, que constrói quer a História quer a sua ínfima restrição historiográfica.

A Mensagem nasceu de um fenómeno – discutível como todos os fenómenos ditos históricos – ocorrido num remoto e paupérrimo canto de um Portugal politicamente alienado e culturalmente morto para os requintes elitistas da moda cultural da época, tendo, depois, fruto de uma imensa complexidade de vicissitudes do movimento construtor da História, progressivamente expandido a sua presença e influência por grande parte do mundo. Nada a obstar. No entanto, não é este sentido *geográfico* de globalidade que é fundamental na Mensagem de Fátima, permanecendo a sua essência e a sua substância mesmo que tal fenómeno tivesse ficado limitado geograficamente ao terrunho da Cova da Iria. A globalidade da Mensagem de Fátima diz respeito *ao sentido* da existência de uma só humanidade, capaz humanamente de pecar, mas sempre como humanidade, todavia, também capaz de se elevar a níveis de amor oblativo, humano e transcendental, isto é, passível de ser estendido a toda a humanidade, níveis que manifestam o que pode haver e há de melhor em tal mesma humanidade.

A entrega caritativa dos três pastorinhos à liturgia de promoção do bem «dos pecadores», quer dizer, no seu entendimento da Mensagem, de toda a humanidade, significa precisamente que a sua missão é universal em termos de escopo e de latitude humana. Se se for capaz de superar quer a ganga mítica que tais narrativas de estranhos fenómenos de inteligência humana sempre têm, quer os constrangimentos histórico-culturais que moldaram a narrativa dos factos em que a Mensagem foi manifestada, poder-se-á perceber que tal mensagem corresponde a um apelo positivo de *metamorfose da humanidade universal*, no sentido de uma ação sempre de bem. É este o cerne da notícia de Fátima, na forma da sua Mensagem, intrínseca e necessariamente universal. É este mesmo sentido de universalidade da possibilidade do bem humano e da metamorfose humana universal para o bem que chama cada vez mais pessoas, de todas as latitudes e longitudes do mundo, crentes de imensa variedade, que não têm de ser crentes sequer em Deus ou na Virgem, mas que são crentes no bem anunciado universalmente pela Mensagem de Fátima que até eles chegou como notícia, boa notícia, que em grego se diz *eu-aggelion*, «evangelho».

Como o termo «católico» significa «universal», talvez futuramente o catolicismo passe por este novo sentido da boa nova universal, primeiramente

antropológico, religioso ou não. Como Jó provou definitivamente, o sentido do divino e de Deus como bom passa pela experiência de bondade humana, sem a qual não há possível termo de comparação. É desta bondade que fala a Mensagem de Fátima: universalmente.

Fátima assumiu desde o início uma dimensão global como notícia, mensagem, de libertação do sofrimento através da prática variada do amor, especialmente do amor oblativo, dirigida para toda a humanidade, não para uma sua parcela.

Bibliografia

Bertone, T. (2007). *A Última Vidente de Fátima. As Minhas Conversas com a Irmã Lúcia*. Lisboa: A Esfera dos Livros.

Duarte, M. D. (Coord.) (2012). *Francisco e Jacinta Marto, Candeias Que Deus Acendeu*. Fátima: Santuário de Fátima.

Gomes, P. V. (2020). *O Espanto de Deus. Para Uma Espiritualidade de Fátima*. Fátima: Santuário de Fátima.

História das Aparições (s.d.). Ed. fac-similada. S.l.: Livraria-Editora Sòlivros de Portugal.

Jesus, L. de (2016). *Memórias*. Ed. crítica de C. Sobral; apresentação de M. D. Duarte. Fátima: Santuário de Fátima.

Pereira, A. (2016, 13 de maio). A paz do anjo, paz de Deus. Reflexão acerca das aparições do Anjo da Paz aos Pastorinhos de Fátima. *Revista Cultural do Santuário de Fátima*, 62-71.

Pereira, A. (2017a). A paixão de Jacinta. *Secretariado Nacional da Pastoral da Cultura*. Acedido a 2 de março de 2021, em http://snpcultura.org/a_paixao_de_jacinta.html.

Pereira, A. (2017b, abril). O bom anjo de Fátima. *Mensageiro de Santo António*, 18-19.

Pereira, A. (2019). O escândalo da presença de Deus no tempo de Fátima. In M. D. Duarte (Coord.). *Fátima, hoje: Que Sentido?* (11-56). Fátima: Santuário de Fátima.

A Virgem Peregrina de Fátima no contexto da globalização[1]

The Pilgrim Virgin of Fatima in the context of globalization

Sónia Vazão
DEPARTAMENTO DE ESTUDOS DO SANTUÁRIO DE FÁTIMA / *soniavazao@sapo.pt* /
ORCID | 0000-0001-8119-9469 / https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_77

Resumo: A 13 de maio de 1947, foi solenemente coroada a Imagem Peregrina de Nossa Senhora de Fátima por D. Manuel da Conceição Mendes, arcebispo de Évora. Esta imagem é obra de José Ferreira Thedim – tal como a que se venera na Capelinha das Aparições – e foi feita tendo em conta as indicações de Lúcia de Jesus. Ao longo das suas peregrinações, percorreu milhares de quilómetros, tendo visitado todos os continentes, e tornou-se um ícone de especial valor no contexto da história de Fátima. Importa compreender as dinâmicas das peregrinações da Virgem Peregrina de Fátima, enquanto estratégia pastoral de difusão do culto à Virgem de Fátima, e a sua relevância para a consolidação de Fátima enquanto fenómeno global.
Palavras-chave: Fátima; Virgem Peregrina; peregrinação e globalização

Abstract: On May 13th 1947, the Pilgrim Statue of Our Lady of Fátima was solemnly crowned by Most Rev. Manuel da Conceição Mendes, archbishop of Évora. This statue was sculpted by José Ferreira Thedim – like the one that is venerated at the Chapel of the Apparitions – according to the instructions of Lúcia de Jesus. Throughout its pilgrimages, the statue has traveled thousands of miles, crossing all continents, and became a particularly valuable icon in the context of the history of Fátima. It is important to understand the dynamics of the pilgrimages of the Pilgrim Statue of Our Lady of Fátima, as part of a pastoral strategy to spread the cult to Our Lady of Fátima, as well as its relevance to the setting of Fátima as a global phenomenom.
Keywords: Fátima; Pilgrim Statue; pilgrimage and globalization

Corria o ano de 1917 quando três crianças de Aljustrel, uma aldeia da freguesia de Fátima, concelho de Ourém, afirmaram ter visto a Virgem Maria num lugar chamado Cova da Iria (Jesus, 2016; *Documentação Crítica*..., 2013). Como estudos recentes conduzidos por Marco Daniel Duarte comprovam, em setembro de 1917 este acontecimento já era conhecido nos campos de batalha da Primeira Guerra Mundial (Duarte, 2021).

Luciano Cristino, que estudou a difusão do culto de Nossa Senhora de Fátima no mundo, elenca vários fatores que permitem explicar como o acontecimento de

[1] Este artigo integra alguns dados da investigação desenvolvida em Vazão (no prelo).

Fátima se transformou num fenómeno global (Cristino, 2008a). Este investigador destaca a ação de algumas figuras na difusão da Mensagem e dos acontecimentos ligados a Fátima, logo desde finais dos anos 20, anos 30 e inícios dos anos 40, a saber: Ludwig Fischer, nos países de língua alemã; Casimir Barthas, em França; e Luís Gonzaga da Fonseca, em Itália (Cristino, 2008a: 159-160), e salienta a relevância do periódico *Voz da Fátima* no processo de globalização de Fátima, uma vez que, desde 13 de outubro de 1922, são relatados nesse jornal alguns dos principais acontecimentos relacionados com o fenómeno de Fátima (Cristino, 2008a: 160). O impacto deste periódico na difusão de Fátima foi amplificado com a publicação de edições em várias línguas, o que possibilitou que falantes de outros idiomas, além do português, pudessem também ter acesso a notícias e a conteúdos sobre Fátima de forma sistemática e atualizada (Cristino, 2008a: 159).

Outro dos aspetos elencados por Luciano Cristino como tendo sido relevantes para a consolidação de Fátima como um fenómeno global foi a ligação dos papas a Fátima, como se pode atestar, apenas a título de exemplo, pela radiomensagem transmitida para Lisboa por Pio XII a 31 de outubro de 1942, na qual consagrou o mundo ao Imaculado Coração de Maria (Cristino, 2008a: 160). Ou, ainda, pelo facto de, a 13 de maio de 1946, numa época em que os papas não se deslocavam para além das fronteiras do território italiano, este pontífice se ter feito representar, ao mais alto nível, por um legado pontifício, o cardeal Masella, na coroação da imagem que se venera na Capelinha das Aparições (Cristino, 2008a: 160).

Neste âmbito, é ainda de destacar a ação dos bispos de Leiria – a partir de 1984, de Leiria-Fátima – na difusão de Fátima no mundo, nomeadamente a de D. José Alves Correia da Silva e a de D. João Pereira Venâncio, os dois primeiros prelados da restaurada Diocese de Leiria (Cristino, 2008a: 160; Cristino, 2008b; Cristino, 2008c; Vazão, no prelo). D. José, por exemplo, era um prelado que tinha perfeita consciência da importância da difusão do culto à Virgem de Fátima, assim como da Mensagem de Fátima, junto daqueles que, pelas mais diversas razões, não se podiam deslocar ao santuário (Vazão, no prelo). Exemplo disso são as inúmeras imagens de Nossa Senhora de Fátima que benzeu na Cova da Iria a pedido de bispos, de instituições religiosas e de particulares, tanto portugueses como estrangeiros (Vazão, no prelo).[2] O bispo leiriense mantinha também intensa correspondência com inúmeros remetentes das mais diversas partes do mundo que a ele se dirigiam, aos quais procurava responder, satisfazendo, no que fosse possível, os pedidos que lhe eram apresentados (Vazão,

[2] Na eventualidade de se pretender tomar conhecimento de alguns casos concretos, poderão ser consultados os seguintes artigos de jornal: Formigão, 1942b, 1947b, 1947c, 1947d.

no prelo). A muitos destes indivíduos tinha o cuidado de enviar, por exemplo, estampas, medalhas e livros sobre Fátima (Vazão, no prelo).[3] É relevante referir que esta correspondência não era trocada apenas com membros da diáspora portuguesa, que reconheciam na Virgem de Fátima um forte símbolo identitário do país do qual eram originários e da religião que professavam, mas também com indivíduos e com instituições que não tinham ligação com comunidades portuguesas emigradas, o que atesta, pelo menos em parte, a difusão mundial do culto a Nossa Senhora de Fátima e a importante ação que o prelado tinha neste contexto (Cristino, 2008a: 159-161; Vazão, no prelo).

Por último, Luciano Cristino elenca ainda as viagens da imagem que se venera na Capelinha das Aparições, realizadas a partir de 1942, e as viagens da Imagem da Virgem Peregrina, iniciadas em maio de 1947, como fatores muito relevantes para a difusão de Fátima no mundo (Cristino, 2008a: 160-161).

Centrando a análise, ainda que necessariamente sucinta, nas peregrinações da Imagem da Virgem Peregrina, é de referir que Manuel Nunes Formigão, sob o pseudónimo de Visconde do Montelo, descreve do seguinte modo o início da primeira viagem da Virgem Peregrina, que ocorreu a 13 de maio de 1947: «O Senhor Arcebispo de Évora procede à coroação da imagem de Nossa Senhora da Fátima que vai percorrer os caminhos de Espanha, França, Bélgica, Holanda, etc. [...]» (Formigão, 1947a: 2). Iniciava-se, assim, um percurso no qual esta imagem, ao longo de mais de 60 anos, percorreu «64 países dos vários continentes, alguns deles por diversas vezes» (Valinho, 2004: 1).

Marco Daniel Duarte, no artigo «Vestidos de peregrinos: Santiago e Maria, entre a afinidade do conceito e a diversidade da estratégia a propósito das viagens da Virgem Peregrina de Fátima (1947-...)» (Duarte, 2017), publica um mapa com a sistematização das cinco primeiras viagens da Imagem Peregrina através do qual se pode atestar que, entre 13 de maio de 1947 e o final de 1955, esta imagem visitou todos os continentes (Duarte, 2017: 287). Ainda que seja necessário aprofundar o estudo sobre as viagens desta imagem, o facto de uma imagem ter partido de um santuário em Portugal em 1947 e de, passados oito anos, já ter visitado todos os continentes terá de ser entendido, independentemente das conotações culturais ou religiosas que possam estar implícitas a estas deslocações, como um fenómeno de relevância global. Aliás, Marco Daniel Duarte, no referido artigo, caracteriza

[3] Tomamos como exemplo o caso de Maria Francisca Medeiros, emigrante portuguesa nos Estados Unidos da América, que escreveu a D. José a agradecer o envio de livros, de estampas e de medalhas (Cf. AEL, Episcopado de D. José Alves Correia da Silva, 18 de novembro de 1939).

da seguinte forma o peregrinar desta imagem: «Diferentemente de outras lógicas de peregrinação [...] a Virgem de Fátima Peregrina não é uma escultura quieta que espera a veneração dos fiéis, mas antes uma escultura viajante que sai do seu santuário rumo aos destinos mais diversificados e longínquos» (Duarte, 2017: 288).

Neste contexto, é de salientar que foi muito importante para o sucesso das viagens da Imagem Peregrina a ação de figuras como D. José Alves Correia da Silva, bispo de Leiria, Maria Teresa Pereira da Cunha, Maria Teresa Villas Boas, Franz Demoutiez e, mais tarde, Luís Kondor, vice-postulador da Causa de Canonização de Francisco e de Jacinta Marto (Cristino, 2008d: 608-609; Duarte, 2017: 294; Vazão, no prelo). D. José Alves Correia da Silva, em articulação com a Juventude Católica Feminina Portuguesa, à qual pertenciam Maria Teresa Pereira da Cunha e Maria Teresa Villas Boas, já anteriormente tinha estado ligado à organização de uma peregrinação da imagem que se venera na Capelinha das Aparições (Vazão, 2017: 62-64). O prelado tinha presenciado o forte impacto e a grande mobilização humana que a passagem da imagem motivou, uma vez que, em 1942, a acompanhou sempre no decorrer da sua primeira viagem (De Leiria a Lisboa..., 1942: 3; Lisboa e tôdas as povoações..., 1942: 2).[4] Em suma, quer o bispo leiriense, quer a Juventude Católica Feminina Portuguesa tinham experiência na organização da deslocação de uma imagem em contexto pastoral e, mais importante, estavam conscientes do impacto que este tipo de ação tinha nos crentes católicos (*Memórias*..., 1942). Aliás, o bispo pronunciou as seguintes palavras aos peregrinos que estavam presentes no Santuário de Fátima, quando chegou com a imagem de Lisboa: «Não tenho palavras com que me possa exprimir, para vos descrever o espetáculo admirável de que fui testemunha» (Formigão, 1942a: 2).

Neste 13 de maio de 1947 saiu, então, uma imagem de Nossa Senhora de Fátima – que ficou conhecida como Virgem Peregrina – com o propósito de peregrinar pelo território europeu e, dessa forma, difundir o culto a Nossa Senhora de Fátima e levar uma mensagem de paz a uma Europa martirizada por um conflito de proporções gigantescas, que ficou conhecido como Segunda Guerra Mundial.[5] Pelas informações disponíveis, a ideia de uma imagem de Nossa Senhora de Fátima sair da Cova da Iria e peregrinar pela Europa germinou após o fim da Segunda

[4] A primeira viagem da imagem que se venera na Capelinha das Aparições decorreu entre 7 e 13 de abril de 1942, no âmbito da sua deslocação ao II Congresso Nacional da Juventude Católica Feminina.

[5] Para compreender e aprofundar o conhecimento sobre a Segunda Guerra Mundial, cf. Hobsbawm, 1998, e Rémond, 1994.

Guerra Mundial.[6] Pese embora não tenha sido a primeira vez que o assunto foi equacionado, existem referências ao facto de, na reunião do Conselho Internacional da Juventude Católica Feminina, organização que integrava a Ação Católica, que decorreu em abril de 1946, em Gand, na Bélgica, ter sido abordada a ideia de ser promovida a peregrinação de uma imagem de Nossa Senhora de Fátima pelo território europeu, que à data se encontrava devastado em consequência da Segunda Guerra Mundial (Cristino, 2008d: 608; Cunha, 1949: 9-12). A proposta terá sido sugerida pela representante do Luxemburgo, após ter sido apresentado o convite para a participação na primeira peregrinação internacional da Juventude Católica Feminina ao Santuário de Fátima, que se pretendia realizar em maio de 1947 (Cristino, 2008d: 608; Cunha, 1949: 9-12).[7] Maria Teresa Pereira da Cunha, que chefiava uma delegação portuguesa na referida reunião, entusiasmou-se com o projeto e, posteriormente, promoveu diligências em ordem à sua concretização (Cristino, 2008d: 608; Cunha, 1949: 9-14). Simultaneamente, Franz Demoutiez, presbítero belga da Congregação dos Oblatos de Maria Imaculada, teve a ideia de levar uma imagem de Nossa Senhora de Fátima ao Congresso Mariano Internacional de Maastricht, que estava agendado para setembro de 1947 (Cristino, 2008d: 608; Cunha, 1949: 9-14). A confluência destes dois projetos ditou a união de esforços que culminou com a realização da primeira viagem da Virgem Peregrina pelo território europeu, iniciada a 13 de maio de 1947.

Ainda em 1946, a Juventude Católica Feminina Portuguesa realizou diligências com o propósito de concretizar esta ideia, tendo mesmo sido equacionada a possibilidade de esta associação encomendar uma escultura para o efeito (ASF, DS 1123.20);[8] no entanto, por razões que ainda não foi possível apurar, essa encomenda não se chegou a concretizar. Aliás, a ter em conta as palavras que Lúcia redigiu em 1949 e que endereçou a Maria Teresa Pereira da Cunha, foi graças à intervenção do bispo de Leiria que a peregrinação se iniciou com uma imagem «digna»:

---

[6] Caso se pretenda aprofundar o conhecimento sobre este assunto, cf. Cristino, 2008d: 608.

[7] O programa desta peregrinação, que se realizou entre 3 e 5 de maio de 1947, pode ser consultado em Primeira peregrinação..., 1947: 4. Tendo em conta o artigo publicado na *Voz da Fátima* de 13 de junho de 1947, a peregrinação efetivamente realizou-se (Trindade, 1947: 1).

[8] A ter em conta uma carta posterior, datada de 1949, a sugestão que Lúcia de Jesus deu a Maria Teresa Pereira da Cunha foi a de que fosse mandado fazer uma escultura do Imaculado Coração de Maria para ir em peregrinação pelo mundo e que, depois de terminada a viagem, fosse oferecida ao papa. Lúcia justifica na carta esta opção com o facto de o papa ter consagrado o mundo ao Imaculado Coração de Maria (ASF, DS 350.18).

> Mas não sei bem porque, nem a Maria Teresa nem as minhas Superioras se resolveram a mandar fazer a imagem [Coração Imaculado de Maria]; até que chegou o momento de começar a peregrinação e a Maria Teresa diz-me que tem apenas uma imagem de barro ou não sei de que: achei que essa imagem não era coisa digna para percorrer o mundo [...] e disse-lhe então para pedir ao Senhor Bispo a imagem que sua Ex.cia acabava de mandar fazer e que havia poucos dias o Escultor [José Ferreira Thedim] lhe havia entregado já pronta. (ASF, DS 350.18)

Ainda tendo em conta a carta anterior, é verosímil pensar que a Imagem da Virgem Peregrina não foi pensada, originalmente, para integrar a peregrinação que estava a ser organizada pela Juventude Católica Feminina Portuguesa, como se pode depreender pela seguinte citação: «A imagem Peregrina foi o Sr. Bispo de Leiria que a mandou fazer com o fim de ficar com ela na Capelinha quando a da Capelinha tivesse de sair em peregrinação» (ASF, DS 350.18). Para a organização da peregrinação da Imagem Peregrina de Nossa Senhora de Fátima, a Juventude Católica Feminina Portuguesa fez diversas diligências, por exemplo, ao enviar correspondência para os movimentos associativos da organização sediados noutros países europeus (ASF, Espólio de Maria Teresa Pereira da Cunha, 23 de fevereiro de 1947). Além disso, estabeleceu também contactos com prelados, paróquias e diversas organizações, entre outros. Na generalidade dos casos, os contactos foram efetuados com o objetivo de definir o itinerário da peregrinação e, principalmente, de garantir a adesão a este projeto, tendo centrado a sua atuação sobretudo em Portugal e em Espanha.[9] É de referir que, no decorrer de toda a peregrinação, a imagem foi sempre acompanhada pelo padre Demoutiez e, em algumas ocasiões, também por Maria Teresa Pereira da Cunha. Aliás, os principais dinamizadores desta peregrinação foram Maria Teresa Pereira da Cunha e o padre Demoutiez, sem esquecer a colaboração do padre Bayer, da mesma congregação, assim como a de outros membros da Juventude Católica Feminina Portuguesa (Cunha, 1949).

Ainda que seja de admitir que o sucesso da primeira viagem da Imagem da Virgem Peregrina tenha ultrapassado as melhores expectativas dos organizadores, a

[9] Citamos, a título de exemplo, a carta remetida por Maria Teresa Pereira da Cunha, enquanto presidente da Comissão Central da Peregrinação, ao bispo de Coimbra, na qual envia o itinerário da Virgem Peregrina e pede ao prelado para solicitar aos párocos da sua diocese que estão visados no itinerário para estarem preparados para receber a imagem (ASF, Espólio de Maria Teresa Pereira da Cunha, 8 de maio de 1947).

verdade é que, em ambos os casos, se tratou de uma estratégia pastoral consciente, pois, no caso português, tinham o exemplo das duas primeiras viagens da imagem da Capelinha (Vazão, 2017: 62-66) e, no caso francês, do «Grand Retour».[10] Marco Daniel Duarte defende que as viagens da Imagem Peregrina se enquadram numa estratégia pastoral pensada e considera mesmo que se trata de «uma das estratégias pastorais mais eficientes para a difusão do catolicismo, em especial, da sua componente mariana» (Duarte, 2017: 293).

A primeira viagem da Imagem da Virgem Peregrina foi realizada entre 13 de maio de 1947, como já referido, e 4 de março de 1948, no decorrer da qual percorreu os seguintes países da Europa: Portugal, Espanha, França, Bélgica, Holanda e Luxemburgo (Cunha, 1949; Cristino, 2008d: 608). Na segunda e terceira viagens, cuja realização se balizou entre 1948 e 15 de julho de 1949, a Virgem Peregrina visitou os então territórios ultramarinos portugueses em África, sendo que a Madeira e os Açores também foram incluídos no itinerário, assim como outras regiões do continente africano, como a África do Sul e o Quénia (Cunha & Demoutiez, 1950, 1953; Cristino, 2008d: 608). Na quarta viagem, que decorreu entre novembro de 1949 e 11 de janeiro de 1952, visitou, sobretudo, territórios do continente asiático e da Oceânia (Cunha & Demoutiez, [1962]; Cristino, 2008d: 608-609). Na sua quinta viagem, levada a cabo entre junho de 1952 e dezembro de 1955, a imagem visita o Brasil e alguns territórios do continente americano (Cunha & Demoutiez, 1994; Cristino, 2008d: 609). Ou seja, tendo em conta as regiões percorridas pela Imagem Peregrina nas cinco primeiras viagens que foram realizadas,[11] constata-se que esta visitou territórios que não estavam na área de influência política, cultural ou histórica de Portugal, o que contribuiu para a globalização do fenómeno de Fátima.

Depois do término destas cinco viagens, a imagem saiu noutros contextos pastorais, pese embora, muitas vezes, com outro modelo de organização.[12] A título de exemplo, será de referir a peregrinação que foi realizada a Itália em 1959,

---

[10] A peregrinação de Notre-Dame de Boulogne-sur-Mer, conhecida como «Le Grand-Retour», teve o seu início em 1938 e foi interrompida no início da Segunda Guerra Mundial, tendo sido retomada em 1943, ainda antes do final das hostilidades bélicas (Cristino, 2008d: 608).

[11] Maria Teresa Pereira da Cunha e Franz Demoutiez, nos relatos que publicaram sobre as viagens em que acompanharam a Imagem da Virgem Peregrina, agruparam os destinos em cinco jornadas (Cunha, 1949, e Cunha & Demoutiez, 1950, 1953, [1962], 1994).

[12] Nas cinco primeiras viagens, a Imagem da Virgem Peregrina viajou sempre acompanhada por uma comitiva própria, e a organização da peregrinação foi centralizada em Portugal, o que, nas peregrinações posteriores, nem sempre se verificou.

que ficou conhecida como a «Peregrinação das Maravilhas» (Cristino, 2008d: 608; Duarte, 2017: 293). Já mais recentemente, em 1996, a imagem viajou até à Rússia (Duarte, 2017: 293), e, entre maio de 2015 e maio de 2016, visitou as dioceses portuguesas (Simões, 2015: 1). A imagem esteve presente nas Jornadas Mundiais da Juventude que decorreram no Panamá, entre 22 e 27 de janeiro de 2019, e que contaram com a presença do papa Francisco (Rodeia, 2019: 1). Em 2000, consciente da importância da Imagem da Virgem Peregrina, o Santuário de Fátima decidiu que esta deixaria de sair em contextos pastorais de forma habitual, pelo que, em 2003, foi entronizada na Basílica de Nossa Senhora do Rosário de Fátima (Duarte, 2017: 293-294). Com o propósito de dar resposta aos vários pedidos que foram chegando ao Santuário de Fátima, foram disponibilizadas, pelo menos desde a década de 1970, outras imagens da Virgem Peregrina (Cristino, 2008d: 609-610) – atualmente em número total de 13 (Duarte, 2017: 289) –, que continuam a percorrer os mais diversos territórios nacionais e internacionais.

Para a organização das cinco primeiras jornadas da Imagem Peregrina, foi criada uma comissão que, em articulação com D. José Alves Correia da Silva, teve a responsabilidade de diligenciar a logística inerente às viagens e de providenciar os recursos financeiros que permitissem a concretização deste projeto, por exemplo através da realização de conferências e da recolha de donativos (Vazão, no prelo). A ter em conta o que Maria Teresa Pereira da Cunha escreveu na publicação em que descreve a quarta viagem da Imagem Peregrina, os membros da comitiva que acompanhavam a imagem, perante o sucesso desta peregrinação, terão sido questionados sobre a forma como foram conseguidas as verbas necessárias para assegurar a viagem: «Alguém pergunta se somos subsidiados pela O.N.U. nesta triunfal viagem... Ingénua pergunta» (Cunha & Demoutiez, [1962]: 62). Foram também estabelecidos contactos com prelados, paróquias, diversas organizações, responsáveis civis, entre outros, com o objetivo de definir o itinerário e, sobretudo, garantir a adesão à peregrinação por parte das populações e das autoridades e instituições religiosas e civis. Aliás, como referiu Marco Daniel Duarte, aquando da entronização da imagem na Basílica de Nossa Senhora do Rosário de Fátima, no Santuário de Fátima, a 13 de maio de 2016, no término da peregrinação pelas dioceses portuguesas (Rodeia, 2016: 1), o impacto da passagem da Imagem da Virgem Peregrina foi muito significativo para a difusão da Mensagem de Fátima: «Nesta senda, como se verá, a Virgem Peregrina foi tomada como estratégia clara para a difusão não só da história de Fátima, mas também dos valores intrínsecos a ela associados, nomeadamente como a "Senhora das pombas mansas", a Senhora da Paz» (Duarte, 2016: 2). Ou seja, as peregrinações da Virgem

Peregrina foram e são uma forma eficaz de difusão do culto da Virgem de Fátima pelo mundo, assim como dos valores e das vivências identitárias de Fátima, tendo contribuído para que estes se tivessem propagado para além das fronteiras físicas do santuário. Tal facto pode ser atestado pelos relatos que nos chegam dessas primeiras cinco viagens da imagem, e citamos, a título de exemplo, o que Maria Teresa Pereira da Cunha escreveu sobre a primeira delas:

> Como em todas as freguesias de França, o Padre que acompanhava Nossa Senhora, pediu a toda a gente de boa vontade, que se comprometesse a rezar o terço todos os dias, a comungar nos primeiros sábados e, ainda, a rezar um terço semanalmente pela conversão da Rússia. Para que o compromisso fosse mais solene, aqueles que o tomavam deviam escrever o seu nome num papel, e colocá-lo aos Pés de Nossa Senhora. (Cunha, 1949: 38)

Assim, a ter em conta os testemunhos que nos chegaram, no decorrer das peregrinações da Virgem Peregrina foram recriadas muitas das vivências típicas de Fátima, tais como a adoração eucarística, as procissões de velas, a recitação do rosário ou a bênção dos doentes, o que demonstra que a estratégia pastoral de difundir o culto à Virgem de Fátima, através da peregrinação de uma imagem, se revelou um sucesso.[13] O que também se pode comprovar, por exemplo, pela carta que Lúcia de Jesus, então já religiosa carmelita em Coimbra, escreveu a Maria Teresa Pereira da Cunha, a 6 de abril de 1953, na qual refere que «temos recebido aqui montes de cartas de pessoas de ai [*sic*] [Brasil], entusiasmadas com Nossa Senhora» (ASF, DS 350.47). Por outro lado, a Virgem Peregrina deixou marcas duradouras nos territórios visitados, como se pode depreender pelas informações que nos chegaram relativamente à sua passagem pela cidade de Ainaro, em Timor Leste, na qual foi inaugurado um nicho com uma escultura de Nossa Senhora de Fátima, comemorativo dessa passagem (Cunha & Demoutiez, [1962]: 37). Ou pela carta que Lúcia de Jesus remeteu a D. José Alves Correia da Silva, datada de 12 de junho de 1948, a solicitar que lhe fosse facultada a morada de José Ferreira Thedim, para que a pudesse reenviar para Espanha, uma vez que alguém daquele país pretendia adquirir uma imagem da Virgem Peregrina, com a particularidade de ser «[...] o mais igual á [*sic*] Peregrina possível» (AEL, Documentos de Fátima, B1-142). Isto é, o impacto da visita da imagem não se circunscreveu ao período concreto em que a mesma decorreu, mas, em vários casos,

[13] Maria Teresa Pereira da Cunha e Franz Demoutiez publicaram obras alusivas às cinco primeiras viagens da Imagem da Virgem Peregrina, nas quais relatam, com maior ou menor pormenor, as referidas peregrinações (Cunha, 1949, e Cunha & Demoutiez, 1950, 1953, [1962], 1994).

prolongou-se no tempo, quer pelas estruturas físicas que foram construídas para assinalar a sua passagem, como monumentos e nichos, quer pelas vivências religiosas identitárias de Fátima que continuaram a ser praticadas após a visita, por exemplo através da veneração a uma imagem de Nossa Senhora de Fátima encomendada com o propósito de que fosse igual à da Virgem Peregrina (Cunha, 1949; Cunha & Demoutiez, 1950, 1953, [1962], 1994; AEL, Documentos de Fátima, B1-142).

Além da capacidade organizativa dos promotores da peregrinação da imagem e do empenho de pessoas e de instituições, quer religiosas quer civis, para acolher a visita desta escultura, será também de ter em conta o contexto em que as cinco primeiras viagens ocorreram, ou seja, o pós-Segunda Guerra Mundial. Tratou-se de um conflito devastador, com uma amplitude geográfica enorme, pelo que uma imagem que saiu de um santuário em Portugal, assumida e reconhecida como «mensageira da Paz», terá tido grande impacto nas populações que a receberam. Parece ser admissível assumir que D. José Alves Correia da Silva, bispo de Leiria, teve consciência disso mesmo, pelo menos a ter em conta o que escreveu, a 8 de junho de 1947, numa carta destinada a Franz Demoutiez: «A [...] Virgem de Fátima é a boa mensageira da Paz que todo o mundo deseja» (ASF, Espólio de Maria Teresa Pereira da Cunha, 8 de junho de 1947).

Pese embora seja necessário aprofundar mais o estudo sobre as viagens da Imagem da Virgem Peregrina, tendo em conta o que já foi possível apurar, é verosímil assumir que as peregrinações nacionais e internacionais que esta imagem realizou, no âmbito das quais visitou todos os continentes e se tornou num ícone de especial valor no contexto da história de Fátima, contribuíram para a difusão de Fátima no mundo e para a sua consolidação como um fenómeno global.

Bibliografia

Cristino, L. (2008a). Culto de Nossa Senhora de Fátima no mundo. In C. M. Azevedo & L. Cristino (Coords.). *Enciclopédia de Fátima* (158-164). Cascais: Princípia.

Cristino, L. (2008b). Silva, José Alves Correia da. In C. M. Azevedo & L. Cristino (Coords.). *Enciclopédia de Fátima* (537-541). Cascais: Princípia.

Cristino, L. (2008c). Venâncio, João Pereira. In C. M. Azevedo & L. Cristino (Coords.). *Enciclopédia de Fátima* (582-585). Cascais: Princípia.

Cristino, L. (2008d). Virgem Peregrina. In C. M. Azevedo & L. Cristino (Coords.). *Enciclopédia de Fátima* (607-611). Cascais: Princípia.

Cunha, M. T. P. da (1949). *Nossa Senhora de Fátima Peregrina no Mundo através dos Continentes, a caminho de Roma dos Mares e dos Ares. Primeira Jornada. Início da Peregrinação na Europa*. Lisboa: Neogravura.

Cunha, M. T. P. da & Demoutiez, F. (1950). *Nossa Senhora de Fátima. Peregrina do Mundo. Segunda Jornada: Madeira. Açores. África Portuguesa*. Leiria: Oficinas da Gráfica.

Cunha, M. T. P. da & Demoutiez, F. (1953). *Nossa Senhora de Fátima. Peregrina do Mundo. Terceira Jornada. África: Do Cabo ao Cairo*. Lisboa: Neogravura.

Cunha, M. T. P. da & Demoutiez, F. ([1962]). *Nossa Senhora de Fátima. Peregrina do Mundo. Quarta Jornada. Estado Português da Índia e em Timor. União Indiana. Ceilão. Paquistão. Birmânia. Singapura. Malásia. Sião. Austrália. Ilhas do Pacífico*. Lisboa: Gráfica Jobel, Lda.

Cunha, M. T. P. da & Demoutiez, F. (1994). *Nossa Senhora de Fátima. Peregrina do Mundo. Quinta Jornada. Brasil*. Braga: Editorial Franciscana.

De Leiria a Lisboa. Durante todo o percurso, a imagem de Nossa Senhora de Fátima foi aclamadíssima por milhares de portugueses (1942, 9 de abril). *Novidades*, 3.

Documentação Crítica de Fátima. Seleção de Documentos (1917-1930) (2013). Fátima: Santuário de Fátima.

Duarte, M. D. (2016). *A Virgem Peregrina de Fátima (1947-...): Um dos mais Importantes Legados de Fátima ao Cristianismo Contemporâneo*. Acedido a 7 de outubro de 2018, em https://www.fatima.pt/files/upload/2016n/evocacao%20historica%2001.pdf.

Duarte, M. D. (2017). Vestidos de peregrinos: Santiago e Maria, entre a afinidade do conceito e a diversidade da estratégia a propósito das viagens da Virgem Peregrina de Fátima (1947-...). In A. Rucquoi (Coord.). *Maria y Iacobus en los Caminos Jacobeos. IX Congreso Internacional de Estudios Jacobeos* (285-301). Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

Duarte, M. D. (2021). Da micro à macroescala: Dizer Fátima cem anos depois. In J. E. Franco & G. d'O. Martins (Coord. científica). *Repensar Portugal, a Europa e a Globalização: Saber Padre Manuel Antunes, SJ − 100 Anos* (1077-1092). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Formigão, M. N. (1942a, 13 de maio). A peregrinação de abril, 13. *Voz da Fátima*, 2.

Formigão, M. N. (1942b, 13 de agosto). A peregrinação de julho, 13. *Voz da Fátima*, 2.

Formigão, M. N. (1947a, 13 de junho). A grande peregrinação internacional de maio. *Voz da Fátima*, 2.

Formigão, M. N. (1947b, 13 de julho). Peregrinação de junho, 13. *Voz da Fátima*, 3.

Formigão, M. N. (1947c, 13 de setembro). Peregrinação diocesana de Leiria. *Voz da Fátima*, 2.

Formigão, M. N. (1947d, 13 de novembro). A grande peregrinação nacional de outubro. *Voz da Fátima*, 2.

Hobsbawm, E. (1998). *A Era dos Extremos. Breve História do Século XX: 1914-1991*. Lisboa: Presença.

Jesus, L. de (2016). *Memórias*. Ed. crítica C. Sobral. Fátima: Santuário de Fátima.

Lisboa e tôdas as povoações recebem com amor e entusiasmo a veneranda imagem de N. Senhora da Fátima (1942, 13 de maio). *Voz da Fátima*, 2.

Memórias do II Congresso Nacional da Juventude Católica Feminina (1942). Lisboa: Secretariado Nacional da J.C.F.

Primeira peregrinação internacional da Juventude Católica Feminina à Fátima (1947, 13 de abril). *Voz da Fátima*, 4.

Rémond, R. (1994). *Introdução à História do Nosso Tempo. Do Antigo Regime aos Nossos Dias*. Lisboa: Gradiva.

Rodeia, C. (2016, 13 de junho). Portugal «não se entende» sem Nossa Senhora. *Voz da Fátima*, 1.

Rodeia, C. (2019, 13 de fevereiro). Imagem de Nossa Senhora de Fátima foi peregrina no Panamá e levou paz e esperança às periferias e aos jovens de todo o mundo. *Voz da Fátima*, 1.

Simões, L. (2015, 13 de maio). Visita da Imagem Peregrina às dioceses portuguesas. *Voz da Fátima*, 1.

Trindade, M. S. (1947, 13 de junho). Acção Católica, peregrinação internacional da J.C.F. *Voz da Fátima*, 1.

Valinho, A. (2004, 13 de maio). Nossa Senhora de Fátima peregrina do mundo. *Voz da Fátima*, 1.

Vazão, S. (2017). A imagem fora do seu santuário: As doze viagens da escultura de Nossa Senhora de Fátima. In J. F. Coroado & M. D. Duarte (Coords.). *Estudo Científico da Escultura de Nossa Senhora do Rosário de Fátima* (60-85). Fátima: Santuário de Fátima.

Vazão, S. (no prelo). A ação de D. José Alves Correia da Silva no contexto da difusão do culto de Nossa Senhora de Fátima através das viagens da Virgem Peregrina. In *Congresso Internacional do Centenário de Fátima. Pensar Fátima. Leituras Interdisciplinares*. Fátima: Centro Pastoral de Paulo VI – Santuário de Fátima.

Fontes documentais

Arquivo do Santuário de Fátima, DS 350.18, *Carta de Lúcia de Jesus, O.C.D., para Maria Teresa Pereira da Cunha*, 11 de novembro de 1949.

Arquivo do Santuário de Fátima, DS 350.47, *Carta de Lúcia de Jesus, O.C.D., para Maria Teresa Pereira da Cunha*, 6 de abril de 1953.

Arquivo do Santuário de Fátima, DS 1123.20, *Cartão de Lúcia de Jesus, r.S.D., para Madre Malheiro, r.S.D.*, 24 de outubro de 1946.

Arquivo do Santuário de Fátima, Espólio de Maria Teresa Pereira da Cunha, *Carta de Carmen Enriques Salamanca*, 23 de fevereiro de 1947 (duplicado de cópia dactilografada incompleta).

Arquivo do Santuário de Fátima, Espólio de Maria Teresa Pereira da Cunha, *Carta de D. José Alves Correia da Silva, Bispo de Leiria, para Franz Demoutiez, O.M.I.*, 8 de junho de 1947.

Arquivo do Santuário de Fátima, Espólio de Maria Teresa Pereira da Cunha, *Carta de Maria Teresa Pereira da Cunha para D. António Antunes, Bispo de Coimbra*, 8 de maio de 1947 (cópia dactilografada).

Arquivo Episcopal de Leiria, Documentos de Fátima, B1-142, *Carta de Lúcia de Jesus, O.C.D., para Maria Teresa Pereira da Cunha*, 12 de junho de 1948.

Arquivo Episcopal de Leiria, Episcopado de D. José Alves Correia da Silva, *Carta de Maria Francisca Medeiros para D. José Alves Correia da Silva, Bispo de Leiria*, 18 de novembro de 1939.

Arquivo Episcopal de Leiria, Episcopado de D. José Alves Correia da Silva, *Carta de Maria Teresa Martins para D. José Alves Correia da Silva, Bispo de Leiria*, 10 de abril de 1939.

Fátima e o Leste

Leituras mútuas em contexto de conflito político-ideológico

Fatima and the East: Mutual readings in the context of political-ideological conflict

André Melícias
DEPARTAMENTO DE ESTUDOS DO SANTUÁRIO DE FÁTIMA / *melicias.andre@outlook.pt* /
ORCID | 0000-0001-5779-9421 / https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_78

Resumo: A presente comunicação pretende explorar o papel dos sistemas de crenças – sejam políticas, sejam religiosas – na definição e compreensão da diplomacia e dos sistemas de relações internacionais, estudando o modo como, no contexto da Guerra Fria, Fátima e os países do Leste europeu – abordados, sobretudo, na perspetiva e a partir dos relatos das comunidades crentes oriundas desse espaço geográfico – leram os traços idiossincráticos um do outro e quais as representações de identidade e alteridade feitas por ambos.
Palavras-chave: Fátima; politização; comunismo; Guerra Fria; relações internacionais

Abstract: This communication intends to explore the role of belief systems – whether political or religious – in the definition and understanding of diplomacy and international relations systems, studying how, in the context of the Cold War, Fatima and the countries of the Eastern Europe – approached, above all, from the perspective and the reports of the believing communities belonging to those geographical spaces – read the idiosyncratic features of each other and what are their representations of identity and otherness.
Keywords: Fatima; politicization; communism; Cold War; international relations

Ao longo do «breve *século* XX»,[1] num contexto histórico de secularização e laicização, as leituras politizadas de Fátima e as leituras crentes que, a partir de Fátima, muitos fizeram da História servem para ilustrar o papel dos sistemas de crença religiosos na definição e compreensão da diplomacia e dos sistemas de relações internacionais.

Lido a partir de Fátima, o Leste ganhou contornos que ultrapassam a mera geografia física, adquirindo uma dimensão psicológica ligada à realidade ideológica,

[1] Período compreendido entre 1914 e o desmembramento da União Soviética, conforme o uso cunhado a partir de *A Era dos Extremos: História do Breve Século XX*: *1914-1991*, de Eric Hobsbawmn (1994).

quer política quer religiosa, dos regimes herdeiros da Revolução Russa. Lida a partir do Leste, Fátima foi sinal de esperança e libertação para os crentes que se sentiam oprimidos pelos regimes políticos vigentes nos seus países.

Neste texto, analisamos um conjunto de referências ao Leste europeu e aos regimes comunistas vigentes nesse espaço geográfico colhidas no jornal *Voz da Fátima*. Nestas procuraremos explorar o modo como agentes oriundos de distintos contextos políticos e sociais percecionaram o papel assumido pelo comunismo e pela «Rússia» na *Mensagem de Fátima*, direcionando a análise para a tentativa de perceber como Fátima leu o Leste europeu no contexto da Guerra Fria, qual a atitude dos regimes comunistas face a Fátima e que sentimentos trouxeram a Fátima os peregrinos oriundos do Leste antes e depois da desagregação do bloco soviético.

Como vê Fátima o Leste?

Optámos por trazer para o título deste estudo o termo «Leste», em detrimento de «Rússia», a Rússia que, segundo tradição do Carmelo de Coimbra, as três crianças-videntes terão pensado ser uma mula ou uma mulher má (Jesus Crucificado, 2005: 6) e que, décadas mais tarde, Lúcia viria a referir, no texto conhecido como «Quarta memória», como parte integrante do Segredo de Fátima. Preferimos utilizar o termo «Leste», o mesmo que Lúcia utilizou quando se dirigiu a Luís Kondor, falando da validade da Consagração de 1984: «Olhem para o leste, a resposta viu-se» (Carmelo de Coimbra, 2013: 206). O Leste, que é mais do que a Rússia, apesar de esta ser muito mais vezes referida ao longo dos quase 100 anos de publicação do jornal *A Voz da Fátima*, tomado por fonte principal deste trabalho.[2]

Mas o que vê Fátima neste conjunto de regimes herdeiros da Revolução Russa a que aqui chamamos de «Leste»? Poderíamos responder rapidamente apontando

[2] Na análise realizada aos números do jornal *A Voz da Fátima* publicados entre 1922 e 2017, pudemos detetar por 1805 vezes a utilização do termo «Rússia», face a apenas 208 utilizações do termo «Leste», aplicado aos países sob regimes comunistas. Acresce, como facilmente verificável no gráfico abaixo, que a utilização deste último termo é detetável sobretudo a partir da década de 70 do século XX, com especial incidência na década de 90, coincidindo com o desmantelamento do sistema soviético. Parece-nos que a utilização ganhou fôlego a partir de janeiro de 1976, com o início da publicação de «Instantâneos duma viagem ao leste comunista» (Guerra, 1976: 1), uma série de artigos de Luciano Guerra acerca da viagem que fez à Jugoslávia e à Polónia, com passagem pela Checoslováquia, que julgamos possa ter contribuído para fixar, no contexto de Fátima, o uso do termo como sinónimo de «país comunista».

as expressões «comunismo» e «ateísmo». De facto, nas inúmeras referências à Rússia e a outros países do Bloco Soviético, raramente são apontados elementos dos seus sistemas político e económico, sendo referidos sobretudo o ateísmo, a perseguição religiosa e o comunismo, por vezes referido como «comunismo-ateu», enquanto promotor dessas realidades e de guerras para as impor. Esta valorização da dimensão religiosa na leitura da divergência política com o Leste será detetada nas páginas da *Voz da Fátima* até ao final da Guerra Fria, mas também antes do início do conflito, refletindo uma polarização bem mais profunda, detetável logo nos anos 30, com a crítica à perseguição religiosa na Rússia e na Espanha republicana.

O comunismo é apontado, nos anos 30, como antítese da religião e da moralidade, como a «"civilização" sem Deus que da Rússia se pretende impor ao mundo» (Um sinal, não!, 1934), e os comunistas são apresentados como perseguidores dos crentes e profanadores dos símbolos e lugares sagrados. Procura-se explorar a dimensão civilizacional e identitária da crença, o que necessariamente faria opor os regimes e as nações idiossincraticamente crentes àqueles por natureza ateus. Resultado desta visão, detetou-se pela primeira vez, em maio de 1937, o recurso literário à oposição entre a natureza de Fátima e a natureza da Rússia, um recurso bastante utilizado no período da Guerra Fria e que ainda hoje tem cultores, procurando simbolizar naqueles topónimos «as 2 forças que se batem desde o princípio do mundo – a do Céu – cheia de amor de Deus e dos homens – a do inferno, cheia de ódio a Deus e à humanidade» (Há vinte anos..., 1937), e que vemos presente em títulos como *Red Banners, White Mantle*, de Warren Carroll; na caracterização de Fátima como «praça branca», por oposição ao Kremlin como «praça vermelha»; ou em expressões como «Fátima levanta-se como a miraculosa anti-Rússia» (Homilia de Sua Eminência..., 1953), da homilia proferida pelo cardeal Manuel Gonçalves Cerejeira na peregrinação de outubro de 1953, tomada por vezes como mote que leva a que autores como António Barreto considerem que Fátima se tornara no centro internacional do anticomunismo (Barreto, 2016: 13), ainda que na nossa perspetiva tal oposição não se deva interpretar como sendo exclusiva ou sequer preferencialmente dirigida ao modelo político-económico socialista, mas sobretudo à dimensão cultural, caracterizada pelo materialismo e ateísmo, e às políticas antirreligiosas dos regimes comunistas.

Como se posiciona Fátima? Como reage face a este Leste, e à Rússia em particular, associado à imagem negativa do perseguidor, do pecador, do promotor de guerras, daquele que, no texto de Lúcia, surge como agente de um castigo? Reage pela vigilância, pela vivência ativa e militante da religião e, sobretudo, pela oração.

Reza-se pela Rússia, que se consagra ao Imaculado Coração de Maria – via pela qual se integra nos conteúdos do Segredo de Fátima – e que se espera se converta. E, ainda que a referência à oração pela conversão da Rússia seja mais visível a partir de 1942, ano da divulgação das duas primeiras partes do Segredo – note-se que as referências à consagração e conversão têm o seu pico nas décadas de 80 e 90 –, esta atitude é já detetada em datas anteriores. A título de exemplo, refira-se a peregrinação de março de 1930, na qual, associando-se a um movimento de escala mundial, se tomou a salvação da Rússia como intenção principal das celebrações e os peregrinos «oraram com fervor para que Deus, por intermédio de sua Mãe Santíssima, se digne pôr termo à terrível perseguição movida contra todos os crentes naquele país, que constitui a sexta parte das terras do universo» (Visconde de Montelo, 1930a: 1). Note-se igualmente que, neste e noutros exemplos a que se poderia ter recorrido, a Rússia não é diabolizada, antes se refere a sua grande dimensão territorial, eventualmente como indício de grandeza histórica, ou, noutros casos, se alude à grande tradição mariana do seu povo. Note-se ainda que, perante uma agressão que se define como «terrível», a resposta promovida foi a da oração e outros atos de piedade.

Julgando ver no tópico do ateísmo o conteúdo fundamental da imagem que, a partir de Fátima, se tem do Leste, e da Rússia em particular, entendemos que uma pesquisa mais aprofundada deverá explorar mais demoradamente a articulação deste tópico com os do Segredo e da consagração, articulando a história de Fátima com as histórias nacional, internacional e da Igreja.

Atitude dos regimes face a Fátima

Que sabemos acerca do conhecimento e da atitude que os regimes vigentes nos países da Europa de Leste tinham para com Fátima e os conteúdos da sua Mensagem? A pouca distância temporal que nos separa da queda destes regimes e as dinâmicas próprias dos arquivos fazem antever restrições no acesso à documentação. Se a este facto juntarmos a barreira linguística, poderemos antever igualmente a dificuldade em obter informação que nos permita responder a esta questão. No entanto, percorrendo o jornal *Voz da Fátima*, é-nos possível contactar com uma série de testemunhos que permitem conhecer a perceção que dessa atitude tiveram os crentes sujeitos a esses regimes.

Fátima era conhecida na Europa de Leste desde bastante cedo. Sabemo-lo por referências detetadas ao culto de Nossa Senhora de Fátima na Checoslováquia e na Polónia em 1930 (Visconde de Montelo, 1930b: 2; 1930c: 2). No mesmo ano,

temos igualmente notícia de que na Jugoslávia um calendário (provavelmente um almanaque) dedicava cinco páginas em exclusivo a Fátima (Visconde de Montelo, 1930b: 2). Ao longo da década de 30, Ludwig Fischer contribuiu para a expansão do culto, não só na Alemanha, mas também noutros países vizinhos. Em 1936, também José Ferreira Thedim referia a Polónia num anúncio ao seu trabalho, indicando-a como um dos países para onde já tinha enviado esculturas (Trinta e nove contos!..., 1936), de onde se adivinha um certo dinamismo na implantação do culto a Nossa Senhora de Fátima naquela geografia. No entanto, sobretudo a partir do final da Segunda Guerra Mundial, a expansão dos regimes comunistas veio alterar, senão o conhecimento da Mensagem de Fátima, pelo menos o modo como esta poderia ser vivenciada e comunicada, já que, para além do sentimento anticlerical e antirreligioso que se demonstrava idiossincrático nestes regimes, a referência à Rússia nos textos fundacionais da Mensagem e a leitura politizada que dela se poderia fazer acarretavam perigos à estabilidade interna dos países e segurança dos regimes.

Os relatos que nos chegaram deste período colocam a tónica na restrição à liberdade religiosa e nas perseguições movidas aos crentes e aos presbíteros. Ao longo da década de 50, sabemos que a chegada de notícias de Fátima à Rússia era difícil, mas que, apesar disso, elas chegavam. Di-lo Leopoldo Braun, que fora capelão da colónia americana em Moscovo e que surge apresentado como tendo sido o único presbítero católico na Rússia durante um largo período de tempo:

> Não é praticamente possível entrar na Rússia qualquer informação sobre os acontecimentos da Cova da Iria. Mas a verdade é que os Russos sabem que Nossa Senhora apareceu um dia a três pastorinhos de Portugal. E trazem Fátima no coração. No meio da tempestade que os tritura, Fátima é o seu arco-íris de esperança. Não se explica humanamente como Fátima penetra na Rússia das formidáveis distâncias geladas e opacas. É estranho o fenómeno. Mas é inegável. (A Mensagem de Fátima..., 1950)

Em 1994, quando se deslocou a Fátima para levar a Virgem Peregrina em peregrinação à Hungria, D. Takács Nándor concedeu uma entrevista à *Voz da Fátima* na qual abordou a expansão do culto de Nossa Senhora de Fátima na Hungria e as dificuldades levantadas pelo regime comunista húngaro, findo em 1989. Segundo ele,

> [...] a Hungria conhece a Mensagem de Fátima desde 1942, porque nessa data o Papa Pio XII consagrou o mundo ao Imaculado Coração de Maria. Tinham surgido alguns livros sobre a Mensagem de Fátima,

> em que se pedia reparação para a conversão da Rússia. Nesse sentido foi mesmo criado um grande Movimento de Reparação, mas o Governo não permitiu a sua divulgação, já que a Mensagem de Fátima punha em perigo todo o seu sistema. (Há mais gente nas igrejas da Hungria..., 1994)

Afastando-nos do jornal *Voz da Fátima*, mas continuando centrados em Fátima, parece-nos oportuno estabelecer ligação, ainda que de modo necessariamente breve, à biografia do padre Luís Kondor, húngaro de nacionalidade, que, pela sua fé e pela sua vocação, teve de fugir do seu país, com perigo grave de vida, primeiro para a Áustria, depois para Fátima, onde residiu 50 anos e foi vice-postulador da Causa da Canonização de Francisco e Jacinta Marto.

Sendo conhecidas, e não negáveis, as atitudes persecutórias dos distintos regimes do Bloco Soviético para com as igrejas e os crentes, que, inclusivamente, foram, em momentos distintos, alvo de uma leitura crente da História e associadas à imagem da via-sacra, um estudo mais aprofundado deste tópico deverá, no entanto, considerar distintos momentos e ritmos na relação entre os regimes comunistas, as igrejas e os crentes, bem como a influência que a base cultural e a geografia podem ter tido nesses processos. Só assim se poderá compreender como é que, ao mesmo tempo que, na União Soviética, crentes eram conduzidos para os campos de trabalho forçado do sistema *gulag*, na Polónia, a partir de 1946, os Palotinos dessem os primeiros passos no que viria a ser o Santuário mariano de Zakopane, dedicado a Nossa Senhora de Fátima, ao qual, décadas mais tarde, entre 1985 e 1987, Lech Walesa – que viria a presidir àquele país entre 1990 e 1995 – terá peregrinado com a família. Ou ainda como a mesma União Soviética que moveu perseguição a diversas confissões religiosas apoie, em 1978, a visita a Fátima de um grupo ecuménico composto por um bispo ortodoxo, um presbítero católico e um presbítero da Igreja Batista (Visita ecuménica, 1978) e, a 13 de maio de 1991, se faça representar na Cova da Iria, através de Guennadi Guerassimov, o seu último embaixador em Portugal (Embaixador soviético..., 1991).

O que dizem os peregrinos de Leste?

Outro aspeto que podemos detetar no jornal *Voz da Fátima* e que entendemos pertinente no âmbito do tema que nos propusemos desenvolver é o da presença em Fátima de peregrinos ou visitantes de países da Europa de Leste. Interessante também será tentar escrutinar, tanto quanto possível, as razões que os trouxeram a Fátima, no fundo, o que é que Fátima significava para cada um deles no momento da sua peregrinação.

Entre 1947 e 1998, foi-nos possível detetar 38 personalidades oriundas de países de Leste peregrinas ou visitantes à Cova da Iria, número que será certamente revisto em alta após um trabalho de investigação mais aprofundado, complementado com outra documentação de arquivo ainda não compulsada, mas que dificilmente poderá conter o número daqueles que, presentes em Fátima, não se fizeram anunciar aos serviços do Santuário, não falaram à comunicação social nem assinaram o livro de honra. Neste ponto específico, será oportuno dividir a nossa análise em dois períodos distintos, tendo como ponto de charneira o ano de 1989, como data simbólica para a derrocada do Bloco Soviético. Seriam diferentes os sentimentos que traziam esses peregrinos a Fátima?

O primeiro caso em que se deteta a presença de peregrinos de países sob regimes comunistas no Santuário remonta a 3 e 4 de maio de 1947, quando a oração das delegadas de países de Leste à 1.ª Peregrinação Internacional da Juventude Católica Feminina se fez ouvir pela rádio nacional. Apesar de a oração ter sido proferida nas línguas nativas de cada uma, o momento teve impacto junto dos católicos portugueses. Na *Voz da Fátima* de junho de 1947, ao descrever o movimento religioso do mês anterior, refere-se a peregrinação da Juventude Católica Feminina, dando especial relevo às peregrinas de Leste, ao mencionar ter sido «impressionante e primorosa a oração da delegada russa, pela conversão do seu País», descrevendo ainda como «impregnada de sentimento a súplica à Senhora, pronunciada por uma delegada da Polónia, para que a nobre Nação martirizada recobre a sua real independência, e possa viver livremente a sua tradicional fé católica» (Visconde de Montelo, 1947: 1). No mesmo mês, há a assinalar a passagem por Fátima de Júlio Prokopiv, ucraniano refugiado, que aí se dirige para pedir uma cruzada de oração pela conversão da Rússia e para procurar conforto espiritual: «Nós os infelizes da Ukrânia [sic] voltamos os nossos olhos lacrimosos para a Fátima esperando encontrar alívio no Coração Imaculado de Maria» (Prokopiv, 1947).

A oração pela conversão da Rússia, a par com as questões da paz, da liberdade religiosa e da esperança, parece ser uma constante nos discursos dos peregrinos de Leste no período anterior à queda do Bloco Soviético. Atente-se, por exemplo, na questão da conversão da Rússia como condição para a paz, presente no discurso atribuído a «um russo autêntico» – enunciado apenas pelas iniciais P. B., com a indicação de que seria um antigo oficial do exército vermelho – integrante da comitiva composta por D. Paulo Meletieff e alguns seminaristas do *Russicum* de Roma e que se fez presente na peregrinação de outubro de 1951, pelo encerramento do Ano Santo:

> Para nós Russos, esta festa tem a dominá-la particular significado. Porque na Fátima apareceu ao Mundo a Mãe de Deus, mas apareceu, de certo modo particular, para assim dizer, em favor da Rússia como condição da paz do mundo inteiro. (Fátima – Festa da fé, 1952)

Veja-se também a questão da liberdade religiosa, presente na homilia de Boleslau Jakimowicz, polaco exilado em Portugal, a 12 de maio de 1966, na qual salientou a discriminação a que o estado polaco sujeitava os cristãos:

> [...] queremos chorar com os nossos irmãos polacos porque estão tristes, não têm liberdade religiosa! Quase trinta e um milhões de católicos não podem exercer cargos públicos, não podem ser oficiais do Exército, não podem escrever nem imprimir livros e jornais católicos [...] Os católicos são tratados como leprosos e como a última categoria dos homens da mesma Pátria. (A peregrinação de 12 e 13 de maio, 1966: 1)

Finalmente, atente-se no mote de esperança presente na homilia proferida, a 13 de outubro de 1972, pelo cardeal Midszenty:

> Nós, húngaros, antes da primeira guerra mundial, em Lurdes, tínhamos só uma estação da via-sacra [a 11.ª estação fora oferecida por aquele país]. Hoje aqui, na Fátima, temos uma via-sacra inteira [que culmina no chamado Calvário Húngaro]. Isto é sinal de que a nossa cruz se tornou mais pesada em vez de se tornar mais leve; no entanto, a Santíssima Virgem Maria é a esperança da nossa pátria. (Homilia do Cardeal Midzenty, 1972)

E no período seguinte, isto é, no decorrer e após o processo de desagregação do Bloco Soviético, continuam a ser estas as motivações que trazem os peregrinos de Leste até Fátima? Numa análise superficial, poderíamos dizer que não, que o motivo principal seria o de dar graças pelos desenvolvimentos políticos e sociais pós-1989 ou, eventualmente, aquilo que, em 1987, num artigo atribuível a Luciano Guerra, se definia como o «desejo poderoso [de peregrinar a Fátima] que devem alimentar os nossos irmãos dos países de Leste que conhecem a palavra dita por Nossa Senhora para eles» (Mais hotéis em Fátima?, 1987). No entanto, numa análise mais profunda aos discursos daqueles que peregrinaram a Fátima, é possível perceber que o agradecimento que aqui deixaram se refere à conversão da Rússia, isto é, à alteração do seu modo de proceder, à paz e, sobretudo, à esperança, que, numa leitura crente da História, se tornou numa «profunda convicção da intervenção da Santíssima Virgem nas mudanças operadas»

(Há mais gente nas igrejas da Hungria..., 1994),[3] conforme visível no caso do cardeal Laslo Paskai, primaz da Hungria, que foi a Fátima dois meses após as primeiras eleições livres naquele país.

Entre 1989 e 1998, foram detetadas 19 personalidades de relevo oriundas do Leste europeu, das esferas política e religiosa, em visita ou peregrinação ao Santuário de Fátima. Da esfera religiosa, daremos destaque a João Paulo II, cuja biografia, não obstante a dignidade de sumo pontífice com que se desloca à Cova da Iria em maio de 1991, nos leva a ver no discurso de agradecimento que dirige à «Celeste Pastora», pelo «desvelo sobre os caminhos dos homens e das Nações» e por ter guiado «com carinho maternal os povos para a Liberdade» (João Paulo II, 1993: 1216), as palavras de um peregrino do Leste europeu. Outros membros destacados da estrutura eclesial do Leste europeu que peregrinaram até Fátima foram o já referido Laslo Paskai, primaz da Hungria, em 1990; D. Ján Sekol, arcebispo de Trnava, na Eslovénia, convencido de que «só a Mensagem de Fátima explica a queda do muro de Berlim» (Só a Mensagem de Fátima..., 1994); D. Takács Nándor, da Hungria, em 1994; o cardeal Joseph Glemp, primaz da Polónia; D. Jan Korec, arcebispo de Nitra, da Eslováquia; Miroslaw Drozdek, reitor do Santuário de Zakopane; ou ainda Ludovik Wishnevsky, dominicano de São Petersburgo, que, em agosto de 1996, levou ao Santuário de Fátima um grupo de 50 peregrinos católicos e ortodoxos para rezar pela paz do mundo e pelo seu país. Ao *Voz da Fátima* Wishnevsky terá referido que «durante a oração do rosário, à noite, senti o eco a ressoar nas paredes do Kremlim e das igrejas de St. Petersburg[o]» (Russos em Fátima..., 1996), o que poderá ser tomado como alusão metafórica ao pedido de Consagração da Rússia ao Imaculado Coração de Maria e ao peso que a oração pela Rússia tivera em Fátima no período da Guerra Fria. No livro de honra do Santuário, registou a sua passagem com as seguintes palavras:

> Nós, peregrinos da Rússia [...], católicos e ortodoxos, unidos por Deus [e] Nossa Senhora de Fátima, rezamos aqui pela primeira vez pela paz, bondade e amor em todo o mundo e pela nossa Rússia, como a Mãe de Deus queria, somos todos filhos e felizes.[4]

---

[3] Palavras de D. Takács Nándor, em 1994, que as atribui, no seu sentido, a D. Laslo Paskai, aquando da sua peregrinação a Fátima.

[4] Traduzido a partir de ASF, Livro de Honra, n.º 2, 76.

Além das personalidades da esfera religiosa que, vindas do Leste europeu, visitam ou peregrinam a Fátima no período pós-1989, não deixará de ser interessante o elenco de personalidades políticas que igualmente o fazem. Já tivemos oportunidade de referir a presença de Guennadi Guerassimov, último embaixador da União Soviética em Portugal, nas celebrações do 13 de maio de 1991, aquando da segunda visita de João Paulo II à Cova da Iria, mas não podemos deixar de nos referir também à de Arpad Goncz, chefe de estado da Hungria, que visitou Fátima no final de janeiro de 1993, no contexto de uma visita oficial a Portugal, na qual foi condecorado com o Grande-Colar da Ordem da Liberdade; Wieslaw Chrzanowski, presidente do Parlamento polaco, em março de 1993; Lech Walesa, presidente da República da Polónia, e a sua esposa, Danuta Walesa, estiveram em Fátima a 13 de maio de 1993, tendo tido oportunidade de recitar um mistério do rosário na Capelinha e de fazer as suas orações junto da imagem aí venerada. Esta peregrinação não terá coincidido com uma visita oficial a Portugal, mas, ainda assim, a 11 de maio, Walesa recebeu de Mário Soares o Grande-Colar da Ordem da Liberdade; finalmente, refira-se Michal Kovác, chefe de Estado da Eslováquia, que, em junho de 1994, coincidindo com o final da passagem da imagem peregrina pelo seu país, visitou o Santuário de Fátima.

Mais comedidos nas palavras, fruto do cargo que desempenham, estes altos cargos políticos não nos legaram leituras crentes da História recente, mas não deixaram de incluir Fátima no contexto das visitas oficiais a Portugal. É, no entanto, possível que, tal como a primeira-dama polaca, Danuta Walesa, ao serem inquiridos se achavam que Fátima estava relacionada com a queda do comunismo nos países do Leste europeu, tivessem respondido «penso que sim, mas o comunismo ainda não terminou. O fim do comunismo ainda agora começou» (Temos de olhar para N.ª Senhora..., 1995).

Conclusão

Partindo das fontes compulsadas e sistematizando as informações nelas recolhidas, concluímos este breve estudo sublinhando três aspetos que nos parecem definir em traços largos as leituras mútuas que podemos entender terem feito Fátima, os crentes e os regimes comunistas do Leste europeu.

Parece-nos que, a partir de Fátima, se olhou e se interpretou preferencialmente o Leste, e, de modo especial, a Rússia, como uma entidade que estava no erro – o do ateísmo – e que o espalhava interna e externamente, por meio de perseguições religiosas e guerras. Assim, o posicionamento crítico de Fátima para com o comunismo que define os regimes políticos vigentes neste espaço parece incidir preferencialmente

numa abordagem religiosa e não na crítica aos seus modelos político e económico. No mesmo sentido, as informações colhidas indiciam que, na perspetiva anteriormente descrita, a oposição à Rússia e o combate aos seus erros não assumiam uma dimensão belicista, antes assentavam na esperança da sua «conversão», pela qual se orava. Finalmente, pode concluir-se que os crentes, católicos mas também ortodoxos, dos países de Leste, não obstante as condicionantes a que a vivência religiosa estava sujeita, conheciam a Mensagem de Fátima e depositavam grande esperança nos seus apelos à conversão da Rússia, tendo muitos feito uma interpretação crente da queda do Bloco Soviético, interpretação essa que justifica a presença de vários chefes de Estado de países do Leste em Fátima ao longo da década de 90.

Bibliografia

A Mensagem de Fátima chega aos católicos russos (1950, 13 de junho). *Voz da Fátima*, 4.

A peregrinação de 12 e 13 de maio (1966, 13 de junho). *Voz da Fátima*, 1-2.

Barreto, A. (2016). Um século de mensagens de Fátima [Versão original portuguesa do artigo «I messaggi di Fatima tra anticomunismo, religiosità popolare e riconquista cattolica» (2016, setembro-dezembro), *Memoria e Ricerca*, 53 (3), 395-420]. Acedido a 6 de setembro de 2018, em https://www.academia.edu/30835601/Um_s%C3%A9culo_de_mensagens_de_F%C3%A1tima.

Carmelo de Coimbra (2013). *Um Caminho sob o Olhar de Maria*. Marco de Canavezes: Edições Carmelo.

Embaixador soviético explica presença em Fátima (1991, 13 de junho). *Voz da Fátima*, 7.

Fátima – Festa da fé (1952, 13 de janeiro). *Voz da Fátima*, 4.

Guerra, L. (1976, 13 de janeiro). Instantâneos duma viagem ao Leste comunista. *Voz da Fátima*, 1, 4.

Há mais gente nas igrejas da Hungria: Entrevista com D. Takács Nándor, bispo de Székesfehévár (1994, 13 de novembro). *Voz da Fátima*, 4.

Há vinte anos... (1937, 13 de maio). *Voz da Fátima*, 1.

Hobsbawm, E. (2014). *A Era dos Extremos: História do Breve Século XX: 1914-1991* (6.ª ed.). Lisboa: Presença.

Homilia de Sua Eminência o Senhor Cardeal Patriarca de Lisboa no pontifical da sagração da Igreja do Santuário (1953, 13 de novembro). *Voz da Fátima*, 4.

Homilia do cardeal Midzenty (1972, 13 de novembro). *Voz da Fátima*, 4.

Jesus Crucificado, M. C. de (2005). *Irmã Lúcia: A Memória Que Dela Temos*. Coimbra: Carmelo de Coimbra/Secretariado dos Pastorinhos.

João Paulo II (1993). Il saluto durante la veglia mariana nel Santuário di Fátima: «Amata Madre, aiutaci in questo deserto senza Dio». In *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* (vol. XIV-1) (1215-1219). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Mais hotéis em Fátima? (1987, 13 de janeiro). *Voz da Fátima*, 1.

Prokopiv, J. (1947, 13 de maio). «Maria o quer!»: (Dum sacerdote ukraniano ao senhor bispo de Leiria). *Voz da Fátima*, 2.

Russos em Fátima rezaram pela Paz: «Senti o eco a ressoar nas paredes do Kremlim» (1996, 13 de setembro). *Voz da Fátima*, 3.

Só a Mensagem de Fátima explica a queda do comunismo no Leste europeu: Entrevista com Mons. Ján Sekol. (1994, 13 de maio). *Voz da Fátima*, 3.

Temos de olhar para N.ª Senhora e pedir-lhe ajuda e protecção! Afirmou em Fátima esposa de Lech Walesa (1995, 13 de novembro). *Voz da Fátima*, 5.

Trinta e nove contos! Ou 1.500 Zoltags! (1936, 13 de março). *Voz da Fátima*, 2.

Um sinal, não! (1934, 13 de abril). *Voz da Fátima*, 4.

Visconde de Montelo [pseud. M. N. Formigão] (1930a, 13 de abril). Crónica de Fátima. *Voz da Fátima*, 1-3.

Visconde de Montelo [pseud. M. N. Formigão] (1930b, 13 de maio). Crónica de Fátima. *Voz da Fátima*, 1-2.

Visconde de Montelo [pseud. M. N. Formigão] (1930c, 13 de julho). Fátima divino crisol das almas. *Voz da Fátima*, 1-3.

Visconde de Montelo [pseud. M. N. Formigão] (1947, 13 de junho). A grande peregrinação internacional de maio. *Voz da Fátima*, 1-2.

Visita ecuménica (1978, 13 de maio). *Voz da Fátima*, 4.

Fontes documentais

Arquivo do Santuário de Fátima, Livro de Honra, n.º 2, 76.

PARTE XVIII

Trajetos, Vivências e Causas

O Padre Manuel Antunes e o serviço na Companhia de Jesus

Father Manuel Antunes and his service in the Society of Jesus

António Júlio Trigueiros
REVISTA *BROTÉRIA* / *trigueiros@gmail.com* / ORCID | 0000-0001-7194-6029
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_79

Resumo: A vida do Padre Manuel Antunes há de ser compreendida como a de um jesuíta fiel à missão que a Companhia de Jesus lhe confiou, colocando ao serviço os seus muitos dons, servindo o mundo da cultura, particularmente pelas suas capacidades de pedagogo e pensador, mas procurando igualmente ser muito útil aos seus companheiros de ordem, quer pela disponibilidade revelada para cargos de governo e de consulta, quer na formação dos membros mais jovens da Companhia, quer ainda no próprio modo pedagógico como ajudou os jesuítas portugueses a acolher a democracia que se vinha instalando em Portugal.
Palavras-chave: Padre Manuel Antunes; Companhia de Jesus; cultura; pedagogia; democracia

Abstract: The life of Father Manuel Antunes must be understood as that of a Jesuit faithful to the mission that the Society of Jesus entrusted to him, by placing at its service his many gifts, serving the world of culture, particularly with his abilities as a pedagogue and a thinker. Likewise, Antunes sought to be useful to his companions of the order, either by being available for government and consultation positions, or by providing training to the youngest members of the Society, or even by the way he used his pedagogical skills to help the Portuguese Jesuits welcome the democracy that was being installed in Portugal.
Keywords: Father Manuel Antunes; Society of Jesus; culture; pedagogy; democracy

A vida do Padre Manuel Antunes esteve muito voltada, desde 1957, ano em que assumiu as funções de docente na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, para um meio exterior à Companhia de Jesus. Foram os seus dotes excecionais, aliados à boa formação que recebeu na Companhia, que moldaram uma personalidade rica e multifacetada e lhe traçaram um percurso apenas baseado nessas qualidades. Os anos em que se dedicou ao ensino aparentemente afastaram-no da vida interna da Companhia, pois são poucos os jesuítas (se excetuarmos os membros da comunidade da *Brotéria*) que tiveram um contacto próximo consigo, até pelo seu carácter discreto e retirado. A verdade, porém, é que, apesar de estar devotado ao ensino universitário numa universidade estatal, nunca se furtou às missões que a Companhia lhe ia pedindo, fosse no Governo, fosse como consultor ou congregado.

O Padre Manuel Antunes não foi apenas o homem erudito que vivia no seu santuário de livros da Casa de Escritores da revista *Brotéria*, dividindo a sua vida entre a casa da rua Maestro António Taborda e a Faculdade de Letras. Manuel Antunes foi um jesuíta em tudo aquilo que os seus superiores lhe pediram e a que os votos solenes o obrigavam. Um jesuíta muito respeitado e escolhido pela província a que pertencia para ser por duas vezes o seu eleitor nas congregações gerais, além de ter sido consultor da província ao longo de dez anos.

Num *curriculum* académico, científico e cultural escrito por seu próprio punho, e que se encontra no Arquivo da Província Portuguesa dos Jesuítas, o Padre Manuel Antunes resume assim a sua formação:

> Seguiu em tudo o curso habitual da Companhia de Jesus: sete anos de preparatórios clássicos, incluindo o noviciado; curso superior de Letras e Humanidades Clássicas; curso filosófico feito durante quatro anos (1939/1943) no então Instituto Beato Miguel de Carvalho, de Braga, atualmente Pontifícia Faculdade de Filosofia, com a dissertação de licenciatura «Panorama da Filosofia Existencial de Kierkegaard e Heidegger»; curso teológico durante cinco anos (1946/1951) na Faculdade de Teologia de Granada (Espanha) e na de Namur (Bélgica).

A isto se resumia a sua formação quando passou a lecionar na Faculdade de Letras.

Formador de jesuítas (1943-1946 e 1951-1955)

O primeiro grande serviço que prestou à Companhia foram os anos dedicados à formação de jesuítas. Iniciou esse serviço no designado tempo de magistério, entre 1943 e 1946, no Seminário da Costa, em Guimarães. Completando a sua formação em Teologia em Granada, em 1950, e após a terceira provação em Namur, no ano sucessivo, recebe nesse mesmo ano de 1951 a missão de lecionar as disciplinas de Literatura e Retórica Latina, Gramática Grega, Composição Literária, Literatura Portuguesa e Língua Latina aos estudantes da Companhia que terminam o noviciado e frequentam o Curso Superior de Letras, aqui já no Seminário da Torre, em Soutelo.

Diretor da revista Brotéria *(1965-1972 e 1975-1982)*

Desde muito cedo que colaborou na revista *Brotéria*, a partir de 1940, com o seu primeiro artigo, «A poesia modernista. De Orpheu a "Altitude"», escrito quando tinha 22 anos. Colaborará mais assiduamente a partir de 1952, «quer com nome

próprio, quer sob vários pseudónimos», como o próprio refere. Quando foi destinado à comunidade da Casa de Escritores da *Brotéria*, em 1955, esteve até 1957 como investigador de História da Cultura na biblioteca da mesma. Como o próprio confessa,

> Desde 1958 que utiliza, quase habitualmente, as férias estivais para trabalhar nas grandes bibliotecas europeias (Museu Britânico, Bodleyana de Oxford, Nacional de Paris, Nacional e Universitária de Munique, Universidade de Colónia, várias bibliotecas de Roma e de Milão, Centro Superior dos Estudos da Renascença de Tours, etc.), quer para visitar museus e estações arqueológicas onde as civilizações grega e romana deixaram vestígios, realizando por vezes essas viagens de Estudo como bolseiro quer do Instituto de Alta Cultura, quer da Fundação Calouste Gulbenkian.

Foi diretor da *Brotéria* desde janeiro de 1965 até 1972 e depois, de novo, de 1975 a 1982. Ao longo de mais de quarenta anos, aí escreveu 418 ensaios e 570 recensões de crítica literária, sob 125 diferentes pseudónimos. A secção cultural da *Brotéria*, fundada em 1925, alcança significativa projeção e desperta interesse entre os meios culturais a partir da colaboração assídua do Padre Manuel Antunes. Mesmo assim, numa reunião de avaliação do papel da imprensa dos jesuítas portugueses, realizada a 31 de outubro de 1974, em pleno período pós-25 de Abril, reconhece-se que a *Brotéria* «é um ministério muito próprio e atual da Companhia para "dar resposta cristã aos problemas reais do homem de hoje"», mas considera-se que «a sua apresentação deveria ser mais "mordente" e "atualizada"»; «apesar disso, tem aceitação nos meios culturais, como o provam as frequentes citações na imprensa».

Superior da Casa de Escritores (1964-1967)

Foi superior religioso da Casa de Escritores por breves anos. Tendo sucedido ao padre António Leite, superior desde 1958, a 6 de novembro de 1964, a comunidade de que foi superior era composta por 10 padres e quatro irmãos, destacando-se dentre eles o canonista António Leite, o poeta e literato João Maia, o redator da *Brotéria* Abílio Martins, seu irmão o medievalista Mário Martins, o historiador Domingos Maurício e João Pereira Gomes, investigador de História da Ciência e da Filosofia. A estes somavam-se o sempre presente irmão Góis, como porteiro e hortelão (que aí viveu muitos anos), e o administrador da revista, irmão Geraldes. Nessa época, a Paróquia de São Francisco de Paula já se achava entregue à Companhia de Jesus. O Padre Manuel Antunes deixou de ser superior a 26 de novembro de 1967, para ser novamente substituído pelo padre António Leite.

Consultor da província (1965-1974)

O Padre Manuel Antunes foi consultor da província desde 3 de fevereiro de 1965 até ao início de 1975. Nesta função, acompanhou o último ano de provincialato do padre Lúcio Craveiro da Silva, o padre José Carvalhais, em 1966, e, desde 1971, o padre Júlio Fragata. Participou, assim, dos órgãos de governo da província num período complexo para os jesuítas portugueses e para a Igreja, com o decréscimo de vocações, a saída de muitos jesuítas e os novos desafios da revolução de 1974. Será este igualmente um período de grandes decisões, com as apostas na pastoral universitária (em Coimbra, com a fundação do Centro Universitário Manuel da Nóbrega) e o envio de jesuítas para regiões descristianizadas e problemáticas, como o Algarve, as paróquias da Margem Sul e o complexo industrial de Sines.

Eleitor nas congregações gerais 31.ª (1965) e 32.ª (1975)

Quando, em setembro de 1964, morre em Roma o padre-geral João Baptista Janssens, decorria o Concílio Vaticano II. Logo de 3 a 5 de janeiro de 1965 esteve a Congregação Provincial da Província Portuguesa reunida no Colégio das Caldinhas, tomando parte nela 49 padres, e foram designados como eleitores para a Congregação Geral os padres Manuel Antunes e António Leite. A 31.ª Congregação Geral, de que resultou a eleição do padre Pedro Arrupe, arrancou a 8 de maio de 1965, quando faltavam sete meses para a conclusão do concílio, motivo pelo qual foi repartida por duas sessões (de 8 de maio a 15 de julho de 1965 e de 8 de setembro a 17 de novembro de 1966). De facto, os *Ecos da Província* noticiam que a 26 de junho de 1965 o Padre Manuel Antunes regressou a Portugal vindo da congregação por causa dos exames na faculdade.

Foi decidido dedicar a segunda sessão ao *aggiornare* e a repensar a missão da Companhia de Jesus segundo as disposições do decreto *Perfectae Caritatis* e o *motu proprio Ecclesiae Sanctae*, para o que a Congregação Geral dedicou um total de 140 dias de trabalho e 123 sessões plenárias, aprovando 56 decretos, o que significa que esta congregação geral foi uma das mais importantes na história da Companhia de Jesus. A Congregação Geral realizou-se num clima otimista e esperançoso criado pelo concílio, onde muitos dos congregados eram peritos conciliares e tinham consciência de estarem a ser chamados a abrir uma nova era na vida da ordem, que contava então com 36 mil membros, número máximo jamais alcançado. A Congregação Geral teve a tarefa de atualizar, fiel ao Evangelho, à Igreja do Con-

cílio, ao carisma inaciano e ao homem do nosso tempo, os elementos substanciais do instituto. Neste trabalho delicado de necessária renovação, a Congregação Geral moveu-se em quatro direções:

> – as estruturas internas de governo (os professos que participam numa congregação provincial deixam de ter de ser apenas os mais antigos e passam a ser escolhidos entre todos os que tenham os últimos votos, sem excluir, dentro de certos limites, os irmãos e os coadjutores espirituais; o padre-geral, ainda que seja *ad vitam*, passa a poder resignar em caso de doença incapacitante e a limitar a utilização determinante do exame *ad gradum* para aceder aos últimos votos);
>
> – a formação espiritual e cultural dos jovens (provas de noviciado e planos da terceira provação mais adaptados);
>
> – os ministérios apostólicos (prioridades: a cultura e as ciências positivas, o mundo do trabalho e dos grupos profissionais, em especial os mais pobres, o apostolado social, a educação da juventude, a colaboração dos leigos, o uso dos *media*);
>
> – a vida espiritual (primazia dos Exercícios Espirituais como património espiritual e escola de oração de um jesuíta).

Numa das cartas do provincial, Lúcio Craveiro da Silva, que chegavam de Roma, é referido que, num dos intervalos da Congregação Geral, «demos também os três mais alguns passeios, estes mais de estudo, pois foram para lugares que o P. Antunes tinha interesse em visitar por causa das suas aulas: Pompeia, Herculano e Villa Hadriana».

Na Congregação Provincial de 1 a 5 de abril de 1974, que decorreu no Instituto Nun'Alvres, Caldas da Saúde, por maioria absoluta de votos foram escolhidos como eleitores os padres António Leite e Manuel Antunes. Nesta congregação, pela primeira vez, participaram 54 padres e irmãos: 12 que tinham direito a participar, 40 que foram eleitos pela província e dois que foram escolhidos pelo padre provincial com voto deliberativo dos consultores. Nesta congregação, os temas tratados foram a identidade da Companhia e o seu carácter sacerdotal, o campo educacional na missão da Companhia, a pobreza e vida comunitária, os problemas do ateísmo, a secularização e a justiça social e a supressão dos graus dentro da Companhia (tema que o papa Paulo VI pediu para não se abordar).

A 32.ª Congregação Geral, de 1 de dezembro de 1974 a 7 de março de 1975, foi considerada a decisão mais importante do generalato de Arrupe. O número

de jesuítas tinha baixado para trinta mil. A Companhia de Jesus parecia estar dividida em duas, sendo que as tensões mais fortes se registaram na Holanda e em Espanha. A Congregação Geral aprovou três decretos decisivos: o decreto 2 – «O jesuíta hoje»; o decreto 4 – «A nossa missão nos dias de hoje: O serviço da fé e a promoção da justiça»; e o decreto 11 – «A união de corações: Orientações para a vida espiritual e comunitária». Outra ideia-chave foi a promoção da inculturação (decretos 4 e 5) e o uso do discernimento espiritual, bem como a integração na vida apostólica e intelectual e na vida espiritual e comunitária. Importante ainda o decreto 12, sobre a pobreza, que introduziu definitivamente a diferença entre obra e comunidade, cada uma com normas próprias.

Nestas duas importantes assembleias da Companhia universal participou o Padre Manuel Antunes, como congregado, e daqui pôde beber todo o espírito reformador do Concílio Vaticano II e a visão sobre a Companhia, a Igreja e o mundo do padre Pedro Arrupe.

O Padre Manuel Antunes e a província no 25 de Abril

Na transição para a democracia, os companheiros jesuítas pedem ao Padre Manuel Antunes que lhes explique a situação política do país. A Faculdade de Filosofia, em Braga, vivia então uma situação delicada, dada a turbulência entre os alunos, e em Évora a situação era a de verdadeiro braço de ferro entre a comunidade docente e os discentes. Assim, numa reunião de superiores e diretores de obra convocada pelo provincial, Júlio Fragata, a 17 e 18 de junho de 1974, em Cernache, passados apenas dois meses após a Revolução, figuram na agenda dos trabalhos como ponto principal os problemas relacionados com a situação política do país. Também aqui os trabalhos foram orientados pelo Padre Manuel Antunes.

O número 40 do boletim *Informações da Província Portuguesa SJ*, de 24 de junho de 1974, relata a leitura que Manuel Antunes faz da situação em Portugal.

> O P. M. Antunes começou por dar uma visão panorâmica dos principais movimentos políticos que agora atuam em Portugal e que figuram como possíveis partidos políticos num futuro próximo.
>
> No centro esquerda situa-se o P.P.D. (Partido Popular Democrático) de Sá Carneiro, Magalhães Mota e Pinto Balsemão. Para a direita deste há uma série de tentativas mas quase só no papel. A maioria, porém, dos movimentos políticos situam-se notoriamente à esquerda e são estes os que hoje têm maior

audiência entre nós e que em força estão no sector do ensino, dos meios de comunicação social e nas autarquias locais como Câmaras Municipais, Juntas de freguesia, etc. Aparece nesses ambientes um grupo de pessoas que começam a tomar conta de tudo e os outros calam.

A traços largos o P. M. Antunes resumiu o ideário dos principais Movimentos, seu parentesco político com fórmulas equivalentes de outros países, a personalidade dos respetivos chefes, suas táticas e audiência no ambiente português.

Respondeu depois a várias perguntas dos presentes. Outros foram dando também boas achegas sobre o que tinha sido exposto e completaram a informação do P. Antunes, o que ajudou a esclarecer a assembleia sobre a atual realidade política.

A seguir fez notar que era preciso situar esta realidade no jogo de interesses internacionais. As duas grandes potências (URSS e USA) e a terceira que começa a surgir, a China, estão a repartir entre si o mundo, fazendo-se mútuas concessões e tolerando mútuas ingerências num lado, para ficarem com as mãos livres noutro. Resta saber quais os interesses da Rússia e da América no nosso país. Segundo esses interesses, para aí deverá pender a balança.

O problema mais difícil na atual fórmula política portuguesa é o de coordenação e harmonização dos quatros organismos detentores do poder: Governo Provisório, Movimento das Forças Armadas, Junta de Salvação Nacional e Conselho de Estado.

As principais incumbências do Governo Provisório são o saneamento da administração pública e a preparação das eleições. Mas este saneamento está a processar-se por imposição de baixo para cima, dando ocasião a muitas injustiças e a um jogo de paixões, cobiças e interesses pessoais ou partidários. O governo não tem conseguido controlar nem travar estas imposições. Limita-se quase só a fazer de bombeiro e a homologar factos consumados. Daqui a possibilidade duma perigosa deterioração da governação e o não cumprimento do plano previsto pela Junta.

Por outro lado, o antigo regime também tinha estruturas que apenas com mudar de sinal podem passar de um extremo para outro. O novo movimento sindical, por exemplo, controlado em grande parte pelo PCP

e que funciona como prolongação e instrumento do partido, admitindo um dos males da antiga situação que era o sindicato único, está a criar novas forças sindicais e intersindicais. Quanto ao Conselho de Estado praticamente até agora não tem funcionado.

Dedicou-se especial atenção a tudo o que se relaciona com o sector do ensino, às linhas de participação que nele se está a promover, à organização sindical do professorado, na qual as forças da esquerda se estão a apoderar de todos os lugares chave, e às Comissões de mentalização de professores e alunos que é preciso fomentar com toda a urgência.

Mas o problema número UM é a questão do Ultramar em si mesma e nas consequências das soluções que se venham a tomar. O ideal parece que seria uma solução diferenciada para cada um dos três grandes territórios. Aparentemente parece que estamos num beco sem saída. Partir de um momento para o outro não convém. Não dispomos de riqueza, nem de meios de trabalho para absorver a população branca, coisa que nem sequer a França conseguiu quando foi da separação da Argélia, apesar de todos os seus recursos.

A Guiné, com ou sem Cabo Verde, parece caminhar rapidamente para a independência. Em Moçambique a Frelimo não representa a única posição política das comunidades de cor daquela Província. É muito difícil conseguir lá uma coexistência pacífica de todas as Comunidades. Estão muito interessadas naquela província a China, a Zâmbia, a Rodésia, o Malawi e a África do Sul na parte que fica ao sul do Limpopo. Em Angola há mais unidade territorial e, por isso, é muito menos pronunciado o antagonismo das Comunidades. É Província muito cobiçada pela América, Rússia e Brasil.

A melhor solução para as três Províncias parece ser o referendo porque mais conforme ao direito natural e internacional.

Para compreender a situação da Igreja no momento presente, é indispensável ter em conta que foi a Igreja do silêncio ou de certa colaboração com o regime. Está a gerar-se um clima de descrédito dos bispos, o que pode implicar que, quando falarem, talvez ninguém os oiça.

A Companhia trabalhou em geral muito isolada, fora do plano de ação do episcopado, que na realidade também não existia, e seguiu a tónica geral da Igreja. Muitos são os problemas que hoje se nos apresentam.

Conclusão

A vida do Padre Manuel Antunes há de ser compreendida como a de um jesuíta fiel à missão que a Companhia lhe confiou, colocando ao serviço os seus muitos dons, servindo o mundo da cultura, particularmente pelas suas capacidades de pedagogo e pensador, mas procurando igualmente ser muito útil aos seus companheiros de ordem, quer pela disponibilidade revelada para cargos de governo e de consulta, quer na formação dos membros mais jovens da Companhia, quer ainda no próprio modo pedagógico como ajudou os jesuítas portugueses a acolher a democracia que se vinha instalando em Portugal.

Bibliografia

Informações da Província Portuguesa SJ (1974, 24 de junho).

O que é ser escritor jesuíta no século xx?

Manuel Antunes, do *scriptor* ao *auctor*

What is it like to be a Jesuit writer in the twentieth century?
Manuel Antunes, from scriptor *to* auctor

Pierre Antoine Fabre
ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES / *pierre-antoine.fabre@ehess.fr* /
ORCID | 0000-0003-4471-0306 / https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_80

Resumo: Hoje em dia, os historiadores da Companhia de Jesus e, mais geralmente, das instituições religiosas modernas têm muitas questões acerca da escrita religiosa. O escritor tem um estatuto na sua ordem? Como e quando se torna ele, mais do que um *scriptor*, um *auctor*? Como traça ele o caminho da sua vocação e do seu talento na obediência? E o que acontece a essas questões quando as deslocamos da era moderna para o século xx? Ou, por outras palavras, como conceber a «obra» de Manuel Antunes enquanto escritor jesuíta? Que novos quadros produziu a época contemporânea – desde a restauração da Companhia de Jesus – para definir de outra forma o seu estatuto? Esse estatuto mudou substancialmente? Procuraremos aqui dar uma visão ampla da complexa paisagem dos escritos atribuídos a Manuel Antunes para esboçarmos uma resposta a estas questões.
Palavras-chave: escritor; autor; Companhia de Jesus; crítica literária; revisão

Abstract: There are many questions today among historians of the Society of Jesus and, more broadly, modern religious institutions about religious writing. Does the writer have a status in his order? How and when does he become, more than a *scriptor*, an *auctor*? How does he trace the path of his vocation and his talent in obedience? And what happens to these questions when they are moved from the modern era to the twentieth century? Or, in other words, how to conceive the «work» of Manuel Antunes as a Jesuit writer? What new frameworks has the contemporary era produced – since the restoration of the Society of Jesus – to define his status differently? Has this status changed substantially? We will endeavor to take a broad view of the complex landscape of the writings attributed to Manuel Antunes in order to outline an answer to these questions.
Keywords: writer; author; Society of Jesus; literary criticism; review

O ponto de partida da minha viva atração pela obra de Manuel Antunes foi, talvez paradoxalmente, um encontro organizado em Madrid em 2018, juntamente com Claire Bouvier, sobre o «escritor religioso» na Europa moderna, mais especificamente na Península Ibérica. Neste encontro, interrogávamo-nos acerca do estatuto d'«aquele que escreve» na sua ordem: como e quando é que ele se torna, mais do

que *scriptor*, um *auctor*? Como é que ele traça a via da sua vocação e do seu talento, ao mesmo tempo que obedece? Sabendo da celebração que iria ocorrer em Lisboa por ocasião do centenário do nascimento de Manuel Antunes, eu perguntava-me ainda: que alterações podiam ter estas questões, se as trasladássemos do período moderno para pleno século XX? Ou, noutros termos, como conceber a «obra» de Manuel Antunes como «escritor jesuíta»? Que novos quadros produziu a época contemporânea – após a restauração da Companhia de Jesus, em 1814 – para poder definir o seu estatuto de uma maneira diferente? O seu estatuto mudou substancialmente? Todas estas questões se justificavam ainda no quadro dos trabalhos que me ocuparam, de alguns anos a esta parte, sobre a relação entre a «antiga» e a «nova» Companhia, cujo restabelecimento foi comemorado em 2014, acompanhadas de uma série de problemas concernentes à unidade da «Companhia de Jesus» na longa duração da sua história, e aí elas melhor encontrariam o seu lugar, já que Antunes, como outros dos seus grandes contemporâneos, aos quais voltarei rapidamente mais adiante, respondeu – pelo menos vemos isso como uma hipótese – ao apelo do superior-geral Luis Martín, em 1892, de retomar o dever da Companhia de Jesus de escrever a sua história, e toda a sua história: Antunes interessar-se-ia tanto pelos primeiros tempos da Sociedade, como se verá, quanto pela época decisiva do governo do Marquês de Pombal, ou pelos diversos horizontes e problemas dos jesuítas seus contemporâneos, em circunstâncias incontáveis.

O meu objetivo, nestas páginas, é duplo: por um lado, gostaria de tentar fazer uma ponte entre as questões que me ocuparam na altura do encontro de Madrid e o nosso tempo; por outro, de esboçar uma primeira perspetiva de análise, como se verá seguindo a linha da história moderna do «escritor jesuíta», do trabalho de Manuel Antunes.

Uma Companhia de escrituras

A Companhia de Jesus foi sempre, se assim se pode dizer, uma máquina «a escrever», e isto logo desde o início: por um lado, porque a dispersão, por natureza, dos seus membros – *membra disjecta* –, chamados às suas múltiplas missões, implicava a organização rápida de uma correspondência metódica, à qual Inácio de Loiola consagraria uma parte considerável da sua energia governativa, e, por outro, porque era uma ordem tardia – sempre se dirá (até à sua supressão, em 1773) que veio tarde – e porque se tornava necessária uma história que a fundasse imediatamente no tempo, como aconteceria já com o *Chronicon* de Juan de Polanco, na década de 1570. Mas

esta necessidade persiste a longo termo – até ao século XX, como eu proponho?! –, talvez como um contraponto ou como um limite de poderes de escritura (e, consequentemente, dos seus agentes), de uma tripla *precariedade*.

Precariedade de escritor jesuíta na sua função social, reconhecido pelo seu estado clerical: o escritor permanece um *scriptor*. Os recentes trabalhos de Claire Bouvier sobre Pedro de Ribadeneira mostraram essa outra face do «grande escritor do Século de Ouro», leitor nos refeitórios das suas comunidades, homem de manuscrito e de palavra, tanto quanto de impresso e de escritura; mas também se poderia ter o mesmo discurso sobre o celebérrimo Alonso Rodriguez, que alimenta as suas publicações espirituais das suas pregações nas casas dos padres.[1] Stéphane Van Damme já tinha mostrado, há alguns anos, como o percurso dos jesuítas «de pena» era sinuoso, até ao século XVII, na província de Lyon, a qual, no entanto, era muito fértil em publicações, retóricas, poéticas, teatros, teologias e espiritualidades (Van Damme, 2005).

Precariedade de escritura – espiritual, mas também teológica, em última instância, porque o que é o discurso sem a narrativa que o funda? – relativamente àquilo de que ela não é senão uma espécie de glosa ou de relicário: a Escritura, a «santa Escritura».

Precariedade – mais intimamente – do gesto de escritura relativamente às práticas da meditação e da contemplação espirituais, as quais estão bem delimitadas por Inácio, nos seus *Exercícios*, quanto à forma e ao curso. Na segunda metade do século XVI, as discussões são cerradíssimas acerca do lugar que se deveria reservar ao ato da escrita durante o tempo dos exercícios, muito particularmente no tempo da mais elevada consolação: a consolação sem outra causa que não seja Deus apenas. Aquele que sobre isso escreve não se torna ele próprio uma causa, contaminando o amor de Deus com uma espécie de amor-próprio? As discussões surgem durante a gestação do *Diretório* dos *Exercícios*, mas Inácio de Loiola interroga-se a si mesmo, no seu *Diário Espiritual*, acerca dos efeitos da sua escritura, e a discussão do *Diretório* acaba com uma renúncia a escrever, o que, de facto, semeia a ambiguidade de toda a literatura espiritual procedente de uma experiência, que é, não obstante, a garantia da sua autenticidade.

Não podemos deixar de lembrar aqui, para concluir esta breve invocação das precariedades da escritura jesuíta, a realização tardia e irónica da ascensão do escritor, após a supressão da Companhia, quando, no termo de uma evolução que exigiria

[1] O trabalho em curso de Joseph Koczera proporcionará, sobre este tema, elementos e uma reflexão novos.

mais de dois séculos, esta ordem, em que a escritura tem, desde início, um lugar central (pela correspondência, pela historiografia, etc.), embora submetida a uma dupla autoridade institucional e espiritual, se tornaria finalmente uma espécie de confraria de autores, refugiados em pequenas cidades dos Estados Pontifícios e ocupados na produção de um monumento de papel, que não cessa de escrever e reescrever a história da Companhia de Jesus e a do mundo: Bernardi Ibanez de Echavarri, João Daniel, David Fay, José Manuel Peramás, Huevas y Panduro, Muriel, Francisco Clavijero, Joachín Camaño e muitos outros. Escritores enfim, mestres da Companhia – mas sem Companhia!

Mas o que eu queria agora tentar mostrar, para além desta realização final, é o modo como Manuel Antunes pôde ser herdeiro desta fragilidade da escritura jesuíta e como ele traz consigo o que poderíamos chamar de «sacerdócio da escritura», no seu discurso, mas talvez também na sua prática. Aqui, apenas posso aflorar o que deveria ser objeto de um estudo mais completo: o uso de 126 pseudónimos e a sua relação com a questão do «autor», do *auctor*, da *auctoritas*. A pseudonímia substituirá a *autoritas* – a daquele, por exemplo, que está autorizado a escrever na *Brotéria* – unicamente pela «autorialidade», ou, então, substituirá uma certa forma de anonimato em nome próprio? Estas duas hipóteses não são exclusivas uma da outra, tanto mais que, nos dois casos de escritor singular, se eclipsa e os seus numerosos pseudónimos devem então ser meditados na história do autor a longo prazo e na sua humildade, na sua humilhação como eu (conhece-se a prática muito difundida da pseudonímia e do anonimato no jansenismo francês, por exemplo, ao qual Antunes consagrou vários estudos – talvez sob pseudónimo).

Manuel Antunes scriptor

Importa de imediato insistir aqui num facto imponente, tanto mais notável aos meus olhos quanto permite constituir em volta de Manuel Antunes uma galáxia de figuras ainda hoje muito pouco conhecidas para além dos círculos mais familiares da cultura jesuíta. Antunes foi um prodigioso *recenseador* – muito particularmente na revista *Brotéria*, tendo sido ali um iniciador – apegado a uma escritura sobre escrituras, apesar de estas não serem «Santas Escrituras», mas permanecerem aquilo pelo qual a escritura segunda que as glosa tem um valor, e vale por isso. A palavra aqui importa: o recenseador não é apenas um censor; ele reescreve uma escritura em relação à qual não se encontra em posição de proeminência, mas, ao contrário, de suporte.

Neste sentido, Antunes pode ser comparado a um historiador da estatura de Pietro Pirri (1881-1969), irmão de pena tanto mais interessante para nós quanto Pirri foi, também ele, durante muito tempo, um dos redatores permanentes de uma outra grande revista da Companhia de Jesus no século XX: *La Civiltà Cattolica*. A bibliografia de Pirri, como a de Antunes, manifesta o enorme maciço em migalhas destas recensões, como também – uma outra modalidade de escritura segunda – o oceano dos seus trabalhos de editor. É preciso abrir uma via estreita entre este maciço e este oceano, como me esforço por fazê-lo hoje juntamente com uma jovem colega italiana, Cinzia Sulas, especialista em Luigi Taparelli, cofundador de *La Civiltà Cattolica*, em 1850, para descobrir o fio muitas vezes subterrâneo da paixão de Pirri pela história das artes, que, ainda assim, produziu os primeiros grandes trabalhos sobre a arquitetura e a escultura jesuítas do século XVI. Mas também poderíamos evocar Miquel Batllori (1909-2003), diretor do Archivum Historicum Societatis Iesu durante muitíssimos anos, cuja obra está igualmente marcada por uma prática intensa e constante do informe/parecer, embora ele fosse, além disso, um especialista na América pós-colonial; e, no caso de França, Jean-Xavier Gagarine, membro fundador da revista *Études*, que, inicialmente – convém lembrá-lo aqui –, era constituída por vários volumes de *Études de Théologie, de Philosophie et d'Histoire*, reunidos por Gagarine e por um pequeno grupo de outros jesuítas, volumes que se transformaram na revista *Études*: uma evolução representativa desta geração anfíbia, um pé na produção académica e o outro nas novas formas de informação cultural, no último quartel do século XIX.[2]

Manuel Antunes permanece, no entanto, talvez o mais enigmático, não apenas por causa dos seus pseudónimos, que confundem os traços do «autor», mas porque as suas recensões continuam centrais, acompanhadas de uma multiplicidade de breves resplendores de saber e de pensamento sobre um mundo contemporâneo, do qual Antunes não procura forçar artificialmente a unidade, mas cuja fragmentação, pelo contrário, respeita, no seio da qual ele se esforça por discernir os sinais de um futuro possível para a humanidade. A escolha notável de José Eduardo Franco fará entrar o leitor nesta paisagem singular (ver, infra, *Post-scriptum*). Uma escritura, portanto, sobre escrituras, ou seja, a inscrição numa história, a inscrição no sentido mais estrito: inscrevemo-nos numa série, que são *já* os livros, os poemas – ou talvez mesmo essencialmente os poemas, como se verá.

---

[2] Agradeço ao meu amigo Patrick Goujon ter-me indicado este nome e esta figura, que originou o recente trabalho de Chmelewski *et al.*, 2014.

Pude anteriormente evocar, com respeito à prática dos exercícios espirituais, uma crítica da escritura, que nos colocaria aqui na esteira de Jacques Derrida: uma crítica que não reflui em direção a um mito da palavra, mas que constrói uma arqueologia da escritura, um estudo das suas sedimentações, isto é, também das suas reescrituras. Ora, uma característica maior da escritura de Manuel Antunes parece-me ser a sua atenção à *linguagem*. Não propriamente à palavra, mas à linguagem tal como ela se manifesta na escritura, simultaneamente como sua fonte e como seu limite: jamais se escreve duas vezes a mesma palavra, porque a linguagem como um todo vem trabalhar cada gesto de escritura, dando-lhe a sua tonalidade. A linguagem é o que, da língua, vem afetar a escritura.

Impõe-se começar por evocar os dois artigos que Antunes consagra a Martin Heidegger, ambos na *Brotéria*: em 1969, por ocasião dos 80 anos do filósofo, e em 1976.

A homenagem rendida em 1976, ano da morte de Heidegger, é um texto admirável, um dos mais belos percursos do pensamento heideggeriano que me foram dados a ler (e eu li muitos, devo dizê-lo aqui para justificar esta declaração, pois, antes de me orientar para a investigação sobre a Companhia de Jesus, a minha primeira formação filosófica esteve ligada à obra de Heidegger). É um texto admirável porque Antunes recorda que no âmago desta obra há uma experiência da linguagem e que esta experiência é também uma experiência da mudança, da fragilidade, do sentimento (que nos lembra as moções ou «sentimentos interiores» de Inácio de Loiola, sendo que também eles afetam a sua escritura). A linguagem é «abrigo, convivência, familiaridade, interioridade externa e externidade interna, expressão de um gosto e perceção global imediata, um *ethos* e um *pathos*, naturais e cingidos» (Antunes, 2008: 393), ela é «a linguagem do Ser, como as nuvens são as nuvens do Céu» (Antunes, 2008: 393). Um sentimento em ação na linguagem, que Heidegger não separa da sua significação, e, portanto, essencialmente, da construção do sentido na linguagem, como Antunes recorda em 1969: «Esse sentido procura-o o filósofo [Heidegger] na conjugação do *sentimento* e do *significado* indissoluvelmente unidos» (Antunes, 2008: 388). A linguagem, nesta experiência, não é o lugar do domínio sobre o ente, mas o lugar do pastor, do guardador do Ser, de acordo com a célebre expressão de Heidegger retomada por Antunes: o «pastor (*Hirt*) do Ser» (Antunes, 2008: 401). E é aqui que tem o seu lugar a escuta dos poetas. É na poesia «que o *mythos* se faz *lógos*», escreve Antunes, ou – e continuo a citar – «que o filó-logo fraterniza com o filó-sofo nela encontrando os dois o seu fundamento» (Antunes, 2008: 395-396): a linguagem é, então, aquilo

que nos diz a ausência da coisa e também aquilo em que a coisa nos habita pela linguagem. Ela diz como nós somos desertados *e* habitados.

Antunes diz-nos ainda em 1976, no mesmo movimento de pensamento, que Heidegger foi um «pensador da ecologia»; o primeiro, continua ele, depois de Marx, que foi «o pensador da tecnologia» (sendo este deslocamento também ele a meditar, pois projeta Heidegger no futuro, fazendo de Marx, e não do próprio Heidegger, o filósofo da técnica). Da ecologia, ou seja, do homem rendido às coisas, repovoado por este mundo que ele próprio despovoou, por esta terra que desertou. A linguagem – e, no coração da linguagem, a poesia – pode ser o lugar deste repovoamento, o lugar de uma língua em que se escuta de novo o barulho das coisas. Aqui, podemos dizer, para prolongar o seu pensamento, que a relação com o animal, hoje lugar central da interrogação do homem sobre o seu meio, sobre o meio vivo no seio do qual ele próprio existe, e que é um dos aspetos mais abertos sobre o tempo presente da obra de Heidegger (como da de Jacques Derrida), leva-nos precisamente a pensar ainda esta fragilidade da linguagem – e convido o leitor a refletir aqui sobre o facto de a *linguagem* e a *escritura*, quase insensivelmente, se confundirem, como se a precariedade da escritura, tal como eu a recordava na história da antiga Companhia de Jesus, entrasse numa ressonância cada vez mais profunda com a da própria linguagem, ressonância essa que, mais adiante, Antunes nos recordará de novo.

O que é que acontece no Génesis quando Adão nomeia os animais? Primeiro, é Deus quem os leva ao homem, para que este os nomeie. O homem é um mediador. O nome dos animais passa por ele. E só depois esse nome passa para os animais. É dado aos animais. É ele instrumento de um domínio? O homem é o senhor (*Herr*) ou o pastor (*Hirt*)? – pergunta Antunes em 1976. É verdade, Deus permite aos homens dar um nome aos animais, mas estes podem não responder. Além do mais, quando Noé faz entrar os animais na arca, ele não os chama pelo nome. É Deus quem os faz vir. Não é por acaso que, no seu artigo de 1969, Antunes insiste sobre a projeção desta obra na teologia, mais particularmente na «desmitologização» da teologia levada a cabo por Bultmann – de novo a passagem do *mythos* ao *logos* –, e na crítica literária, especialmente em Maurice Blanchot, sobre a escritura como experiência da distância, primeira experiência negativa – nadificante, diria Sartre – do ser.

Numa magnífica conferência recentemente pronunciada em Paris,[3] Alexandre Lowit, especialista em Husserl, conhecido particularmente pela sua tradução e

[3] No contexto do seminário de Vincent Blanchet, na Universidade de Paris IV, a 12 de novembro de 2018.

apresentação de *L'Idée de la Phénoménologie: Cinq Leçons* (4.ª ed., PUF, 2010), sublinhou – provavelmente ao cuidado de um público jovem, sensível aos debates vivos que acompanham a publicação progressiva dos *Cahiers Noirs* – o quanto o que Heidegger chamou, depois de Husserl, de «destruição» fenomenológica, que revela o que dissimula a instrumentalidade das coisas, era obra de uma violência da linguagem; o quanto era pela linguagem – mas aqui também pela definição na escritura dessa linguagem no gesto filosófico –; que a coisa como «ente» era destruída para dar lugar à possibilidade do seu aparecimento.

Gostaria de rematar esta análise com um outro encontro com a linguagem na obra de Antunes. Trata-se do belo artigo que ele consagra à Companhia de Jesus por ocasião da sua 31.ª congregação, em 1965, que elegeria Pedro Arrupe como superior-geral. Um belíssimo artigo, porque diz, em poucas palavras, o que nesta Companhia nos interessa: a sua *contradição*. Através de uma dupla gestação reformista e contrarreformista, moderna e antimoderna – é por isso, também, que a relação entre a Companhia das Luzes e a Companhia da Restauração é tão complexa e me inspira indiretamente nesta reflexão sobre Manuel Antunes, escritor jesuíta. Esta dupla gestação, parece-me, é bem aquilo que nos interessa, nós que somos tomados entre a realização extrema da modernidade e as reações antimodernas que ela suscita e que precisamos de pesar estas duas forças, situar-nos entre elas para continuarmos a abrir um caminho. Mas, sobretudo, seguindo o fio do meu propósito, Antunes recorda dois escritos atribuídos a Inácio, um e outro apócrifos, cada um à sua maneira (e que o fundador da Companhia de Jesus tenha deixado tão poucos autógrafos – as páginas que se conservaram do seu *Diário Espiritual*, algumas cartas e duas notas sobre os *Exercícios*, uma das quais recomenda não os ler durante o tempo em que se dão – é também em si um tema de meditação/reflexão).

O primeiro, uma sentença de Gabriel Hevenesi, jesuíta húngaro de finais do século XVII, nos seus *Scintillae Ignatianae* (1705), que ecoa um propósito de Inácio relatado por um dos seus jovens discípulos, Pedro de Ribadeneira, que já mencionámos, nos seus *Acta et Dicta Patri Ignatii*. Ei-la, paradoxal ao extremo, perla «rococó», tal como foi escrita: «Voici la première règle de l'agir : fie-toi ainsi à Dieu comme si le succès des choses dépendait entièrement de toi, et en rien de Dieu ; applique-lui alors pourtant tout ton effort, comme si Dieu seul allait tout faire, et toi, rien».[4] A sentença é muito diferente do propósito concedido por

[4] «Eis a primeira regra do agir: fia-te assim em Deus como se o sucesso das coisas dependesse inteiramente de ti, e nada de Deus; porém, aplica-lhe então todo o teu esforço, como se

Ribadeneira ao fundador da Companhia de Jesus em 1555, que media a ação de Deus relativamente à passividade do homem e a atividade necessária do homem relativamente à passividade que ele deveria supor em Deus para agir, uma solução semipelagiana, efetivamente conforme ao primeiro espírito da Companhia:

> Il me dit qu'il pensait dire (au Marquis de Sarria, légat de l'empereur d'Espagne à Rome) que trente ans auparavant que Notre Seigneur lui avait fait comprendre que dans les choses de sont saint service, il devait user de tous les moyens honnêtes possibles, mais ensuite de placer sa confiance en Dieu, et non pas dans ces moyens [...].[5] (Zapico & Dalmases, 1951: 391-392)

Ora, o que trabalha subterraneamente a menção deste texto na pena de Antunes é a sua história: uma história que é feita de linguagem e escritura, desde as supostas palavras de Inácio até à última invenção do jesuíta húngaro, através de um grande número de distorções intermediárias, que concernem todas, ao fim de contas, ao risco da metáfora: faz isto *como se*; faz aquilo *como se*... Uma metáfora por último transformada na inversão do seu enunciado, o contrário desse «como se», que não é, precisamente, senão um «como se». Inversão poética, porque ela confunde palavra e escritura num mesmo e único ato de linguagem.

O segundo, o «Prosupuesto I» dos *Exercícios*:

> Para que así el que da los exercicios espirituales, como el que los rescibe, más se ayuden y se aprovechen: se ha de presuponer que todo buen christiano ha de ser más prompto a salvar *la proposición del próximo*, que a condenarla; y si no la puede salvar, inquira cómo la entiende, y, si mal la entiende, corríjale con amor; y si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve.[6]

Deus unicamente tudo fizesse, e tu nada» [N. do T.]. Sobre o breve estudo que consagrei a este apotegma, cf. Fabre, 2005.

[5] «Ele disse-me que pensava dizer (ao marquês de Sarria, legado do imperador espanhol em Roma) que, trinta anos antes, Nosso Senhor tinha-lhe feito compreender que nas coisas do seu santo serviço ele devia usar todos os meios honestos possíveis, mas depois de colocar a sua confiança em Deus, e não nesses meios [...]» [N. do T.].

[6] «Para que tanto o que dá os Exercícios Espirituais como o que os recebe mais se ajudem e aproveitem, se há de pressupor que todo o bom cristão deve estar mais pronto a salvar a proposição do próximo que a condená-la; se a não pode salvar, inquira como a entende, e,

Sabe-se da riqueza deste enunciado,[7] principalmente da sua última parte, que remete, também aqui subterraneamente, para uma conversa bem mais complexa, pela qual o mal-entendido se revela, antes que possa ser eliminado. E quando acaba, o que é que é salvo? O próximo ou a proposta do próximo? O discurso ou aquele que o pronunciou, homem de linguagem, homem de mal-entendidos, entre «sentimento» e «significação», para retomar os termos de Manuel Antunes, entre opacidade e transparência das palavras?

Como bem se vê, nestes dois escritos a palavra não está ausente, ou melhor, ela *passa no texto*, não como uma lembrança, um eco ou um vestígio, mas como um transtorno/perturbação. Ela entende-se como uma voz que viria dizer-nos a infinita modulação da língua. Ou, por outros termos, a sua temporalidade, ou a sua história vivida; uma história vivida da língua, de que a obra do escritor Manuel Antunes é um imenso testemunho, através do qual uma longuíssima modernidade – desde o nascimento da Companhia de Jesus, em 1540 – nos alcança.

Post-scriptum

A tradução francesa de um número – certamente pequeno, mas significativo – de escritos de Manuel Antunes, graças à iniciativa de José Eduardo Franco e ao trabalho de José Luís Almeida, volume que tenho a honra de prefaciar para as Éditions du Cerf, permitiu-me uma imersão na obra que a edição completa, em língua portuguesa, não me tornara ainda possível. Esta obra é um extraordinário *alambique* que transforma numa língua/linguagem extremamente nervosa, inclusive abrupta, uma língua *direta*, uma imensa cultura, que eu poderia definir como uma cultura humanista, no sentido em que ela mobiliza, com a mesma profundidade, a mesma intensidade experimentada, vivida como seria vivido e revivido o destino da humanidade, um saber histórico, filosófico e literário. Antunes é tão agudo em relação a Pascal como

---

se a entende mal, corrija-o com amor; e se não basta, busque todos os meios convenientes, para que, entendendo-a bem, se salve» [N. do T.]. Cf. Loiola, 1999: n.º 22.

[7] O jesuíta francês Gaston Fessard fez dele um largo comentário na sua *Dialectique des Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola* (Fessard, 1966: 257-279). Eu próprio, por várias vezes, me debrucei sobre ele, tanto essas linhas me parecem ser uma espécie de «lugar»/«morada» das mais explosivas do *modo nostro* jesuíta, mesmo em função da extrema tensão do seu enunciado, que envolve/contém um mal-entendido definitivo (entre salvar o seu próximo e salvar a sua proposição, no indeciso «se salve»). Ver, em particular, Fabre, 2004.

a Pombal ou Heidegger. Mas tudo isso, que assoma imediatamente numa pequena parte destes textos, é também, e sobretudo, uma espécie de mundo subterrâneo, um mundo dantesco, a partir do qual este jesuíta, que atravessou o século passado, lança sobre as sociedades contemporâneas um olhar simultaneamente – se é que isso é possível – implacável/impiedoso e compassivo. O efeito é arrebatador, e o impacto duradoiro, pois Manuel Antunes, nisto totalmente jesuíta, é ao mesmo tempo moderno, inclusive hipermoderno, na sua capacidade de observação e diagnóstico, e antimoderno, nas perspetivas que tenta obstinadamente – mas não cegamente, porque ele se dá a si mesmo, por vezes, como uma *vox clamans in deserto* – propor, a saber: a de uma renúncia à dinâmica do individualismo democrático (e à tecnocracia que a sustém sub-repticiamente) e a de uma recuperação do sentido do bem comum (dentro do qual a terra), um bem comum que ele continua a pensar em termos do povo bíblico. Aurora ou crepúsculo? O leitor julgará. Mas ele fá-lo-á, seguramente, com aquilo a que Inácio de Loiola chama, no seu *Diário Espiritual*, «um respeito próximo do amor reverencial».

Bibliografia

Antunes, M. (2008). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (2.ª ed.) (t. I, vol. III). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Chmelewski, M. *et al.* (2014). *L'affaire Gagarine. La Conversion du Prince Gagarine au Catholicisme*: *Un Drame Familial, Politique et Religieux dans la Russie du XIX^e Siècle.* Roma: Bibliotheca Instituti Societatis Iesu.

Fabre, P. A. (2004). Leggere una meditazione scritta. Direzione spirituale e letteratura della spiritualità attraverso alcune pagine di Louis Richeome, gesuita (1544-1625). In M. Catto (Ed.). *La Direzione Spirituale tra Medioevo ed Età Moderna*. *Percorsi di Ricerca e Contesti Specifici* (25-52). Bologna: Società Editrice Il Mulino.

Fabre, P. A. (2005). Une sentence ignatienne. Malentendu et construction théologique dans la culture jésuite du XVII^e siècle. In CERCOR (Ed.). *Ecrire Son Histoire: Les Communautés Religieuses Régulières face à Leur Passé* (521-530). Saint-Etiénne: Publications de l'Université de Saint-Etiénne.

Fessard, G. (1966). *Dialectique des Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola* (vol. II). Paris: Aubier.

Loiola, I. (1999). *Exercícios Espirituais*. Trad. V. C. D. Pereira (3.ª ed.). Braga: Livraria A.I.

Van Damme, S. (2005). *Le Temple de la Sagesse*. *Savoirs, Écriture et Sociabilité Urbaine (Lyon, XVIIe-XVIIIe Siècle)*. Paris: Éditions de l'EHESS.

Zapico, D. F., SJ & Dalmases, C., SJ (Eds.) (1951). *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola* (vol. II). Roma: MHSI.

O concelho da Sertã na vida e na pseudonímia do Padre Manuel Antunes

The municipality of Sertã in the life and in the pseudonymity of Father Manuel Antunes

Rui Pedro Lopes
CÂMARA MUNICIPAL DA SERTÃ / *ruifarinhalopes@gmail.com* / ORCID | 0000-0002-0702-4449
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_81

Resumo: O Padre Manuel Antunes nasceu no concelho da Sertã em 1918 e aí regressou diversas vezes ao longo da sua vida, em visitas à família e aos amigos ou simplesmente como palestrante convidado nalguma conferência. A influência do concelho da Sertã na sua vida e obra ultrapassou as fronteiras familiares, pois o Padre Manuel Antunes socorreu-se, por exemplo, da toponímia local como fonte de inspiração para os apelidos dos seus mais de 120 pseudónimos. Nesto texto, tentaremos perceber as motivações do Padre Manuel Antunes para a escolha dos lugares do concelho para a sua pseudonímia e compreender o porquê deste uso maciço de pseudónimos nos textos por ele produzidos.
Palavras-chave: Sertã; Padre Manuel Antunes; pseudónimos

Abstract: Father Manuel Antunes was born in the municipality of Sertã in 1918 and returned there several times throughout his life, visiting family and friends or simply as a guest speaker at conferences. The influence of the Sertã municipality in his life and work went beyond family boundaries, as Father Manuel Antunes relied, for example, on the local toponymy as a source of inspiration for the surname of his more than 120 pseudonyms. In this text, we will try to understand Father Manuel Antunes' motivations for choosing places in the municipality for his pseudonymity and understand why the massive use of pseudonyms in the texts he wrote.
Keywords: Sertã; Father Manuel Antunes; pseudonyms

As origens humildes não faziam entrever um futuro brilhante, mas o Padre Manuel Antunes contrariou o destino e transformou-se num dos mais reputados pensadores nacionais e numa figura de destaque da cultura portuguesa. Professor universitário, ensaísta, crítico literário e filósofo, foi frequentemente apelidado de «pedagogo da democracia».[1]

Nasceu às duas horas da madrugada de 3 de novembro de 1918, na vila da Sertã, sendo o primeiro de três filhos do casal José Agostinho Antunes e Maria de Jesus (ADCB, Livro de Assento [...]: fl. 98v.). José Agostinho Antunes, natural do

[1] José Eduardo Franco, um dos maiores especialistas na vida e obra de Manuel Antunes, coordenou um livro de testemunhos sobre o ilustre sertaginense a que deu este título (Franco, 2011).

lugar de Rabaças, concelho de Oleiros, trabalhava à jorna nos campos agrícolas da região, enquanto Maria de Jesus, nascida no concelho de Proença-a-Nova, tratava dos afazeres da casa e ajudava na lide do campo. Não sabiam ler nem escrever e viviam em condições muito débeis numa pequena casa no lugar da Abegoaria, mesmo à entrada da vila da Sertã.

A Grande Guerra dava, em 1918, os seus últimos estertores e a gripe espanhola começava a fazer as suas primeiras vítimas. Na Sertã, longe de tudo, os efeitos destas duas calamidades misturavam-se com a pobreza endémica que grassava entre a população. Mais do que viver, importava sobreviver. A agricultura era a principal atividade económica, embora houvesse quem se submetesse às duras condições da exploração mineira então existente.[2] Para agravar ainda mais o cenário, o concelho da Sertã lamentava ainda os prejuízos decorrentes das violentas cheias de 1915 (que arrastaram centenas de famílias para a miséria) e do incêndio que reduzira a cinzas o edifício dos Paços do Concelho, em 1917 (Lopes, 2013: 315).

Manuel Antunes teve uma infância bastante difícil, trabalhando no campo com os pais ao mesmo tempo que aprendia as primeiras letras na Escola Conde de Ferreira, com os professores António Manso e Virgínia Manso. Um dos seus colegas de escola, Manuel Castanheira Leitão, recorda-o como «uma criança humilde, mas extremamente inteligente. Muitas das vezes íamos encontrá-lo atrás das árvores da Carvalha a ler um livro».[3] A professora Virgínia Manso rapidamente percebeu que Manuel Antunes não era uma criança igual às outras, dizendo por vezes que «gostaria muito de ter tido um filho que se dedicasse tanto aos estudos» (Antunes, 2011: 24). Admirava a obsessão daquela criança pela leitura e pelo conhecimento e, não raras vezes, foi surpreendê-lo a ler debaixo das árvores. Como relata a sua irmã, Maria do Céu Antunes:

> Na escola, na altura do recreio, ele deixava sair os colegas e ia ler para debaixo das árvores. Às vezes estava tão distraído com a leitura que nem se dava conta de que os colegas já tinham ido para a aula. Os alunos diziam à professora que faltava o Manuel na sala e ela dizia que ele já vinha, porque via-o pela janela a ler. (Antunes, 2011: 24)

[2] Para um retrato completo da situação socioeconómica do concelho neste período, cf. Lopes, 2013.

[3] Depoimento recolhido a partir de uma entrevista feita a Manuel Castanheira Leitão (2014).

A irmã lembra também a história do dia em que Manuel Antunes fez o exame da quarta classe:

> Um dia o meu pai comprou-lhe uns sapatos para quando ele fosse fazer o exame da quarta classe e disse-lhe para os poupar, porque depois não podia comprar-lhe outros. O meu irmão assim fez, mas quando chegou a altura do exame os sapatos já não lhe serviam, por isso ele teve de ir descalço. Como o viu triste, a professora perguntou-lhe porque estava assim, visto que ele fizera o melhor exame. Ele respondeu que tinha sido o único a ir descalço. (Antunes, 2011: 27)

Em 1931, os padres José Vicente Lérias e A. Campos fizeram uma missão na Sertã. Terminada a Procissão do Sagrado Coração de Jesus, interpelaram os miúdos da catequese sobre quem gostaria de ser padre. A maioria levantou o braço, apontando em seguida para o pequeno Manuel Antunes e dizendo que no dia anterior ele fora o melhor aluno no exame. Este acenou com a cabeça em gesto de concordância (*A Comarca da Sertã*, 1957: 3). Dentro de si, o desejo de ser padre era já uma realidade. Os pais não se opuseram à ideia, mas lembraram que não tinham dinheiro para lhe pagar o seminário. Foi então que um grupo de senhoras da Sertã (Albertina Lima, Maria do Carmo Moura e Maria José Neves Correia e Silva, entre outras) se uniu e arranjou o dinheiro suficiente para que ele pudesse frequentar o seminário.

Manuel Antunes ingressou com 13 anos no Seminário Menor da Companhia de Jesus, em Guimarães, seguindo, a 7 de setembro de 1936, para o noviciado da mesma Companhia, em Alpendorada (Marco de Canaveses). Fez ali a sua primeira profissão religiosa, a 8 de setembro de 1938, tendo depois completado os estudos humanísticos e frequentado o Instituto Superior Beato Miguel de Carvalho (hoje Faculdade de Filosofia de Braga). Licenciou-se em Filosofia com a dissertação *Panorama da Filosofia Existencial de Kierkegaard a Heidegger*. Matriculou-se depois na Faculdade de Teologia de Granada (Espanha), onde se formou em Teologia, tendo completado a sua formação religiosa em Namur (Bélgica). A 15 de julho de 1949, recebeu a ordenação sacerdotal pelo bispo de Guadix, D. Rafael Alvarez de Lara, e celebrou a sua missa nova a 31 do mesmo mês na Igreja de Nossa Senhora de Fátima, no Porto. Uma semana antes (24 de julho), pedira para celebrar missa na sua terra natal. O colega Manuel Castanheira Leitão recorda um pequeno episódio sucedido antes desta celebração na Igreja Matriz da Sertã, a mesma onde Manuel Antunes fora batizado:

> Fui encontrá-lo a deambular pela sacristia da igreja, com um pequeno caderno na mão. Interrompi-o e perguntei-lhe: «O senhor doutor dá licença?». Ele levantou a cabeça e disse-me: «Senhor doutor não; Manuel Antunes, se faz favor». Eu sorri e respondi-lhe «Muito bem, senhor doutor!». (Leitão, 2014)

Voltou ao ensino para lecionar no Curso Superior de Letras da Companhia de Jesus e, em setembro de 1955, rumou a Lisboa para integrar a redação da revista *Brotéria*, onde já colaborava e que viria a dirigir anos mais tarde (entre 1965 e 1982). A cultura e a filosofia eram os seus temas prediletos nesta influente publicação, a qual divulgou também vários textos de crítica literária da sua autoria.

Em outubro de 1957, o escritor Vitorino Nemésio, à época diretor da Faculdade de Letras de Lisboa, convidou-o para lecionar as cadeiras de História da Cultura Clássica e História da Civilização Romana naquela instituição. Não era um convite usual, sobretudo porque Manuel Antunes não havia frequentado o estabelecimento como aluno. As suas aulas foram seguidas por milhares de estudantes, alguns dos quais nem sequer estavam inscritos nas cadeiras que ele ministrava.

Foi igualmente um brilhante palestrante e percorreu o país, em inúmeras ocasiões, para dar conferências. Não deixou de incluir a Sertã na sua apertada agenda. Costumava dizer na brincadeira, quando se queixavam de que visitava poucas vezes a sua região, que «não venho mais porque não me convidam».[4] Ficaram célebres as palestras que proferiu no Cine-Teatro Tasso,[5] a 30 e 31 de março de 1960, às quais a imprensa local atribuiu rasgados elogios, de que é exemplo o seguinte trecho do jornal *A Comarca da Sertã*:

> Duas verdadeiras lições foram as duas conferências que o nosso ilustre conterrâneo, P.e Dr. Manuel Antunes [...] proferiu no Cine-Teatro Tasso [...]. Mostrando uma cultura sólida, profunda e vasta, um espírito aberto aos grandes problemas que preocupam a humanidade dos nossos dias [...], o Dr. Manuel Antunes falou-nos como um mestre e ao mesmo tempo como um verdadeiro irmão, sobre o problema religioso através da História e nos nossos dias [...]. Não obstante a elevação do tema e a profundeza com que foi conduzido, o conferencista teve ainda o mérito de se tornar

[4] Várias pessoas contactadas narraram que esta era uma frase que Manuel Antunes usava frequentemente (quase sempre em tom de brincadeira), quando questionado sobre o facto de não ir mais vezes à Sertã.

[5] Sala de espetáculos situada na vila da Sertã.

> acessível a todo o auditório, onde, a par das pessoas mais cultas da nossa terra, que ali foram encontrar motivo de grande prazer espiritual, se via também gente humilde do povo que não deixou de [o] seguir atentamente. (*A Comarca da Sertã*, 1960: 1-4)

A ligação umbilical ao concelho da Sertã manteve-se durante quase toda a vida e ficou vincada na pseudonímia a que recorreu para assinar muitos dos seus textos na *Brotéria*.[6] Na maior parte dos casos, os apelidos invocam lugares deste município, como é o caso de André Venestal (1968, 1969), António Trízio (1965), Artur Mongueira (1970), Carlos Cumeada (1969), Francisco Outeiro (1965), Ivo Castel-Velho (1969), Luís Amioso (1970), Luís de Bouçô (1970a, 1970b, 1970c, 1970d), Luís d'Isna (1969), Luís Maxial (1969), Luís Sorvel (1970a, 1970b), Paulo Ermida (1967), Pedro Palhais (1968) ou Vítor Regorige (1967a, 1967b). A escolha dos topónimos terá sido arbitrária ou fundamentada em algum trabalho de investigação prévio? Estamos mais inclinados para a primeira hipótese, apesar de não excluirmos que alguns deles pudessem ser familiares ao autor. Também nos parece crível que o autor tenha recorrido à monografia *A Sertã e o Seu Concelho*, de António Lourenço Farinha, para encontrar inspiração.[7]

Manuel Antunes colaborou noutras publicações, nomeadamente na *Euphrosyne* e na *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, tendo assinado também alguns dos artigos que integraram a *Enciclopédia Luso-Brasileira*, da editora Verbo. Na obra publicada, encontramos uma vasta lista de títulos, de onde se destacam *Do Espírito e do Tempo* (1960), *Grandes Derivas da História Contemporânea* (1972), *Educação e Sociedade* (1973) e *Repensar Portugal* (1979).

Na fase de transição que se seguiu ao 25 de Abril de 1974, foi convidado a integrar o Governo com a pasta da Educação, mas recusou. Em 1981, recebeu o título de Doutor *Honoris Causa* da Faculdade de Letras de Lisboa e, dois anos depois,

---

[6] Foram identificados até à data 125 pseudónimos utilizados por Manuel Antunes na revista *Brotéria*. «O recurso intensivo à pseudonímia pode ser explicado pela necessidade de fabricar aparência de diversificação autoral quando precisava de escrever vários artigos num mesmo número da revista, quer ainda como estratégia para iludir a censura do Estado Novo, que averiguava mensalmente os conteúdos publicados» (Abreu & Franco, 2008: 14).

[7] Assim se explica que Manuel Antunes tenha, por exemplo, grafado incorretamente o nome da povoação Mougueira como «Mongueira», tal como já tinha feito António Lourenço Farinha (Cf. Farinha, 1930: 79).

nas comemorações do 10 de junho, o presidente da República, Ramalho Eanes, conferiu-lhe o grau de Grande Oficial da Ordem Militar de Sant'Iago da Espada.

A partir de 1983, o seu estado de saúde agravou-se, vindo a falecer a 18 de janeiro de 1985 no Hospital de Santa Maria, em Lisboa. No seu funeral, marcaram presença algumas das principais individualidades políticas da época, como Mário Soares, Carlos Mota Pinto e Francisco de Sousa Tavares. A Assembleia da República, em sinal de homenagem, guardou um minuto de silêncio em sua memória.

Nos anos seguintes à sua morte, as páginas dos jornais encheram-se de testemunhos de antigos alunos seus e de personalidades ligadas à política e à cultura nacionais que com ele haviam privado. Na Sertã, além de um monumento erigido em sua memória na zona da Carvalha, existe uma rua que lhe é dedicada.

Bibliografia

A Comarca da Sertã (1957, 10 de dezembro).

A Comarca da Sertã (1960, 9 de abril).

Abreu, L. M. de & Franco, J. E. (2008). *Padre Manuel Antunes, S.J.: 1918-1985. Um Mestre do Pensamento Português e Europeu*. Porto: Estratégias Criativas.

Amioso, L. (1970). Que é a tecnocracia?. *Brotéria*, 90, fev., 238-240.

Antunes, M. (2011). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. VII). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. do. C. (2011). Depoimento de Maria do Céu Antunes. In J. E. Franco (Coord.). *Um Pedagogo da Democracia* (27-30). Lisboa: Gradiva.

Bouçô, L. de (1970a). Que é o humor?. *Brotéria*, 90, mar., 395-397.

Bouçô, L. de (1970b). Os quatros momentos do humor. *Brotéria*, 90, abr., 550-551.

Bouçô, L. de (1970c). Na era do ensaio. *Brotéria*, 90, jun., 723-729.

Bouçô, L. de (1970d). Tempo de férias. *Brotéria*, 91, ago./set., 213-215.

Castel-Velho, I. (1969). Cultura sem raízes e raízes sem cultura. *Brotéria*, 88, fev., 263-264.

Cumeada, C. (1969). Causas do erotismo atual. *Brotéria*, 88, jun., 816-818.

d'Isna, L. (1969). Humanismo americano. *Brotéria*, 88, fev., 264-265.

Ermida, P. (1967). Verdadeira e falsa atualidade. *Brotéria*, 84, abr., 417-423.

Farinha, A. L. (1930). *A Sertã e o Seu Concelho*. Lisboa: Escola Tip. das Oficinas de São José.

Franco, J. E. (Coord.) (2011). *Um Pedagogo da Democracia.* Lisboa: Gradiva.

Lopes, R. P. (2013). *História da Sertã*. Sertã: Câmara Municipal da Sertã.

Maxial, L. (1969). Eleições 69. *Brotéria*, 89, nov., 542-544.

Mongueira, A. (1970). O Biafra, caso de consciência internacional. *Brotéria*, 90, fev., 200-207.

Outeiro, F. (1965). As linhas de rumo da espiritualidade cristã segundo o Concílio. *Brotéria*, 81, dez., 622-628.

Palhais, P. (1968). Progresso: Fases e formas. *Brotéria*, 86, mar., 289-301.

Regorige, V. (1967a). Perspetivas de 1967: A China. *Brotéria*, 84, fev., 214-223.

Regorige, V. (1967b). Globalismo americano. *Brotéria*, 84, mar., 339-343.

Sorvel, L. (1970a). Nihil mirari. *Brotéria*, 91, jul., 98-99.

Sorvel, L. (1970b). As eleições inglesas. *Brotéria*, 91, ago./set., 179-182.

Trízio, A. (1965). Cristianismo e História. *Brotéria*, 81, out., 297-304.

Venestal, A. (1968). No centenário de Maurras (20-IV-1868-13-XI-1952). *Brotéria*, 86, maio/jun., 691-696.

Venestal, A. (1969). Os dois Maurras. *Brotéria*, 89, out., 408-413.

Fontes documentais

Arquivo Distrital de Castelo Branco, Livro de Assento de Baptismos da Paróquia da Sertã (1917--1920), fl. 98v.

Fontes orais

Leitão, M. C. Entrevista realizada a 7 de novembro de 2014.

A obra do Padre Manuel Antunes publicada na *Brotéria*

Uma análise quantitativa

The work of Father Manuel Antunes published in* Brotéria*: A quantitative analysis

António Barros
UNIVERSIDADE DO PORTO / *amsbarrospro@gmail.com* / ORCID | 0000-0001-7050-3402
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_82

Resumo: Os escritos do Padre Manuel Antunes podem ser divididos em ensaios, recensões, entradas de enciclopédias e obras em volume. Neste trabalho, serão analisados apenas os seus ensaios publicados na *Brotéria* (periódico onde divulgou a significativa maioria destes seus escritos) e posteriormente organizados no conjunto de tomos publicados pela Fundação Calouste Gulbenkian sob o título *Obra Completa*. Não se realizará uma análise crítica ou qualitativa fazendo emergir aspetos subjetivos ou meras interpretações. Far-se-á antes um estudo quantitativo da parte mais significativa dos ensaios publicados na *Brotéria*.
Palavras-chave: *Brotéria*; ensaios; *Obra Completa*

Abstract: The works of Father Manuel Antunes can be divided into essays, book reviews, entries of encyclopædias and writings in volumes. In this paper, we will only analyse his essays published in *Brotéria* (the journal in which he published most of his writings) and which were later organized in the set of volumes published by the Calouste Gulbenkian Foundation under the title *Obra Completa* [*Complete Works*]. There will be no critical or qualitative analysis bringing out subjective aspects or mere interpretations. Rather, a quantitative study of the most significant part of the essays published in *Brotéria* will be carried out.
Keywords: *Brotéria*; essays; *Obra Completa*

Segundo os testemunhos daqueles que mais de perto e melhor conheceram o Padre Manuel Antunes, nomeadamente do padre Lúcio Craveiro, SJ, que foi seu professor e que, mais tarde, o viria a nomear para diretor da *Brotéria* (cf. Antunes, 2011: 37), o autor de *Ao encontro da Palavra* era muito trabalhador e um leitor incansável. Facilmente se poderá comprová-lo através das fotografias em que surge rodeado de livros, ou pelo facto de preferir dedicar as férias de verão à investigação nas melhores bibliotecas europeias, ou, ainda, pelas 570 recensões que, entre 1940 e 1972, publicou na *Brotéria*. Além de grande leitor, o Padre

Manuel Antunes possuía um enorme gosto pela escrita. De todos os alunos do seu curso, de acordo ainda com o seu professor, ele era o que escrevia melhor, tendo feito em apenas um ano o curso de Humanidades, no ano letivo de 1938-1939, programado para dois (cf. Antunes, 2011: 37).

Podemos dividir os escritos do Padre Manuel Antunes em ensaios, recensões, entradas de enciclopédias e obras em volume – tendo estas sido publicadas a partir de 1960 (*Ao encontro da Palavra*) e a última, postumamente, em 2006 (*Repensar a Europa e a Globalização*) –, constituindo estas últimas, sobretudo, a compilação e pequenas modificações dos escritos originais dispersos pelos vários periódicos, sobretudo pela *Brotéria*, mas também alguns ensaios «completamente inéditos, outros já impressos, ao menos em parte» (Antunes, 1960: 7). Designa Manuel Antunes estes escritos de «ensaios», pois, nas suas próprias palavras, são «simples tentativas, algumas muito breves, feitas para compreender, definir, situar homens e autores, géneros e correntes» (Antunes, 1960: 7). De facto, como mais à frente se demonstrará, foi fundamentalmente na *Brotéria* que o Padre Manuel Antunes verteu o seu pensamento na forma de ensaios, pois destes apenas um pequeno número (16) foi publicado noutros periódicos: *Ciência – Revista de Cultura Científica*, *Távola Redonda*, *Presença: JUCF* (filiada na *Pax Romana*), *Quatro Ventos*. *Revista Lusíada de Literatura e Arte*, *Graal – Poesia, Teatro, Ficção, Ensaio e Crítica*, *Nó do Problema*, *Encontro*, órgão da Juventude Universitária Católica (fundado em 1956), e *Jornal de Letras*, entre alguns outros periódicos.

Neste pequeno trabalho, iremos debruçar-nos apenas sobre os ensaios do Padre Manuel Antunes publicados na *Brotéria* e posteriormente organizados no conjunto de tomos publicados pela Fundação Calouste Gulbenkian sob o título *Obra Completa*. Como o título deste trabalho dá a entender, não iremos desenvolver aqui uma análise crítica ou qualitativa fazendo emergir aspetos subjetivos ou meras interpretações. Iremos antes tratar de uma análise quantitativa da parte mais significativa da obra (os ensaios) publicada na *Brotéria*, contextualizando-a e tendo como fonte essencialmente a *Obra Completa*. Esta obra, cuja comissão coordenadora conta com os nomes dos professores Arnaldo do Espírito Santo, Hermínio Rico, José Eduardo Franco e Luís Machado de Abreu, está organizada segundo seis temáticas (*Theoria*: Cultura e Civilização; *Paideia*: Educação e Sociedade; Política e Relações Internacionais; Religião, Teologia e Espiritualidade; Estética e Crítica Literária; Correspondência e Outros Textos e Biografia Ilustrada), o que constitui já uma enorme ajuda para quem se propõe estudar a obra do Padre Manuel Antunes. Acresce a isto a possibilidade de consultar várias tábuas

cronológicas também de enorme utilidade. Assim, foi-nos possível a organização e classificação de um conjunto de dados, no sentido de relevar alguns daqueles passíveis de um tratamento do tipo estatístico, tais como: anos de publicação, número de ensaios publicados por ano e por década, número de páginas publicadas por ano e por década, número de ensaios e número de páginas publicadas por década e por nomeação de autoria, número de ensaios e número de páginas publicadas por temáticas. Este tipo de análise irá permitir ter uma noção mais clara do enorme esforço desenvolvido pelo Padre Manuel Antunes ao longo dos 44 anos (1940-1984) de fortes laços com a revista *Brotéria*, seja como simples colaborador, seja como redator ou, finalmente, como diretor, a partir de 1965. O conjunto de dados disponíveis foi por nós organizado por ordem cronológica – «é na historicidade que tem de ser visto para ser compreendido» (Antunes, 1960: 77) –, no sentido de podermos avaliar eventuais padrões ou tendências nas preferências do Padre Manuel Antunes por uma ou outra temática, ou a necessidade da utilização de variadíssimos pseudónimos, que, nos ensaios publicados na *Brotéria*, se contam em 125.[1] Chegamos a este número considerando as diferentes nomeações de autoria de cada um dos ensaios (133)[2] e subtraindo os diferentes modos de nomeação de um mesmo nome, como no caso do Padre Manuel Antunes (A Direção, M. A., M. Antunes, M. Antunes, SJ, P. Manuel Antunes e Manuel Antunes), ou os casos de Alberto Sobreira (A. Sobreira) e de Luís de Bouçô (L. de Bouçô).

Embora neste trabalho não tratemos do estudo das recensões, convém, contudo, esclarecer que nelas também o Padre Manuel Antunes faz uso de pseudónimos, a partir de 1963, mas com muita moderação. De facto, nas recensões, a nomeação de autoria através de pseudónimos apenas consta da tábua cronológica das publicadas na *Brotéria* e soma um total de 42, representando apenas 7,37 % do total (570). Por outro lado, os pseudónimos utilizados nas recensões são apenas seis – M. Veiga-Beiriz (26 recensões); A. Sobreira (seis recensões); A. Trízio (duas recensões); L. Ladeira (quatro recensões); Luís Castelo (uma recensão); V. da Ponte

---

[1] Algumas das recensões publicadas na *Brotéria* também utilizam pseudónimos, no entanto, os nomes utilizados são semelhantes aos da *Brotéria*, apenas com pequenas variações. Ex.: A. Trízio/António Trízio; L. Ladeira/Luís Ladeira; V. da Ponte/M. Veiga da Ponte. O número de recensões atribuídas a pseudónimos é de apenas 42, ou seja, apenas 7,37 % do total (570).

[2] Existe um ensaio publicado que, embora do Padre Manuel Antunes, não tem nomeação de autoria. Trata-se do ensaio intitulado «Seis atitudes diante da Reforma» (Seis atitudes..., 1971; Antunes, 2008a: 245-247). Este ensaio foi posteriormente publicado em Antunes, 1973: 285-287.

(três recensões) – e, por norma, os mesmos nomes utilizados nos ensaios, ou com ligeiras variações, como nos casos de A. Sobreira/Alberto Sobreira (nos ensaios); A. Trízio/António Trízio (nos ensaios); L. Ladeira/Luís Ladeira (nos ensaios). Apenas num pseudónimo nos podemos questionar se estamos na presença de um novo nome ou da variação de outro já existente. É o caso da utilização do nome «V. da Ponte», nas recensões, e de «M. Veiga da Ponte», nos ensaios. Será que o primeiro é uma variação do segundo? Se assim for, como nos parece provável, o número total de pseudónimos utilizados na obra do Padre Manuel Antunes publicada na *Brotéria* é de 125; caso contrário, será de 126.

A colaboração do Padre Manuel Antunes na revista *Brotéria* iniciou-se em 1940, com a publicação do ensaio intitulado «A poesia modernista: De "Orpheu" a "Altitude"» (Antunes, 1940; Antunes, 2009: 168-189). Trata-se de um ensaio de juventude – de um jovem ainda com 21 anos – com 21 páginas, um dos nove ensaios mais longos (com mais de 20 páginas) publicados pelo autor de *Do Espírito e Do Tempo*. A este ensaio seguir-se-iam mais 417 na *Brotéria* – tendo o último sido publicado em 1982, com o título «O Marquês de Pombal e os Jesuítas» (Antunes, 1982; Antunes, 2007b: 224-240) – e mais 16 noutros periódicos. Ou seja, entre 1940 e 1984, da pena do Padre Manuel Antunes brotaram 434 ensaios, 418 deles publicados na *Brotéria* (96,3 %) e apenas 16 (3,7 %) em outros periódicos. Daqueles, foram publicados 166 (39,71 %) usando o seu nome (ou variantes do mesmo) e 252 (60,29 %) utilizando um dos seus 125 pseudónimos. O número de ensaios publicados em cada ano foi, como é normal, variando ao longo dos anos, e uma análise década a década permite-nos constatar aquela variação. Embora tivéssemos aprendido com o Padre Manuel Antunes que «as derivas da história real riem-se das divisões da cronologia em séculos, meios séculos, quartéis, décadas, lustros, anos, meses», também aprendemos que «tais divisões são úteis ao historiador e ao simples observador porque, partindo de marcos cronométricos de tempo físico, permitem referências aproximativas do duplo tempo humano, individual e coletivo» (Antunes, 2008b: 98). Assim, seguiremos neste trabalho a lição do Mestre.

A década de 40 é, compreensivelmente, a década menos produtiva, pois só o ensaio acima referido foi publicado na *Brotéria*. Apenas mais um outro ensaio foi publicado, mas noutro periódico, na revista *Ciência – Revista de Cultura Científica* (n.º 1), em 1943. As razões tornar-se-ão evidentes se tivermos em consideração que em 1940 Manuel Antunes apenas concluíra o 1.º ano do juniorado (Humanidades) no antigo Convento da Costa, em Guimarães, e o 2.º ano do juniorado (Ciências) em Braga. No entanto, um árduo e longo caminho de estudos ainda

o aguardava: licenciatura em Filosofia (1943); experiência como docente cumprindo três anos de magistério (1943-1946); formação em Teologia na Faculdade de Teologia de Granada (1946-1949); ordenação sacerdotal (Granada, 1949); conclusão da primeira fase da formação teológica (Granada, 1950); e conclusão da formação teológica e espiritual (Namur, Bélgica, 1951). A sua paixão pelo ensaio teve, assim, de esperar até 1952, período em que, já em Portugal, ensinava na Escola Apostólica e no Juniorado da Companhia de Jesus. Assim, nesse ano, foi publicado na *Brotéria* o seu segundo ensaio, intitulado «Humanismo e esperança cristã» (Antunes, 1952; Antunes, 2007b: 13-17). Trata-se de um pequeno ensaio com cinco páginas, onde o Padre Manuel Antunes comenta, numa breve síntese, o livro *Espoir Humain et Espérance Chrétienne*, escrito por diversos intelectuais católicos franceses e publicado em 1951, expondo «aquilo que de forma implícita ou explícita lhe parece indicar algumas das grandes linhas daquele livro» (Antunes, 2007b: 14).

A década de 50 é marcante na vida do Padre Manuel Antunes, pois, além de iniciar as funções de redator da *Brotéria* (1955-1956), inicia, em 1957, as funções de professor na Faculdade de Letras de Lisboa, ensinando História da Cultura Clássica, uma cadeira transversal a todos os cursos de Letras que marcará de forma indelével muitos dos 17.000 alunos que teve durante os 25 anos em que foi professor naquela faculdade.[3] Já próximo do fim da vida, e confessando ter gostado muito de ensinar, o Padre Manuel Antunes reconheceria que «a atividade de professor foi a que me levou mais tempo e energia, retirando a outras atividades (projetos filosóficos sobretudo) maior continuidade» (Antunes, 2010: 210). Na década de 50, apesar da enorme carga de trabalhos e responsabilidades, foram publicados, para além do ensaio inicial de 1952, 79 ensaios seus, num total de 519 páginas. As temáticas escolhidas são variadas, mas a preferência recai largamente sobre a Estética e Crítica Literária (85 %), como se poderá verificar na figura abaixo.

[3] Estes dados foram transmitidos pelo próprio Padre Manuel Antunes aquando duma entrevista que concedeu ao jornal *A Tarde* (8 jun. 1982, 17, II série), conduzida por Manuel Lucena (Antunes, 2010, 194).

Temática	Volume	Designação	N.º ensaios	% s/ total	N.º pp.	% s/ total
1	1	Cultura Clássica (Estudos)	1	1,25 %	4	0.77 %
1	3	Filosofia da Cultura	4	5,00 %	49	9,44 %
1	4	História da Cultura	3	3,75 %	21	4,05 %
4	1	Religião, Teologia e Espiritualidade	4	5,00 %	28	5,39 %
5	1	Estética e Crítica Literária	48	60,00 %	303	58,38 %
5	2	Estética e Crítica Literária	20	25,00 %	114	21,97 %
TOTAIS			80	100,00 %	519	100,00 %

Fig. 1 – Ensaios publicados na *Brotéria* na década de 50 (por temática).

Outra característica que podemos verificar na década de 50 é a não utilização de pseudónimos. Em todos os ensaios desta época, a nomeação de autoria é sempre referida a Manuel Antunes, nas seguintes variantes: M.A., M. Antunes, M. Antunes, SJ, e Manuel Antunes.

A década de 60 marca o início da publicação das obras em volume do Padre Manuel Antunes. Para além da já referida obra *Ao encontro da Palavra*, sai a lume no mesmo ano, editado pelas Edições Ática, o ensaio *Do Espírito e do Tempo*. Tal como na primeira, e nas palavras do autor, os ensaios na segunda obra reunidos já haviam sido publicados, pois

> [...] da vária colaboração dispersa por jornais e revistas o A. coligiu, introduzindo-lhe modificações mais ou menos profundas, aquela onde mais acentuada sente a preocupação, que desde muito cedo o habitou, de ver claro, de encontrar um sentido nas agitadas correntes culturais que atravessam o mundo de hoje. (Antunes, 1960b: 7)

Apesar de a citação ser um pouco longa, vale a pena, pois raramente podemos ler, como nestas últimas linhas, o que o autor, referindo-se a si próprio, sente e as razões da sua constante luta, no sentido de «interpretar o homem na e pela História», na sua prática de um «diálogo com a cultura» (Antunes, 2010: 210).

Também a década de 60 é marcante na vida do Padre Manuel Antunes. Em 1965, é nomeado diretor da *Brotéria*, para além de outros cargos de responsabilidade na Companhia de Jesus. Sendo, de acordo com os testemunhos, um homem de consensos e de diálogo, soube imprimir a esta revista um espírito de maior abertura, de diálogo e, assim, de uma nova dinâmica. Os resultados podem verificar-se, pois só da sua pena seriam aí publicados 177 ensaios, num total de 1306 páginas, constituindo deste modo a década de maior produtividade literária da sua vida.

Se na década de 50 a sua temática preferida recaiu largamente sobre a Estética e Crítica Literária (85 %), na seguinte ela dá lugar à Política e Relações Internacionais, com 41,8 % dos ensaios, representando 41,7 % do total de páginas publicadas. Em segundo lugar, aparece a História da Cultura, com 13,56 % do total de ensaios e 11,41 % do total de páginas, fazendo cair a temática da Estética e Crítica Literária para terceiro lugar, com apenas 12,99 % dos ensaios e 10,11 % do total de páginas. Esta mudança torna-se hoje compreensível. Por um lado, o próprio Padre Manuel Antunes confessa só «intermitentemente ter exercido o ofício de crítico» (Antunes, 1980: 10). Por outro, deve ter-se em consideração que, durante a década de 60, tanto em Portugal como no resto do mundo, ocorreram importantes transformações, quer científicas quer culturais, que impulsionaram o mundo para uma nova era. Lembremos apenas, internacionalmente, o Concílio Vaticano II (1961), a ida do primeiro homem ao espaço (1961), a construção do Muro de Berlim (1961), a Crise dos Mísseis de Cuba (1962), o início da Revolução Cultural Chinesa (1966), o Maio de 68, o envio do primeiro homem a pisar a Lua (1969) ou o desenvolvimento da rede ArpaNet (precursora da Internet, 1969). Em Portugal, o início da Guerra Colonial (1961), o restabelecimento da Faculdade de Letras do Porto, o crescimento do movimento estudantil e a sua primeira vaga de contestação (1962) e (em parte) a consequente alteração da fisionomia da poesia portuguesa, com o aparecimento de publicações de Herberto Helder (*A Colher na Boca*, 1961) ou Ruy Belo (*Aquele Grande Rio Eufrates*, 1961), culminando na Crise Estudantil de 1969. A década de 60 foi sobretudo uma década de esperança coletiva, de aspirações: «a aspiração ao bem-estar, a aspiração à igualdade entre os indivíduos, a aspiração à igualdade entre as nações e os Estados, a aspiração *à paz*» (Antunes, 2008b: 99).

A listagem dos acontecimentos atrás referidos permite-nos compreender as três principais temáticas que marcam os ensaios publicados na *Brotéria* e a primazia

dada à Política e Relações Internacionais. De facto, o Padre Manuel Antunes, mais tarde, reuniria o conjunto de ensaios já publicados e dedicados a esta temática na obra *Grandes Derivas da História Contemporânea*, que seria publicada, em 1972, pelas Edições Brotéria. É no prefácio a esta obra que o autor nos dá a conhecer o que estes ensaios representam para si:

> Factos, representações, teorias. Eis o que estes ensaios visam apresentar, fazer compreender e, na medida do possível, explicar. Redigidos e publicados ao longo dos últimos dez anos [1962-1972], eles não são nem história nem crónica: um pouco menos do que história e um pouco mais do que crónica. (Antunes, 1972: 5-6)

É importante esta noção de «ensaio»: género híbrido, mas sobretudo género retórico (persuasivo) e género filosófico (explicativo).

A tabela abaixo sintetiza e clarifica os dados respeitantes à década de 60.

Temática	Volume	Designação	N.º ensaios	% s/ total	N.º pp.	% s/ total
1	1	Cultura Clássica (Estudos)	3	1,69 %	20	1,53 %
1	3	Filosofia da Cultura	14	7,91 %	138	10,57 %
1	4	História da Cultura	24	13,56 %	149	11,41 %
2	1	Paideia: Educação e Sociedade	22	12,43 %	160	12,25 %
3	1	Política e Relações Internacionais	59	33,33 %	457	34,99 %
3	2	Política e Relações Internacionais	15	8,47 %	87	6,66 %
4	1	Religião, Teologia e Espiritualidade	17	9,60 %	163	12,48 %
5	1	Estética e Crítica Literária	19	10,73 %	112	8,58 %
5	2	Estética e Crítica Literária	4	2,26 %	20	1,53 %
TOTAIS			177	100,00%	1306	100,00%

Fig. 2 – Ensaios publicados na *Brotéria* na década de 60 (por temática).

Outro aspeto que importa relevar dos dados por nós recolhidos e tratados refere-se à nomeação de autoria dos ensaios publicados na década de 60. Contrariamente à década anterior, nesta década verifica-se já a utilização massiva de pseudónimos por parte do Padre Manuel Antunes. De facto, em 177 ensaios publicados na *Brotéria*, só em 40 deles (22,6 %) surge o nome de Manuel Antunes, ou seja, 137 ensaios (77,4 %) são atribuídos a 73 pseudónimos na década de 60, embora na primeira metade (1960-1964) apenas por dois: A. M. Oleiro, com quatro ensaios, e M. Veiga-Beiriz, com 17.[4] Por outro lado, importa salientar que a maioria destes pseudónimos é atribuída apenas a um ou dois ensaios e que apenas três deles são responsáveis por 50 títulos (36,5 %), como na tabela abaixo se poderá comprovar.

	N.º pseudónimos	N.º ensaios	% s/ total de pseudónimos
1 ensaio	58	58	42,33 %
2 ensaios	9	18	13,14 %
3-4 ensaios	3	11	8,03 %
> 4 ensaios	3	50	36,50 %
TOTAIS	73	137	100,00 %

Fig. 3 – Resumo do número de ensaios por pseudónimos na década de 60.

Considerando que um significativo número de pseudónimos é atribuído apenas a um ou dois ensaios, a variação das nomeações de autoria vai evoluindo significativamente ao longo do tempo, como nos podemos aperceber pelo desenho das linhas do gráfico da figura 6. Apenas três picos se elevam na série do número de ensaios: o pseudónimo Alberto Sobreira, com 11 ensaios sobre Estética e Crítica Literária (5); o pseudónimo M. Veiga da Ponte, com 14 ensaios da temática *Theoria*: Cultura e Civilização (3); e o pseudónimo M. Veiga-Beiriz, com 23 ensaios também da mesma temática (3). Esta tendência para o uso de pseudónimos manter-se-á na década seguinte, a de 70, como a seguir demonstraremos. Poderíamos especular aqui sobre as razões para a utilização de tantos pseudónimos, no entanto isso extravasa o âmbito deste trabalho.

O primeiro ensaio publicado pelo Padre Manuel Antunes na *Brotéria* na década de 70 intitula-se «A década de 60. II – Onde a esperança foi morrendo». Na verdade,

[4] Ver figura 6.

nos anos iniciais da década, os contextos internacional e nacional parecem indicar que a esperança ia «morrendo e declinando, segundo as latitudes e as longitudes, as classes e as consciências, as necessidades e o grau de satisfação que lhes tem sido atribuído» (Antunes, 2008b: 109-110). No entanto, sobretudo a partir de 1974, uma nova esperança vai nascendo. Em Portugal, com a Revolução dos Cravos, a 25 de abril de 1974, e com o fim do regime ditatorial e o nascimento da democracia. Mas também no mundo, com o fim da Guerra do Vietname, a 30 de abril de 1975. Sempre atento e preocupado com as «agitadas correntes culturais que atravessam o mundo» (Antunes, 2007a: 364),[5] o Padre Manuel Antunes não deixou de refletir e escrever o seu sentir. Assim, a década de 70 poder-se-á considerar, quer em termos de produtividade, quer em preferência de temáticas, semelhante à década anterior, como podemos verificar na tabela abaixo. Repare-se que a temática Política e Relações Internacionais mantém a primazia, com igual número de ensaios ao da década de 60, ou seja, 74 (48,37 %), com um número total de 498 páginas (46,5 %). Com a diferença, porém, de que agora a temática *Paideia: Educação e Sociedade* passa a ocupar a segunda posição, com 30 ensaios (19,61 %) e 173 páginas (16,15 %), trocando de posição com a História da Cultura, que regista 20 ensaios (13,07 %) e 131 páginas (12,23 %).

Temática	Volume	Designação	N.º ensaios	% s/ total	N.º pp.	% s/ total
1	3	Filosofia da Cultura	12	7,84 %	171	15,97 %
1	4	História da Cultura	20	13,07 %	131	12,23 %
2	1	Paideia: Educação e Sociedade	30	19,61 %	173	16,15 %
3	1	Política e Relações Internacionais	14	9,15 %	112	10,46 %
3	2	Política e Relações Internacionais	60	39,22 %	386	36,04 %
4	1	Religião, Teologia e Espiritualidade	3	1,96 %	29	2,71 %
5	1	Estética e Crítica Literária	14	9,15 %	69	6,44 %
TOTAIS			153	100,00 %	1071	100,00 %

Fig. 4 – Ensaios publicados na *Brotéria* na década de 70 (por temática).

[5] Retirado do prefácio de Antunes, 1960b: 7.

Relativamente à utilização de pseudónimos de forma muito significativa, a década de 70 mantém a mesma tendência da anterior. Nos 153 ensaios publicados, 115 são nomeados por pseudónimos, representando 75,16 % do total, sendo que apenas 38 ensaios (24,84 %) têm a nomeação de Manuel Antunes.[6] Do mesmo modo, a maioria destes pseudónimos é atribuída apenas a um, dois ou três ensaios, representando 57,39 % do total. No entanto, apenas quatro pseudónimos representam 34,78 % do total, com 40 ensaios (40) publicados, como na tabela abaixo se poderá verificar.

	N.º pseudónimos	N.º ensaios	% s/ total de pseudónimos
1 ensaio	44	44	38,26 %
2-3 ensaios	9	22	19,13 %
4-5 ensaios	2	9	7,83 %
> 5 ensaios	4	40	34,78 %
TOTAIS	59	115	100,00 %

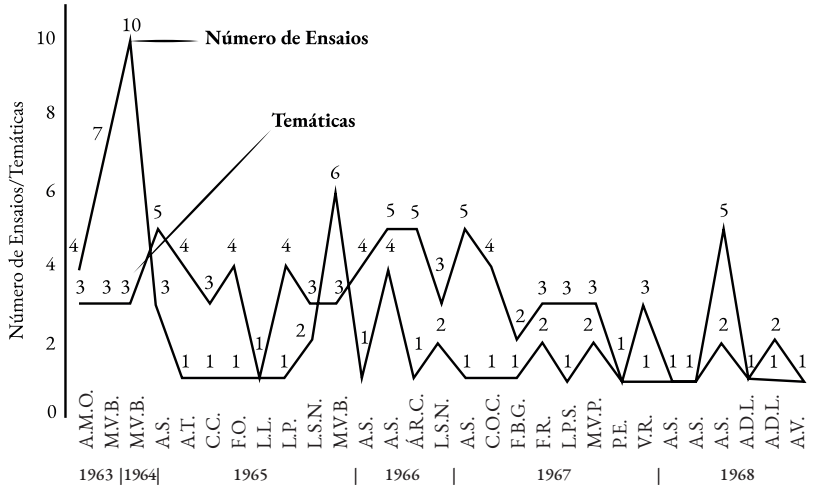
Fig. 5 – Resumo do número de ensaios por pseudónimos na década de 70.

Se analisarmos o gráfico dos ensaios publicados na *Brotéria* na década de 70 por ano/nomeação de autoria (pseudónimos), que apresentamos na figura 7, verificaremos que dois nomes se destacam quanto ao número de ensaios a eles atribuídos: o de Almiro Fortes e Orlando Cruz. O primeiro, com 11 ensaios publicados em 1970 – dois dos quais sobre a temática *Theoria:* Cultura e Civilização e sete sobre Política e Relações Internacionais – e cinco em 1971 – um dos quais sobre a temática *Theoria:* Cultura e Civilização e três sobre Política e Relações Internacionais. O segundo nomeia nove ensaios: oito em 1972 e um em 1973, ambos sobre Política e Relações Internacionais.

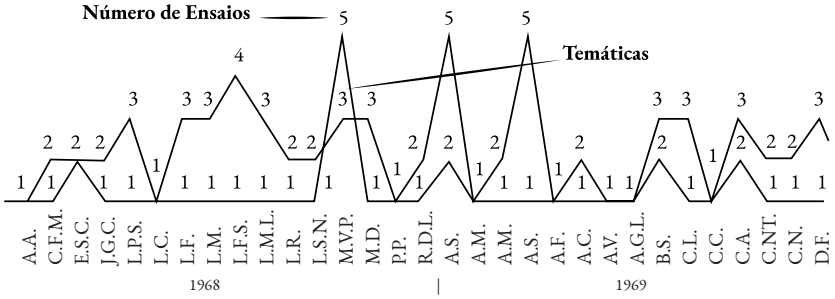
No final da década de 70, o Padre Manuel Antunes vivera intensamente o 25 de Abril e publicara *Repensar Portugal*, esse pequeno grande livro, verdadeiro repositório de ponderadas e profundas reflexões sobre o Portugal pós-25 de Abril e com prospetivas para o nosso futuro enquanto país democrático. Inicia, assim, a década de 80 com um ensaio intitulado *A Verdade e a Paz*, a propósito do tema proposto para o Dia Mundial da Paz de 1980: «A Verdade, força da paz». Apesar

[6] Este número inclui o ensaio que, embora do Padre Manuel Antunes, não tem nomeação de autoria. Trata-se do ensaio intitulado «Seis atitudes diante da Reforma» (Seis atitudes..., 1971; Antunes, 2008a: 245-247), já acima referenciado.

de doente e fragilizado, e plenamente consciente de então se viver «num mundo incerto e inseguro de si mesmo, num mundo inquieto e atormentado», num «mundo-aldeia» «em que imperam, com larga frequência, o sensacionalismo e o fanatismo, a mentira e as ilusões frustradas, num mundo de rumores e de temores» (Antunes, 2008c: 363), o Padre Manuel Antunes mantém ainda a esperança de que «esse mundo de estruturas em movimento vá sendo transformado para melhor. Mais precisamente: graças à Verdade, força da Paz» (Antunes, 2008c: 365). E é, certamente, a esta «Verdade» e a esta «força da Paz» que o Padre Manuel Antunes irá buscar as forças necessárias para ainda escrever na *Brotéria* mais sete ensaios: dois em 1980, um em 1981 e quatro em 1982, o último dos quais, já referido, intitulado «O Marquês de Pombal e os Jesuítas» (Antunes, 2007b: 224-240), um dos seus mais longos ensaios, sobre os principais factos que levariam à expulsão dos Jesuítas de Portugal, pelo decreto de 3 de setembro de 1759, processo conduzido pelo «mais feroz perseguidor de todos os tempos» (Antunes, 2007b: 239) da Companhia que abraçou e que o abraçou, que o viu crescer e afirmar-se como um «dos melhores dos nossos maiores», segundo António Ramalho Eanes. Neste ensaio, imbuído da sua função de historiador, sem ira nem compaixão, mas sempre com a disciplina do estudo, deixa-nos o retrato de um intelectual enciclopédico que, nas suas variadas máscaras, deseja «apenas entender, procurando entender, os "comos" e os "porquês" dos factos que narra e/ou analisa *sine ira et studio*» (Antunes, 2007b: 224).



A.M.O. A. M. Oleiro; **M.V.B.** M. Veiga-Beiriz; **A.S.** Alberto Sobreira; **A.T.** António Trízio; **C.C.** Carlos Clímaco; **F.O.** Francisco Outeiro; **L.L.** Luís Ladeira; **L.P.** Luís Parreira; **L.S.N.** Luís Sobral Nunes; **A.R.C.** Álvaro Ribeira Clara; **C.O.C.** Carlos Outeiro Cruz; **F.B.G.** F. Bravo Gomes; **F.R.** Flávio Ribeiro; **L.P.S.** Luís Peral da Silva; **M.V.P.** M. Veiga da Ponte; **P.E.** Paulo Ermida; **V.R.** Vítor Regorige; **A.D.L.** Altino Dias de Lima; **A.V.** André Venestal.



A.A. Ângelo d'Álvaro; **C.F.M.** C. de Freitas Manso; **E.S.C.** Eduardo Santos Cruz; **J.G.C.** José Gomes Claro; **L.P.S.** L. Pronto de Sousa; **L.C.** Luís Cardigos; **L.F.** Luís de Freitas; **L.M.** Luís de Mileu; **L.F.S.** Luís Franco de Sousa; **L.M.L.** Luís Mira de Lima; **L.R.** Luís Rainho; **L.S.N.** Luís Sirgado Nunes; **M.V.P.** M. Veiga da Ponte; **M.D.** Mauro Diniz; **P.P.** Pedro Palhais; **R.D.L.** R. Dias de Lagos; **A.S.** Alberto Sobreira; **A.M.** Abel Moradal; **A.F.** Almor Filipe; **A.C.** Alves da Cruz; **A.V.** André Venestal; **A.G.L.** Artur Gomes de Leda; **B.S.** Bento de Serpa; **C.L.** C. de Lemos; **C.C.** Carlos Cumeada; **C.A.** Carlos do Amaral; **C.NT.** Carlos Neto; **C.N.** Carlos Nunes; **D.F.** Duarte de Figueiredo.

Fig. 6 – Ensaios publicados na *Brotéria* na década de 60 por ano/nomeação de autoria – Pseudónimos.

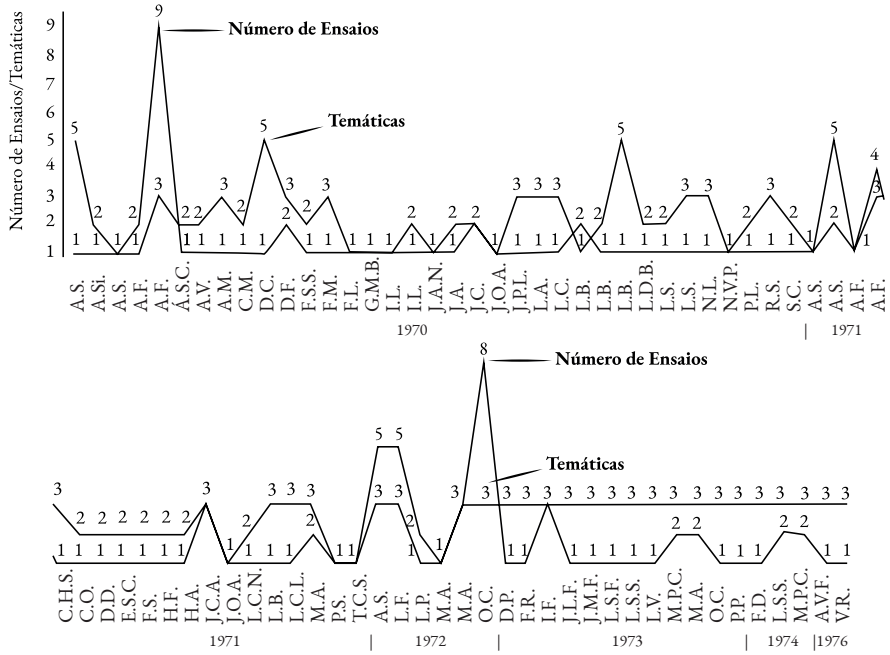


Fig. 7 – Ensaios publicados na *Brotéria* na década de 70 por ano/nomeação de autoria – Pseudónimos.

A.S. A. Sobreira; **A.Si.** Adolfo Simões; **A.F.** Almiro Fortes; **A.S.C.** Álvaro de Sousa Crato; **A.V.** Alves Vidigal; **A.M.** Artur Mongueira; **C.M.** Carlos Mota; **D.C.** Duarte de Campos; **D.F.** Duarte de Figueiredo; **F.S.S.** F. de Sousa Santos; **F.M.** F. Moradal; **F.L.** Franco de Lima; **G.M.B.** Gabriel Mira Belmar; **I.V.** Ivo Lares; **J.A.N.** J. A. Nunes; **J.A.** Jacinto Alves; **J.C.** Jorge de Castro; **J.O.A.** José de

Oliveira Ascensão; **J.P.L.** José Pedro Lavrador; **L.A.** Luís Amioso; **L.C.** Luís Castelo; **L.B.** Luís de Bouçô; **L.D.B.** Luís Dias de Bivar; **L.S.** Luís Sorvel; **N.L.** Neves de Lima; **N.V.P.** Nuno Vieira de Pena; **P.L.** Pedro Lages; **R.S.** Raul dos Santos; **S.C.** Santana Claro. **C.H.S.** Carlos Horta de Sousa; **C.O.** Carlos Orvalho; **D.D.** Dário Diniz; **E.S.C.** Eduardo Santos Cruz; **F.S.** Fernando de Serpa; **H.F.** Henrique de Freitas; **H.A.** Horácio Alves; **J.C.A.** J. da Costa Amioso; **L.C.N.** L. da Cunha Novo; **L.C.L.** Luís Claro Luís; **M.A.** Manuel Avelar; **P.S.** Pedro de Sousa; **T.C.S.** Tiago do Canto e Silva; **L.F.** Lucínio Faro; **L.P.** Luís Portel; **O.C.** Orlando Cruz; **D.P.** Daniel Peres; **F.V.** Flávio Rodrigues; I.F. Irénio Figueira; **J.L.F.** J. Lifar Filipe; **J.M.F.** J. Mira de Freitas; **L.S.F.** L. Sales Filipe; **L.S.S.** L. Sereno da Silva; **L.V.** Luís Vergão; **M.P.C.** M. Pinhal da Cruz; **P.P.** Pedro Pereira; **F.D.** Flávio Dias; **A.V.F.** A. Vítor Ferreira; **V.R.** Vítor Regorige.

Bibliografia

Antunes, M. (1940). A poesia modernista: De «Orpheu» a «Altitude». *Brotéria*, 31, 300-320.

Antunes, M. (1952). Humanismo e esperança cristã. *Brotéria*, 54, 42-46.

Antunes, M. (1960a). *Ao encontro da Palavra*. Lisboa: Livraria Morais Editora.

Antunes, M. (1960b). *Do Espírito e do Tempo*. Lisboa: Edições Ática.

Antunes, M. (1972). *Grandes Derivas da História Contemporânea*. Lisboa: Edições Brotéria.

Antunes, M. (1973). *Educação e Sociedade*. Lisboa: Sampedro.

Antunes, M. (1980). *Legómena. Textos de Teoria e Crítica Literária*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Antunes, M. (1982). O Marquês de Pombal e os Jesuítas. *Brotéria*, 115, 123-142.

Antunes, M. (2007a). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. I, vol. IV). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2007b). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. IV). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2008a). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (2.ª ed.) (t. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2008b). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. III, vol. I). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2008c). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. III, vol. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2009). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. V, vol. I). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2010). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. VI). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Antunes, M. (2011). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (t. VII). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Seis atitudes diante da Reforma (1971). *Brotéria*, 92, 285-286.

Nota: Este artigo retoma, adapta e corrige o texto já publicado na revista *Brotéria*, 187 (5), novembro 2018, 600-617.

PARTE XIX

Memória e Testemunho

Padre Manuel Antunes, pedagogo da liberdade

Father Manuel Antunes, pedagogue of freedom

Lídia Jorge
ESCRITORA / *lidia-jorge@sapo.pt*
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_83

Resumo: Em tempos de submissão totalitária, enquanto professor da cadeira de História da Cultura Clássica, na Faculdade de Letras de Lisboa, ao longo dos anos 60, o Padre Manuel Antunes convocou saberes da área da filosofia e da história das culturas, de modo a criar nos estudantes sede de sabedoria e desejo de conhecimento. As informações relativas à Antiguidade Clássica que transmitia surgiam na sua exposição, durante as aulas, como elementos fundamentais para se compreender a evolução das ideias, e, por isso, o recurso aos filósofos dos séculos XIX e XX era uma constante, fazendo parte das suas referências para se entender o *continuum* entre passado e presente. Amante das ciências humanas e entusiasta na transmissão do saber, o Padre Manuel Antunes constituiu, para sucessivas gerações, um portal luminoso para quem desejava pensar em liberdade. Hoje, à distância, as suas aulas magistrais, pela força do conhecimento que transmitiam, surgem na lembrança como peças subversivas, no sentido mais nobre do termo.
Palavras-chave: caos; morte; vida; mito; História; ciclo

Abstract: In times of totalitarian submission, as a professor of History of Classical Culture at the Faculty of Letters of Lisbon, throughout the 1960s, Father Manuel Antunes summoned knowledge from the area of philosophy and the history of cultures, in order to create in students a thirst for wisdom and desire for knowledge. The aspects related to Classical Antiquity that he transmitted appeared in his exposition, during classes, as fundamental elements to understand the evolution of ideas, and, therefore, the recourse to philosophers of the ninetieth and twentieth centuries was constant, being part of his references to understand the *continuum* between past and present. A lover of the humanities and an enthusiast in the transmission of knowledge, Father Manuel Antunes constituted, for successive generations, a luminous portal for those who wished to think freely. Today, at a distance, his master classes, due to the strength of the knowledge they transmitted, appear in the memory as subversive pieces, in the most noble sense of the term.
Keywords: chaos; death; life; myth; History; cycle

1.

É difícil testemunhar sobre a figura do Padre Manuel Antunes. À medida que o tempo passa, uma parte da experiência que foi ter sido sua aluna mergulha na penumbra, e uma outra sobrevive, tomando assento, cada vez com mais intensidade, entre as realidades inesquecíveis. Não é, pois, sob o efeito de qualquer romantização que evoco o seu nome e a sua figura, que me foi dada a conhecer

de perto como o professor que proporcionava aos estudantes da Faculdade de Letras, nos anos 60, uma experiência intelectual inaugural e única. Foi nas suas aulas que a definição de determinados conceitos permitiu que várias gerações partissem para a vida munidas de instrumentos de análise para interpretarem o mundo herdado e encontrassem no seu rasto o vigor necessário para construírem aquele outro mundo que haveria de vir. Ensinava ele que sermos neste mundo implicava inevitavelmente sermos para o mundo, em sua continuidade e sua oposição. Penso no Padre Manuel Antunes e revejo-o, em síntese, como um erudito da transformação, um pensador solene, eminentemente livre.

2.

Sendo um padre jesuíta, um religioso, e logo em alguma dobra da sua vida um homem atado ao dogma, ministrando aulas sobre História da Cultura Clássica, num tempo de ditadura, e numa sociedade fechada, porque o associo ao sentimento de liberdade? De alegria incontida? De emancipação e destreza de alma? Difícil de explicar. Mas ele, que nos ensinou a distinguir o *noûs* do *logos*, e que entre ambos definiu o papel da imagem como a sua ponte sensível, compreenderia que associe essa noção de liberdade à impressão que me causou a sua primeira aula.

Entre as imagens que o tempo não apaga, antes realça, guardo a sua descida, pelo Anfiteatro 1 da Faculdade de Letras, em direção ao estrado. Era um homem franzino, vestido de preto, apressado, sapatos maiores do que o pé, a pasta tão grande, que lhe batia na bainha da roupa comprida, o ar frágil de quem desprezou o corpo em função de uma outra valência. Naquele final de outubro, aquele grande espaço encontrava-se repleto de alunos. Então alguém disse, demorou dez anos a estudar a *Odisseia*. Alguém disse, ele gosta do Teilhard de Chardin. Alguém acrescentou, chamam-lhe «o Ovo Cósmico». Entretanto, ele tinha subido ao estrado, e a sua pasta, os seus sapatos, o seu modesto fato preto, desapareceram para em seu lugar ficar só a sua voz. Seria sempre a sua voz que haveria de ficar.

Lembro-me de nos termos debruçado para cadernos onde tentávamos tomar apontamentos. Revezávamo-nos, era impossível seguir o seu raciocínio e tomar apontamentos. Era bom, apenas, ficar a ouvi-lo. Depois eu compreenderia, ainda que na altura não dispusesse das palavras certas, que o religioso que tínhamos na nossa frente se ocupava de um discurso radicalmente laico, mas que, ao respeitar a tentativa de discernir as raízes dos vários pensamentos, o fazia com tanto respeito e empenho, que o seu processo de exposição se tornava litúrgico. Num contexto, que à distância

não sei precisar, explicava ele que o *ser* deveria ser definido como um espaço de transcendência que só se atingiria graças ao exercício da liberdade. E definia o conceito de «liberdade» como a possibilidade existencial de tudo contestar.

3.

De certa forma, o Padre Manuel Antunes, que regia as aulas teóricas de História da Cultura Clássica, cujo centro galvanizador parecia ser a comparação entre o génio grego e o génio romano, não se limitava a definir conceitos relacionados com os tempos históricos a que se reportava a matéria. Visitava essas culturas com os olhares interpretativos modernos, e, na peugada dessas perspetivas, as suas aulas sobre Cultura Clássica transformavam-se em aulas de cultura contemporânea. História, símbolo, alegoria, mística, religião, raça, génio, tradição, cultura, arquétipo, libido, sujeito, cosmos, eram apresentados como conceitos abertos a múltiplas interpretações e olhares, o que permitia leques de opção plurais. Mas «mito» era talvez a palavra que surgia com mais recorrência no seu discurso. A geminação de *mythós* com *logos*, e a noção da sua permanência conjunta como elemento constitutivo da humanidade, elemento que torna visível o espaço do invisível, levava o Padre Manuel Antunes a recorrer permanentemente a esse conceito. Mito é toda a narrativa que tende para a transcendência, dizia. Mito é uma história extraordinária que conta o divino, dizia outras vezes. Citava os poetas gregos, em grego, os latinos em latim. Os alemães em alemão. Sabia de mais, nós sabíamos de menos. Mas acho que entre professor e alunos entendíamo-nos. Nunca assisti a desinteligências por esse tremendo desnível. Havia naquele professor um tal entusiasmo pelo conhecimento, que se estabelecia entre todos uma aliança tácita, fundada no respeito pelo saber.

Ainda em relação a esse mesmo conceito, lembro-me de que falava de Aristóteles como o positivista que reconhecia o mito enquanto fonte de maravilha e de surpresa, matéria-prima por excelência do inquiridor do saber, já que a filosofia teria a sua origem no movimento do espanto e da admiração. Ora, esse era precisamente o sentimento que o Padre Manuel Antunes transportava para as aulas, um sentimento de energia admirativa que de si irradiava, transmitindo-o aos alunos. Ele não só nos fornecia o alfabeto primário dos conceitos que nos permitia criarmos a nossa linguagem autónoma, tornando-nos capazes de, a partir dos seus signos, ler e escrever o nosso mundo, como nos contaminava com o entusiasmo pela vocação de discernir até onde é possível a nossa compreensão alcançar. Assim se compreendia que o professor se empenhasse em citar Platão com tanto fervor quanto Santo

Agostinho, Hegel ou Marx e Engels. No ato expositivo, parecia respeitar tanto o neoplatonismo quanto o idealismo dialético ou o socialismo científico. Diante de nós, seus alunos, não parecia empenhado em eleger um pensamento correto, antes tomava todos os sistemas como dignos, e a todos interpretava como tentativas de se atingir realidades impalpáveis, inacessíveis à compreensão dos homens, mas cujos caminhos estreitos, abertos por cada um deles, teciam uma parte dos alicerces da nossa humanidade balbuciante. Talvez eu não o tivesse visto assim na altura, preocupada em tomar conta de uma matéria que me submergia na sua variedade e magnitude. Penso, no entanto, que o pressentia, e tanto assim era, que guardei, ao longo dos anos, a memória desse sentimento da busca de uma totalidade, através de múltiplas portas, como sendo a sua marca libertadora.

4.

Corria então o ano de 1965. A academia portuguesa enfrentava, com pequenas pedras de David, o gigante tentacular que nos espiava por toda a parte. Por essa altura, por contraste, aprendíamos nas aulas de História da Cultura Clássica como tinha surgido o conceito de «democracia». Na exposição do Padre Manuel Antunes, surgia a oposição entre Esparta e Atenas, protótipos do estado totalitário e do estado democrático. Mas o nosso professor não se ficava pela comparação entre os dois tipos de governança do mundo antigo. Também demonstrava como Atenas, o berço do regime do governo do povo, estava longe do conceito das democracias modernas, e essa distância era um veículo para nos situarmos a nós próprios, portugueses do século XX, na escala da liberdade. Lembrava-nos o professor que no século V antes de Cristo, em Atenas, afinal, apenas cerca de quatro mil atenienses eram homens livres e o quanto a liberdade de pensamento era limitada pelo regime religioso que regia a cidade. Foi nas suas aulas que pela primeira vez ouvi referir a divisa helénica discriminatória – *Obrigado, Zeus, por me teres feito grego e não bárbaro, homem e não mulher, cidadão livre e não escravo*. Entretanto, haviam passado muitos séculos, mas a pintura ao fundo desse tempo primordial, que ainda mal iniciava a marcha para o conceito de «cidadania plena», dizia-nos respeito. No átrio da Faculdade de Letras, nós sabíamos que, passados 25 séculos, já não éramos como os gregos do século de Péricles, mas ainda não participávamos de um estado de direito moderno, europeu e democrático. Nós, alunos, tínhamos 18 anos, queríamos ser livres de escolher, queríamos votar.

No ano académico em que me coube a sorte de ter sido beneficiária dessas aulas, o Padre Manuel Antunes procedeu a uma introdução aos estudos da História da Cultura Clássica bastante alargada, sendo que nesse quadro os filósofos dos ciclos das civilizações assumiam grande protagonismo. Spengler e Toynbee, e as teorias sobre a decadência do Ocidente, foram referidos com algum detalhe e desambiguação. Mas o mais importante residia no facto de o assunto ser apresentado como uma realidade circular, em pleno movimento, verificável na contemporaneidade. Os fenómenos característicos da decadência dos impérios projetavam-se no presente, e pela primeira vez muitos de nós ouvíamos falar de uma História cíclica, do declínio do Ocidente ou da degradação do império americano. E tudo isso a propósito de Grécia e de Roma antigas. Guardei dessas aulas a ideia de que, quanto mais se regressa ao passado longínquo, mais se projeta o pressentimento do futuro próximo e do futuro distante.

5.

Por vezes, o Padre Manuel Antunes falava do futuro. Recorria a Teilhard de Chardin para falar de uma fase nova para a humanidade, uma fase de compressão, depois de uma fase de expansão à face da Terra, que nos levava a caminhar para uma única civilização, em face da intensidade da comunicação e da mobilidade global. Pela primeira vez, ouvi falar dos novos mitos que haveriam de surgir na esfera dessa mundialização, ideologias globalizantes para as quais já então caminhávamos e às quais agora nos entregamos de braços abertos, como sempre, sem sabermos para onde vamos. Mas o Padre Manuel Antunes era um verdadeiro humanista, acreditava na harmonia construída pela vontade esclarecida dos homens, ou mostrava que acreditava. Segundo expunha, as ideologias globalizantes que já então marchavam a passo largo na nossa direção seriam temperadas no futuro pela consciência individual reflexiva, e o instinto da solidariedade uniria os homens, agremiando-os nas suas diferenças salvadoras. No seu discurso, a união e a fraternidade como ideais galvanizadores surgiam, assim, como corolários da definição do antigo *logos*, que ele relacionava de vez em quando com o início do Evangelho de São João, ao lado da invocação de Spinoza, Malebranche e Heidegger.

Segundo o Padre Manuel Antunes, o homem do futuro, o esperançoso, teria de ser um homem sábio. Por isso, a associação que fazia entre o pensamento naturalista, próprio dos filósofos pré-socráticos, e as teorias da física pós-clássica obrigava-nos a sair do aconchego do mundo organizado tal como surgia em evidência. Sobre

o tempo e a relatividade, invocava Zenão, como se fosse um moderno, e fazia-o por via da poesia. Para tanto, declamava estrofes do poema «Le cemitière marin». Talvez, então, não entendêssemos porquê, mas a verdade é que na sequência dessa invocação, depois das aulas, traduzíamos os versos de Paul Valéry, sob o eco da sua voz – «Zenão, cruel Zenão, Zenão de Eleia / Atinge-me com a tua flecha alada / Que vibra, voa, e que não voa nada! / O som me faz nascer e a tua flecha mata-me! / Ah! O sol, que sombra de tartaruga para a alma! / Aquiles, imóvel, na sua passada larga [...]». Mas não lhe mostrávamos o exercício, não o fazíamos para isso.

Como manter, então, os olhos presos do caderno de apontamentos? Tomávamo-los à vez, de empreitada, reuníamos passagens, comparávamos, a custo reconstituíamos as aulas. Bom mesmo era apenas escutarmos. Quem alguma vez teve a felicidade de conhecer um mestre compreende o que estou a dizer. Estabelece-se um vínculo para a vida que é inimaginável para quem o inspira, mas denso e inquebrantável para quem o recebe. O Padre Manuel Antunes revelou-se depois, já em Democracia, como o pensador democrata que era. E foi brilhante como antes havia sido enquanto silencioso conspirador por ideias. Mas é das suas aulas que eu me lembro, e sinto perante essa lembrança a mesma nostalgia que experimento perante o mundo que ora se fecha, ora se ilumina, para em seguida de novo ficar opaco. Nesse sonho, a sua figura continua a avançar, levando-me pela mão através do bosque do pensamento. Se ele descobrir o sentido, eu descobrirei também. Se ele não descobrir, não descobrirei, mas ficarei acompanhada. Essa parceria existirá enquanto nos lembrarmos uns dos outros, como diz a lenda mexicana sobre o poder da memória. Essa, pelo menos, será a nossa eternidade segura, a que ninguém nos tira. Creio que a maior parte dos alunos que se sentaram naquele anfiteatro para o ouvir, e guardaram os preciosos apontamentos para não esquecer, partilhará deste mesmo sentimento. Talvez a isto se chame uma geração.

O que devo ao Padre Manuel Antunes

What I owe to Father Manuel Antunes

† Manuel Ferreira Patrício
UNIVERSIDADE DE ÉVORA
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_84

Resumo: Fui aluno do Padre Manuel Antunes na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, na disciplina de História da Cultura Clássica, em 1959-1960. Foi ele o meu orientador de doutoramento, até a doença lho permitir, por cinco anos (1979-1983), sobre *A Pedagogia de Leonardo Coimbra – Teoria e Prática*. Sucedeu-lhe necessariamente como orientador, por sua indicação, o professor Francisco da Gama Caeiro. Toda a dissertação foi acompanhada e aprovada por ele, salvo a conclusão, e de igual modo aprovada pelo professor Francisco da Gama Caeiro. A doença impediu-o de estar presente no júri das provas (1984). A obra encontra-se publicada pela Porto Editora.
Palavras-chave: paideia-educação-cultura-*humanitas*; pedagogia-antropagogia; pessoa-personalismo

Abstract: I was a student of Father Manuel Antunes at the Faculty of Letters of the University of Lisbon, in the subject of History of Classical Culture, in 1959-1960. He was my doctoral advisor, as long as illness allowed him so, for five years (1979-1983), on *Leonardo Coimbra's Pedagogy – Theory and Practice*. Professor Francisco da Gama Caeiro necessarily succeeded him as my advisor, under his indication. The entire dissertation was accompanied and approved by him, except for the conclusion, and equally approved by Professor Francisco da Gama Caeiro. The illness prevented him from being present as doctorate examiner (1984). The work is published by Porto Editora.
Keywords: *paideia*-education-culture-*humanitas*; pedagogy-*anthropagogy*; person-personalism

Fui aluno do Padre Manuel Antunes no ano letivo de 1959-1960. Quase todos os alunos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa o foram, na disciplina de História da Cultura Clássica, que fazia parte do plano de estudos da quase totalidade das licenciaturas ministradas naquela faculdade. Eu acabara de me matricular na licenciatura em Filosofia, cujo plano de estudos incluía a cadeira. Se a memória me não falha, éramos cerca de 30 alunos. Na totalidade dos cursos, era um milhar ou mais. Todos se maravilhavam com as aulas de História da Cultura Clássica. Pelo facto de ser aluno voluntário, pois iniciara em simultâneo a minha vida profissional como professor do ensino primário, em Lisboa, eram escassas as possibilidades de frequentar as aulas teóricas, que decorriam de manhã, precisamente em coincidência com o meu horário profissional. Obtinha as informações funda-

mentais dos colegas mais próximos e sobretudo do Custódio Magueijo, cujo quarto partilhava na avenida Barbosa du Bocage. O Custódio frequentava a licenciatura em Clássicas e era um excecional aluno, que se encontrava também informado acerca do que se passava na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, onde a mesma cadeira era lecionada por Maria Helena da Rocha Pereira, também ela uma excecional professora. As orientações, fundamentos e propósitos estratégicos dos dois professores não eram coincidentes. O Custódio tendia para reconhecer e salientar o valor de Maria Helena; eu fui sempre admirador (naturalmente) exclusivo do Padre Manuel Antunes, que conhecia ao vivo e que o Custódio, aliás, também admirava.

Como já referi, assisti a muito poucas aulas teóricas do Padre Manuel Antunes. Foi a sebenta a base da minha informação. Sebenta excecional. Ao longo dos anos, sempre que encontrava sebentas do Padre Manuel Antunes, adquiria as que ainda não tinha. Ainda hoje o faço. A minha biblioteca compreende várias. Tal como a do meu irmão, uns anos mais tarde também ele aluno e vivo admirador do Padre Manuel Antunes.

Começarei por recordar a enorme influência que recebi das conceções de cultura expostas pelo Mestre. Era uma análise exaustiva e percuciente, a que ele fazia, apresentando as grandes visões diferentes e concluindo com a sua própria visão ou proposta para nós. A reflexão que nesse contexto fui fazendo conduziu-me à minha própria conceção de educação – de educação/cultura –, em que fui levado a identificar ontologicamente e a diferençar onticamente a educação e a cultura – a educação e a paideia, a educação e a *humanitas*, a educação e a *perfectio christiana*, a educação e a pan-paideia de Coménio, a educação e a *Bildung*, desde logo na escola primária e depois nos ensinos secundário e superior –, ideia que, associada intimamente à minha experiência profissional do ensino e da educação, designei desde logo pela expressão «escola animada» (escola com alma) e, logo a seguir, definitivamente, pela expressão «escola cultural». A minha teoria, ou conceção, da Escola Cultural é, pois, indissociável do magistério do Padre Manuel Antunes sobre o conceito de «cultura», a conceção de cultura.

Todo o seu magistério é exposto na sebenta e se encontra hoje publicado na sua *Obra Completa*, editada pela Fundação Calouste Gulbenkian em 14 volumes. Pela minha parte, o paradigma da Escola Cultural foi apresentado oficialmente à Comissão de Reforma do Sistema Educativo, que o aprovou e fez inserir no *Relatório Final de Reforma* da Comissão de Reforma do Sistema Educativo (CRSE). Sendo eu então presidente do Instituto de Inovação Educacional, e com o acordo expresso da Comissão, competiu-me lançar o projeto, por proposta,

às escolas básicas e secundárias do continente, para ser posto em prática, o que aconteceu em 24 escolas no ano letivo de 1976-1977, em 44 em 1977-1978, e em 77 em 1978-1979. O projeto foi um sucesso. Mas o então Ministério da Educação (1987-1990) decidiu liquidá-lo, por decisão nunca fundamentada pedagógica e politicamente. Ele decorria, contudo, dentro do relatório da CRSE, entidade criada oficialmente por decisão do Conselho de Ministros, publicada no *Diário da República*, e empossada pelo primeiro-ministro, sendo ministro da Educação João de Deus Pinheiro (1986), que sempre apoiara e sempre apoiou a proposta da CRSE. Este grave incidente não se relacionava apenas comigo e com a CRSE, mas, no fundo, com as conceções decorrentes do magistério culturalista e pedagógico do Padre Manuel Antunes, que interiormente me orientava. Tudo no silêncio de uma estratégia que envolveu o Ministério da Educação e uma Federação Sindical de Professores. Os danos maiores de tal golpe estão à vista. As 77 escolas vitimadas reagiram, constituindo comigo uma associação pedagógica – a AEPEC (Associação da Educação Pluridimensional e da Escola Cultural) –, que chegou a ter perto de mil associados e realizou até hoje 12 congressos, o primeiro dos quais logo em setembro de 1979, com atas publicadas pela Porto Editora e a última pela própria AEPEC. Mas a liquidação da Escola Cultural foi executada sem apelo nem agravo. A escola que temos é o efeito de um tal processo. A Escola Cultural nunca foi de direita. É a escola que temos uma escola de esquerda?... É uma escola de quê?...

Adquiri um dia, na Livraria Universitária, a que me deslocava com frequência, a obra de Leonardo Coimbra *O Criacionismo*, na edição da Livraria Tavares Martins, cuja introdução pertencia a Delfim Santos, meu professor na Faculdade de Letras (cadeiras de História da Educação e História da Cultura Moderna) e discípulo de Leonardo. Li-o com toda a atenção e interesse. Devo dizer que não me entusiasmou por completo, pois achei excessivo o elogio aí prestado à ciência e ao conhecimento científico e algo débil a valorização conferida à filosofia/metafísica propriamente dita. Estávamos em meados dos anos 60. Em todo o caso, a leitura completa da obra e do prefácio ou introdução de Delfim Santos convenceu-me a escolher Leonardo Coimbra como o filósofo português a que deveria dedicar a minha investigação para doutoramento, quando chegasse a altura de o fazer. Nunca fui um adepto incondicional ou fervoroso do movimento da «filosofia portuguesa», mas sim, em rigor, da filosofia portuguesa, da filosofia pensada e construída pelos filósofos portugueses. Precisamente a leitura do Padre Manuel Antunes convencera-me de que a filosofia se caracteriza pela universalidade do pensar. A filosofia deveria ser humana e não nacional, fosse qual fosse a nacionalidade. A obra de Álvaro

Ribeiro *O Problema da Filosofia Portuguesa*, de 1943, impressionou-me pela sua qualidade e originalidade, mas não me convenceu quanto ao essencial da sua tese. Eu desejava uma filosofia que o fosse mesmo, sem qualquer limitação de nacionalidade ou de projeto nacional. Não avancei, contudo, de imediato para a determinação de um projeto de doutoramento, nem o podia fazer, pois ainda não terminara a licenciatura. Só mais tarde vim a fazê-lo, já como assistente-convidado da Universidade de Évora, o que aconteceu em 1979.

As minhas reuniões de trabalho com o Padre Manuel Antunes tinham lugar na residência dos Jesuítas, na rua Mestre António Taborda, em Lisboa, a meio da tarde. Foram sempre a dois. Houve, contudo, um dia em que, por empenho do próprio, fui acompanhado pelo Mário Sottomayor Cardia, meu amigo pessoal e também ex-aluno e admirador do Padre Manuel Antunes. Quando teve conhecimento, em conversa comigo, de que era ele o meu orientador e de que nos encontrávamos regularmente na sua residência, fez questão de me acompanhar numa próxima reunião. Coloquei a questão ao Padre Manuel Antunes, que acedeu com gosto. Lá fomos os dois. A reunião foi agradabilíssima, mas pouco teve nesse dia de orientação do meu doutoramento. O Mário Cardia estava ansioso por se encontrar com o Padre Manuel Antunes e colocou-lhe imensos temas e problemas para questionarem. Eu mais assisti do que participei. Mas fiquei bem ciente da fervorosa admiração do Mário Cardia pelo Padre Manuel Antunes, rigoroso mestre de ambos e da nossa geração. Ambos já partiram. Mas considero este encontro um significativo episódio da profunda marca que em nós deixou como homens e estudantes o grande mestre jesuíta que tivemos na Faculdade de Letras de Lisboa naqueles anos memoráveis.

A cadeira incluía a introdução a que já me referi e as duas componentes da cultura grega e da cultura romana. A primeira era bastante mais extensa do que a segunda. Nós teremos chegado a pensar que ela incidia fundamentalmente sobre a cultura helénica. Na altura própria acabei por concluir que foi de igual modo assinalável a atenção prestada à cultura romana: a cultura helénica dava-nos da cultura clássica a dimensão teórica; a cultura romana dava-nos dela a dimensão prática. A preferência do Mestre parecia-nos ir para a cultura helénica, mas um olhar mais atento veio a evidenciar que ele dava o devido valor e alcance civilizacional à cultura romana, em que o conhecimento que possuía dos grandes poetas romanos era largo e profundo. Lembrarei Virgílio, Horácio e Lucano. Dos gregos, aprendemos imenso, particularmente com o estudo dos poetas e dos filósofos pré-socráticos. O Padre Manuel Antunes conhecia-os visivelmente dos

originais latino e grego, citando-os por vezes sem uma hesitação, dúvida ou erro. Uma maravilha. Não exagerarei ao afirmar que a cadeira de História da Cultura Clássica foi para nós – foi-o sem dúvida para mim – a autêntica História da Filosofia Antiga, sem menosprezo pelo professor desta. Falo do que sentia, e que creio era o sentimento geral dos colegas de Filosofia. De resto, creio também que a influência magistral do Padre Manuel Antunes nos marcou ao longo de todo o curso, pela fundamentação geral global que se estendia por toda a História da Cultura, a Grécia e a Roma, até à contemporaneidade. Lembro-me de uma conversa que tive um dia com um colega e amigo, então estudante de Direito, mas que fora um pouco antes aluno do Padre Manuel Antunes na Faculdade de Letras, o já partido poeta Armando da Silva Carvalho, acompanhado da comum amiga Lita (Maria Manuela Dias Ferreira), na qual ambos declararam que ele era o melhor professor da Universidade de Lisboa, rendidos à sua superior qualidade científica, cultural e humana.

Quando, na Universidade de Évora, manifestei ao reitor, professor Ário Lobo Azevedo, a intenção que tinha de conseguir obter do Padre Manuel Antunes a sua aceitação do convite que intentava fazer-lhe para ser o meu orientador no processo de doutoramento, ele concordou de imediato e com entusiasmo, mau grado não ser católico e não sentir simpatia histórica pela Companhia de Jesus. Mais: declarou-se disposto a intervir no que pudesse para se concretizar a minha intenção. A Universidade de Évora não incluía a licenciatura em Filosofia no quadro dos ensinos que ministrava. Nem mesmo uma disciplina de Filosofia, mau grado a sua história, onde lecionara durante 15 anos a grande figura de Pedro da Fonseca. Lembrou-se o professor Ário de que a Universidade de Aveiro talvez nos pudesse ajudar nesse sentido. Esta, com a qual nós tínhamos uma relação muito favorável – eu próprio a tinha, dado o trabalho que realizávamos em comum no âmbito das licenciaturas em ensino –, foi favorável ao nosso propósito. O mais importante, contudo, foi a ajuda direta e entusiástica do professor Augusto da Silva, da nossa universidade, amigo pessoal do Padre Manuel Antunes, que solicitou ao próprio o que eu pretendia, tendo este aceitado sem qualquer dificuldade. E foi assim que, em setembro de 1979, pude preparar as coisas para ter a primeira reunião de trabalho com o Padre Manuel Antunes no seu gabinete, na rua Mestre António Taborda.

Já me referi à importância que teve para mim, que naquele ano de 1959-1960 não tinha a possibilidade de assistir às aulas teóricas do Padre Manuel Antunes, a sua sebenta. Não era propriamente da sua responsabilidade o texto dessa sebenta.

Mas era a ela que recorríamos. Também recorríamos aos colegas, e eu fi-lo sempre com o cuidado que pude. Lembro, a este respeito, os colegas Octávio Quintela e Francisco António Carvalho, principalmente, e a ajuda sempre amiga do Custódio Magueijo, que já fizera a cadeira um ano antes. Preparei-me razoavelmente para o exame final, tendo obtido uma classificação razoável para o aluno voluntário que eu era: 14 valores, ou seja, Bom. O exame foi agradável, tendo sentido agrado do professor pelo desempenho do examinando, particularmente no tocante à gnoseologia de Platão. Perante uma posição ousada que defendi sobre a filosofia do conhecimento do filósofo grego, ele foi enfaticamente concordante. Ainda no tocante à sebenta, ao longo dos anos de docência no Liceu de Évora eu procurava frequentemente os alfarrabistas da calçada do Combro, quando me deslocava da cidade-museu a Lisboa, e sempre procurava encontrar a sebenta de História da Cultura Clássica do Padre Manuel Antunes. Adquiri, assim, vários exemplares da mesma, em edições diversas. Fazem parte da minha biblioteca. A única a que consegui, de momento, ter acesso tem data de 1966-1967. É edição da Faculdade de Letras de Lisboa. É a sebenta de aulas teóricas e é claramente texto da responsabilidade direta do Padre Manuel Antunes. Vai da primeira página à página 464T, que não é seguramente a última, pois faz parte do capítulo IV, a meio da sebenta. Os capítulos do programa eram nove. Esta edição da sebenta inicia-se pelo programa, a que se segue de imediato a bibliografia geral, vastíssima e atualizada. Pude agora passar os olhos por ela com atenção, confirmando o sentimento de admiração pela alta qualidade do curso que o Mestre nos ministrava, nas condições difíceis e variáveis que lhe eram facultadas. Em nenhuma outra cadeira nos foi fornecido pelo respetivo professor nada de comparável. Tenho ainda à minha disposição a totalidade da sua *Obra Completa*. E tenho a memória vivida, que continua viva. Dessa memória faz parte a lembrança, a recordação.

A primeira reunião de trabalho com o Padre Manuel Antunes sobre Leonardo Coimbra foi algo de muito importante na minha vida. Essa reunião fez-me logo estremecer, ao vê-lo conhecer com exatidão, retificando-me, a data da publicação do primeiro número da revista *A Águia*. Vi nessa intervenção que ele sabia tudo. Os cinco anos de trabalho confirmaram esse primeiro minuto, sempre. Estávamos em setembro de 1979. A data certa era 1 de dezembro de 1912.

As minhas deslocações a Lisboa para os encontros de trabalho com o Padre Manuel Antunes eram relativamente frequentes. Se bem me lembro, normalmente de 15 em 15 dias. Sempre à tarde. As primeiras tiveram como objetivo definir o plano de trabalho que eu desejava levar a cabo, que era vasto. A obra de Leonardo

Coimbra era vastíssima, e eu tinha como propósito estudá-la toda. Uma dificuldade especial decorria do facto de a Universidade de Évora, no que me tocava, se centrar na pedagogia e na educação, quando o que eu desejava era centrar-me na filosofia – em geral, e em particular na filosofia da educação. A minha pretensão foi desde sempre bem acolhida pelo Padre Manuel Antunes. Pude sempre deslocar-me da educação para a filosofia e da filosofia para a educação. Claro, sempre no seio da cultura, em consonância com o pensamento íntimo e profundo dos três: do filósofo, do doutorando e do orientador.

O Padre Manuel Antunes foi sempre um verdadeiro orientador, praticando claramente o respeito pela liberdade e autenticidade do investigador. E, poderei mesmo dizê-lo, da criatividade do mesmo. Era subtil a sua orientação. Subtil, respeitadora e respeitosa. E eficaz. Ele seguia com cuidado e sentido crítico os textos que eu ia escrevendo. Apreciava e mesmo estimulava o impulso criativo do orientando, o que obviamente se exprime, a meu ver, na versão final da dissertação, como se pode ler na obra posteriormente publicada. Foi sempre um companheiro do investigador, que era quem era e tinha uma já expressiva vivência e experiência de ensino, como professor do ensino primário e do ensino secundário liceal, e agora também do ensino universitário, tudo isto articulado com uma assumida atividade cultural, particularmente no domínio da música, como maestro de coros polifónicos e da tuna académica do Liceu Nacional de Évora e como crítico musical. O Padre Manuel Antunes deixou-me ser eu, ajudou-me a ser eu; gostou que eu pensasse e construísse pensamento em fidelidade a mim próprio e à minha vida. Para ele, eu era eu, era isso, a minha vida era essa. Esse foi o sentido sábio da sua orientação. Eis porque não posso deixar de reconhecer tudo o que lhe devo, penetrado da sua amiga, pessoal e superior orientação académica e pessoal.

Nas nossas reuniões, ia-lhe dando conhecimento do que ia estruturando e escrevendo, que ele lia, comentava e aconselhava. Foi um trabalho longo e intenso. Fui compreendendo ao mesmo tempo a chegada e avanço da doença que veio a acometê-lo e finalmente a levá-lo. Vi-o visitado frequentemente pelo particular amigo e colega professor Lindley Cintra. Foi em setembro de 1983 que um dia ele me disse que não se sentia em condições de continuar a ser meu orientador e na altura própria membro do júri, devido à doença que entretanto avançara. Perguntou-me quem desejava eu que o substituísse. Lembro-me de que fiquei transido e lhe declarei não ter resposta, no que ele obviamente já tinha pensado, pois foi instantâneo a referir o nome do professor Francisco da Gama Caeiro. Eu aceitei sem hesitar. O professor Gama Caeiro tinha sido meu professor de História

da Filosofia em Portugal e eu tinha todo o respeito e consideração por ele. Ficou combinado que o Padre Manuel Antunes falaria com ele sobre o assunto e que rapidamente me informaria do resultado da diligência. Assim aconteceu. A partir de outubro tive o primeiro encontro com o professor Gama Caeiro, que me acolheu com toda a simpatia em sua casa, em Campo de Ourique. Levei-lhe o trabalho realizado, que era todo o que até então realizara. Era tudo o que o Padre Manuel Antunes desejara que eu concluísse, pois achara a certa altura que eu devia ser mais parco na investigação sobre a parte final da produção de Leonardo Coimbra, o que a obra publicada reflete. Restava a conclusão, que o professor Caeiro me recomendou que escrevesse, solicitando-me que o fizesse o mais depressa que pudesse. O que fiz de imediato, trabalhando regularmente com ele na sua casa em Lisboa e por vezes na sua casa do Paço da Quinta, na Azaruja. Passado cerca de dois meses, apresentei-lhe esse texto da conclusão e também a bibliografia. O professor Caeiro, que foi sempre de uma inexcedível gentileza para comigo, teve pouco depois a oportunidade de me declarar que dava a dissertação por concluída, considerando-a em condições de ser defendida em provas públicas.

Não veio a ser realmente possível a participação do Padre Manuel Antunes no júri e nas provas, que tiveram lugar no final de julho de 1984. Pude informá-lo pessoalmente do acontecido e do resultado. O Padre Manuel Antunes, que ficou feliz com todo o ocorrido, faleceu, como sabemos, pouco depois, em janeiro de 1985. Foi um Mestre e um exemplo que partiu, mas que ao mesmo tempo ficou.

Bibliografia

Antunes, M. (1966-1967). *História da Cultura Clássica – Aulas Teóricas*. Lisboa: Faculdade de Letras.

Antunes, M. (2005-2011). *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ* (Coord. geral J. E. Franco) (14 vols.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Patrício, M. F. (1985a). A antropologia de Manuel Antunes (personalista, situada e prospectiva). *Brotéria*, 121, 540-554.

Patrício, M. (1985b). Notas sobre o pensamento pedagógico de Manuel Antunes. *Brotéria*, 121, 297-316.

Patrício, M. (1986). A educação para amanhã na pedagogia de Manuel Antunes. *Brotéria*, 122, 163-181.

Patrício, M. F. (1992). *A Pedagogia de Leonardo Coimbra – Teoria e Prática*. Porto: Porto Editora.

Padre Manuel Antunes e a Reforma das Faculdades de Letras

Father Manuel Antunes and the Reform of the Faculties of Letters

Joaquim Cerqueira Gonçalves
UNIVERSIDADE DE LISBOA / *joaquimofm@gmail.com*
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_85

Resumo: A lecionação de Manuel Antunes na Faculdade de Letras de Lisboa coincidiu com o início da execução da Reforma das Faculdades de Letras (1957), sendo ele considerado o maior especialista na área das culturas, particularmente da cultura clássica, disciplina que regeu com enorme sucesso, passando, assim, a representar o modelo das virtualidades dessa reforma.
Palavras-chave: reforma; Faculdade de Letras; cultura clássica; modelo

Abstract: Manuel Antunes' lectures at the Faculty of Letters of Lisbon coincided with the beginning of the Reform of the Faculties of Letters (1957). Antunes was considered the greatest specialist in the area of culture, particularly in classical culture, a subject that he chaired with enormous success, thus beginning to represent a model of the virtuosities of this reform.
Keywords: reform; Faculty of Letters; classical culture; model

Homenagem de aluno(s)

Esta homenagem dirigida ao Padre Manuel Antunes não representa um salto, de saudade, no tempo, mas a expressão de uma impulsiva e contínua presença na memória, na minha e, estou certo, na de tantos colegas meus, todos registando, com orgulho e gratidão, no respetivo currículo o facto de pertencermos ao primeiro curso – História da Cultura Clássica – lecionado, na Faculdade de Letras de Lisboa, pelo inesquecível douto jesuíta. Não se pergunta pelo porquê dessa permanência e desse fascínio, porque se trata, servindo-me de terminologia hermenêutica, de um exercício de *compreensão*, e não de *explicação*. Aliás, os depoimentos sobre essa singular experiência foram-se multiplicando e diversificando: uns esclarecendo que nada aprenderam, porque se tratava de uma vivência pessoal, outros acrescentando que, finalmente, valeu a pena ter frequentado aquela escola, a Faculdade de Letras de Lisboa; por fim, outros reconhecendo que foi com ele que começaram a saborear o ensino/aprendizagem de nível universitário. Tudo isto no meio de pitorescas descrições, de esboços de desenhos e de engenhosas caricaturas. Haverá, certamente,

outras formas – a sua grandiosa obra – de recordar essa esfíngica figura, mas ela pode ser sentida ao vivo, ainda hoje, por aqueles, muitos de nós, que tiveram a cairótica ocasião de o ver e ouvir em sala de aula.

A Reforma das Faculdades de Letras (1957)

Não fora a alteração, sem dúvida já tardia, das faculdades de Letras (dec. n.º 41341 de 30 de outubro 1957), e não se assistiria certamente ao *Momento Manuel Antunes* na universidade portuguesa. Essa reforma trouxe a esta instituição, depois de longo período positivista, a vida da cultura, dizendo com mais rigor, a cultura ao vivo, não manietada por férreas redes supostamente científicas. Omitem-se aqui, devido ao desconhecimento de muitos passos e protagonistas desse processo – o qual sempre se manteve, até hoje, a coberto de global confidencialidade –, os meandros da iniciativa e diligências do recurso a alguém exterior à instituição, no caso a pessoa de Manuel Antunes, os quais, tudo indica, não foram isentos de algumas relutâncias, tanto da parte dos proponentes como do recetor. *Post factum*, resta sobretudo afirmar que se encontrou a figura certa, a mais preparada no país, para aquela função. Ainda hoje se discute se a carapaça positivista seria nesse momento, na escola portuguesa, designadamente na Faculdade de Letras de Lisboa, tão espessa como por vezes se realça. É de presumir que uma reforma venha no fim da extenuação de um processo, ao sentir-se já a atração do perfume de uma nova estação. Concretamente, entre os docentes dessa faculdade, a muitos deles não se poderia aplicar o significado que uma tendência positivista implicaria, pelo que não foi difícil a sua adaptação aos novos planos de curso da Reforma. No entanto, com esta, inclusivamente na designação e estruturação das disciplinas, passou a respirar-se salutarmente um novo ar, que se foi progressivamente generalizando e intensificando. Chegara a hora de, dentro das escolas, idealizadas em pseudolaboratórios, se saborear as literaturas, a beleza das línguas naturais, as quais iam progressivamente deixando de representar apenas estádios imperfeitos, no seu rumo para as transparências cientificistas, passando, sim, a manifestar, em movimento de temporalidade, no polo de hoje, o ontem e o amanhã da realidade. Por sua vez, a comunidade escolar saía dos seus estreitos beliches disciplinares para se distender pelos amplos espaços do mesmo edifício, saboreando a frescura da mesma fonte, alimentando os novos planos de curso, moldados por disciplinas comuns, sobretudo as histórias da cultura, de frequência obrigatória para quase todas licenciaturas, bem como por um amplo leque de opções.

Um ajuste de contas com a história

A racionalidade, que tanto exige a si própria, para se constituir em transparente ideal, vê-se sempre forçada a acolher no seu seio o tributo que tem de pagar ao tempo. Manuel Antunes, membro da Companhia de Jesus, veio alterar significativamente o cultivo das humanidades, pois este, ainda em nome da razão, havia sido esbatido substancialmente, por apaixonada intervenção política, embora se pretendesse suprir, desse modo e justamente, a ausência de alguns pertinentes saberes. O futuro é, muitas vezes, pela visão em palco de consequências, o único juiz fiável das proezas da razão. Se os judeus não tivessem sido expulsos de Portugal, bem como a Companhia de Jesus, esta sobretudo banida do campo do ensino, a cultura portuguesa seria hoje, calcula-se, assaz diferente. Mas enquanto o alegado saber «ultrapassado e inútil», desdenhosamente timbrado de retórico, foi substituído por outro, tido por rigoroso e fértil, este outro, aureolado de triunfante iluminismo, não estava, todavia, dissociado, ao contrário do que, para autojustificação, se pensava, do cultivo dos saberes que eram proscritos, porque, afinal, ciência e retórica são alimentadas pela mesma fonte. Manuel Antunes, membro da Companhia de Jesus, passava a ser, lecionando na universidade portuguesa, a personificação vivenciada e prestigiosa, na segunda metade do século XX, do correto sentido do saber, que é sempre uma expressão histórica, ultrapassando, pelo seu muito saber, beligerâncias sociopolíticas, brandidas em nome de divinizados princípios epistemológicos. Do discurso de Manuel Antunes era tão natural brotar, em grego ou em latim, o sentido do mito como a relatividade einsteiniana, provocando nos ouvintes algum aturdimento de espanto, mas cuja consistência racional podia ser eventualmente monitorizada em leitura da colaboração escrita na revista *Brotéria*, da qual foi aliás diretor. Mas esse ajuste de contas com a história da cultura foi ainda mais amplo. Em época de parcos recursos bibliográficos, ficou a dever-se à biblioteca da *Brotéria*, também propriedade da Companhia de Jesus, a compensação de tal penúria, quer no que respeitava às obras ditas clássicas, quer à bibliografia atualizada da ciência moderna e contemporânea. Esta oportunidade representou também uma pedagógica mais-valia, habituando os estudantes a frequentar bibliotecas públicas, muitas delas enriquecidas com fundos retirados, após perseguições religiosas, de bibliotecas de instituições da Igreja.

Vítima do saber e da instituição universitária

O sucesso do sacerdote jesuíta contrastou, quase escandalosamente, com as dores dos anos finais da sua vida, sofridas num pequeno recanto do Hospital de Santa Maria, em Lisboa, expediente encontrado por atenções de amizade, em tempos de impreparação, também de algumas instituições religiosas, para situações melindrosas de saúde. Todavia, ousaríamos dizer, esse martírio não se limitou a uma emergente reta final de um frágil organismo, devendo ser referido também o esforço sobre-humano – acrescido ao de colaboração e direção da revista *Brotéria* –, consequente de uma discriminação, ainda hoje somente parcialmente superada, na legislação relativa às instituições superiores de ensino privadas. Manuel Antunes regia o mais numeroso curso da Faculdade de Letras – História da Cultura Clássica –, além de outros, mais posteriormente, com uma competência indiscutível, sendo de registar, por um lado, a sua alegria no próprio exercício desse ato e, por outro, e em contraste, o esmagamento decorrente dos milhares de exames escritos e orais dessa multidão de alunos. Subjacente a esse complexo e intolerável peso, corrigido, depois e somente em parte, pela colaboração de um docente assistente, estava a consciência, por vezes verbalizada, melhor dito, por ele apenas soletrada, de uma injustiça, devido à desproporção entre a responsabilidade do trabalho e o grau na categoria na escala docente, inclusivamente com as consequências negativas na remuneração. Muito tardiamente foi reconhecido a Manuel Antunes o topo da categoria de um docente universitário – Professor Catedrático –, mesmo assim dissociado do quadro docente, consequência de um suposto discriminatório, por não desfrutar de um doutoramento obtido – ou reconhecido – na universidade portuguesa. Nas asas do frequente transporte usado nos corredores das escolas, o «diz-se», correu, durante anos, a alusão a uma suposta dissertação de doutoramento a ser preparada por Manuel Antunes, concretamente sobre Plotino, a que não parece dever-se crédito, não por incapacidade do candidato, mas por obediência sua ao princípio do reconhecimento do valor real do seu saber, aliás haurido em instituições superiores portuguesas e estrangeiras, com provas científicas dadas. Embora tarde, e de forma indireta, a universidade portuguesa redimiu-se formalmente de algumas injustiças de que Manuel Antunes bem se podia queixar ao conceder-lhe o título de Doutor *Honoris Causa*. Se a lecionação universitária de Manuel Antunes representou um bom ajuste de contas com a história da cultura portuguesa, não o chegou a ser, infelizmente, no que respeita ao reconhecimento

do valor do chamado ensino superior privado, tendo-se perdido, com o seu caso, o melhor momento de repor, na legislação, a devida justiça.

Manuel Antunes e a Igreja

Da sua condição de sacerdote e de membro de uma importante instituição religiosa, a Companhia de Jesus, torna-se espontânea a conclusão de que estamos perante um «homem da Igreja»; mas se este rótulo parece ser, numa abstrata formulação, de pacífica articulação, o caso concreto da personalidade e da ação cultural de Manuel Antunes remete para uma análise menos apressada, por motivo de diversificada complexidade. Não que não tenha sido sempre um «homem da Igreja», nem um lídimo – dir-se-ia, superlativando, lidimíssimo – filho de S.to Inácio, mas porque o seu comportamento e a sua ação excederam sempre os medianos níveis das definições. De facto, o excecional professor foi – sempre – um «homem da Igreja», com agrado e aplauso de uns, cristãos, agnósticos ou ateus, e, certamente, também com a recusa e relutância de muitos, cristãos, agnósticos ou ateus. Tanto a presença daquele *monumento* [*cultural*] *clerical* na universidade, polo frequente de variados anticlericalismos, como o conteúdo e a forma da colaboração de Manuel Antunes na *Brotéria – Revista de Cristianismo e Cultura* representaram um momento de viragem na cultura portuguesa, com grande mérito do protagonismo dessa docência. Pessoalmente, eu, também clérigo franciscano, sempre interpretei a minha entrada no corpo docente da Faculdade de Letras, bem como a de outros colegas, também clérigos, em termos de natural participação, exigência e fruição de cidadania, graças à via aberta pelo prestígio logrado pelo clérigo Manuel Antunes. É que a excelência científica da ação deste superou quaisquer outras determinações e distinções, inclusivamente a de clérigo/leigo, cristão/não cristão. Seja permitido, no entanto, um comentário final, a insinuar um estudo que teria grande horizonte de sentido, sobre o modo como a Igreja em Portugal viu/ou não viu, acolheu/ou foi-lhe indiferente, a mensagem cultural, designadamente a da sua docência na Faculdade de Letras de Lisboa, de Manuel Antunes. Não parece constituir exagero afirmar que a Igreja deixou passar ao lado essa ímpar figura, não certamente por a rejeitar, mas por não medir suficientemente o alcance da cultura. O «homem da Igreja» que Manuel Antunes é tem sido celebrado sobretudo por personagens e instituições sem vínculos específicos à Igreja, mas a tal são conduzidos por muito considerarem a cultura.

Um sábio muito humano

A very human sage

Maria Alzira Seixo
UNIVERSIDADE DE LISBOA / *masss@netcabo.pt*
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_86

Resumo: O Padre Manuel Antunes não era apenas um intelectual de craveira inultrapassável; ele era um indivíduo profundamente humano, compreensivo, atento e caridoso. Nenhum de nós intuiu de início essa sua qualidade, tal era a admiração por aquele espírito de excecional saber e fortíssimo magistério, de quem todos, docentes e discentes, se distanciavam tanto, que o colocávamos a léguas da nossa comum vulnerabilidade quotidiana!
Palavras-chave: erudição; clássicos; humanismo

Abstract: Father Manuel Antunes was not just an insurmountable intellectual; he was a deeply human, understanding, attentive and charitable individual. None of us at first sensed this quality, such was the admiration for that spirit of exceptional knowledge and very strong teaching, from which everyone, teachers and students, distanced themselves so much, that we placed it far from our common daily vulnerability!
Keywords: erudition; classics; humanism

Recordo com profunda emoção as aulas do Padre Manuel Antunes. Uma emoção feita do enorme teor admirativo que o seu saber inesgotável provocava em todos os que o ouviam e que se traduzia no silêncio religioso dos mais de 400 alunos que se comprimiam para caberem no Anfiteatro I da Faculdade de Letras de Lisboa, juncando as escadas centrais e laterais e mantendo-se em pé no espaço da entrada, toda a gente apertada e acumulada, em profundo silêncio e tomando notas de modo quase fanático, no sentido positivo do termo. Recordo até que a Fiama [Hasse Pais Brandão], uma colega já ao tempo admirada pela sua poesia, não frequentava a maioria das aulas de Germânicas por não lhe interessarem os professores, mas não falhava uma aula dele; recordo ainda que a sua fala bem escandida mas flébil, e de enorme interesse em qualquer palavra que pronunciava, levou à organização instintiva de grupos que tiravam notas em conjunto e depois se reuniam em mesas dos corredores da faculdade a encaixar umas nas outras as respetivas notas tomadas, e como esse afã de procurar ler, e reter, o que o professor nos dizia levou o contínuo

Sr. Ferreira a elaborar uma sebenta que o próprio Padre Manuel Antunes aceitou rever e que, depois de eu a ter mandado encadernar, se tornou num dos volumes mais preciosos da minha biblioteca. Generosamente, emprestei-a um dia a uma assistente minha, que até hoje ma não devolveu; na verdade, os seus magníficos exemplos não eram seguidos por quem não tinha sido formado pelo seu altíssimo magistério... Pobre Faculdade de Letras, que deixou de ter guias intelectuais da sua estirpe! Porque (e sublinho este dado com muita ênfase) o Padre Manuel Antunes não era apenas um intelectual de craveira inultrapassável; ele era um indivíduo profundamente humano, compreensivo, atento e caridoso. Ora, nenhum de nós intuiu de início essa sua qualidade, tal era a admiração por aquele espírito de excecional saber e fortíssimo magistério, de quem todos, docentes e discentes, se distanciavam tanto, que o colocávamos a léguas da nossa comum vulnerabilidade quotidiana. E, mesmo na altura dos exames, fazer a prova escrita de frequência da disciplina de História da Cultura Clássica, a mais temida por todos os alunos, era mais do que um exame, era uma prova de resistência que, ao sair a nota, nos permitia o mais fundo respiro de alívio que havíamos experimentado.

Um dia, um grupo no qual eu estava cruzou-se com ele no átrio da faculdade, era a seguir às férias da Páscoa. Ele cumprimentou-nos, e nós: «Saberá quem somos? Mas como, se estamos cerca de 400 alunos nas aulas?». «Então, tiveram boas férias?» E nós, deslumbrados por termos sido distinguidos com o cumprimento, já que ele nunca parava nos corredores nem no átrio, seguindo de imediato para a *Brotéria*, constava, detivemo-nos com encanto e perguntámos também: «E o Senhor Professor, também teve boas férias?», ao que ele ripostou de imediato, com um sorriso desvanecido: «Deliciosas! Estive na Alemanha, onde descobri uma magnífica biblioteca. Ia para lá todas as manhãs, levava um pãozinho e uma maçã que comia à hora do almoço e ficava a trabalhar o resto do dia. Foi uma belíssima estadia». Ficámos estarrecidos com a revelação (mais tarde, eu iria compreender o seu entusiasmo, quando passava as minhas férias em Paris para ir à Biblioteca Nacional da rue Richelieu, a única de então com tudo o que eu queria para o meu ensino de literatura francesa – mas não comia só um pãozinho...), despedimo-nos com a costumada veneração e entreolhámo-nos a pensar que nisso nós não gostaríamos de o imitar...

De qualquer modo, Manuel Antunes não era como Luís Lindley Cintra, que insistia sempre em que, além de professor, queria ser um companheiro de todos nós, o que sucedia – acompanhando-nos nas greves, no enfrentar da polícia de choque, quando esta invadiu o *campus* universitário e o terreiro junto ao Ministério

[da Educação], então no Campo dos Mártires da Pátria –, nem como Jacinto do Prado Coelho, que, sempre surgindo como um mestre, nos acompanhava em refeições no então carismático Bar de Letras. O Padre Manuel Antunes trazia sempre consigo a marca insofismável do respeito, da admiração que suscitava, e até de uma distância quase de mártir voluntário do saber, que ele idolatrava e perante todos nós sempre representou, mais do que nenhum outro docente que eu tenha conhecido. Faltava-me, porém, conhecer uma outra faceta deste homem singular.

Foi o caso de que o tempo passou, eu tornei-me sua colega na universidade (passe a expressão, já que, no interior de mim mesma, sempre me senti, e continuo a sentir, sua aluna), casei-me, tive um filho (e, de tudo isto, ele foi tomando conhecimento, manifestando sempre a sua alegria) e a vida não me poupou com alguns períodos negros... Então, certa vez, entrava eu no átrio da faculdade e, sem que eu desse por tal, eis que o vejo à minha frente, barrando-me a passagem: «A senhora não anda bem... Já reparei nisso várias vezes. Não tenho querido perturbá-la, mas não posso observar a sua tristeza sem saber se a posso ajudar, e talvez possa. Não quer dizer-me o que a consome?», e isto naquele seu tom de voz macio e piedoso. Perante esta fala inesperada, desatei a chorar convulsivamente. Conduziu-me então para um dos cantos do salão, fez-me perguntas, falou-me com muito carinho, sintonizou com o meu dizer, consolou-me. E fez-me prometer que eu o procuraria sempre que necessário.

Não foi preciso procurá-lo mais. As suas palavras fizeram-me reagir e a minha vida mudou. Entretanto, terminei o curso e fui colocada como professora eventual no Liceu de Setúbal. Nunca mais nos encontrámos. E ele ficou na minha mente como o Anjo Bom, um dos maiores amigos que tive, perspicaz, afetivamente interessado e, acima de tudo, atuante. Em todos os sentidos, um homem inteiramente excecional, que marcou indelevelmente a minha vida, pelo saber e pela virtude. Bem-haja, Senhor Professor!

Epílogo

Manuel Antunes, SJ: História e cultura

Manuel Antunes, SJ: History and culture

Luís Filipe Barreto
UNIVERSIDADE DE LISBOA / *lfbarreto@campus.ul.pt* / ORCID | 0000-0003-4354-6532
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2225-5_87

Resumo: O pensamento de Manuel Antunes tem das marcas maiores de pluralidade e de atualidade na cultura portuguesa do século passado, traços que o diferenciam frente ao panorama hegemónico e bem contrário da universidade portuguesa. Pluralidade e atualidade significam, a nível epistemológico, transdisciplinaridade aberta e integrativa de ciências sociais e humanidades (num perspetivar politemporal). A nível ético, exprimem-se na tolerância e no diálogo, na abertura aos outros, sem nunca, no entanto, esquecer ou abandonar o húmus e os valores próprios que dão a Manuel Antunes a identidade e a integridade de também figura cívica maior. Manuel Antunes formula um pensamento aberto e cosmopolita capaz de integrar a diferença, ao mesmo tempo que enriquece a plural identidade (a única identidade operatória para os mundos dos séculos XX e XXI).
Palavras-chave: pluralidade; atualidade; humanidades

Abstract: Manuel Antunes' thought has one of the greatest marks of plurality and currentness in the Portuguese culture of the last century, traits that differentiate him from the hegemonic and quite different panorama of the Portuguese university. Plurality and currentness mean, at an epistemological level, an open and integrative transdisciplinarity of social sciences and humanities (in a polytemporal perspective). At the ethical level, they are expressed in tolerance and dialogue, in opening to others, without ever, however, forgetting or abandoning the humus and the values that give Manuel Antunes the identity and integrity of also a larger civic figure. Manuel Antunes formulates an open and cosmopolitan thought capable of integrating difference, while enriching the plural identity (the only operative identity for the worlds of the twentieth and twenty-first centuries).
Keywords: plurality; currentness; humanities

1.

O pensamento do Padre Manuel Antunes (1918-1985) tem uma das marcas maiores de pluralidade e de atualidade na cultura portuguesa do século XX. Foi professor, investigador, jesuíta e também, ao mesmo tempo, um académico de humanidades e de ciências sociais na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Foi um pensador, alguém que possuiu pensamento e criação intelectual próprios. A dimensão da investigação, nas áreas da cultura e da história cultural, ficou bem mais implícita que explícita, bem mais disseminada e integrada na imediata e patente dimensão didático-pedagógica que diferenciada e autonomizada.

Em Manuel Antunes, a investigação cultural acerca de padrões, fases e figuras da cultura europeia e da cultura portuguesa surge quase que submersa e muito condicionada por imperativos de produção e de publicação, de conjuntura. Responder positivamente às necessidades e aos desafios da revista *Brotéria* e da *Enciclopédia Verbo*, dois faróis da cultura portuguesa de regulação católica, obrigou a uma investigação bem mais orientada que fundamental. Foi imperativo existencial que, como outros, conduziu a investigação de Manuel Antunes para objetos e objetivos múltiplos, diversos e pontuais, impedindo investigação especializada, continuada, aprofundada de um só, ou uns só quantos, tema e problema-chave. Por isso, os seus projetos de obras específicas, sedimentadas e globais de história cultural comparada da Europa e de história da cultura portuguesa ficaram na ordem dos sonhos e desejos.

A faceta de investigação orientada e disseminada pulsando na conjuntura e no objetivo de alta formação académica não impede a existência de investigação de excelência no domínio do cultural. Investigação com pluralidade e atualizada em padrões internacionais sobretudo francófonos e com algum peso alemão. Investigação com resultados de excelência, por exemplo, nas *Lições de Cultura Clássica (Europeia)*, a tal sebenta que funcionava para muita da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (e não só) como introdução dialogal, trans- e pluridisciplinar, às humanidades/ciências culturais-sociais (de antropologia, psicologia, sociologia, sobretudo).

Investigação de excelência e continuada durante décadas, mas, sempre, investigação orientada. Neste caso, o implicar ao ensino superior, à alta formação, presidiu ao sentido da investigação em busca de raízes e constantes greco-latinas da cultura erudita europeia. Outras investigações orientadas acabaram, também, por gerar apontamentos dispersos e de publicação pontual. Juntos, formam introduções teóricas, metódicas, epistemológicas à história de civilização império (a propósito de Roma) e à cultura portuguesa (em especial, as reflexões publicadas na década de 70 e nascidas para e dos seminários de Pensamento Filosófico em Portugal).

Em Manuel Antunes encontramos um pensamento cultural de condição filosófico-histórica. Um cultural de línguas, números, códigos. De significado e de sentido do mitológico e religioso ao artístico, literário, científico. Uma procura

hermenêutica/interpretativa dos múltiplos universos culturais intelectuais, da música à tecnologia, como expressão maior da criação e da condição humanas, como horizonte de facto-valor, realizado-praticado, que aproxima o humano da transcendência. Cultural que faz e produz distanciamento e proximidade temporo--espacial entre humanos, tornando-os mais e melhor *Sapiens Sapiens*. Em Manuel Antunes pulsa um pensamento Europeu, de humanismo universalista fraterno. humanismo em busca de universais de matriz cristã aberta.

2.

O intelectual, docente, investigador, autor e padre jesuíta Manuel Antunes encontra-se num cruzamento/encruzilhada de diversas áreas académicas, de múltiplas disciplinas culturais e de plurais instrumentos/operações de informação e de conhecimento. Na sua obra coexistem e penetram-se mutuamente filosofia e filologia, história e semiótica, semântica, sociologia, história da cultura e do conhecimento, estudos literários, história da arte (para enunciar tão-só algumas das áreas fundamentais), mas, também, um fascínio grande pela epistemologia e a teoria em história das ciências (Bachelard, Popper e T. S. Kuhn são algumas das suas referências constantes).

Pensamento dialogal de fronteiras diluídas, de áreas disciplinares abertas e convergentes que levam alunos e leitores dos anos 60, 70 e 80 do século passado à iniciação ao prazer dos textos e das leituras. Através dele e da sua escrita, muitos descobriram contemporâneos como Roland Barthes, Michel Foucault, Umberto Eco, Paul Ricoeur, mas também figuras anteriores do mesmo século bem menos visíveis, como Joan Huizinga, Alfred Weber, Pitirim Sorokin. Modernidades e clássicos surgem em aberta tensão dialogal interpretativa com Homero e Hesíodo, Heródoto e Tucídides, Políbio e Tito Lívio, Platão e Aristóteles, mas também Spinoza e Pascal ou S.^{to} Agostinho, S. Tomás de Aquino, Nicolau de Cusa, etc.

Na então universidade portuguesa, o pensamento/obra de Manuel Antunes é diferencial, marca horizontes de abertura e de contemporaneidade. Transmite um certo sabor a estrangeirado, mas com investigação aprofundada sobre cultura portuguesa (Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa, António Sérgio, etc.).

A princípio, quando nos aproximamos do seu pensamento e da sua obra, existe uma certa estranheza. Um estranhar pela multiplicidade inextensa de tópicos, épocas, temas, problemas de índole histórico-cultural. A primeira impressão é a de estarmos perante uma caótica dispersão investigativa e divulgativa, frente a um

náufrago de conjunturas com ausência de especificação disciplinar que lhe dê uma segura e imediata identidade académica.

Esta condição e efeito de um larvar e lavrar múltiplos, de uma pluralidade aberta, ora sincrética ora de paralelas assimétricas (porque bem mais desenvolvida uma linha de investigação e de elucidação que outra), é, ao mesmo tempo, um efeito e um resultado procurado, um propício e princípio organizativo, e um efeito não intencional, uma resultante de uma certa posição ambivalente e marginal dentro e fora da vida académica disseminada na vida sacerdotal. Manuel Antunes, SJ, é o situado em e à margem. Por vezes, não poucas, o marginalizado por poderes políticos oficiais e institucionais de sinal oposto. Esta condição em parte marginal é fermento de e para um nómada cosmopolita, viajando intelectualmente por múltiplas áreas sem passaporte disciplinar oficial das mesmas, sem específica e especializada formação em tão diversos campos. A interrogação filosófica permite esta proliferação, mas a vocação histórica obriga, constantemente, a situar, delimitar, concretizar.

No pensamento e na obra de Manuel Antunes existem uma explícita dimensão didática de académico ensino e formação de excelência e uma implícita dimensão investigativa de análise e de história cultural intelectual. Também esta ambivalência, mesmo oscilação e sincretismo, alimenta a constante passagem por múltiplos temas e problemas, este não sistematizar especializado e aprofundado.

Em Manuel Antunes, mais do que inter- e transdisciplinaridade, trata-se de um estilo, muito pessoal, de singularidade e de inovação no panorama nacional das humanidades e das ciências sociais da segunda metade do século passado. Manuel Antunes formula o pensamento e a obra através de passagens e de contactos, desde pontuais a sistemáticos, de inquirições e revisitações de fragmentos/partes e de fragmentações de temas e de problemas. A ordenação, especificação e especialização em séries bem delimitadas de temas e de problemas é a base dos reportórios e repositórios de técnicas, perguntas, respostas que formam a identidade disciplinar de todos e de cada um dos campos das humanidades e de ciências socioculturais, como a antropologia, linguística, psicologia, sociologia, etc.

Em Manuel Antunes existe, diríamos hoje, na linguagem do século XXI, um aberto processo de hibridação disciplinar, uma constante de transgressão operativa, uma busca de diferença-pluralidade cultural europeia-ocidental, uma prática de pensar, ensinar, escrever em polifonia e heteroglossia.

A investigação histórico-cultural disseminada, não poucas vezes dissimulada em erudição quase enciclopédico-sincrética, de Manuel Antunes é no Portugal

dos anos 70 do século xx uma exceção. Um ensinamento prático de que na investigação sociocultural não existe pertinência nas e entre muitas das fronteiras disciplinares das humanidades e das ciências socioculturais. De que as fronteiras académicas disciplinares unem aqui mais ou tanto quanto separam. No pensamento e na obra de Manuel Antunes não existe qualquer martelo crítico antidisciplinar. A disciplinaridade como ensino universitário e como académica investigação é fundamental. O que existe é uma tensão dialogal, uma ambivalência de uno múltiplo. A pluralidade tem de encontrar coerência e sentido na unidade/união, mas esta, por e para ser viva, pluraliza-se.

A transgressão operativa/hibridação do ensino, pensamento, escrita do Padre Manuel Antunes é investigação aberta que não se conclui/fecha como aceite e aceitável produto classificável uniposicionalmente e unidisciplinarmente.

O conhecer, analisar, descrever, interpretar, explicar, prosseguido por Manuel Antunes é uma busca do diferenciar. No entanto, esta investigação de múltiplos e de plurais não é um mero cindir e separar. Necessita sempre de um relacionar total global. Em Manuel Antunes, o uno cultural não é um único, porque a realidade, a verdade, mesmo a identidade (pessoal/intelectual), são abertas, processuais, transformativas. Por isso, o diálogo é em Manuel Antunes um imperativo ético, existencial, intelectual. Sem o diálogo (a começar pelo do próprio com os seus outros), existe tão-só sub-vida e subespécie. Ser humano é para Manuel Antunes um sendo dialogal.

Esta característica plural/dialogal maior do pensamento e da obra de Manuel Antunes, que, em última instância, radica numa tensão entre investigação orientada pulverizada e ensino/formação de específicas matérias (tidas por tradicionais, mas que são tão-só na sua perspetiva fundacionais para se poder ser plenamente humano), tem também muito a ver com a sua própria vida/existência. No padre jesuíta Manuel Antunes coexistem múltiplas identidades de si próprio que apenas em parte se exprimem nos múltiplos pseudónimos. Ele é, ao mesmo tempo, o professor e o investigador, o sacerdote e o autor de enunciados laicos, o diretor editorial católico institucional e o informal conselheiro político democrático, o acompanhante do apoio espiritual cristão e o iluminado sobre cenários possíveis da realidade social de futuro próximo.

3.

A tensão dialogal que encontramos nos espaços e lugares, académicos e existenciais, de Manuel Antunes surge também a propósito do labirinto temporal. O historiar cultural de Manuel Antunes está sempre em instável equilíbrio de presente, passado e futuros mais ou menos prováveis. No seu pensamento e obra de historiador, estamos frente a um operar do historiar cultural como investigação didática. Uma história cultural orientada, por um lado, para uma semântica histórica, para uma semiótica estrutural aos moldes de *La Struttura Assente* (1968), de Umberto Eco, em busca de ideias, conceitos, categorias-chave do discurso/pensamento europeu (como vemos nos casos de história, mito, civilização, cultura, etc.), e, por outro, para as formações, padrões, ritmos de macro-historicidade, de grandes conjuntos fundacionais, como a Hélade/cultura da Grécia Antiga, cultura da Roma Antiga, cristianismo, tópicos-chave de cultura europeia, etc.

Na história cultural do Padre Manuel Antunes estas categorias intelectuais-chave e estas formações culturais fundacionais surgem, em relação de mútua implicação, como lógica do essencial na mais longa duração. Formam um equilíbrio e um estilo de conjugação de investigação orientada e de didática académica. Neste tipo de historiar cultural de Manuel Antunes merecem ainda destaque os breves apontamentos de caso, as visitações/iluminações a obras e indivíduos, as biobibliografias e as recensões. Existe pois uma dimensão de macro-história cultural, mas também uma forte dimensão micro de estudos/apresentações de casos que, por serem pontuais e circunscritos, não são menos clarificadores, como vemos, por exemplo, no caso de Michel Foucault, pensado, nos anos 70 do século passado, como um neo-historicismo.

A história cultural de Manuel Antunes tem base filológica, pois a filologia é a ciência moderna de vanguarda e a mãe das académicas humanidades modernas (ao mesmo tempo que a base metódica/metodológica da própria história universitária). Mas não é filologia como exercício de erudição pela erudição, e muito menos de transparência «empírica» ou de certeza ideológica. Estamos perante o enigma da temporo-espacialidade humana, e por isso surge um historiar problemático de um cultural entendido como espaço interdependente total dos signos das três escritas: as línguas, os números, os códigos na companhia dos objetos e dos projetos artísticos. Um universo cultural englobante de filosofia e ciência, artes e humanidades, técnica e ação/implicação sociocultural. Uma espécie de historiar em pulsão enciclopédica em que o cultural surge como prisma por excelência

de análise da realidade humana, como húmus e ponto de vista para o máximo de procura de razão de toda e qualquer realidade humana (política, económica, ecológica, demográfica, tecnológica, etc).

O historiar cultural de Manuel Antunes visita a mais longa duração das línguas e das formas, mas está sempre fascinado pelos desafios do seu próprio tempo, pelas viragens do seu mundo europeu de vida. Fixado na crise da inconsciência cultural europeia dos finais do século XX (agravada neste início do século XXI).

O pensamento e a obra de Manuel Antunes ensinam a pensar, isto é, a superar diferenças, distanciamentos, oposições, enigmas, descobrindo pluralidades, gradações, oscilações. Ensinam a abstrair metódica e criticamente, levando a ver e a ler invisíveis e mediatos. Ensinam a generalizar, contida e controladamente, o mais fundado e fundamental, buscando razão e sentido, regularidades tipológicas, ordenamentos tendenciais. Ensinam a apre(e)nder padrões do humano que são sempre de condição temporo-espacial e, por conseguinte, processuais compostos de passado, presente e futuros possíveis em persistência e metamorfose, conservação e transformação. Padrões que são contingências fruto do acaso e da necessidade, como ensina Nietzsche.

O jesuíta, professor, investigador Manuel Antunes convidou/ensinou a pensar todos aqueles que com ele privaram e continua a convidar/ensinar a pensar todos aqueles que lerem a sua obra.

ARBITRAGEM CIENTÍFICA (*REFEREES*)

Aida Sampaio Lemos (Cátedra CIPSH de Estudos Globais da Universidade Aberta)
Annabela Rita (Universidade de Lisboa)
António Campelo Amaral (Universidade da Beira Interior)
Carlos Fiolhais (Universidade de Coimbra)
Carlos Leone (Universidade de Lisboa)
Celso João Carminati (Universidade do Estado de Santa Catarina)
Cristiana Lucas Silva (Universidade de Lisboa)
Darlinda Moreira (Universidade Aberta)
Delfim Leão (Universidade de Coimbra)
Edgard Leite (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Eugénia Abrantes (Instituto de Estudos Avançados em Catolicismo e Globalização)
Fernanda Santos (Universidade Federal do Amapá)
Filipe Alves Moreira (Universidade do Porto)
Isabel Ponce de Leão (Universidade Fernando Pessoa)
Jacinto Jardim (Cátedra CIPSH de Estudos Globais da Universidade Aberta)
João Diogo Loureiro (Universidade de Lisboa)
José António Porfírio (Universidade Aberta)
José Carlos Lopes de Miranda (Universidade Católica Portuguesa)
José Eduardo Franco (Cátedra CIPSH de Estudos Globais da Universidade Aberta)
José Manuel Martins Lopes (Universidade Católica Portuguesa)
José Maria Silva Rosa (Universidade da Beira Interior)
Lidice Meyer Pinto Ribeiro (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias)
Luís Machado de Abreu (Universidade de Aveiro)
Luísa M. Antunes Paolinelli (Universidade da Madeira)
Luiz Eduardo Oliveira (Universidade Federal de Sergipe)
Manuel Curado (Universidade do Minho)
Manuel Januário da Costa Gomes (Universidade de Lisboa)
Marco Daniel Duarte (Cátedra CIPSH de Estudos Globais da Universidade Aberta)
Maria Isabel Morán Cabanas (Universidade de Santiago de Compostela)
Maria Luísa Ribeiro Ferreira (Universidade de Lisboa)
Maria Margarida Lopes de Miranda (Universidade de Coimbra)
Mário Carrilho Negas (Universidade Aberta)
Martinho Soares (Universidade de Coimbra)
Micaela Ramon (Universidade do Minho)
Norberto Dallabrida (Universidade do Estado de Santa Catarina)
Onésimo Teotónio Almeida (Brown University)
Paula Bacelar Nicolau (Universidade Aberta)
Paula Carreira (Universidade de Lisboa)
Pedro Abrantes (Universidade Aberta)
Pedro Calafate (Universidade de Lisboa)
Pedro Caridade de Freitas (Universidade de Lisboa)
Porfírio Pinto (Universidade de Lisboa)
Renato Epifânio (Universidade do Porto)
Ricardo Nobre (Universidade de Lisboa)
Ricardo Ventura (Universidade de Lisboa)
Rosa Maria Sequeira (Universidade Aberta)
Simão Fonseca (Cátedra CIPSH de Estudos Globais da Universidade Aberta)
Tiago Carrilho (Universidade Aberta)