

# PORTUGUESE STUDIES REVIEW

Volume 32 • Number 1  
Summer 2024

ISSN 1057-1515

*Interdisciplinary*

PSR

VOLUME 32 • NUMBER 1

PORTUGUESE STUDIES REVIEW

SUMMER 2024



VOLUME 32 • NUMBER 1 • 2024

# PORTUGUESE STUDIES REVIEW

*Chief Editor:* IVANA ELBL

*Associate Editors:* TIMOTHY COATES  
ANTÓNIO COSTA PINTO  
JOSÉ C. CURTO  
MARIA JOÃO MACIEL JORGE  
MARTIN M. ELBL

*FOUNDING EDITOR:* DOUGLAS L. WHEELER († DECEMBER 2022)

## International Editorial Board

FERNANDO NUNES  
Mount St. Vincent University

MICHEL CAHEN  
CNRS / Sciences Po,  
Bordeaux

ROBERT A. KENEDY  
York University (Toronto)

CARLOS J. L. BALSAS  
Independent Researcher

SUSANNAH HUMBLE FERREIRA  
University of Guelph

WILSON ALVES DE PAIVA  
Pontifícia Universidade  
Católica de Goiás

MARCELO BORGES  
Dickinson College

STANLEY PAYNE  
U. of Wisconsin, Madison

MARIA FERNANDA ROLLO  
Universidade Nova de Lisboa

CAROLINE BRETTELL  
SMU, Dallas (TX)

HAROLD JOHNSON  
University of Virginia

JULIET ANTUNES SABLOSKY  
Georgetown University

STEWART LLOYD-JONES  
ISCTE, Lisbon

AN IMPRINT OF BAYWOLF PRESS ✨ ÉDITIONS BAYWOLF (2012 – )  
Peterborough, Ontario, K9H 1H6  
<https://www.maproom44.com/psr>; <https://www.maproom44.com/lsa>

FORMERLY PUBLISHED BY THE PORTUGUESE STUDIES REVIEW (2002-2011)

Printed and bound in Peterborough, Ontario, Canada.  
Design, digital setting, general production: Baywolf Press ✨ Éditions Baywolf

Academic Association Partner, 2020 onward – Lusophone Studies Association (*LSA*)



© 2024 Baywolf Press ✨ Éditions Baywolf and Portuguese Studies Review. All rights reserved.

This publication is protected by copyright. Subject to statutory exceptions and to the provisions governing relevant collective licensing agreements or open access distribution nodes in which the publisher participates, no commercial reproduction or transmission of any part, by any means, digital or mechanical, including photocopy, recording, or inclusion in data storage and retrieval systems, may take place without the prior written consent of Baywolf Press ✨ Éditions Baywolf.

*National Library of Canada Cataloguing Data*

Portuguese Studies Review

ISSN 1057-1515

Semiannual

v. : ill. : 23 cm

1. Portugal–Civilization–Periodicals. 2. Africa, Portuguese-speaking–Civilization–Periodicals. 3. Brazil–Civilization–Periodicals. 4. Portugal–Civilisation–Périodiques. 5. Afrique lusophone–Civilisation–Périodiques. 6. Brésil–Civilisation–Périodiques.

DP532 909/.0917/5691005 21

*Library of Congress Cataloguing Data*

Portuguese Studies Review

ISSN 1057-1515

Semiannual

v. : ill. : 23 cm

1. Portugal–Civilization–Periodicals. 2. Africa, Portuguese-speaking–Civilization–Periodicals. 3. Brazil–Civilization–Periodicals.

DP532 .P67 909/.091/5691 20 92-659516

PORTUGUESE STUDIES REVIEW  
VOLUME 32, No. 1 2024

CONTENTS

“... pelos amores d’huma fermosa pastora ...”: Samuel Usque’s <i>Consolaçam</i> and the Question of Modernity	<i>Eleazar Gutwirth</i>	1
The Sunset of Portuguese Tangier (Morocco): Unpublished Damaged ‘Livros paroquiais da Sé de Tânger, 1656-Nov. 1682 ( <i>Batismos, Casamentos &amp; Óbitos</i> )’ as Archival Complement to Published Data ( <i>Casamentos, 1582-1678 &amp; Reconciliações, 1611-1622</i> )	<i>Martin Malcolm Elbl</i>	21
Social Networks and Life Courses of Azorean Immigrants in Rio Grande do Sul: 1750-1830	<i>Milene dos Anjos and Stéfani Hollmann</i>	83
Variações em Torno da Fórmula de Jacinto — Entre o Rousseau de António Sérgio e o “Rousseauismo” d’ <i>A Cidade e as Serras</i> , de Eça de Queiroz	<i>Eurico Albino Gomes Martins Carvalho</i>	109
<i>Olbos de coruja — olbos de gato bravo</i> , de Luís Cardoso: género e relações de poder	<i>Susete Albino</i>	161
<i>But there are no others</i> : Imagens do Eu e do Mundo em Carlos Drummond de Andrade e Emily Dickinson	<i>Numo Brito</i>	181
<i>A Girl in Every Port</i> : The Proverbial Expression and Some of Its Manifestations	<i>Francisco Topa</i>	191
Notas sobre os cabo-verdianos em São Tomé e Príncipe: da usura na era colonial à marginalidade no pós-independência	<i>Augusto Nascimento</i>	199
“O fado fora de portas” ou quand le <i>fado</i> sort de Lisbonne	<i>Bernard Arnal</i>	225
A influência da diáspora açoriana na revitalização das Chamarritas	<i>Sophie Coquelin</i>	283



## ABSTRACTS

“... pelos amores d’humã formosa pastora ...”: Samuel Usque’s *Consolaçam* and the Question of Modernity (*Eleazar Gutwirth*)

The study delves into the context and perceptions of Samuel Usque’s iconic *Consolação às Tribulações de Israel* (1553), at first available only in Portuguese and not translated for about four centuries. Amid the classic ‘literature of Tribulations’ and the ostensible rise in Jewish historiography in the mid-sixteenth century, it re-centers Usque’s work, interpreting the *Tribulações* in a framework of emergent intellectual modernity. The use of dialogue as a literary device serves here as a diagnostic marker pinpointing a shift in the ‘literature of Tribulations’ – from medieval chronicle-like settings to the stylistics of Renaissance Humanism. The study evokes parallels between the *Tribulações* and the similar modernity of *Shevet Yehuda / Scepter of Yehuda* (1552?), for instance. The *Shevet* exemplifies here a post-Machiavellian attempt at explaining Jewish history in social and economic terms, sometimes approaching *Realpolitik*, rather than in pure terms of Divine Providence. The article tackles issues of exilic Sefardi identity, editorial decisions, typography and design, history of images and history of ideas, geographical concepts, and choice of language (rise of the modern, ‘national’, vernaculars).

The Sunset of Portuguese Tangier (Morocco): Unpublished Damaged ‘Livros paroquiais da Sé de Tânger, 1656–Nov. 1682 (*Batismos, Casamentos & Óbitos*)’ as Archival Complement to Published Data (*Casamentos, 1582–1678 & Reconciliações, 1611–1622*) (*Martin Malcolm Elbl*)

The paper is a precursor to the new *Portuguese Studies Review / Baywolf Press* comprehensive edition of unpublished BNP (Biblioteca Nacional de Portugal) Códices 1573 to 1576 (edition to be released in late summer 2025). It also draws on the large tranche of Tangier parish records (‘Marriages’) already published in Lisbon in 1922. The records are those of the Catholic *Sé de Tânger*, the Cathedral Church (a pre-1471 mosque) of the overseas outpost of Tangier (Morocco). The article focuses on a select chronological slice – 1656 to 1668. Deliberately and explicitly, the sample period straddles the effective loss of Portuguese control over Tangier in January–February 1662 and the early years of English administration (a regime that ended in February 1684). The article lays out and contextualizes the circumstances under which the Diocesan *Sé de Tânger* parish continued to function throughout the entire English period. It also explores, among other related topics, the vexing question of the actual size of Tangier’s Portuguese population in and prior to 1662. In that context, it was logically necessary to revisit issues around the evacuation of Portuguese militia and civilians from Tangier in the spring of 1662, in a broader context of demographic, political, climate (food supply), and social processes affecting towns and regions (e.g. Algarve, Andalusia) along the shores of the Strait of Gibraltar from the 1630s to the 1660s. The article also throws light on patterns of mixed marriages (Portuguese / English) at Tangier after 1662, on the activities of Irish Dominicans, and on ratios of Catholic priests to laity (‘parish staffing ratios’).

Social Networks and Life Courses of Azorean Immigrants in Rio Grande do Sul: 1750–1830 (*Milene dos Anjos and Stéfani Hollmann*)

In the eighteenth century new areas were incorporated into Portuguese America. To occupy and to officially demarcate the territories, the Portuguese Crown encouraged migration from the Atlantic islands of Madeira and the Azores to the south of Brazil. The migrants were not only expected to populate the territory of Rio Grande de São Pedro, they also were responsible for making invest-

ments and boosting the region's economy. The historical sources analyzed in the present study involve Portuguese and Brazilian parish records that make it possible to reconstruct part of the migratory networks in the south of Brazil. Focusing on the life courses of 16 individuals linked to the Azores archipelago who emigrated to Rio Grande do Sul, the article tracks, in context, the individuals' socially sequenced timelines and spatial trajectories, and highlights their attempts to move up the socio-occupational ladder. The study contributes to the current international scientific research on transoceanic migrations, and seeks to expand the analysis of genealogies and kinship networks.

Variações em Torno da Fórmula de Jacinto — Entre o Rousseau de António Sérgio e o “Rousseauismo” d’A Cidade e as Serras, de Eça de Queiroz (*Eurico Albino Gomes Martins Carvalho*)

Even today there persist perceptions of the thought of António Sérgio (1883 – 1969) that confine this prominent philosopher, journalist, sociologist and essayist within rather narrow bounds of strictly classicist framing – in other words, immune to the influences of ‘sensibility’. The present study, however, endeavours to suggest that this is no more than a limited glimpse, a glimpse that in fact ignores the intricacy of a Sérgioian manner of perceiving. What one confronts here is a cultural myth that calls for being deconstructed in order to demonstrate the substance of Sérgio’s humanist discourse. The study leverages, to this effect, both the philosophy of Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778) and the novel *A Cidade e as Serras* by Eça de Queiroz (1845 – 1900).

*Olhos de coruja – olhos de gato bravo*, de Luís Cardoso: género e relações de poder (*Susete Albino*)

The novel *Olhos de coruja – olhos de gato bravo* presents an intimate capsule of the Timorese worldview. Based on a notion that this worldview is significantly shaped by female perceptions, Cardoso chose a woman’s voice to weave the narrative. The protagonist – and narrator, akin to a spirit or sacred being, outlines in great detail the events that precede and envelop her birth. An aura of mystery surrounds the pregnancy. The stunning size of the child’s eyes resonates with the tradition that “usually, when a girl is born late [in the life of her parents], she either will be a ‘chosen’ one [*i.e.* mystically predestined] or insane.” Indigenous belief systems and Christian proselytism intersect within and around the protagonist / narrator, in terms of constructing what a woman might be and what her role in society is deemed to be. The present article is an exploration of gender and power dynamics anchored in the premise that such an exploration is most usefully conducted with due appreciation for the cultural and political history of Timor Leste and within a framework of indigenous concepts.

*But there are no others: Imagens do Eu e do Mundo em Carlos Drummond de Andrade e Emily Dickinson* (*Nuno Brito*)

The article seeks to bring into dialogue the poetic creations of Carlos Drummond de Andrade and Emily Dickinson, especially with respect to the intensification of reality, estrangement, and singularization as vital elements inherent to the process of creating images and also with respect to one’s reflection on Poetry as embodied in these two *œuvres*. The article is thus centered around notions such as ‘minimal’, ‘finite’, ‘matter’, and ‘residual’ as repeated presences at different stages of the two authors’ poetic crafting, with a starting point in the perspective of a vision of the ground, inseparable from a particular way of absorbing and perceiving the world, thinking from within – Poetic Creation – and breaking with structured processes of idealization and mythifica-

tion of reality. The study also centers on the balance between conciseness and fluidity, which is similarly vital to both poetics, seeking to explore communicating vessels of dialogues, but also divergences and singularities that weave an authorial complexity so vital and influential for global Contemporary Poetry.

*A Girl in Every Port: The Proverbial Expression and Some of Its Manifestations (Francisco Topa)*

From cinema to music (e.g. Marco Paulo, Adriana Calcanhotto), passing through the literature of many eras (e.g. Pêro Váz de Caminha, Gil Vicente, Machado de Assis, Luigi Pirandello) the maritime voyage and the sailor are associated with the idea of variety in love, crystallized in the proverbial expression: ‘a love in each port’. The paper reflects on the expression and on some of its manifestations.

*Notas sobre os cabo-verdianos em São Tomé e Príncipe: da usura na era colonial à marginalidade no pós-independência (Augusto Nascimento)*

In the third quarter of the twentieth century the hard life of Cape Verdians in the islands of São Tomé and Príncipe became a meme of anti-colonial discourse. More recently, the misfortunes of those who remained in São Tomé e Príncipe, trapped amid the ups and down of decolonization and of stunning post-Independence problems became another meme – a meme of civic rifts in Cape Verdian society. On 5 July 2003, among Cape Verdians at the *roça* (plantation) of Agua-Izé, the comment “o sangue parou” [“the blood just congealed”] was deployed to signify the proverbial stagnation or, more accurately, decline of everything. Note that, unlike what one might expect from original anti-colonial literature, the words did not refer *at all* to migration and contract labour, but to life in São Tomé e Príncipe *after* Independence. As time passed, observations regarding the fate of migrant Cape Verdians typically elicited two effects: (a) a warping of historical analysis, yet (b) a less cold or utilitarian approach to those who remained in São Tomé e Príncipe. Still, the more or less well known story of Cape Verdian migrants slipped into heroic simplification. It is not only political decisions that have unexpected consequences. Choices that – based on real or at least hoped-for tiny gains – seemed obvious and rational to the Cape Verdians who renewed their contracts, returned to São Tomé e Príncipe, and remained there after 1975, became fraught with grinding hardship after Independence. Those who originally deemed to have found a new life in São Tomé e Príncipe ended up after 25 April without either the material means or will-power to leave São Tomé e Príncipe, to ‘leave it all behind’ just like they had previously left Cabo Verde.

*“O fado fora de portas” ou quand le fado sort de Lisbonne (Bernard Arnal)*

The article builds on and expands a series of previous studies of the *fado* by Bernard Arnal. It not only explores the origins of the musical genre, but also its unexpected contemporary flourishing. It presents quantitative and qualitative evidence that a cultural resurgence of the *fado* has become undeniable, unless one perhaps deliberately elects to ignore that which is manifest. From its origins in the working-class districts and the periphery of Lisbon around 1830–1840, the *fado* has in fact enjoyed a steady even though not uniform rise in popularity. A virtual ‘revolution’ then took place in terms of reconfiguring the ‘spaces of *fado*’ – a topic scarcely explored in academic research. This ‘revolution’ produced a qualitative and geographical flourishing that attests an ever deeper entrenchment of the genre. By now, side by side with classical *fadistas* voicing time-honoured Lisbon tropes, a new generation has arisen that articulates local and regional issues. The current burgeoning of regional *fado* styles fits into the broad context of an assimilation of the emotions and

tonalities of *fado* across Portuguese society at large. Spontaneous bottom-up adoption has altered the status of this long-deprecated musical style. The *fado* is also morphing under hybrid influences from varied regional traditions – the *cantorias* of the Azores, the *corridinho* (Algarve, Minho, *etc.*), and even more the *cante alentejano*. It has become obvious that *fado* as ‘music of the people’ (which it truly was ever since its origins) is cross-tied into folklore as such, in a musical ferment that drives and sustains numerous *fadistas*. Those, quite clearly, no longer even remotely deserve to be the target of cultural deprecation. The vibrancy of Portuguese regional identities finds in the *fado* a valuable means of expression that enhances belonging, an always renewed historical and spatial rootedness.

#### A influência da diáspora açoriana na revitalização das Chamarritas (*Sophie Coquelin*)

Azorean migration, and post-migration mobility between the Archipelago and North America is a phenomenon that extends from the nineteenth century to the present. This enduring interaction led the anthropologist João Leal to assert that the fashioning of Azorean identity is both regional and trans-national. In the same manner as Leal studied such cultural and spatial linkages based on the *Festas do Espírito Santo* (Holy Spirit Festivities), the present article seeks to analyze diasporic influences using *Chamarrita* dances as an analytical point of departure. *Chamarritas* are traditional dances in which one of the dancers functions as a *mandador* who, besides dancing, also calls the choreographed routines enacted by all the dancers. Inspired by the *Contredanse*, the *Chamarritas* feature both geometric formation dance and partner dance. Part of folkloric group repertoires, *Chamarritas* are also performed at standard social events in three of the nine Azorean islands, as well as at certain events held by the Azorean community in North America. Differences are notable, and include the forms of *mandar* in “moda antiga” (Old Style) in America and in “moda nova” (New Style) in the Island of Pico. Euro-Mediterranean anthropological literature often stresses linkages between spatial mobility and a revitalizing of performative practice (music, dance, ritual, celebration, *etc.*). In Portugal, traditional dances performed in non-folkloric settings are rather rare. Nonetheless, when such performances occur, the emigrant as a cultural agent resurges and may play an important active role.

## CONTRIBUTORS

SUSETE ALBINO. Professora Auxiliar Convidada da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa. Investigadora Integrada e Vice-Coordenadora do Grupo de Estudos Transculturais, Literários e Pós-coloniais do CHAM - Centro de Humanidades. Doutora em Estudos Portugueses - Ensino do Português, Mestre em Ensino do Português como Língua Segunda e Estrangeira e Pós-Graduada em Políticas Públicas. Coordenadora/revisora científica e coautora de manuais e de auxiliares de ensino nas áreas do português língua não materna (para fins gerais e específicos) e do conhecimento explícito da língua, publicados pela Porto Editora e pelo Camões, Instituto da Cooperação e da Língua, I. P. Perita, docente e formadora de português língua segunda e língua estrangeira, com experiência em Portugal, na Guiné-Bissau e em Timor-Leste. Orientadora de trabalhos académicos de Licenciatura, Mestrado e Doutoramento.

MILENE DOS ANJOS. Licenciada em História com Mestrado em História (2015) na área de Demografia Histórica, pela Universidade do Minho. Foi bolsista de investigação do CITCEM (Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória), onde desenvolveu competências no âmbito da demografia histórica, com a construção de bases de dados que integram o Repositório Genealógico Nacional. Encontra-se a desenvolver o projeto de doutoramento “Padrões de migração nos séculos XVIII e XIX. Famílias em movimento, demografia, economia e sociedade no concelho de Fafe”, na FLUP (Universidade do Porto) e no CITCEM. Beneficia de uma bolsa de doutoramento atribuída pela FCT, financiada pelo orçamento português e pelo orçamento comunitário através do Fundo Social Europeu.

BERNARD ARNAL. Professeur agrégé de géographie en retraite, j’ai exercé cette fonction en classes préparatoires aux grandes écoles à Périgueux (France). J’oriente mes recherches vers les espaces musicaux du monde lusophone et spécialement le *fado* portugais. Mes publications comprennent, entre autres, « Synchrétisme urbain et création musicale, le fado de Lisbonne. Sud-Ouest Européen », *Revue de géographie des universités de Toulouse* (Bordeaux, Perpignan et Pau) 31 (2011) ; « Les victoires du fado, de la stigmatisation à la reconnaissance mondiale », *Latitudes – Cahiers Lusophones* (Revue de la communauté portugaise de France) 43 (2012) ; « La poésie de Lisbonne », *Sud-Ouest Européen* 38 (2014) ; « Le fado de la diaspora portugaise », *Portuguese Studies Review* 26 (2) (2018) ; « Pour une lecture musicale des mutations urbaines: le rôle géographique du fado à Lisbonne », *Portuguese Studies Review* 29 (2) (2021).

NUNO BRITO holds a BA in History at Faculty of Arts of the University of Porto, and an MA (2016) and PhD (Hispanic Languages and Literatures, 2020) from the University of California, Santa Barbara. He was a professor of Portuguese Literature at Universidad Nacional Autónoma de México, and is a Visiting Assistant Professor at the State University of New York at Buffalo. His studies have focused, among other, on the poetics of Carlos Drummond de Andrade and Emily Dickinson, and on Machado de Assis and Almeida Garrett. He has been developing studies on the subject of eroticism in the Portuguese poetry of the twentieth and twenty-first centuries. He has published various books of poetry and a volume of short stories.

EURICO ALBINO GOMES MARTINS CARVALHO has served since 1990 as Professor of Philosophy in the Secondary Cycle (Ensino Secundário). He took his Licenciatura (1989), MA (2009) and PhD (2018) at the Faculdade de Letras of the Universidade do Porto. He is a member of the “Research Group Aesthetics, Politics and Knowledge” at the Instituto de Filosofia da Univer-

sidade do Porto, and has further developed and published within the ambit of this group his work on the thought of Guy Debord. His publications include for instance “O Quadrado da Modernidade de Guy Debord,” *Aufklärung: Journal of Philosophy* 4 (2) (2017); “O Marxismo Crítico de Guy Debord: uma Revisitação Situacionista de Maio de 1968,” *Aufklärung: Journal of Philosophy* 5 (2) (2018); “A Heterodoxia das « Viagens » de Amorim Costa,” *O Tecto* (2019); “José Mattias de Eça de Queiroz — ou as Reflexões de Um Professor de Filosofia (da Vontade de Saber à Ironia: Um Retrato Oblíquo da Falência do Panlogismo),” *Portuguese Studies Review* 27 (2) (2019); “Será o pós-capitalismo contemporâneo um novo situacionismo?” *Aufklärung: Journal of Philosophy* 7 (1) (2020); “Pêro Vaz de Caminha e a figura da repetição: Uma revisitacão histórico-filosófica da *Carta do Achamento* do Brasil,” *Portuguese Studies Review* 29 (2) (2021).

SOPHIE COQUELIN holds a BA in Ethnomusicology from the Paris-X-Nanterre University (France, 2004) and an MA in “Ethnologie des Arts Vivants” from the Nice Sofia-Antipolis University (France, 2013). She studies the revitalization processes of folk music and dance in Portugal. She is completing her PhD on Human Kinetics with Dance at the Faculty of Human Motricity, University of Lisbon. She was involved in *Terpsicore*, a database project of dance and performing arts in Portugal, in the Pé-de-Xumbo Association, as a cultural producer, and at the Institut Occitan d’Aquitaine, as assistant to the ethnomusicologist Jean-Jacques Casterêt. She has participated in ethnographic recordings in Alentejo, Algarve and the Azores, and on web platforms that promote musical archiving (databases “Ibn Battuta” from La Maison des Cultures du Monde and “Sondaqui” from the Institut Occitan d’Aquitaine). She was a consultant for the film *Sinfonia Imaterial* by Tiago Pereira (edited by INATEL Foundation), and for the performance “Fica no Singelo” by the Dance Company Clara Andermatt.

MARTIN MALCOLM EBL is an Independent Researcher in history and archaeology, Managing Editor for the *Portuguese Studies Review*, Editor for Baywolf Press, and participant in varied public and private research projects. He specializes in medieval, Early Modern, and military history, the history/archaeology of fortifications, maritime and port history, heritage conservation, 3D modelling, palaeography, diachronic reverse mapping (GIS-based) and, as a specific niche, the history and archaeology of Tangier, Morocco. He has also branched off, however, into monastic and ecclesiastical history. His publications include articles in scholarly journals, chapters in collected volumes, site reports, encyclopedia entries, monographs (*Portuguese Tangier (1471–1662)* [2013]), plus edited or co-edited works, including *Money, Markets and Trade in Late Medieval Europe* (2014) and *Encounters in Borderlands: Portugal, Ceuta, and the ‘Other Shore’* (2019). He is finalizing, among other, studies of Lourenço Pires de Távora (1500-1573) (a soldier, politician, ambassador, and Governor of Tangier) and André Provana de Leyni (1511-1592). He has completed a set of chapters, with ample analytical illustrations, for a core project on Hans Khevenhüller (Imperial Ambassador to Spain, 1574–1606), headed by Annemarie Jordan Gschwend. He is also revising assorted studies in Balearic history and Balearic Islands Judaica (mainly Majorcan). These include a synopsis of the medieval Jewish community in Palma de Mallorca, plus editions of unpublished late fourteenth-century Balearic fiscal and mercantile data. He plans to release, shortly, an edition of unpublished sixteenth- and seventeenth-century Portuguese parish registers from Tangier (Morocco) that complement available printed resources.

ELEAZAR GUTWIRTH. Professor (Retired) of Hispanic-Jewish history and culture, Faculty of Humanities, Department of Jewish History, Tel Aviv University (Israel). Eleazar Gutwirth has

focused, fundamentally, on the Late Middle Ages, a period that he has covered extensively. He has studied both broad and detailed aspects of Jewish learning, social and intellectual dynamics, and literature, extending into the sixteenth and seventeenth centuries. A refined critic, he has vivaciously discussed a variety of influential interpretive trends, including the opinions of Caro Baroja, in “Baroja y Pensos: Escritura, reacción y valores familiares”. Among numerous other topics, Prof. Gutwirth has examined the cultural roles played by women both in Iberia and in the Jewish diaspora. Since 2015, he has been a Corresponding Member of the Real Academia Española. The very large body of his distinguished scholarly work, including studies based on material from the Cairo Genizah, can readily be located through various bibliographic consolidator portals, including the RI OPAC (Regesta Imperii – Die Literaturdatenbank zum Mittelalter).

STÉFANI HOLLMANN. Doutoranda em História pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Possui licenciatura em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2014) e mestrado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2018). Tem experiência na área de História, com ênfase principalmente nos seguintes temas: traficantes de escravos, Colônia do Sacramento, redes sociais, redes de poder e auto-organizadas, História da América Colonial, Zonas de Fronteira.

AUGUSTO NASCIMENTO obtained his BA in History (1981) from the School of Arts and Humanities of the University of Lisbon, an MA (1992) and PhD (2000) in Sociology from the Faculty of Social Sciences and Humanities of the New University of Lisbon. He has a Habilitation (*Agregação*) (2015) in Contemporary History from the same institution. He has co-edited various books and special issues of scholarly journals. His published works include: *Poderes e quotidiano nas roças de S. Tomé e Príncipe de finais de Oitocentos a meados de Noventaos* (2002); *Órfãos da Raça* (2002); *Desterro e contrato. Moçambicanos a caminho de S. Tomé e Príncipe (anos 1940-1960)* (2002), available in a new English edition (2023) as *Exile and Contract: Journeys of the Mozambicans to S. Tomé and Príncipe (1940 to 1960)*; *O Sul da Diáspora* (2003); *A Misericórdia na viagem das Ilhas* (2003); *Entre o Mundo e as Ilhas* (2005); *O Fim do Caminho Longo* (2007); *Ciências Sociais em São Tomé e Príncipe: A Independência e o Estado da Arte* (2007); *Vidas de S. Tomé segundo Vozes de Soncente* (2008); *Atlas da Lusofonia. São Tomé e Príncipe* (2008); *Histórias da Ilha do Príncipe* (2010); *Desporto em vez de Política no São Tomé e Príncipe Colonial* (2013); *São Tomé e Príncipe: As Tramas da Política e a Emancipação do Saber Histórico* (2019). His main areas of interest are sport and leisure in Africa and African contemporary political history.

FRANCISCO TOPA is Associate Professor with *Agregação* at the Faculty of Arts and Humanities of the University of Porto and an integrated member of CITCEM. He teaches in the areas of Brazilian Literature and Culture, Textual Criticism, African Literatures and Folk Literatures. Since 2019, he has been responsible for the Agostinho Neto Chair at FLUP and, since 2023, he is head of the Department of Portuguese and Romance Studies.



# Variações em Torno da Fórmula de Jacinto — Entre o Rousseau de António Sérgio e o “Rousseauismo” d’*A Cidade e as Serras*, de Eça de Queiroz

Eurico Albino Gomes Martins Carvalho  
*Universidade do Porto — Instituto de Filosofia*

*Para o Professor Aloísio Lobo, Mestre e Amigo*

**A**INDA HOJE PERSISTE uma visão do pensamento de António Sérgio que o acantona num território estreito e de estrito recorte clássico, ou seja, totalmente imune à influência da sensibilidade. Mas pretendemos evidenciar, desde logo, neste opúsculo, que se trata de uma visão parcial, isto é, que ignora a riqueza da mundividência sérgica.<sup>1</sup> Estamos perante um mito cultural que urge desconstruir com vista à demonstração da actualidade do discurso humanista do Autor dos *Ensaíos*. Neste sentido, o nosso estudo sobre Sérgio está nos antípodas do de Eduardo Lourenço,<sup>2</sup> cuja primeira publicação remonta precisamente a 1969 (o ano da morte daquele “altíssimo escritor de ideias, o maior das nossas letras”).<sup>3</sup> De tal artigo, prioritariamente, é de realçar o carácter provocatório do subtítulo: “É o autor de *Ensaíos* um ensaísta?” Para Lourenço, que renega o auto-retrato de Sérgio (“somos ensaísta e não erudito”),<sup>4</sup> a resposta é negativa: “Se um ensaísta é um experimentador do possível, Sérgio não foi, no pleno sentido do termo, um autêntico ensaísta.”<sup>5</sup> Ora, no que toca à fundamentação da

---

<sup>1</sup>Embora seja um neologismo, trata-se de um adjectivo de que se serve o próprio Sérgio para identificar a sua doutrina. Servir-nos-emos igualmente, por conseguinte, de tal etiqueta terminológica.

<sup>2</sup>Cf. “Sérgio como mito cultural”, em *O Labirinto da Saudade*, 17.<sup>a</sup> ed. (Lisboa: Gradiva, 2020), 158-172.

<sup>3</sup>Vasco de Magalhães-Vilhena, *António Sérgio – O Idealismo Crítico e a Crise da Ideologia Burguesa*, reimpressão da 1.<sup>a</sup> ed. (Lisboa: Edições Cosmos, 1975), 196.

<sup>4</sup>António Sérgio, *Ensaíos*, Tomo I, 3.<sup>a</sup> ed. (Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980), 241.

<sup>5</sup>Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, 169.



tese, a estratégia eduardina assenta basicamente em dois argumentos (de valor desigual): ao primeiro corresponde a acusação de que é postíça a atitude dubitativa de Sérgio, reduzindo-se esta, por consequência, a um mero exercício retórico; quanto ao segundo (o mais impactante, deveras), cabe-lhe a assunção — sem matizes — de que “o maior senão da filosofia de Sérgio não é o racionalismo mas a abstracção, isto é, o moralismo”.<sup>6</sup> Para Lourenço, em suma, o perfil intelectual de António Sérgio reflecte integralmente uma cosmovisão anacrónica, ou seja, o intelectualismo clássico.<sup>7</sup>

Parece excessiva, contudo, a denúncia de “uma retórica da ‘dúvida’ que deixa intacta a segura marcha do ensaísta”,<sup>8</sup> tanto mais que Eduardo Lourenço ignora, ou finge ignorar, a motivação psicopedagógica (vê-lo-emos adiante) do polemismo de Sérgio e do seu constante apelo para a crítica das suas ideias. Além disso, se fosse inteiramente correcta a perspectiva de quem não vê senão em Sérgio um pensador classicista, teríamos de incluir Rousseau, em primeiro lugar, entre os seus grandes adversários. (*Sintomaticamente, e entre inúmeros nomes nacionais e estrangeiros, nenhuma referência se faz, em todo o texto eduardino, ao cidadão de Genebra.*) Estamos a nomear aquele que antecipa, com efeito, a ascensão oitocentista do Romantismo. Como é sabido, porém, é bastante ambivalente o juízo de Sérgio sobre a filosofia rousseauiana. Ora a critica ferozmente<sup>9</sup> ora nela se apoia para sustentar certos pontos de vista psicopedagógicos e culturais (designadamente, acerca das relações entre a ciência e a moral).<sup>10</sup> É por causa de Rousseau, particularmente, que ele está contra duas ideias-chave do Iluminismo: (i) a concepção “prometeica” do saber e (ii) a definição “titânica” da Humanidade. É neste contexto polémico, de resto, que podemos compreender melhor o perfil intelectual do sergismo: sem deixar de possuir uma base iluminista, repugna-lhe, todavia, o colorido, por de mais dogmático, do ideário das Luzes,<sup>11</sup> cuja culmi-

<sup>6</sup>Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, 172.

<sup>7</sup>Como exemplo pleno de uma abordagem intelectualista do pensamento sergício, veja-se o seguinte artigo de Manuel Ferreira Patrício: “A Lógica de António Sérgio”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 43 (3/4) (1987): 243-272.

<sup>8</sup>Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, 161.

<sup>9</sup>Cf. António Sérgio, *Ensaio*, Tomo VII, I.<sup>a</sup> ed. (Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1974), 160.

<sup>10</sup>Cf. Sérgio, *Ensaio*, I, 119.

<sup>11</sup>“Sabe-se que António Sérgio não assumiu o projecto iluminista tal como ele foi formulado no século XVIII; Sérgio procura mesmo distanciar-se do Iluminismo, embora tal distan-

nância, mais tarde, passa por ser o cientismo positivista do século XIX,<sup>12</sup> de que é herdeira, finalmente, em Novecentos, a tecnocracia. Havemos também de ver que essa herança, em pleno século XXI, não deixa de estar presente — em tudo o que diga respeito ao que se entende hodiernamente por *Big Data*.

É verdade que existe, em Sérgio, um *leitmotiv* que atravessa toda a sua obra: a oposição estrutural entre o espírito clássico e o romântico. Nele, contudo, o classicismo não constitui uma categoria histórico-cultural, mas uma *forma mentis*, na qual prepondera a espiritualização do sensível sobre a sensibilização do espiritual: “O ideal do clássico — diz ele — é o ideal da harmonia, o ideal da ordenação e da disciplina das forças: logo, pressupõe a existência de um romantismo prévio; pressupõe as forças a que impõe a ordem.”<sup>13</sup> É deste conceito — anti-académico — do que devemos entender por *clássico* que resulta a abertura de um quadro transcendental susceptível de garantir a Sérgio a existência de condições que lhe permitam pensar uniformemente qualquer objecto (ou seja: sem deslaçamento do seu fio condutor — de cariz idealista). Não se trata, no entanto, como estamos a ver, de um idealismo estático e monolítico, isto é, que ignore as vicissitudes do real. Entre a forma e a força, a consciência e a vida, estabelece-se uma relação dialéctica, à qual subtende, todavia, uma finalidade que lhe dá um sentido, subordinando-se, portanto, os segundos pólos aos primeiros.

---

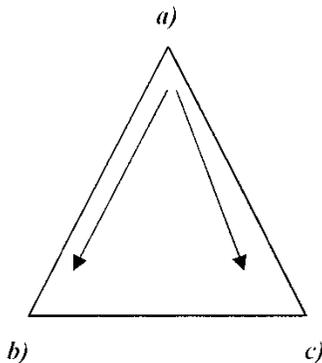
ciamento se faça mais ao nível dos seus fundamentos empiristas do que da sua vocação reformadora, que Sérgio inegavelmente acolhe” (Manuel Maria Carrilho, *O Saber e o Método* [Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982], 63). Mas esse distanciamento, ao invés do que se depreende desta interpretação, não se situa apenas num plano epistemológico. Podemos situá-lo igualmente, como estamos a ver, numa vertente antropológico-pragmática.

<sup>12</sup>“Razão, progresso, liberdade, eis os conceitos-chave da Ilustração nos seus começos. Razão identificada com a tarefa científica, instrumento de domínio, técnica calculadora. Progresso entendido deterministamente, processo linear, abstracto, indefinido. Liberdade como domínio crescente do acontecer natural, através da legalidade empírica. Em síntese: poder-se-ia dizer que é no positivismo do século XIX que esta razão encontra a sua expressão mais acabada” (Maria José Cantista, “Passado e Presente da Ilustração”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 38 [2/3] [1982]: 313-314). Mas Sérgio redefine, de uma forma antipositivista, as noções iluministas de razão, progresso e liberdade. Como vamos ver ao longo deste ensaio, essa redefinição faz-se num sentido holístico, tendo em vista, particularmente, o alargamento espiritual do espaço da razão, cuja realização não se confunde, de modo algum, com a mera aplicação técnica da ciência.

<sup>13</sup>António Sérgio, *Ensaíos*, II, 2.<sup>a</sup> ed. (Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1977), 137-138.

Apesar das aparências, não estamos simplesmente perante um binómio categorial. Trata-se, antes, para o nosso ensaísta, de um complexo triangular de natureza sociocultural, cujos vértices determinam a composição da figura que a seguir se apresenta:

Fig. 1 O Triângulo de Sérgio



De acordo com a sequência alfabética que singulariza o presente triângulo, eis a legenda que lhe dá relevo semântico, a saber: *a)* clássico; *b)* académico; *c)* romântico. Em cada uma destas alíneas, não devemos ver um momento histórico-cultural, mas, antes, um posicionamento filosófico. Despropositada, aliás, não seria, de todo, uma leitura hegeliana desta tríade sérgica, a saber: do confronto da tese [*c)* a vida sem forma] com a antítese [*b)* a forma sem vida] não resulta senão a síntese [*a)* a vida formada]. Contra a oposição estéril entre o conteúdo selvagem e o formalismo vazio (uma oposição abstracta, diria Hegel),<sup>14</sup> Sérgio propõe-nos, de facto, uma harmonia concreta dos opostos, a qual significa simultaneamente a sua negação e superação. Para ilustrá-la, servimo-nos de dois vectores: (i) o da *ordenação* [*a)* → *c)*] e (ii) o da *vitalização* [*a)* → *b)*]. É dinâmico, por conseguinte, o triângulo sérgico, mas cuja estrutura, como estamos a ver, nada deve à evolução histórica dos movimentos culturais que nele se inscrevem. Nesse dinamismo reflecte-se, além disso, a generalização (de vasto alcance espiritual) do princípio basilar da epistemologia kantiana: são “vazios” os conceitos sem intuições, mas estas, sem aque-

<sup>14</sup>Cf. Friedrich Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, vol. I, trad. de Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 1988), 73-75 [§ 6].

les, são “cegas”.<sup>15</sup> Cabe, então, ao vector que ordena a matéria, para Sérgio, a correcção da “cegueira” romântica; ao que vitaliza a forma, por sua vez, há-de caber (seguindo aqui a mesma lógica dos termos) a saturação da “vacuidade” académica.

Num exercício de auto-interpretação, na verdade, é o próprio Autor quem legitima a nossa hermenêutica. Vai ao ponto, até, de criticar a “lenda estranha”<sup>16</sup> que se criou em torno da sua imagem pública. Qual? A da sua suposta aversão ao “fermento romântico”<sup>17</sup> (subjacente, aliás, segundo ele, “intenso emotivo”,<sup>18</sup> a toda a verdadeira criação, quer artística quer científica).<sup>19</sup> E é precisamente sob o presente pano de fundo que devemos contestar a ideia de que seja meramente “pontual” a aproximação de Sérgio a Rousseau.<sup>20</sup> Se assim fosse, porventura, tornar-se-ia incompreensível o laço — estrutural — que une o seu humanismo crítico à utopia psicopedagógica que lhe dá vida.

#### 1. A Fórmula de Jacinto

N’A *Cidade e as Serras*, de Eça de Queiroz, o protagonista resume a sua “filosofia de vida” (se assim lhe quisermos chamar) através de uma “forma algébrica”,<sup>21</sup> de cuja expressão canónica — *ad usum populi* — se encarrega, aliás, uma personagem secundária: Jorge Carlande (mero figurante, de resto, desta história edificante, no sentido hegeliano do termo). Ei-la: “Suma Ciência x Suma Potência = Suma Felicidade”.<sup>22</sup> Como estamos a ver, a fórmula exhibe um *nexus* essencial, ou seja, a articulação entre o saber e o poder. Também sabemos que essa articulação é a base do programa moderno e prometeico de domínio da Natureza.<sup>23</sup> Além disso, à fórmula de Jacinto corresponde o molde do utilitarismo. Efectivamente, não só se plasma a felicidade como a grande finalidade existencial, mas exalta-se igualmente a sua maximização.

<sup>15</sup>Cf. Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 7.ª ed. (Lisboa: Fundação Gulbenkian, 2010), 89 [A 51/B75].

<sup>16</sup>Sérgio, *Ensaio*, II, 203.

<sup>17</sup>Sérgio, *Ensaio*, II, 203.

<sup>18</sup>Sérgio, *Ensaio*, I, 31.

<sup>19</sup>Cf. Sérgio, *Ensaio*, II, 203.

<sup>20</sup>Cf. António Pedro Pita, *Uma Estética da Inteligibilidade — (Re)Leituras Sergianas* (Coimbra: Coimbra Editora, 1985), 54, n. 106.

<sup>21</sup>Eça de Queiroz, *A Cidade e as Serras*, 7.ª ed. (Lisboa: Círculo de Leitores, 1982), II.

<sup>22</sup>Queiroz, *A Cidade e as Serras*, II.

A esta luz, o facto de a perspectiva civilizacional de Jacinto se reduzir a uma fórmula mecânica acentua o seu carácter utilitarista, tendo em mente, claro está, o *felicific calculus*. Ora, como a felicidade se apresenta como o fruto da potenciação mútua da ciência e da técnica, tudo se joga, é certo, num plano material. Aqui, na realidade, a palavra-chave passa por ser o *conforto*, de que são ostensiva encarnação as máquinas que enxameiam o palacete dos Campos Elísios (mais precisamente, o 202)<sup>24</sup> do “Príncipe da Grã-Ventura”:<sup>25</sup> o telégrafo, o telefone, o fonógrafo, o radiómetro, o grafofone, o microfone, a máquina de escrever, a máquina de contar, a imprensa eléctrica e a imprensa magnética.<sup>26</sup> Parecendo interminável, a lista inclui igualmente o “Conferençofone” e o “Teatrofone”.<sup>27</sup> Já num registo paródico, até recebemos a notícia da existência de “uma máquina que abotoava as ceroulas”.<sup>28</sup> Nela, por outro lado, e no próprio excesso da enumeração, não seria de mais reconhecer, desde logo, a presença irónica de um indício, isto é, de um sinal que nos remete premonitoriamente (em conformidade com o título da obra queiroziana) para a futura avaria do relacionamento “jacíntico”<sup>29</sup> entre o Homem e a Máquina. (Trata-se de um neologismo de que Eça se serve três vezes ao longo da sua obra. Aquando do seu primeiro aparecimento, surge copulativamente ao lado de “espiritual”. Daqui também resulta a aura alciónica que se lhe associa automaticamente, de acordo com a qual, aliás, se torna assaz gritante o brilho olímpico da figura de Jacinto.) Na verdade, essas máquinas não são senão *gadgets*. Deste ponto de vista, é certa a leitura de Prado Coelho: “A Máquina, em *A Cidade e as Serras*, se exceptuarmos o telefone [o único apare-

---

<sup>23</sup>Cf. René Descartes, “Discours de la méthode”, em *Œuvres complètes*, Tomo VI, ed. de Charles Adam & Paul Tannery (Paris: Cerf, 1902), 62. — É nesta página que se encontra efectivamente, *in statu nascendi*, o verdadeiro lema da Modernidade: “nous rendre comme maîtres et possesseurs de la Nature” (“tornarmo-nos como que senhores e possuidores da Natureza”). (Como é bom de ver, procedemos à actualização ortográfica do texto cartesiano.) Disso mesmo tem consciência o próprio Marx, que não se coíbe de citar tal celeberrimo passo na sua obra-prima (cf. *O Capital*, Livro Primeiro, Tomo II, trad. de José Barata-Moura et al. [Lisboa: Edições “Avante!”; 1992], 446, n. III).

<sup>24</sup>Cf. Queiroz, *A Cidade e as Serras*, 5.

<sup>25</sup>Queiroz, *A Cidade e as Serras*, 10.

<sup>26</sup>Cf. Queiroz, *A Cidade e as Serras*, 96.

<sup>27</sup>Cf. Queiroz, *A Cidade e as Serras*, 23.

<sup>28</sup>Queiroz, *A Cidade e as Serras*, 61.

<sup>29</sup>Cf. Queiroz, *A Cidade e as Serras*, 14.

lho que Jacinto instala em Tormes], é uma coisa inútil e implicativa, que nem sequer cumpre a missão, que lhe é atribuída no ‘202’, de ‘entreter o seu Senhor.’”<sup>30</sup> Posto isto, que se espraia num plano estético, surge a observação — crucial — de cariz sociopolítico: “Nunca se considera a Máquina em função do operário ou do trabalhador rural, para já não falar do pequeno ou médio burguês.”<sup>31</sup> Mas discordamos completamente do juízo global de Coelho acerca da obra de Eça, cujo livro lhe merece o seguinte epíteto depreciativo: “datado”.<sup>32</sup> *Para o refutar, se mais não houvesse, seria bastante o presente ensaio.*

Admitindo agora, por hipótese, que a felicidade se encontra nessa conjugação entre o saber e o poder, o seu segredo é a exploração da Natureza. [Disso mesmo é sintoma, ademais, o duplo sentido (teórico e prático) de “exploração”.] É por isso que são inseparáveis, para Jacinto, a felicidade e a civilização, sendo a cidade (e a de Paris, em particular, por ser, segundo ele, a sua versão suprema) o *único* ambiente compatível com a dignidade do ser humano. Eis, pois, a sua tese: “o Homem só é superiormente feliz quando é superiormente civilizado”.<sup>33</sup> Deste modo, sob a alçada metafísica da equação da fase parisiense de Jacinto, a Humanidade do Homem confunde-se com o seu modelo urbano. Como a Civilização e a Natureza são contrários (positivo e negativo, respectivamente), o crescimento das cidades torna-se, então, o motor do progresso, ao qual presta o romance de Eça, aliás, maiusculizando a inicial, uma homenagem tipográfica.<sup>34</sup> Assim se resume, em tal fórmula, todo o discurso oitocentista acerca das virtudes salvíficas da urbanização, cuja riqueza assenta, antes de mais, na acumulação exponencial de forças vivas que se concentram num mesmo espaço. Multiplicam-se, doravante, as interações que potenciam a criatividade e o engenho, com a consequente promoção do desenvolvimento científico e tecnológico.

(A propósito dos contrários com que estamos a lidar, impõe-se aqui a abertura de um parêntesis: após o regresso de Jacinto a Tormes, invertem-se os pólos axiológicos. No discurso de Zé Fernandes, aliás, junto à Basílica de

<sup>30</sup>Jacinto do Prado Coelho, “A tese de *A Cidade e as Serras*”; em *A Letra e o Leitor*, 3.<sup>a</sup> ed. (Porto: Lello & Irmão – Editores, 1996), 214.

<sup>31</sup>Coelho, “A tese de *A Cidade e as Serras*”, 214.

<sup>32</sup>Coelho, “A tese de *A Cidade e as Serras*”, 214.

<sup>33</sup>Queiroz, *A Cidade e as Serras*, 10.

<sup>34</sup>Cf. Queiroz, *A Cidade e as Serras*, 10.

Montmartre,<sup>35</sup> temos uma nítida antecipação dessa inversão, cuja versão cromática salta à vista: o contraste entre o *cinzento* — que se reitera anaforicamente — da grande cidade, de que Paris constitui a antonomásia, e o *verde* — subtextual — do campo. Para o leitor do século XXI, que reconhece na paisagem os efeitos deletérios da industrialização da agricultura, trata-se, contudo, de um quadro anacrónico, não sendo já pensável, portanto, dentro dos limites territoriais da cidade e do campo, a dialéctica da Civilização e da Natureza. Como a Modernidade se alimenta de uma constante ultrapassagem dos limites, são hoje, de facto, totalmente outros os termos do debate em que Eça se inspira, tanto mais que não conhece fronteiras a urbanização do espaço e a crescente mecanização das actividades produtivas.)

Embora Sérgio não se pronuncie expressamente sobre o valor da fórmula de Jacinto, tece alguns considerandos sobre a personagem queiroziana. Tece-os exactamente num ensaio que data de 1945, a saber: “Notas sobre a Imaginação, a Fantasia e o Problema Psicológico-moral na Obra Novelística de Queiroz?”. Nele cita — abundantemente! — vários trechos d’*A Cidade e as Serras*. Pois bem. Um deles, desde já, merece a nossa melhor atenção. Vejamo-lo:

— Aqui tens tu, Zé Fernandes, — começou Jacinto, encostado à janela do mirante — a teoria que me governa, bem comprovada. Com estes olhos que recebemos da Madre Natureza, lestos e sãos, nós podemos apenas distinguir além, através da Avenida, naquela loja, uma vidraça alumiada. Mais nada! Se eu porém aos meus olhos juntar os dois vidros simples de um binóculo de corridas, percebo, por trás da vidraça, presuntos, queijos, boiões de geleia e caixas de ameixa seca. Concluo portanto que é uma mercearia. Obtive uma noção; tenho sobre ti, que com os olhos desarmados vês só o luzir da vidraça, uma vantagem positiva. Se agora, em vez destes vidros simples, eu usasse os do meu telescópio, de composição mais científica, poderia avistar além, no planeta Marte, os mares, as neves, os canais, o recorte dos golfos, toda a geografia de um astro que circula a milhares de léguas dos Campos Elísios. É outra noção, e tremenda! [...] Aplica esta prova a todos os órgãos e compreendes o meu princípio. Enquanto à inteligência, e à felicidade que dela se tira pela incansável acumulação de noções [...].<sup>36</sup>

Imediatamente após a presente citação, segue-se o comentário de Sérgio:

---

<sup>35</sup>Cf. Queiroz, *A Cidade e as Serras*, 72-76.

<sup>36</sup>Queiroz, *A Cidade e as Serras*, II-12.

Paremos aqui, não deixando de acentuar essas três palavras: “acumulação de noções”. É a isto mesmo que chamei há pouco o critério *quantitativo* da cultura, que logicamente se encontra unido a uma noção empirista do saber científico, que é uma noção *inactivista* do saber científico. Segundo esta ideia quantitativa e empirista (que quase unanimemente tem imperado até hoje) far-se-ia a ciência pela acumulação de notícias, pela justaposição de impressões, — e não pela fantasia criadora de ideias, de relações entendíveis: pela *actividade* mental.<sup>37</sup>

Por outras palavras: para Sérgio, Jacinto não é senão a personificação dileitante do que ele entende ser a “sabença”, ou seja, a erudição inútil. Daí que também cite — com particular propriedade — o passo da obra de Eça em que se realça sobremaneira essa faceta psicológica da figura de Jacinto. Ei-lo:

Jacinto, enterrado na poltrona, com umas tesouras, recortava um papel! E nunca eu me compadeci daquele amigo, que cansara a mocidade a acumular todas as noções formuladas desde Aristóteles e a juntar todos os inventos realizados desde Teramenes, como nessa tarde de festa, em que ele, cercado de Civilização nas máximas proporções, para gozar nas máximas proporções a delícia de viver, se encontrava reduzido, junto ao seu lar, a recortar papéis com uma tesoura!<sup>38</sup>

Neste comentário de Zé Fernandes, que devemos realçar? Desde logo, importa ter presente que o amigo de Jacinto é o Sancho Pança de um quixotesco dândi da noosfera. [Da linhagem cervantina em que se filia a relação entre as duas personagens, como é bom de ver, temos um verdadeiro revelador fotográfico na cena atribulada do regresso a Tormes, quando Zé Fernandes cede a Jacinto (como único meio de transporte) um dos dois equídeos disponíveis, ou seja, a “égua ruça”, indo ele atrás, por sua vez, “no burro de San-

<sup>37</sup>António Sérgio, *Ensaios*, VI, 2ª ed. (Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1976), 66. — Nos antípodas da concepção epistemológica de Sérgio, assistimos hoje à emergência de um novo quantitativismo, mas cujo perfil filosófico, não sendo inactivista, nada deve, porém, à actividade mental. Trata-se de um totalitarismo cibernético: à “fantasia criadora” da mente humana sucede o incessante fluxo electrónico dos dados. Ora, dada a sua quantidade astronómica (*Big Data*), que excede a capacidade cerebral de processamento da informação, impõe-se o recurso aos algoritmos da inteligência artificial, aos quais cabe o rastreio, de facto, de toda a existência, qualquer que ela seja. Pois bem. Quando se acumulam dados suficientes, os números falam por si próprios, atestando, então, a superfluidade da teoria [cf. Chris Anderson, “The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete”, *Wired Magazine* 16 (Julho de 2008)]. Quer isto dizer que estamos perante o verdadeiro avesso da epistemologia sérgica. — Quanto à avaliação da sua pertinência heurística (muito discutível, aliás), e por se tratar de matéria que excede o âmbito do presente ensaio, remetemos o leitor para a consulta deste título de Byung-Chul Han: *Psicopolítica — Neoliberalismo e Novas Técnicas de Poder*, trad. de Miguel Serras Pereira (Lisboa: Relógio d’Água, 2015), 65-84.

<sup>38</sup>Queiroz, *A Cidade e as Serras*, 93.

cho.”<sup>39</sup> Para todos os efeitos, essa cedência sela coreograficamente, retirando quaisquer dúvidas ao leitor, a hierarquia que rege o comércio espiritual desta dupla duriense.] Nesse comentário, sobressai, de facto, uma “ideia agregativista, receptivista, inerte, da cultura do espírito”;<sup>40</sup> de acordo com a qual, realmente, se distorce o verdadeiro sentido do conhecimento, confundindo-o com um exercício estéril de coleccionismo nocional. É como se o 202 fosse um “gabinete de curiosidades”, totalmente alheio, portanto, à dinâmica hipotética e construtiva da ciência moderna.

Sob a perspectiva filosófica de Sérgio, que recusa a tecnocracia, a fórmula de Jacinto, por ser fruto do positivismo finissecular, não lhe pode merecer senão (por tudo o que acima dissemos) a máxima repugnância, tanto mais que ele condena a exclusão da moral da esfera da racionalidade, não a reduzindo, portanto, à sua dimensão instrumental. É por isso que o sergismo pressupõe uma concepção do progresso que vai de dentro para fora<sup>41</sup> (e não o inverso, ao arrepio do marxismo), com a consequente assunção de que a verdadeira revolução é a das mentalidades. Daí que a crítica de Sérgio a Jacinto incida sobre o seu perfil psicológico, vendo nele, negativamente, a personificação da ociosidade, na qual assenta, aliás, segundo ele, grande parte da razão de ser do “atraso” de Portugal. É contra a economia rentista que alimenta historicamente o homem ocioso e as despesas sumptuárias do “Reino da Estupidez”<sup>42</sup> (do fausto joanino, por exemplo, aos “adiantamentos” oito-

<sup>39</sup>Cf. Queiroz, *A Cidade e as Serras*, 118-120.

<sup>40</sup>Sérgio, *Ensaíos*, VI, 67.

<sup>41</sup>“Se quisermos resumir numa fórmula o carácter idealista do sistema de ideias políticas de Sérgio (idealista no sentido filosófico em que ele sempre emprega o vocábulo), diremos que, para ele, o essencial é o princípio moral (idealista) de que todo o progresso social ‘externo’ se deve buscar como consequência dum progresso ‘interno’” (Vilhena, *António Sérgio*, 98-99). Além disso, o idealismo de Sérgio, como é sabido, não é ontológico, mas epistemológico, o que lhe permite escapar às aporias platónicas do realismo metafísico, de que o *Parménides*, em especial, constitui o acervo autocrítico.

<sup>42</sup>Sérgio, *Ensaíos*, II, 27. — Na sua leitura esquemática da História de Portugal, António Sérgio reserva apenas para a época que culmina no Quinhentismo o título de “Reino da Inteligência.” Nessa mesma página dos *Ensaíos*, ele denuncia o que se lhe afigura ser a chave intelectual do nosso atraso secular: “a história do País no Seiscentismo é o espectáculo do estolamento da mentalidade portuguesa”, cuja decadência se prolonga até ao século XX. Embora não seja a avaliação da pertinência historiográfica de tal perspectiva sérgica acerca de Portugal o escopo deste ensaio, isso não nos inibe, contudo, de ver na oposição entre o “Reino da Inteligência” e o “Reino da Estupidez” o reflexo do universalismo abstracto do Iluminismo (completamente alheio, portanto, às particularidades dos percursos de vida de

centistas à Coroa) que se bate, desde sempre, de facto, António Sérgio. É neste contexto, por conseguinte, que também devemos compreender o debate em torno das duas políticas nacionais: a da “fixação” e a do “transporte”, cabendo precisamente à preponderância histórica desta última, para Sérgio, a responsabilidade final pelo débil desenvolvimento do país.<sup>43</sup> Nesta posição historiográfica, ademais, e noutras, de similar calibre, não temos tão-somente páginas avulsas da heterogénea obra sérgica. Efectivamente, elas articulam-se, de um modo estreito, com a base epistemológica (de feição idealista)<sup>44</sup> do pensamento holístico do Autor dos *Ensaíes*.<sup>45</sup>

Mas a reflexão do nosso ensaísta (conformemente à sua recusa do nacionalismo metodológico)<sup>46</sup> vai muito além de Portugal, interrogando-se igualmente cada povo e das suas comunidades de destino). Nisto, naturalmente, temos o oposto de uma visão romântica da História.

<sup>43</sup>Cf. Sérgio, “As Duas Políticas Nacionais”, em *Ensaíes*, II, 63-93. — “Como os leitores dos nossos *Ensaíes* perfeitamente o sabem, ‘fixação’ não significa primariamente, nessa nossa fórmula, fixação dos homens ao território, mas fixação dos lucros do comércio marítimo em actividades produtoras no Portugal europeu, em vez de logo seguirem para o estrangeiro, a fim de pagar o que nós importávamos para ser consumido na mesma metrópole. Só pela produção metropolitana nos poderiam abundar as mercadorias que no Oriente trocássemos pelas de lá, e de cuja falta se queixava o Albuquerque. Por isso quem lucrou com os nossos trabalhos foram os povos produtores a quem comprávamos, e não nós próprios: e de aí a decadência de Portugal” (António Sérgio, *Introdução Geográfico-Sociológica à História de Portugal*, 5ª ed. [Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1982], 235-236). Como estamos a ver, a medida da decadência de Portugal é sempre, para Sérgio, a distância a que o país está do modelo de desenvolvimento dos povos do Norte da Europa. Na sua obra, portanto, tal paradigma constitui um pressuposto que nunca se questiona. (É como se fosse uma evidência que seria totalmente irracional pôr em causa.) Daí que António Sérgio elogie sobremaneira o papel ilustrado dos “estrangeirados”, destacando a figura, em particular, de Luís António Verney: “Na história da cultura da nossa pátria, o nome de Verney é de primeira grandeza; e o *Verdadeiro Método [de Estudar]*, por alguns aspectos, a maior obra de pensamento que se escreveu em português” (Sérgio, *Ensaíes*, II, 44). Nesta página, aliás, chama Sérgio a Verney, Jacob de Castro e outros ilustres “bela falange”, cuja valorização se explica à luz do seu programa de salvação nacional (assente, é certo, na acção transformadora — das mentalidades — de um verdadeiro escol dirigente). Se os meios são aristocráticos, o fim, no entanto, não o é, sendo ele (vê-lo-emos) a democracia social e cooperativista. Nesta contradição entre fim e meios, porém, parece residir o “nó górdio”, que havemos de avaliar, do socialismo sérgico.

<sup>44</sup>Sérgio, *Ensaíes*, II, 233.

<sup>45</sup>Sobre as relações entre a historiografia e a epistemologia sérgicas, veja-se o seguinte artigo de Aloísio Lobo: “As Elites e a Grei — Sobre a historiografia projectiva de António Sérgio”, *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto — Série de Filosofia* 2 (2ª Série) (1985): 123-136.

<sup>46</sup>“A lógica do pensar, bem como os métodos de investigação, não podem ser nacionalistas” (Sérgio, *Ensaíes*, I, 67). Mais: “Não há histórias estritamente nacionais, senão que sim a

mente sobre o destino do Ocidente — em prol de “uma vista panorâmica onde se vislumbre um sentido”.<sup>47</sup> Ora, com o alargamento da escala, abre-se também o espaço para um novo enquadramento crítico da fórmula de Jacinto. Tendo-o em vista, atentemos, desde já, nestas palavras de Sérgio: “Mostremos a todos o erro *enormíssimo* para que o nosso Ocidente se deixou desviar: o de esquecer a ideia da verdadeira Cultura, no seu entusiasmo irreflectido pelos meios mecânicos da Civilização.”<sup>48</sup> *Está mais que visto, portanto, a esta luz, que se impõe a conclusão de que a fórmula de Jacinto não é cultural, mas civilizacional.* Neste sentido, ela espelha o “erro *enormíssimo*” do Ocidente, de que os sete capítulos iniciais d’*A Cidade e as Serras* pretendem ser, afinal, a expressão satírica.

Obriga-nos a transpor o cenário oitocentista da sátira de Eça, contudo, o contraste sérgico entre a Cultura e a Civilização.<sup>49</sup> (Trata-se, de resto, de um binómio tradicional do pensamento alemão dos séculos XIX e XX.) Nessa transposição, e pela mão de Sérgio, reencontramos a Grécia Antiga: “Só dos Gregos, ao que me parece, recebemos lições que nos façam subir, — libertar, humanizar, espiritualizar, voar.”<sup>50</sup> Por outras palavras: embora eles nos sejam inferiores civilizacionalmente, isto é, à luz externa do *modus vivendi* da sociedade moderna, são superiores a nós, para Sérgio, culturalmente. A este juízo de valor subjaz, sem dúvida, o ideal aristocrático da cultura clássica: “Ser clássico é ser *culto* (e pode-se ser sábio, artista, civilizado — e até genial, — sem se ser *culto*).”<sup>51</sup> Quer isto dizer que o nosso ensaísta concebe a cultura como um modelo de realização humana que se faz necessariamente através da via régia da educação. Daí que assuma lapidarmente uma dupla sinonímia: “Em meu entender, ‘humanismo’ vem a ser ‘cultura’, elevação do homem à universalidade do Bem; portanto, em ‘educação’ e ‘humanismo’ vejo dois conceitos que são quase idênticos.”<sup>52</sup> Em suma: não há cultura que não

---

história da civilização humana” (António Sérgio, *Ensaio*, IV, 1ª ed. [Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1972], 8).

<sup>47</sup>Sérgio, *Introdução Geográfico-Sociológica à História de Portugal*, 5.

<sup>48</sup>Sérgio, *Ensaio*, II, 184. — É nosso o grifo.

<sup>49</sup>Cf. Sérgio, *Ensaio*, II, 185.

<sup>50</sup>Sérgio, *Ensaio*, II, 121.

<sup>51</sup>Sérgio, *Ensaio*, II, 131.

<sup>52</sup>Sérgio, *Ensaio*, II, 103.

seja, segundo ele, παιδεία ou *humanitas*, sendo a sua finalidade, por isso mesmo, a humanização do Homem.

## 2. O Triunfo de Prometeu

Para que o Homem seja verdadeiramente humano, de acordo com o mito de Prometeu (conformemente ao testemunho platónico da versão de Protágoras),<sup>53</sup> não lhe basta ter o fogo, que simboliza o domínio técnico da Natureza. Há um saber insusceptível, com efeito, de ser objecto de uma redução à técnica. Trata-se da arte de governar os homens. Quer isto dizer que a tecnocracia não pode ser um modelo viável de organização política da sociedade. Com a sua defesa intransigente da democracia, Sérgio parece estar à altura de uma crítica consequente das subversões tecnocráticas dos regimes democráticos. Mas a posição que ele assume expressamente, no entanto, não deixa de conter algumas ambiguidades. Podemos resumi-las com a seguinte pergunta: *Como conciliar o aristocratismo platonizante de Sérgio com a sua apologia estreme da democracia?* Pela dupla via da revolução e da educação. Por um lado, a teoria sérgica do escol dirigente pretende englobar a capacidade criativa de quem vive do trabalho: “Quando falo em elite — esclarece o Autor dos *Ensaíos* — tenho sempre em conta a elite do operariado, da qual espero, pelo cooperativismo, a melhor das revoluções sociais.”<sup>54</sup> Por outro lado, o nosso ensaísta aspira à criação de uma escola que seja o protótipo interclassista das relações sociais: “É absolutamente necessário — diz ele — unir as classes sociais dentro da escola, impregnando todas elas de uma mentalidade cooperativista.”<sup>55</sup> Da conjugação das duas citações (constituindo ambas, aliás, importantíssimas notas de rodapé), que devemos concluir? A dupla via, afinal, unifica-se em termos práticos, porque é esta, para Sérgio, a prioridade estratégica: “aperfeiçoar a Sociedade de dentro para fora, do indivíduo para o todo.”<sup>56</sup> Assim sendo, cabe à escola a responsabilidade por esse aperfeiçoamento, estando nela, de facto, enquanto modelo da futura sociedade sem classes, o vero motor da mudança. (É neste quadro prospectivo, de resto, que

---

<sup>53</sup>Cf. Platão, *Protágoras*, 320<sup>c</sup>-322<sup>a</sup>. — Veja-se a excelente tradução deste passo (por Ana Alexandre Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto) na seguinte colectânea: *Sofistas, Testemunhos e Fragmentos* (Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005), 86-90.

<sup>54</sup>Sérgio, *Ensaíos*, II, 148.

<sup>55</sup>Sérgio, *Ensaíos*, II, 187.

<sup>56</sup>Sérgio, *Ensaíos*, II, 188.

podemos compreender melhor a ideia-chave — que se reitera em toda a obra do nosso ensaísta — de que a verdadeira revolução “é sempre a reforma da mentalidade”.<sup>57</sup> *Como é que se põe, porém, tal motor em marcha?* Eis o busílis da revolução, ao qual, naturalmente, teremos de regressar. Para já, pelo menos, impõe-se a seguinte advertência: para resolver esse embaraço, por certo, não bastará invocar (mais uma vez, numa modesta nota de rodapé) a urgência de se “criar um classicismo para a democracia, um largo humanismo para o mundo actual — *humanismo trabalhista*, por assim dizer”.<sup>58</sup> Por assim dizer? Até que ponto, perguntar-se-á, não estaremos simplesmente perante uma concessão retórica — e *ad hoc* —, por parte de António Sérgio, às exigências revolucionárias de *aggiornamento* do seu discurso aristocrático? Sem querer camuflar o que indicia, desde logo, a fórmula interrogativo-negativa da nossa pergunta, não é este o momento, no entanto, para lhe responder cabalmente.

Entretanto, e antes desse momento, temos de retomar a análise do mito de Prometeu. Não lhe subjaz senão, como seria de esperar, uma concepção antropológica da técnica, de que resulta, portanto, a convicção (ingénua, segundo Heidegger)<sup>59</sup> de que se trata apenas de uma extensão do equipamento físico-biológico do ser humano. É essa perspectiva instrumental que impregna o pensamento de António Sérgio, dando-lhe a possibilidade, por consequência, de ainda manter a crença iluminista acerca das virtudes da técnica: a libertação da Humanidade do reino económico da escassez. *É por isso que ele proclama (em 1937!) o triunfo de Prometeu*. Curiosamente, fá-lo com recurso a termos que lembram Keynes. Embora não lhe faça referência alguma, parece evidente a convergência de perspectivas (acerca do futuro da Hu-

---

<sup>57</sup>Sérgio, *Ensaíos*, VII, 164.

<sup>58</sup>Sérgio, *Ensaíos*, II, 137.

<sup>59</sup>Cf. Martin Heidegger, “La Question de la Technique”, em *Essais et Conférences*, trad. de André Préau (Paris: Gallimard, 1995), 9-48. — Ao texto original corresponde uma conferência (datada de 18 de Novembro de 1953). — Nos antípodas de quaisquer antropologismos, é já sob um modelo ecológico que o filósofo da Floresta Negra reflecte sobre a relação — técnica — entre o Homem e a Natureza, denunciando a violência do produtivismo que lhe é inerente, à qual subjaz uma vontade de poder que não conhece limites (com o consequente advento de um tempo em que se torna real, pela primeira vez, a possibilidade histórica de uma destruição total). A esta distância, quando ganha visibilidade incontornável o fenómeno dos irreversíveis desequilíbrios da biosfera, não se nos afigura senão profética, de facto, a voz de Heidegger.

manidade) entre os dois pensadores do século XX. Pois bem. Para já, atente-mos tão-somente na prova textual de tal convergência:

Outrora, as exigências vitais contrariavam o Espírito; a Penúria impedia a Caridade perfeita. Por outras palavras: faltavam-nos de todo as condições materiais para um verdadeiro reinado social do Cristo. Hoje, porém, tudo mudou; a “luta pela vida” é uma ideia obsoleta, que vigora ainda porque os homens a querem — e querem-na ainda porque são cegos; porque resistem a compreender este grande facto, a saber: a transformação *total* das condições económicas pela técnica científica dos nossos dias. [...] A “luta pela vida” foi necessária: hoje, porém, já o não é; vencemos os obstáculos materiais ao Espírito; *o triunfo do Prometeu é definitivo e total*; e, se a luta pela vida não é precisa, todas as lutas entre seres humanos não passam de mal-entendidos entre mentecaptos.<sup>60</sup>

Em suma: é solvível o problema económico da Humanidade. Por muito revolucionária que seja, porém, a tese de Sérgio, ela não é inédita, já tendo sido proposta, de facto, nos inícios dos anos trinta, por Keynes. Não devemos ignorar, contudo, que existe uma diferença entre as duas proposições acerca da solvibilidade da “luta pela vida”. Não é o mesmo, com efeito, o seu horizonte temporal: enquanto o tempo de que fala Sérgio é o presente, Keynes, pelo contrário, apela para o futuro (não o dilatando, no entanto, além de uma centúria). Deste economista, ademais, vejamos os próprios termos:

I draw the conclusion that, assuming no important wars and no important increase in population, the *economic problem* may be solved, or be at least within sight of solution, within a hundred years. This means that *the economic problem is not — if we look into the future — the permanent problem of the human race*.<sup>61</sup>

O Autor dos *Ensaio*s não ignora, no entanto, o risco da subversão dos fins pelos meios: “Atingido o grau de progresso técnico em que nos acercamos da possibilidade da abundância para todos, o Capitalismo procede como a mulher de Ulisses: desfaz por um lado o que faz por outro.”<sup>62</sup> Como se depreende, porém, desta citação, tal subversão, para Sérgio, não parece ter senão a sua raiz num regime capitalista, cuja lógica lucrativista transforma a economia num fim em si mesmo. (Daí que seja terrivelmente banal, por exemplo,

<sup>60</sup>Trata-se de um excerto jornalístico: “Trasladamos do *Primeiro de Janeiro* o seguinte trecho de uma entrevista de António Sérgio”, *Seara Nova* 500-503 (1 de Abril de 1937): 372-373. — É nosso o segundo grifo.

<sup>61</sup>John Maynard Keynes, “Economic Possibilities for our Grandchildren”, em *Essays in Persuasion* (Nova Iorque: Classic House Books, 2009), 197.

<sup>62</sup>Sérgio, *Introdução Geográfico-Sociológica à História de Portugal*, 229.

a destruição intencional de bens de consumo em prol do controlo especulativo dos preços.) Se Penélope vivesse, porventura, em plena Ítaca do Socialismo, ou seja, sob a égide da “Era da Distribuição da Abundância”,<sup>63</sup> não teria necessidade, por certo, para Sérgio, de desfazer por um lado o que tivesse feito por outro. Por outras palavras: António Sérgio nunca levanta a hipótese de que esteja precisamente no próprio desenvolvimento tecnológico (no seu avanço autotélico, por assim dizer) a verdadeira etiologia dos males da sociedade. E nunca a levanta realmente, porque o seu pensamento se cinge ao quadro mental da Primeira Modernidade,<sup>64</sup> ou seja, ao industrialismo desenvolvimentista (completamente imune, portanto, à sensibilidade ecológica dos nossos dias e à possibilidade — anticartesiana — de uma solidariedade ontológica, isto é, capaz de unir todos os seres da Terra.) Mas a passagem da Primeira Modernidade à Segunda só se dá, de facto, quando o vector categorial do futuro se desliga sensivelmente do progresso por causa do seu risco planetário. *Como não há risco sem consciência do risco*,<sup>65</sup> “a ontologia especial do risco manifesta-se na indiferenciação da realidade e da representação”.<sup>66</sup> Trata-se, então, de uma “modernidade reflexiva”,<sup>67</sup> com o conseqüente arrefecimento das energias utópicas. Tendo destronado a “ideia reguladora” do progresso (diríamos nós — em termos kantianos), “o risco tornou-se [da segunda metade do século XX em diante] o modo central da construção e organização da sociedade”.<sup>68</sup> A incontroabilidade dos riscos e dos perigos do desenvolvimento tecnológico abre-nos uma era de incerteza, na qual assistimos, sob o peso irreversível do “ecocídio”, à troca da *esperança* (por um mundo melhor) pelo *medo* (de se perder o que ainda resta). Daí que não seja revo-

<sup>63</sup>Sérgio, *Introdução Geográfico-Sociológica à História de Portugal*, 215.

<sup>64</sup>Cf. Luc Ferry & Claude Capelier, *La Plus Belle Histoire de la Philosophie* (Paris: Éditions Points, 2015), 366-367.

<sup>65</sup>Cf. Ulrich Beck, *Sociedade de Risco Mundial: Em Busca da Segurança Perdida*, trad. de Marian Toldy & Teresa Toldy (Lisboa: Edições 70, 2015), 34-39; 357.

<sup>66</sup>Beck, *Sociedade de Risco Mundial*, 359. — Assim sendo, a sociologia do risco — que não se enfeude num mero registo empírico dos perigos planetários — não pode ser alheia à teoria do espectáculo, na qual, realmente, há-de encontrar a verdadeira plataforma categorial para criticar, no seu todo, o capitalismo contemporâneo [cf. Guy Debord, *La Société du Spectacle* (Paris: Gallimard, 1992)]. *Mas essa articulação da sociedade de risco mundial com o regime espectacular vigente exigiria, só por si, um novo ensaio.*

<sup>67</sup>Cf. Beck, *Sociedade de Risco Mundial*, 158-159; 217-239.

<sup>68</sup>Beck, *Sociedade de Risco Mundial*, 294.

lucionário mas apocalíptico, na verdade, o horizonte da imaginação social do século XXI.

### 3. *A Posição de Rousseau*

Se Marx pôde ver em Prometeu o primeiro herói do calendário filosófico,<sup>69</sup> o mesmo não podemos dizer de Rousseau. Entre a cidade e as serras, entre a Civilização e a Natureza, o cidadão de Genebra põe-se decididamente do lado de quem troca Paris por Tormes, tanto mais que ele próprio o trocou, já nos últimos dias da sua vida, por uma aldeia.<sup>70</sup> Ora, se bem que Jacinto subsuma metafisicamente, na sua fase parisiense, a oposição entre Civilização e Natureza, dando-lhe os contornos ontológicos de uma antinomia clássica, a que separa o Espírito da Matéria,<sup>71</sup> temos de reconhecer (às avessas de certas interpretações idiossincráticas da personagem de Eça)<sup>72</sup> que essa polarização conceptual sofre efectivamente, em Tormes, um deslocamento vitalista, de que é prova bastante o renovado gozo dos prazeres sensíveis (assumidamente grosseiros, de resto, e causadores de fastio, até, durante o período de Paris). A título de exemplo, atentemos tão-somente, a propósito do primeiro jantar de Jacinto em Tormes, neste comentário “pantagruélico”: “Também lá volto [ao caldo de galinha]! — exclamava Jacinto com uma convicção imensa. — É que estou com uma fome... Santo Deus! Há anos que não sinto esta fome.”<sup>73</sup> Se recuarmos cem páginas, porém, para revermos o primeiro jantar de Zé Fernandes no 202, será deveras forte o contraste com tal “pantagruelismo”. Em resposta, com efeito, a uma pergunta do seu amigo acerca de um prato (“É bom?”), Jacinto disse-lhe (num encolher de ombros): “Sim...Eu

---

<sup>69</sup>Eis a célebre sentença “prometeica” do jovem Marx: “No calendário filosófico, Prometeu ocupa o primeiro lugar entre os santos e mártires” (Karl Marx, *Différence de la Philosophie de la Nature chez Démocrite et Épicure*, trad., introd. e notas de Jacques Ponnier [Paris: Éditions Ducros, 1970], 209). (Trata-se da derradeira frase do Prefácio à sua Tese de Doutoramento.) Quanto à dádiva desse titã da mitologia grega, o fogo, que simboliza a capacidade humana de transformação da Natureza, serve também, para Marx, de caução (indo além da crítica da religião) à mundividência industrialista do Ocidente. Hoje, porém, por força de evidentes desastres ambientais, há quem nela veja, pelo contrário, a maldição da Terra.

<sup>70</sup>Trata-se de uma localidade dos arredores de Paris: Ermenonville.

<sup>71</sup>Cf. Queiroz, *A Cidade e as Serras*, 14.

<sup>72</sup>Cf. Miguel Tamen, “Fazer Arcádia”, em *Artigos Portugueses* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2002), 73-85.

<sup>73</sup>Queiroz, *A Cidade e as Serras*, 126.

não tenho nunca apetite, já há tempos... já há anos.”<sup>74</sup> A tudo isto acresce, para acentuar o choque “rousseauiano” entre as duas cenas de jantar, o distinto aparato que as envolve: de um lado, a simplicidade rústica; e, do outro, a plena sofisticação, cuja marca visível, desde logo, para Zé Fernandes, reside precisamente na “inquietante” complexidade dos talheres.<sup>75</sup> É, pois, a fome, enquanto necessidade inata, o eixo em torno do qual gira a presente oposição entre Natureza e Civilização.

Se entre Paris e Tormes, por outro lado, nada tivesse acontecido a Jacinto, a não ser a mudança de cenário, seria absurda, claro está, qualquer acusação de “rousseauismo” (como é o caso da denúncia sérgica)<sup>76</sup> que se quisesse assacar à obra queiroziana. Além disso, o testemunho de Zé Fernandes, que não é um narrador indigno de confiança,<sup>77</sup> não deixa margem para interpretações dúbias. Por isso mesmo, havemos de o citar:

Mas que importavam as requintadas metáforas, e essa metafísica mal madura, colhida à pressa nos ramos de um castanheiro? Sob toda aquela ideologia transparecia *uma excelente realidade* — a reconciliação do meu Príncipe com a Vida. Segura estava a sua Ressurreição depois de tantos anos de cova, da cova mole em que jazera, enfaixado como uma múmia nas faixas do Pessimismo!<sup>78</sup>

Como corolário destas palavras de Zé Fernandes, Jacinto troca Schopenhauer, diria Sérgio, por Rousseau, cujo optimismo antropológico passa por ser a trave-mestra da sua filosofia. Eis-nos, pois, noutra universo espiritual, de que temos o sumário nestes entusiásticos termos: “E esta Tormes, Jacinto, esta tua reconciliação com a Natureza, e o renunciamento às mentiras da Civilização é uma linda história...”<sup>79</sup> E se bem que o presente excerto ressuma

<sup>74</sup>Queiroz, *A Cidade e as Serras*, 26.

<sup>75</sup>Cf. Queiroz, *A Cidade e as Serras*, 26.

<sup>76</sup>Cf. Sérgio, *Ensaio*, I, 109.

<sup>77</sup>Não é essa a tese de Miguel Tamen, de acordo com a qual Zé Fernandes, à semelhança do narrador do *José Matias*, não está à altura da história que pretende contar (cf. “Fazer Arcádia”, 85). Mas não parece plausível tal emparelhamento. Ao contrário d’*A Cidade e as Serras*, em cuja trama narrativa se desenvolve um comércio espiritual entre Jacinto e Zé Fernandes que se filia claramente na linhagem cervantina, com a conseqüente hierarquização das respectivas posições, no conto, por sua vez, temos um “jogo de espelhos”: a impotência cognoscitiva do narrador-filósofo duplica, por fim, a impossibilidade existencial de consumação amorosa do herói apaixonado. Por outras palavras: a desorientação da teoria especulativa reflecte-se, em termos práticos, numa plena derrota biográfica.

<sup>78</sup>Queiroz, *A Cidade e as Serras*, 142. — É nosso o grifo.

<sup>79</sup>Queiroz, *A Cidade e as Serras*, 175.

rousseauismo por todos os poros, nunca se menciona, de facto, em todo o texto, o nome de Rousseau, o que não deixa de ser significativo, tanto mais que Eça pontua a sua obra com referências a vários filósofos (de Platão a Descartes, passando por Aristóteles e outros). (N'A *Cidade e as Serras*, afinal, aplica-se o princípio de que não se deve falar do que está à vista de todos.) Como estamos a ver, constitui matéria substancial, de facto, a transformação de Jacinto, embora tenha tido por princípio, inegavelmente, um dado acidente geográfico (mais precisamente, o cumprimento da distância — de mil quinhentos e seis quilómetros — entre Paris e Tormes). Nesse testemunho, aliás, misturam-se, dando-lhe crédito, a condescendência de um Sancho — que ama as coisas da Terra — e a satisfação filosófica de quem vê — finalmente! — o triunfo da Natureza sobre a Civilização.

Ora, como é sabido, o culto da Natureza torna-se um *leitmotiv* que atravessa toda a obra de Rousseau. Dela ressalta, desde logo, o desprezo pela tradição intelectualista do Ocidente. Da heterodoxia deste ponto de vista, aliás, temos a seguinte prova lapidar: “Si elle [la nature] nous a destiné à être sains, j’ose presque assurer que l’état de réflexion est un état contre nature, et que *l’homme qui médite est un animal dépravé*.”<sup>80</sup> Mas quem escreve isto — perguntar-se-á — não exerce já, *in actu*, a sua potência intelectual? Não estaremos, pois, perante uma contradição “performativa”? Independentemente, porém, do nosso juízo acerca da sustentabilidade lógica da tese de Rousseau, o que nos importa sobremaneira é registar o seu corolário, ou seja, a assunção de uma simples diferença de grau entre homens e animais. Que entre eles se abra um abismo ontológico, eis uma ideia (de origem clássica) que Rousseau, à semelhança de Montaigne,<sup>81</sup> recusa terminantemente. (É também neste sentido que podemos compreender o elogio de Lévi-Strauss a Rousseau, quando o considera “o mais etnógrafo dos filósofos”)<sup>82</sup> Na realidade, a verdadeira distinção que devemos estabelecer, de acordo com Rousseau, entre homens e animais — não é intelectual, mas moral. Para o efeito, ci-

---

<sup>80</sup>Jean-Jacques Rousseau, “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes”, em *Écrits Politiques*, ed. Gérard Mairet (Paris: Le Livre de Poche, 1992), 83. — É nosso o grifo.

<sup>81</sup>Cf. Michel de Montaigne, *Ensaio*, trad. de Sérgio Milliet, 5.<sup>a</sup> ed. (São Paulo: Nova Cultural, 1991), 122.

<sup>82</sup>Claude Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, trad. de Jorge Constante Pereira (Lisboa: Edições 70, 1986), 386.

temos o *Discurso* de 1755: “Quelques philosophes ont même avancé qu’il y a plus de différence de tel homme à tel homme que de tel homme à telle bête; ce n’est donc pas tant l’entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l’homme que sa qualité d’agent libre.”<sup>83</sup> Nesta desvalorização da razão, que se faz contra a linhagem filosófica a que pertence Sérgio, não só temos a base epistemológica do programa romântico de Rousseau (com a consequente apologia do sentimento como o eixo estruturador em torno do qual deve girar a vida interior do Homem), mas também o dispositivo de combate à Civilização (conformemente ao qual se denuncia a corrupção da Humanidade — advinda do desenvolvimento especioso das Artes e Ciências).<sup>84</sup> É de tal ordem a desconfiança de Rousseau relativamente à razão que ele até levanta a hipótese retrospectiva (sob o pressuposto de uma existência tão-somente sujeita aos ditames do raciocínio) de uma desaparecimento prematura da nossa espécie. Vejamos melhor o caso, todavia, com as suas próprias palavras: “Quoiqu’il puisse appartenir à Socrate, et aux esprits de sa trempe, d’acquérir de la vertu par raison, il y a longtemps que le genre humain ne serait plus, si sa conservation n’eût dépendu que des raisonnements de ceux qui le composent.”<sup>85</sup> Nesta argumentação contrafactual, que temos nós? Antes de mais, a forte presença de um naturalismo estreme. Com efeito, Rousseau faz que o destino da Humanidade esteja largamente suspenso de um dom elementar. Qual? Para nos servirmos de uma singela expressão camiliana, ei-lo: “o dom divinizador da ignorância”.<sup>86</sup> Contrariamente ao *erro*, que nos desvia da verdade, a *ignorância*, para Rousseau, possui a vantagem de ser a via pela qual se exprime a voz infalível da Natureza. Neste desfasamento epistémico entre o erro e a ignorância, podemos vislumbrar, por certo, o cerne (“socrático”, diríamos nós) do inatismo moral de Rousseau. Mas a tal doutrina mescla-se, por outro lado, o anti-intelectualismo indemne, que nada deve a Sócrates.

Em pleno século XXI, quando as alterações climáticas e os cálculos geopolíticos lançam a sua sombra sobre o futuro da Humanidade, havemos de

<sup>83</sup>Rousseau, “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes”, 86-87.

<sup>84</sup>Cf. Rousseau, “Discours sur les sciences et les arts”, em *Écrits Politiques*, 29.

<sup>85</sup>Rousseau, “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes”, 102.

<sup>86</sup>Camilo Castelo Branco, *Vinte Horas de Liteira* (Lisboa: Círculo de Leitores, 1990), 177.

convir que ganha crédito a hipótese de Rousseau, se bem que ela tenha sido sujeita, no seu tempo, por parte dos *philosophes*, ao sinete do obscurantismo. E se hoje, é certo, corremos o risco de desaparecer, devemo-lo inteiramente ao desenvolvimento civilizacional e ao potencial de autodestruição que ele acarreta. Não cabe à ignorância do “bom selvagem”, obviamente, responsabilidade alguma por esse risco iminente e global. Assacamo-lo, sim, por completo, ao “homem civilizado”, cujo erro (“enormíssimo”, conformemente à adjectivação sérgica) não lhe abre senão um caminho sem saída: a devastação da Terra. Neste ponto, porventura, tanto Sérgio como Rousseau (perflhando ambos um similar espírito anticapitalista) só poderiam estar de acordo: a hegemonia da produção (com a conseqüente multiplicação exponencial de “necessidades artificiais”) conduz inevitavelmente à corrupção dos homens e à desigualdade social.

À aproximação que acima estabelecemos entre dois pensadores tão distintos (sem eludir igualmente as tremendas dissemelhanças que os separam) exige-se outro aprofundamento. Impõe-se, então, a pergunta: *Em que sentido, enfim, podemos nós defender a tese (paradoxal, à primeira vista) de que se faz em consonância como o Autor de Emílio o discurso utópico de Sérgio?* No sentido em que ambos contestam o enviesamento prometeico do futuro da Humanidade, recusando, pois, a ideia — burguesa — de que o seu desenvolvimento integral se confunda com o progresso tecnológico. Para o ensaísta português, como vimos, tal progresso não pode ser um fim em si mesmo, sendo tão-somente um meio, portanto, ao serviço da libertação do Homem do reino económico da servidão e da escassez. Mas o filósofo genebrino, consabidamente, vai mais longe do que o nosso maior escritor de ideias, porque a sua tese implica o lançamento de um anátema sobre o próprio meio (o universo das artes e ciências), responsabilizando-o objectivamente pela subversão do fim (a liberdade) de que deveria ser o suporte instrumental.

Tanto Sérgio como Rousseau coincidem, contudo, num ponto metafísico: o Homem, na sua essência, não é senão um agente livre e perfectível. Tanto um como outro assentam a dignidade espiritual do ser humano na sua consciência da liberdade. No entanto, tudo isto, que não é pouco, não apaga (de um ponto de vista antropológico) as diferenças que entre eles existem. Antes de mais, é distinta a própria avaliação das características que ambos atribuem especificamente à Humanidade. No caso da perfectibilidade, não poderia ser maior a oposição entre os dois pensadores: enquanto o genebrino vê em

tal propriedade, por ser a raiz do progresso, a verdadeira causa de todo o mal moral,<sup>87</sup> o ensaísta português não se cansa de a valorizar, sendo ela, segundo ele, a fonte do bem. (“O perfeito — afirma Sérgio — só se realiza sob a categoria da Acção, e é o *acto* de aperfeiçoar que tonifica e exalta.”)<sup>88</sup> Quanto à liberdade, é positiva, para Rousseau e Sérgio, a sua definição, entendendo-a ambos, por conseguinte, como autonomia. (É-lhes adversa, portanto, a definição negativa, cuja potenciação ideológica só se torna plenamente operante com o desenvolvimento do capitalismo.)<sup>89</sup> Ficam-se por aqui, porém, as semelhanças. Em Rousseau, realmente, é política, acima de tudo, a valorização da liberdade, estando ela ao serviço, desde logo, da igualdade social.<sup>90</sup> Em Sérgio, distintamente, espraia-se a apologia da liberdade num plano pedagógico (em prol, portanto, da humanização do Homem).

#### 4. A Crítica à “Sabença”

É na crítica psicopedagógica àquilo a que chama “sabença” que Sérgio encontra verdadeiramente o “seu” Rousseau, ou seja, o filósofo da educação. Opondo-se-lhe radicalmente, como sabemos já, num plano político e epistémico, com a conseqüente recusa liminar do jacobinismo e do romantismo, o ensaísta, todavia, não deixa sobremaneira de reflectir, nas suas “revolucionárias” teses educativas, a indelével influência do Autor de *Emílio*. Quais são es-

<sup>87</sup>Cf. Rousseau, “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes”, 87.

<sup>88</sup>Sérgio, *Ensaícos*, VI, 68. — Parece que aqui temos a exaltação do activismo ocidental... Não será que ela contradiz a denúncia sérgica do “erro enormíssimo” do Ocidente? Sérgio defender-se-ia, sem dúvida, alegando o estrito carácter espiritual do seu activismo (supostamente imune, segundo ele, à megalómana injunção tecnocêntrica: “Se é possível, realize-se!”). Como essa megalomania serve o desígnio titânico da Humanidade, o seu horizonte é já transumanista, desvirtuando, portanto, quaisquer moralismos que impliquem o estabelecimento de limites. Na realidade, eles existem para ser ultrapassados: “O imperativo técnico vira assim ao contrário o moral: ‘se podes, deves’” (Maurizio Ferraris, *Mobilização Total*, trad. de João Rebalde & Alberto Romele [Lisboa: Edições 70, 2018], 55). Mas é precisamente por causa desse desfasamento entre a moral e a técnica, ao qual acresce o enviesamento tecnicista da ciência, que Sérgio recusa o titanismo iluminista, cujo império moderno corresponde à perversão do espírito grego — e do seu ideal de harmonia entre bem, beleza e verdade. Em termos cromáticos, sugestivamente, esse ideal espelha-se, para Sérgio (cf. *Ensaícos*, I, 367-368), no céu azul da Grécia.

<sup>89</sup>Cf. Karl Marx, *O Capital*, Livro Primeiro, Tomo I, trad. de José Barata-Moura et al. (Lisboa: Edições “Avante!”, 1990), 204.

<sup>90</sup>Cf. Rousseau, “Du contrat social ou principes du droit politique”, em *Écrits Politiques*, 222.

sas teses? Em traços largos e sumários, podemos reduzi-las às três proposições que se seguem:

- a) o educador é um “jardineiro” e, enquanto tal, cabe-lhe o papel de auxiliar (em vez de moldar) o desenvolvimento dos seus educandos;<sup>91</sup>
- b) a educação confunde-se com “o desenvolvimento de tudo [o] que de bom [os educandos] já trazem”;<sup>92</sup>
- c) a educação, que pressupõe a perfectibilidade do ser humano, não pode ser senão revolucionária, estando, pois, ao serviço da melhoria da sociedade.<sup>93</sup>

Como paradigma do educador, Sérgio não acolhe, de modo algum, o velho símile do oleiro. Evidentemente, não o faz em nome de considerandos antiplatónicos acerca das relações entre a essência e a existência, tanto mais que o existencialismo não lhe suscita senão indiferença. Trata-se de uma atitude de quem nele não reconhece sequer uma filosofia, reduzindo-o, portanto, a uma mera corrente literária.<sup>94</sup> Mas o platonismo sérgico não desconhece a resistência da matéria, opondo-se, por consequência, a todo o modelo pedagógico que assente a sua intencionalidade numa suposta onipotência demiúrgica do educador. Como o educando não se confunde com o barro, que é moldável a bel-prazer, faz-se mister respeitar a sua singularidade, cujo estatuto, no entanto, não se confunde com a pura indeterminação.

É patentemente prometeica a metáfora do oleiro. Que Sérgio a derroque em prol do símile do jardineiro, cuja imagem viva apela para uma relação pacífica com a Natureza, só pode ser o evidente sinal de que a sua perspectiva sobre a educação reflecte, de algum modo, o naturalismo de Rousseau.<sup>95</sup>

<sup>91</sup>Cf. Sérgio, *Ensaíos*, VII, 217-218.

<sup>92</sup>Sérgio, *Ensaíos*, VII, 218.

<sup>93</sup>Cf. Sérgio, *Ensaíos*, VII, 225.

<sup>94</sup>Cf. Sérgio, *Ensaíos*, I, 49-50.

<sup>95</sup>“Si la bonté morale est conforme à notre nature, l’homme ne saurait être sain d’esprit ni bien constitué qu’autant qu’il est bon. Si elle ne l’est pas et que l’homme soit méchant naturellement, il ne peut cesser de l’être sans se corrompre, et la bonté n’est en lui qu’un vice contre nature” (Jean-Jacques Rousseau, “Émile, ou de l’éducation”, Livro IV, em *Collection complète des œuvres de J.-J. Rousseau, Citoyen de Genève*, Tomo V (Genebra: [Sociedade Tipográfica de Genebra], 1782), 54. (Como é bom de ver, procedemos à actualização ortográfica do texto rousseauiano — e fá-lo-emos adiante, novamente, aquando da citação de outros passos desta edição.) Antes de mais, subjaz à bifurcação hipotética, enquanto estratégia metodológica, o princípio — metafísico — de que o desenvolvimento histórico, ainda que pos-

À semelhança deste último, que baseia a sua pedagogia num manifesto optimismo antropológico, Sérgio recusa à educação a mesquinhez de um papel servil, não a reduzindo, destarte, à subalterna condição de mero espelho da ordem social reinante. Muito ao invés, segundo ele, deve a educação revolucioná-la, o que implica a transformação radical da escola, cujos males denuncia, por outro lado, nos seguintes e actualíssimos termos:

A imobilidade nas aulas, os estudos sem gosto, os rígidos programas, a apreensão passiva, as angústias dos exames, etc., etc., produzem transtornos de muita espécie. Estabeçamos a comparação: em um dos pratos da balança, — os muito contestáveis benefícios que tudo isso pode trazer; no outro, — os danos sabidos que com certeza traz... Ah, imenso programa: *liberdade ao aluno*; não fazer mal!<sup>96</sup>

Não é nosso o grifo, o que mostra bem que Rousseau não diria melhor! Na verdade, é manifesta a afinidade pedagógica entre os dois pensadores, cuja convergência aponta para a centralidade da criança em todo o processo educativo. Ao educador, com efeito, cabe apenas a tarefa de “dispor o ambiente de maneira tal que ele ajude a criança a educar-se a si mesma”.<sup>97</sup> (Em termos rousseuanianos, eis a ideia-chave: “La première éducation doit donc être purement négative.”)<sup>98</sup> Esta aposta na autonomia discente constitui a trave-mestra, como sabemos, da doutrina que se assimila (ainda hoje!) à nova pedagogia do Romantismo. Ninguém ignora igualmente que o seu patrocínio filosófico remonta à publicação de *Emílio*, cuja apologia da liberdade da criança não só fez escândalo,<sup>99</sup> mas também se tornou, desde então, a di-

---

sa separar os homens da sua essência, alienando-os, não a pode destruir. Das duas hipóteses, como é sabido, Rousseau afasta a segunda (em suma: a tese de Hobbes) em prol da primeira, porquanto existe, segundo ele, uma implicação mútua entre a bondade original do ser humano e a intencionalidade moral da consciência. Cabe precisamente ao modelo pedagógico de que trata *Emílio*, a “educação negativa”, a superação dessa alienação, com a conseqüente reinvenção do “homem natural”.

<sup>96</sup>Sérgio, *Ensaíos*, II, 182.

<sup>97</sup>Sérgio, *Ensaíos*, VII, 218. — É nosso o grifo.

<sup>98</sup>Rousseau, “Émile”, Livro II, em *Collection complète des œuvres*, IV, II6.

<sup>99</sup>“L’Émile en particulier, ce livre tant lu, si peu entendu et si mal apprécié n’est qu’un traité de la bonté originelle de l’homme, destiné à montrer comment le vice et l’erreur, étrangers à sa constitution, s’y introduisent du dehors et l’altèrent insensiblement” (Rousseau, “Rousseau, Juge de Jean-Jacques. Dialogues”, em *Collection complète des œuvres*, XI, 392). Pese embora a aproximação que estabelecemos entre as perspectivas pedagógicas de Rousseau e Sérgio, este último também não se coíbe de exercer o seu juízo crítico sobre o *Emílio*.

rectriz de muitos reformadores e pedagogos. Que Sérgio a retome num quadro analítico em que procede à desmontagem da escola tradicional, dando-lhe o estatuto (“foucauldiano”, diríamos nós, *avant la lettre*) de instituição disciplinar<sup>100</sup>, eis o que só poderá surpreender quem tenha da obra do Autor dos *Ensaíes* uma visão parcial e redutora. *Quanto ao programa sérgico de reforma radical da escola, é inegável que nele se incorpora, pelo que se disse já, basto “fermento romântico”*. Temo-lo, aliás, num duplo eixo programático: positivamente, faz-se mister outorgar a “*liberdade ao aluno*”; e, negativamente, é preciso “*não [lhe] fazer mal*”. De um lado, pretende-se respeitar a identidade da criança, a qual, na realidade, não é um “adulto em ponto pequeno”; e, do outro, reconfigura-se radicalmente a relação pedagógica — com base na abolição dos castigos corporais. São as duas faces da mesma moeda, tanto mais que a educação, à luz do nosso ensaísta, nada tem que ver (di-lo ele em termos crus) com a “domesticação de bichos”.<sup>101</sup> Qualquer que seja tal adestramento, é incompatível, por definição, com a dignidade da pessoa. Por consequência, aplica-se-lhe necessariamente o Princípio da Autonomia. E é por isso que, segundo Sérgio, “só na autonomia — e pela autonomia — se realiza uma verdadeira educação para homens”.<sup>102</sup> Irmanam-se aqui, como estamos a ver, a orientação psicopedagógica que remonta ao programa rousseauiano, ou seja, o pedocentrismo, e o humanismo crítico, cuja filiação é claramente kantiana.

Mas a educação tradicional, que promove disciplinarmente a heteronomia, não faz nenhuns homens, porque “é a educação para um *povo de funcionários*, fardados e não fardados”.<sup>103</sup> Nesta crítica, que começa por ser local (ou

Vejamo-lo: “O erro do *Emílio*, em poucas palavras, foi o individualismo sentimental — romântico e desagregativo” (*Ensaíes*, I, 211-212). Vindo de quem vem, não surpreende a crítica, visto ser o que se espera de um adversário do Romantismo. Mas o próprio Autor, que sofreu a influência da leitura kantiana de Rousseau (*cf. Ensaíes*, I, 119), não terá tido verdadeira noção, porventura, do efectivo impacto da filosofia rousseauiana no seu pensamento. *Muito provavelmente, terá sido maior do que aquele que ele estaria disposto a reconhecer*.

<sup>100</sup>Enquanto instituição disciplinar, a escola assemelha-se à prisão (*cf. Michel Foucault, Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*, trad. de Pedro Elói Duarte [Lisboa: Edições 70, 2017], 260). Assim sendo, as suas rotinas normalizadoras (designadamente, os exames) estão ao serviço da domesticação dos espíritos, cuja face visível corresponde precisamente à produção de corpos dóceis e passivos.

<sup>101</sup>Sérgio, *Ensaíes*, VII, 220.

<sup>102</sup>Sérgio, *Ensaíes*, VII, 220.

<sup>103</sup>Sérgio, *Ensaíes*, II, 161. — É nosso o grifo.

seja: contra o destino cinzento do país), descobre-se, enfim, já num plano outro, o da civilização do Ocidente, a articulação que lhe é intrínseca: a que liga a escola à sociedade. Mas se a primeira passa por ser mera fábrica de “sa-bença” e obediência, falha totalmente, para Sérgio, o seu alvo: revolucionar a segunda. Como ele próprio diz, “a educação não tem por objecto manter a estrutura da sociedade de hoje; tem por objecto melhorá-la, revolucio-ná-la.”<sup>104</sup> Em que sentido? Como seria de esperar, num sentido anticapitalis-ta. Porquê? Porque o capitalismo continua a ser o regime económico-social que potencia simultaneamente (i) a desumanização do Homem e (ii) a des-naturalização da Natureza. Em termos sérgicos, porém, que se enquadram na tradição socialista de Oitocentos, surge unicamente em destaque a pri-meira vertente, isto é, a da alienação dos trabalhadores. (Quanto à segunda, só ganha visibilidade, como é sabido, com a emergência, no derradeiro terço do século XX, do movimento ecologista.)<sup>105</sup> Ainda não têm, por conseguinte, dimensão ambiental, para Sérgio, as disfunções do capitalismo.<sup>106</sup>

<sup>104</sup>Sérgio, *Ensaíos*, VII, 226.

<sup>105</sup>Como diz Luc Ferry, sem meias palavras, não se trata de somenos: eis-nos perante “o único movimento político novo após a Revolução Francesa” (Ferry & Capelier, *La Plus Belle Histoire de la Philosophie*, 384). Depois do domínio socialista (contraposto ao liberalismo) da imaginação social revolucionária de Oitocentos e, ainda, de Novecentos, assistimos à emer-gência de uma doutrina ambientalista, cujas raízes remontam, pelo menos, à publicação, em 1962, de *Silent Spring*: Rachel Carson, *Primavera Silenciosa*, trad. de Ana Maria Pereirinha (Lisboa: Imprensa da Universidade de Lisboa, 2022). *Sendo uma obra seminal, nela já não se separa (à maneira cartesiana) o Homem da Natureza.* (Na verdade, aí temos o alerta, pela pri-meira vez, para os efeitos devastadores do uso desregulado dos pesticidas.) Nesse livro, por outro lado, reencontra-se o mesmo espírito que anima a reflexão heideggeriana sobre a téc-nica. Tanto a cientista como o filósofo são autênticos pensadores da Terra. Por consequência, contestam radicalmente a visão antropocêntrica da Natureza, da qual resulta a sua violenta exploração instrumental. Neste contexto capitalista, a Natureza constitui-se tão-somente como um “fundo” — inerte — que pode e deve ser explorado — até à exaustão — pelo Ho-mem.

<sup>106</sup>Entre as disfunções do capitalismo, cujo impacto ecológico negativo não suscita dúvi-da alguma, encontra-se o fenómeno da programação da obsolescência (cada vez mais rápida) dos objectos de consumo, para o qual, aliás, nos alerta o livro a que nos referimos na nota anterior (cf. Carson, *Primavera Silenciosa*, 98). Num regime de produção capitalista, as-sistimos, de facto, à incessante substituição das mercadorias, gerando-se, destarte, uma dia-léctica — regressiva e sem freio — do novo e do velho. É por isso que, enquanto a economia domina a sociedade, passa por ser o *lixo* a verdade (no sentido hegeliano do termo) do *luxo*. Trata-se, por conseguinte, de uma antítese aparente, cujo segredo especulativo alimenta o automovimento do capital, com a consequente assunção marxiana de que estamos perante um “sujeito automático” (*O Capital*, I, 179). É este automatismo, por outro lado, que reduz à irrisão qualquer apelo revolucionário de cariz voluntarista.

Curiosamente, n' *A Cidade e as Serras*, num passo que só podia ter escapado (pelas razões supracitadas) ao escrutínio de António Sérgio, podemos vislumbrar uma fina percepção da desnaturalização da Natureza. Ei-lo:

*Na Cidade (como notou Jacinto) nunca se olham, nem lembram os astros — por causa dos candeeiros de gás ou dos globos de electricidade que os ofuscam. Por isso (como eu notei) nunca se entra nessa comunhão com o Universo que é a única glória e única consolação da Vida. Mas na serra, sem prédios disformes de seis andares, sem a fumaraça que tapa Deus, sem os cuidados que, como pedaços de chumbo, puxam a alma para o pó rasteiro — um Jacinto, um Zé Fernandes, livres, bem jantados, fumando nos poiais de uma janela, olham para os astros e os astros olham para eles. Uns, certamente, com olhos de sublime imobilidade ou de sublime indiferença. Mas outros curiosamente, ansiosamente, com uma luz que acena, uma luz que chama, como se tentassem, de tão longe, revelar os seus segredos, ou de tão longe compreender os nossos...<sup>107</sup>*

Que temos aqui? Ainda que esteja desfigurado epocalmente por laivos de um panteísmo romântico, já se antevê, neste excerto, o futuro perfil, *in nuce*, de uma certa consciência ecológica. A propósito do desaparecimento da noite estrelada, que é hoje um desastre ambiental,<sup>108</sup> acentua-se a denúncia (de cariz rousseauiano) dos malefícios da Civilização, não sendo o menor deles, por certo, de um ponto de vista contemporâneo, a perda da alternância cósmica de luz e treva. O Homem só se tornou Homem, com efeito, ao longo de milénios, sob o influxo de tal bipolaridade, cuja perspectiva terminal parece agora anunciar o reino pós-humano do titanismo cibernético. Ilustremo-lo, a propósito, com investigações — em curso — sobre a possibilidade (digna da imaginação de Fausto) de formar soldados resistentes ao sono, ou seja, insensíveis à presença da noite.<sup>109</sup> Com dispositivos de visão nocturna, esses supersoldados não teriam pernas nem braços, por exemplo, mas próteses mecânicas de vasto alcance e flexibilidade. Depara-se-nos, então, um cenário apocalíptico, no qual se torna indistinguível a fronteira entre o Ho-

<sup>107</sup>Queiroz, *A Cidade e as Serras*, 128. — É nosso o grifo.

<sup>108</sup>Além de se afigurar um gigantesco obstáculo à investigação astronómica, a poluição luminosa, ao eliminar o céu nocturno, não só perturba os padrões metabólicos dos seres vivos (designadamente, os que dizem respeito ao sono), mas também suscita a intensificação capitalista da exploração laboral e o aumento exponencial dos níveis de consumo dos recursos naturais.

<sup>109</sup>Cf. Jonathan Crary, 24/7 — *O Capitalismo Tardio e os Fins do Sono*, trad. de Nuno Quintas (Lisboa: Antígona, 2018), 9-10.

mem e a Máquina. A isto acresce, por outro lado, a indiferenciação temporal resultante da globalização do capitalismo, cuja intensificação da exploração do trabalho se exerce num regime contínuo (vinte e quatro horas sobre vinte e quatro horas),<sup>110</sup> com o consequente desprezo do biorritmo do ser humano e dos ciclos comunitários inerentes à pontuação festiva do tempo.

Mas voltemos a António Sérgio e às disfunções do capitalismo. Vejamo-las, pois, como ele as vê, de acordo com o seguinte resumo do cerne problemático do objecto da sua crítica: “Ora o problema da sociedade de hoje é (*todos o sabemos*) coarctar as depravações da organização capitalista, abolir a exploração do homem pelo homem, encaminhar-nos para o ideal de uma sociedade sem classes, tornar humano e agradável o trabalho de cada um.”<sup>111</sup> Neste passo dos *Ensaíes*, todavia, não parece que tenhamos algo mais do que o recorte didáctico de qualquer manual marxista de Novecentos. (Disso mesmo é prova o sintagma correspondente ao nosso grifo.) Mas sabemos bem a distância que vai de Marx a Sérgio. Embora ambos reconheçam a natureza autodestrutiva do capitalismo,<sup>112</sup> não estão de acordo, no entanto, no que diz respeito à sua superação. A este propósito, realmente, gera-se o choque — frontal — entre dois pontos de vista opostos: o da produção *versus* o do consumo. Atentemos nesta oposição, portanto, tendo em conta as razões que Sérgio advoga a seu favor:

<sup>110</sup>“Um ambiente [de] 24[h]/7[dias] tem a aparência de um mundo social, mas, na verdade, é um modelo não-social de desempenho *maquínico* e uma suspensão da vida que não exhibe o custo humano necessário para sustentar a sua eficácia” (Crary, 24/7, 17). (É nosso o grifo.) Como sintoma evidente desse “custo humano”, cuja incidência no universo laboral tem sido objecto de uma crescente denúncia, temos o que se designa habitualmente por *burnout*, o qual se traduz, de um ponto de vista clínico, pelo esgotamento das forças físicas e mentais dos trabalhadores.

<sup>111</sup>Sérgio, *Ensaíes*, VII, 226.

<sup>112</sup>“Facto verdadeiro, mas que é somente um facto: e de onde, portanto, se não pode extrair qualquer *norma* válida, aos olhos de um racionalista, apriorista e místico” (Sérgio, *Ensaíes*, VII, 60). — Ao defender a impossibilidade lógica da passagem do facto à norma, denunciando, por consequência, a chamada “falácia naturalista”, Sérgio subscreve, afinal, a esse propósito, a perspectiva crítica de um grande empirista, ou seja, David Hume. Foi o filósofo escocês, realmente, quem mostrou, pela primeira vez, o hiato inferencial entre o ser e o dever ser [cf. *Tratado da Natureza Humana*, trad. de Serafim da Silva Fontes (Lisboa: Fundação Gulbenkian, 2001), 543]. Embora esse hiato, claro está, pareça reforçar a posição dos anti-reducionistas, entre os quais se encontra o nosso ensaísta, não nos devemos esquecer de que ele, em si mesmo, isto é, enquanto puro esquema argumentativo da lógica formal, não pode servir de base a quaisquer alegações substantivas acerca da natureza (*a priori?* *a posteriori?*) da ética.

A maioria das escolas socialistas, quanto a mim, têm errado tomando por base uma filosofia de *produtores*, que é a filosofia própria do capitalista. O Capitalista é dominado pela ideia da produção para o lucro, e assim sucede também com o corporativismo. A verdadeira Democracia, quanto a mim, deve combater a ideia do lucro e da produção que se faz para obter um lucro, substituindo-a pela ideia da produção para o consumo e governada pelo consumo, com exclusão da prática da competência (concorrência). O Estado interessa-me menos que a Sociedade, e ao *Estado corporativo* oponho eu a *Sociedade cooperativa*, com progressiva diminuição das atribuições do Estado. À Federação das Cooperativas de Consumo é que deverá caber, em último termo, a administração da vida económica da comunidade.<sup>113</sup>

Ao socialismo dos produtores, cuja hegemonia não assegura o “interesse — afirma Sérgio — do consumidor (que é no económico o interesse geral)”<sup>114</sup> contrapõe o ensaísta, como estamos a ver, o socialismo das cooperativas de consumo. Além disso, ao socialismo autoritário dos marxistas, que apelam para a ditadura do proletariado, opõe Sérgio, desde sempre, o seu socialismo democrático, “libertário”<sup>115</sup> e “anti-estatista”.<sup>116</sup> Mais do que o pensamento de Marx, de resto, o que parece suscitar a maior aversão sérgica passa, acima de tudo, pela versão leninista do marxismo.

Ora, se “é trabalhar por se tornar dispensável”<sup>117</sup> segundo o Autor dos *Ensaíais*, o único dever do Estado, impõe-se imediatamente a conclusão de que é reformista o seu programa de transformação social. Quer isto dizer que ele rejeita liminarmente a violência política como suporte instrumental do combate em prol da revolução, desvalorizando concomitantemente a luta de classes. Daqui, no entanto, não podemos inferir descaso algum do papel revolucionário da classe dos trabalhadores. Na esteira de Marx, Sérgio, neste ponto, sabe obviamente o lado que lhe convém: “A classe dos trabalhadores não é para mim como outra qualquer. É a classe para que todas devem tender, à medida que ela se eleva, que ela se educa, que ela se emancipa.”<sup>118</sup> À revelia de Marx, porém, o caminho dessa emancipação não passa pela violên-

---

<sup>113</sup>Sérgio, *Ensaíais*, VII, 175.

<sup>114</sup>Sérgio, *Ensaíais*, VII, 175.

<sup>115</sup>Sérgio, *Ensaíais*, VII, 78.

<sup>116</sup>Sérgio, *Ensaíais*, VII, 179.

<sup>117</sup>Sérgio, *Ensaíais*, VII, 176.

<sup>118</sup>Sérgio, *Ensaíais*, VII, 174.

cia política, mas pela reforma pedagógica. Para que os trabalhadores se tornem homens livres, com efeito, não lhes basta a quebra das grilhetas da exploração capitalista. Para que se libertem do “modo funcionário de viver”,<sup>119</sup> como diria O’Neill, é forçoso que se cumpra o imperativo sérgico, de acordo com o qual “a emancipação económica não passa [...] de um meio da emancipação moral, da liberdade de consciência”.<sup>120</sup> Não é —nem pode ser— um fim em si mesmo.

É por isso que a escola, tal como Sérgio a concebe, possui uma missão insubstituível:

A escola deve [...] ir afastando o operário da condição de mecanismo a que a moderna indústria, em grande parte, o reduziu, e dar-lhe para isso a consciência do alcance geral do seu trabalho — torná-lo partícipe consciente de uma faina da comunidade; e, pelo que respeita à burguesia, fazer com que os seus filhos possam viver, digamos assim, o ponto de vista largamente humano em que o problema social se nos impõe. *Só a escola essencialmente activa, para ricos e para pobres, pode fundir todas as classes numa comunidade humana superior [...]*.<sup>121</sup>

Enquanto comunidade interclassista, ou melhor, que pretende abolir as classes, a escola acaba por prefigurar, destarte, a sociedade futura e fraterna que alimenta o apostolado cívico e pedagógico de António Sérgio. Nestes moldes, “para sermos revolucionários eficientes — adverte Sérgio —, importa muito que não soçobremos no meio do condicionamento da Sociedade actual”.<sup>122</sup> Nesse horizonte estratégico, é certo, nem a fábrica nem a rua (cenários recorrentes da luta de classes) podem substituir-se à escola, cujo verdadeiro lugar é o da imaginação social, com a conseqüente procura de alternativas que transcendam a aparente eternidade do *establishment*. Ora, nessa escola de cunho sérgico, e à qual não é indiferente, claro está, o programa pedagógico de Rousseau, “o que importa não é a sabença, mas o contributo da busca [do conhecimento] para a libertação do espírito”.<sup>123</sup> E é também por tudo isto, finalmente, que a revolução que não queira trair o seu desígnio libertador terá imperativamente de ser, para o Autor dos *Ensaíos*, uma “revo-

<sup>119</sup>Alexandre O’Neill, “Um Adeus Português”, em *Poesias Completas*, 6.<sup>a</sup> Ed. (Lisboa / Porto: Assírio & Alvim / Porto Editora, 2012), 52.

<sup>120</sup>Sérgio, *Ensaíos*, VII, 172.

<sup>121</sup>Sérgio, *Ensaíos*, VII, 226. — É nosso o grifo.

<sup>122</sup>Sérgio, *Ensaíos*, II, 171.

<sup>123</sup>Sérgio, *Ensaíos*, II, 37.

lução cultural”.<sup>124</sup> Eis-nos, pois, muito longe do horizonte revolucionário do marxismo, no qual, naturalmente, não cabe à escola papel subversivo algum, porque a sua figura institucional se cinge, no quadro da preponderância da economia sobre a cultura, aos limites ideológicos da reprodução social.<sup>125</sup>

### 5. A Actualidade do Sérgioismo

Como Sérgio não concebe em termos marxistas a superação da luta em prol de uma harmonia pós-capitalista, o seu ideal de uma sociedade sem classes parece estar a salvo da corrosão simbólica advinda da Queda do Muro de Berlim. Além disso, o seu socialismo libertário e anti-estatista não se centra na produção, mas no consumo. Nisto, naturalmente, também se afasta de Marx, tanto mais que postula a equivalência (muito discutível, aliás) entre o interesse geral e o dos consumidores. Com a recusa, concomitantemente, da ditadura do proletariado, põe-se à margem de todas as subversões totalitárias do projecto de transformação socialista da organização burguesa da sociedade. A tudo isto acresce, acima de tudo, a repulsa pelo economicismo da Vulgata marxista. Não se revê Sérgio, por consequência, nesta doutrina materialista: a de que é a economia a base que determina — unilateralmente — todo o conjunto das relações sociais, não sendo elas, afinal, senão *reflexos* da estrutura produtiva da sociedade. São imprestáveis, portanto, sob a perspectiva sérgica, de índole idealista, as noções marxistas de infra-estrutura e superestrutura.<sup>126</sup> A sua imprestabilidade, aliás, torna-se evidente, quando se presta atenção a esta tese anti-reducionista: “O superior explica o inferior, e

<sup>124</sup>Sérgio, *Ensaíos*, II, 207.

<sup>125</sup>Cf. Pierre Bourdieu & Jean-Claude Passeron, *A Reprodução: Elementos para Uma Teoria do Sistema de Ensino*, trad. de C. Perdigão Gomes da Silva (Lisboa: Veja Editora, s. d.). — A edição original é de 1970.

<sup>126</sup>“Sérgio recusa as categorias de base económica e de superestrutura: o seu modo de ver não considera a actividade social económica como infra-estrutura, de que a actividade social política fosse a superestrutura; vê-as a ambas como dois aspectos ‘coincidentes’, ‘contemporâneos’ (inseparáveis e correlativos): ‘são como matéria e forma de um processo único’. Alega: se a estrutura jurídico-política é uma regulamentação da vida económica, a economia, por consequência, não pode preceder a estrutura política, não lhe pode servir de pedestal” (Vilhena, *António Sérgio*, 81-82). Curiosamente, a recusa sérgica compagina-se, de facto, com a perspectiva — marxiana — de quem não se revê no economicismo marxista. De tal ponto de vista, quando compreendemos a luta de classes, por exemplo, compreendemo-la, de facto, como o que “representa a dimensão da política no coração da economia” (Slavoj Žižek, *Viver no Fim dos Tempos*, trad. de Miguel Serras Pereira [Lisboa: Relógio d’Água, 2011], 248). Por outras palavras: não há crítica da economia que não seja crítica da economia política.

o mais precede o menos.”<sup>127</sup> Devemos lê-la à luz do holismo de Sérgio, de acordo com o qual tão-somente possui realidade efectiva o todo, ou antes, a “totalidade que não resulta da união das partes, mas que devemos pensar como anterior às partes, e dominando as partes”.<sup>128</sup> É precisamente esta noção orgânica do todo que havemos sempre de ter presente, segundo o Autor dos *Ensaíos*, para compreender o que ele tem escrito — “sobre qualquer assunto”.<sup>129</sup>

Entre o interesse geral e o dos consumidores, postula António Sérgio, qual *leitmotiv* do seu cooperativismo, a equivalência, de cuja fórmula, por exemplo, temos a seguinte nota de rodapé: “Os homens, ao que nos parece, só têm interesses idênticos como consumidores: e na hegemonia do consumidor, por conseguinte, se deve fundar uma sociedade de verdadeiro espírito igualitário.”<sup>130</sup> (Não se demora sequer sobre isso, porque se lhe afigura ser uma evidência.) Cabe-nos a tarefa, então, de questionar tal postulado. Para o efeito, temos de desvelar, desde logo, os seus pressupostos, a saber: (i) a assimetria entre produtores e consumidores (ou seja: todos os produtores são consumidores, mas nem todos os consumidores são produtores); (ii) todo o consumo implica a satisfação, pelo menos, de um leque de necessidades básicas (indispensáveis, portanto, à sobrevivência de *quem quer que seja*); e (iii) esse leque de necessidades passa por ser um padrão *universal*, isto é, que não depende da estrutura da sociedade nem da sua evolução histórica. Pois bem. Para que seja aceitável o postulado de Sérgio, teremos de verificar o valor de verdade dos seus três pressupostos. Ora, são verdadeiros, sem dúvida, tanto o primeiro como o segundo. É manifestamente falso, contudo, o terceiro. Na realidade, o desenvolvimento civilizacional trouxe (como bem viu Rousseau) a multiplicação de “necessidades artificiais”, mas cuja urgência consumista (vemo-lo ainda melhor hoje do que o genebrino por força do avanço tecnológico da nossa época relativamente à sua) não fica atrás das chamadas “necessidades naturais”. A pressão social para as satisfazer, com efeito, é tão premente quanto a que diz respeito às outras necessidades. Tal como a linha do horizonte se desloca em função da perspectiva do observador, assim se move, de igual modo, a divisória fronteira entre o “natural” e o “artificial”.

---

<sup>127</sup>Sérgio, *Introdução Geográfico-Sociológica à História de Portugal*, 235.

<sup>128</sup>Sérgio, *Introdução Geográfico-Sociológica à História de Portugal*, 235.

<sup>129</sup>Sérgio, *Introdução Geográfico-Sociológica à História de Portugal*, 235.

<sup>130</sup>Sérgio, *Ensaíos*, I, 202.

Entre os dois pólos, melhor dizendo, não existe nenhuma fronteira “natural”.<sup>131</sup> Como princípio desse movimento, Rousseau aventa a discrepância entre ser e parecer. *Querer parecer o que não se é*, eis, segundo ele, a guia de marcha do “homem civilizado”,<sup>132</sup> cujos estilos de vida estão hoje sujeitos (num patamar inimaginável no século XVIII) à maciça e invasiva manipulação da publicidade (em especial, subliminar),<sup>133</sup> com a consequente exploração capitalista dessa crescente discrepância. E, embora não pudesse antever, de modo algum, o extraordinário impacto manipulador das tecnologias audiovisuais dos séculos XX e XXI sobre o destino dos homens, Rousseau foi o primeiro filósofo a desvendar o mecanismo psíquico subjacente à sua eficácia persuasiva: “l’homme sociable, toujours hors de lui, ne sait que vivre dans les opinions des autres, et c’est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu’il tire le sentiment de sa propre existence”.<sup>134</sup> São palavras premonitórias, por certo, quando as lemos em plena era das redes sociais e da totalização mercantil da vida social.<sup>135</sup>

---

<sup>131</sup>Na esteira de Rousseau, Marx defende a tese de que “o âmbito das chamadas necessidades imprescindíveis, assim como a maneira da sua satisfação, são eles mesmos um produto histórico e dependem, portanto, em grande parte, do estágio de civilização” (*O Capital*, I, 198). Por exemplo: no século XXI, o uso do telemóvel (em permanente conexão com a Rede) satisfaz uma “necessidade imprescindível”, de cuja contraprova resulta uma nova camada de desigualdade social, ou seja, o fenómeno da “info-exclusão”. No século XIX, no entanto, essa mesma necessidade, por razões óbvias, não podia manifestar-se, porque lhe faltava — pura e simplesmente — o objecto. Quer isto dizer, por outro lado, que a única natureza possível da Humanidade corresponde ao desenvolvimento da sua História.

<sup>132</sup>Cf. Rousseau, “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes”, 120.

<sup>133</sup>Em Carson, de resto, e muito antes do aparecimento institucional dos movimentos ambientalistas, já se encontra a crítica ecológica aos efeitos perversos da publicidade. Atenemos particularmente neste excerto: “Embalado pela sedução publicitária e pela persuasão subliminar, o cidadão médio raramente está ciente dos materiais mortíferos de que se vai rodeando; — na verdade, pode não perceber sequer que os está a utilizar” (*Primavera Silenciosa*, 156).

<sup>134</sup>Rousseau, “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes”, 139.

<sup>135</sup>Maurizio Ferraris vai ao ponto de afirmar que estamos numa nova era, a do “registo”, na qual se estabelece inelutavelmente a indistinção entre a Rede e a Sociedade. Em conformidade com a sua tese, com efeito, “a vida social é aquela que tem lugar na *web*” (*Mobilização Total*, 65). Mas parece excessiva e problemática tal ontologização do virtual como modelo explicativo da contemporaneidade. Aqui temos de fazer nossa, de facto, a crítica de Jonathan Caray: “Esta formulação pseudo-histórica do presente como idade digital, alegadamente homóloga de uma “idade do bronze” ou de uma “idade do vapor”, perpetua a ilusão

Posto isto, torna-se insustentável a harmonia sérgica entre o bem comum e o bem-estar dos consumidores, tanto mais que nós, filhos da globalização, sofremos já os efeitos deletérios da preponderância económica da figura de quem consome sobre a de quem trabalha. Além da erosão da cidadania, de que é sintoma o recuo da luta anticapitalista, assistimos à desvalorização neoliberal do trabalho. À concomitante perda de força dos trabalhadores, acresce o facto de *os consumidores não formarem uma classe nem terem consciência de classe*. Se bem que Sérgio possa ver nisso uma virtude, atendendo à sua visão interclassista da sociedade, de que é expressão doutrinária o cooperativismo, não podemos senão concluir que é impossível conciliar (num quadro capitalista, pelo menos) os interesses de consumidores e trabalhadores.

Em defesa do Autor dos *Ensaio*s, claro está, sempre poderíamos alegar que a subordinação cooperativista da produção ao consumo resolve, desde logo, tal divergência de interesses, visto serem os próprios trabalhadores a organizar-se (constituindo cooperativas) de modo que se produza *unicamente* o que satisfaça as suas necessidades. Para que não restem dúvidas, porém, sobre este ponto nuclear do cooperativismo de Sérgio, vejamos como ele esclarece a sua doutrina:

Convém acentuar, mais uma vez e sempre, que o órgão da instauração do socialismo cooperativista (ou socialismo dos consumidores), tal como o entendo, é só a Federação das Cooperativas de *Consumo*, depois de tornada produtora e bancária, quer dizer, proprietária de fábricas e de estabelecimentos agrícolas onde se faça a produção para os seus próprios sócios (produção planeada, evidentissimamente, ajustada às necessidades do consumo), e operando com um Banco Cooperativo próprio. Ao que suponho, é o *único* processo pelo qual se realiza, de maneira completa, o ideal de emancipação dos trabalhadores pelo esforço dos próprios trabalhadores.<sup>136</sup>

Contrariamente ao capitalismo, que multiplica especulativamente os intermediários, Sérgio propõe a sua eutanásia. Concretamente, é isso que acarreta, de facto, o ajustamento da produção às necessidades de consumo. Opondo-se à “hegemonia anarquizante do produtor”,<sup>137</sup> o modelo cooperati-

de uma coerência unificadora e duradoura dos muitos e incomensuráveis constituintes da experiência contemporânea” (24/7, 44). Embora Cray não refira expressamente o nome de Ferraris, tanto mais que obra deste último é posterior à sua, com certeza que também se lhe aplica o seu libelo.

<sup>136</sup>Sérgio, *Ensaio*s, I, 50-51. — É nosso o segundo grifo.

<sup>137</sup>Sérgio, *Introdução Geográfico-Sociológica à História de Portugal*, 184.

vista pressupõe uma espécie de homeostasia que regula todo o circuito económico. Como desaparece o mecanismo desregulador da concorrência e se procede à socialização dos meios de produção, esse ajustamento pode ser feito (eis a convicção de Sérgio) num universo irénico, no qual, supostamente, já não há motivos para atritos ou conflitos, tanto mais que o triunfo de Prometeu abre a via para uma nova era da Humanidade: a passagem (diríamos nós — em termos marxistas) do reino da necessidade para o reino da liberdade.<sup>138</sup>

Ainda que se admita, no entanto, a viabilidade económica do cooperativismo, não podemos ignorar os obstáculos psíquicos à sua implantação. Se tivermos presente, em particular, a crítica rousseuniana à dialéctica civilizacional do ser e da aparência, interrogar-nos-emos, por certo, sobre esta dificuldade: a de saber se o “espírito igualitário” de que fala Sérgio (conforme ao seu ideal: o “socialismo dos consumidores”) poderá resistir efectivamente à natureza mimética do desejo.<sup>139</sup> Como parece inelutável, à sua luz, o chamado “consumo conspícuo”,<sup>140</sup> cuja existência, aliás, até se pode remontar às sociedades pré-modernas,<sup>141</sup> antevê-se aqui um entrave, do ponto de vista subjectivo, ao ajustamento cooperativista da produção às necessidades de consumo. Esse mesmo ajustamento, já sob uma óptica objectiva, também pode suscitar a estagnação económica. Porquê? Porque se faz exactamente contra o principal factor capitalista da inovação, ou seja, a “hegemonia anarquizante do produtor”, cuja livre iniciativa, claro está, tem por mecanismo propulsor a busca incessante de mais-valias.

Como Sérgio propugna por um socialismo libertário, que concilie a planificação económica com a liberdade dos consumidores, é-lhe conatural a repulsa pela ideia de um ajustamento autoritário da produção às necessidades de consumo. Segundo ele, é preciso que “as autoridades da planificação socialista delineiem os projectos para a produção dos bens de acordo com a es-

---

<sup>138</sup>Cf. Karl Marx, *O Capital*, Livro Terceiro, Tomo VIII, trad. de José Barata-Moura (Lisboa: Edições “Avante!”, 2017), 907-908.

<sup>139</sup>Cf. René Girard, *La Violence et le Sacré* (Paris: Grasset, 1996), 217. — A edição original é de 1972.

<sup>140</sup>Cf. Thorstein Veblen, *A Teoria da Classe do Lazer: Um Estudo Económico das Instituições*, trad. de Patrícia Xavier (Coimbra: Actual, 2018), 117-148. — A edição original é de 1899.

<sup>141</sup>Cf. Marcel Mauss, *Ensaio sobre a Dádiva*, trad. de António Filipe Marques (Lisboa: Edições 70, 2001), 57. — A edição original é de 1923-1924.

pontânea procura deles que no livre mercado se vá notando”.<sup>142</sup> Neste contexto, no entanto, em que “convém pensar numa planificação socialista compatível com o preço, com a moeda e com a escolha livre no mercado para os bens de consumo *individual*”,<sup>143</sup> não será possível evitar, com certeza, a emergência do “consumo conspícuo”, ou seja, do “que se poderia chamar a ‘prodigalidade vistosa’, em que é por ser caro que se realiza o consumo”.<sup>144</sup> Só num “socialismo de autoridade”,<sup>145</sup> que impusesse o fornecimento compulsivo de um leque estrito de bens de consumo (em conformidade com um pretenso padrão “científico” de necessidades básicas), se tornaria inviável o “consumo conspícuo”. Não sendo admissível, porém, para Sérgio, esse regime de ditadura, não se vê como o seu “socialismo dos consumidores” se pode furtar, por fim, à dificuldade que se lhe põe tal conspicuidade do consumo.

Além de ser problemática a resposta de Sérgio à “hegemonia anarquizante do produtor”, ou seja, a hegemonia *igualitária* dos consumidores, por força da persistência do “consumo conspícuo” (embora lhe escape, é certo, esta dificuldade), o seu cooperativismo reflecte as características essenciais das correntes utópicas do socialismo oitocentista (sob a influência das quais se erge, aliás, o ideário da Geração de 70): (i) o repúdio da violência, (ii) a denegação da luta de classes e (iii) a desconfiança em relação ao Estado. Contrariamente a Marx, Sérgio, em nome da preponderância da moral sobre a política, recusa a instrumentalização revolucionária da violência, mas também desqualifica a luta de classes como traço genealógico das transformações da História. À luz do *Manifesto do Partido Comunista*, portanto, a sua posição ideológica corresponde à do “socialismo conservador ou burguês”.<sup>146</sup> Trata-se, em suma, de um socialismo reformista, de que temos inegável ilustração neste passo eloquente dos *Ensaio*s: “As outras escolas socialistas propõem que se mate o capitalismo à força de pancadas que são decretos, com as armas políticas de que dispõe o Estado; eu, que as cooperativas o matem por asfixia, crescendo sobre o capitalismo como uma vegetação sobre uma

---

<sup>142</sup>Sérgio, *Introdução Geográfico-Sociológica à História de Portugal*, 217.

<sup>143</sup>Sérgio, *Introdução Geográfico-Sociológica à História de Portugal*, 215.

<sup>144</sup>Sérgio, *Introdução Geográfico-Sociológica à História de Portugal*, 217.

<sup>145</sup>Sérgio, *Introdução Geográfico-Sociológica à História de Portugal*, 215-216.

<sup>146</sup>Cf. Karl Marx & Friedrich Engels, “Manifesto do Partido Comunista”, em *Obras Escolhidas*, trad. de Álvaro Pina (Lisboa: Edições “Avante!”, 1982), 131-132.

ruína.”<sup>147</sup> *A revolução não se põe em marcha, por conseguinte, nem com a Tómada da Bastilha nem com o Assalto ao Palácio de Inverno.* Ao contrário do que pensam os defensores do voluntarismo político, não existe “piparote” inicial. Para Sérgio, é por meios graduais, pacíficos e interclassistas que devemos lutar em prol da superação do capitalismo. Não passa, pois, pelas barricadas das ruas, mas pelas carteiras das escolas, a via sérgica da revolução, cuja vera mola propulsora é a reforma pedagógica. No que lhe diz respeito, a contra-prova histórica do acerto estratégico da sua campanha contra o capitalismo (o apelo para a morte silenciosa deste sistema, isto é, “por asfixia”) reside tão-somente nisto: a desnaturação terrorista da revolução (resultante, é certo, da estratégia contrária). Quer jacobinos quer bolchevistas foram os seus fautores, como sabemos, por causa da submissão da moral à política. Neste sentido, Sérgio afasta-se radicalmente do jacobinismo e do bolchevismo. Assim sendo, afasta-se igualmente das suas nascentes doutrínarias, a saber: a filosofia rousseauniana e o marxismo.

Da Revolução Francesa (1789) à Revolução Russa (1917), as relações entre o Homem e a Sociedade pautaram-se pela ideia de progresso e pela urgência de libertar a Humanidade. (Veja-se a celeberrima entrada do *Contrato Social*: “L’homme est né libre, et partout il est dans les fers.”)<sup>148</sup> De 1755 a 1986, do tremor de terra de Lisboa à explosão nuclear de Chernobil, eis-nos perante outro arco temporal (de mais de duzentos anos), tendo este suscitado, por sua vez, no que diz respeito às relações entre o Homem e a Natureza, uma mudança de paradigma. Já não é a Natureza, realmente, que põe em risco o Homem, mas o Homem que põe em risco a Natureza.<sup>149</sup> Mas a oscilação dos termos altera-lhes o significado. Num primeiro momento (anterior à era atômica), a Natureza surge como o reino insondável de todos os perigos que ameaçam a Humanidade (da doença à morte); num segundo momento, no

---

<sup>147</sup>Sérgio, *Ensaio*, VII, 177.

<sup>148</sup>Rousseau, “Du contrat social”, 218.

<sup>149</sup>Mais precisamente, é o “homem civilizado” quem põe em risco a sua própria vida. (As atas justificam-se cabalmente.) A este propósito, de resto, podemos interrogar-nos nos seguintes e expressivos termos: “A questão está em saber se qualquer civilização pode travar uma guerra implacável contra a vida sem se destruir a si própria e sem perder o direito a chamar-se civilizada” (Carson, *Primavera Silenciosa*, 98; é nosso o grifo). Ora, cinquenta anos após a publicação destas palavras, elas já possuem a propriedade da evidência, fazendo parte, portanto, do domínio público, ou seja, do discurso ambientalista que circula globalmente.

entanto, é a própria Natureza que passa a estar em perigo. É de tal magnitude a presente alteração paradigmática que muitos cientistas afirmam que assistimos já a uma nova idade da Terra, sendo ela justamente a do Antropoceno.<sup>150</sup> Na verdade, por força da crescente intervenção do Homem, cuja alavanca assenta na sua “prometeica” capacitação tecnológica, não é possível negar, doravante, a raiz antropocêntrica da crise ecológica planetária a que estamos sujeitos. É precisamente neste contexto apocalíptico que devemos compreender estoura crise: a da ideia de progresso. *Quanto a este ponto, acima de tudo, faz-se mister frisar que se trata de uma crise impensável — em termos sérgicos.* Mas essa impensabilidade não resulta apenas da concepção antropológica da técnica que norteia a doutrina humanista de António Sérgio. Como esta última constitui um neo-iluminismo, também não pode ser posta a salvo da crítica pós-moderna às grandes narrativas de emancipação da Humanidade.<sup>151</sup> É igualmente por causa do *desencantamento da História* que parece triunfar, por fim, a sombra que sempre pairou sobre o pensamento de Sérgio, ou seja, a de Rousseau. Não quer isto dizer, claro está, que o mal civilizacional tenha sido posto, por Rousseau, *avant la lettre*, isto é, em termos ecológicos. Pelo menos, podemos afirmar que acaba por corresponder à mudança de paradigma, cuja antecipação filosófica se encontra precisamente na passagem de Descartes a Rousseau, o triunfo da Natureza.<sup>152</sup> Este triunfo

<sup>150</sup>“Filosoficamente, o reconhecimento do Antropoceno põe um fim à ideia de que o ser humano age sobre uma coisa chamada ‘Natureza’ e, como tal, está separado dela, uma forma de pensar que domina o pensamento ocidental há, pelo menos, dois séculos” (Simon L. Lewis & Mark A. Maslin, *Antropoceno — Como Transformámos o Nosso Planeta*, trad. de Francisco Silva Pereira [Porto: Museu de História Natural e da Ciência da Universidade do Porto, 2022], 227). Embora não seja consensual o reconhecimento do Antropoceno como o período geológico mais recente da História da Terra, é inegável o alcance filosófico de tal etiqueta terminológica, cuja pregnância simbólica nos remete imediatamente para o programa cartesiano de domínio da Natureza. Assim sendo, estamos perante uma *forma mentis* que vai muito além, de facto, dos dois últimos séculos.

<sup>151</sup>Cf. Jean-François Lyotard, *A Condição Pós-moderna*, trad. de José Bragança de Miranda, 2.ª ed. (Lisboa: Gradiva, 1989), 79. — *Vd.* igualmente Gianni Vattimo, *A Sociedade Transparente*, trad. de Carlos Aboim de Brito (Lisboa: Edições 70, 1991), 12.

<sup>152</sup>Mas esse “triunfo da Natureza”, ao contrário do que pretende fazer crer o movimento ecologista, não é, *stricto sensu*, um triunfo “natural”, porquanto, quando se fala da Natureza, sabemos bem que se trata de uma noção polissémica, à qual subjaz, portanto, todo um conjunto de mundividências diversas. À supracitada viragem paradigmática corresponde, em suma, uma transformação cultural da relação do Homem com a Natureza, de que o primeiro “manifesto” ecológico é, sem dúvida, *Silent Spring*, cujo último parágrafo reza assim: “O ‘domínio da Natureza’ é uma expressão concebida com arrogância, nascida da era de Nean-

acarreta a valorização intrínseca do que é natural, colidindo, pois, tal novel quadro axiológico, com a concepção sérgica, de acordo com a qual, obviamente, a Natureza não vale por si, mas tão-somente para o Homem. Por outras palavras: Sérgio concebe a Natureza, à maneira cartesiana, como o meio em que se deve exercer a vontade, ou seja, a capacidade racional de agir, em prol da humanização do Homem. Mas o verdadeiro avesso ideológico desta “humanização” consiste, é certo, na “abordagem belicista da Natureza”,<sup>153</sup> no quadro da qual se compreende que a antevisão preventiva da guerra (conformemente ao adágio latino: *Si vis pacem, para bellum*) continue a ser o grande motor das transformações tecnológicas do nosso tempo.

Eis o momento, então, de questionar a coerência global do discurso anti-tecnocrático de António Sérgio. Até que ponto podemos conciliar, perguntar-se-á, a convicção de que “a nossa espécie [será] liberta pela técnica da avidéz do lucro”<sup>154</sup> com a crítica (de teor rousseauniano) à visão “prometeica” do saber? A resposta exige, desde logo, que se esclareça melhor a natureza do humanismo sérgico. Ora, acima de tudo, não se trata de um titanismo, cuja variante contemporânea, por outro lado, nem sequer é espiritual, mas cibernética.<sup>155</sup> Para Sérgio, que não transcende a visão clássica e aristocrática do ser humano, o que define o Homem é a sua espiritualidade. É por isso que a futura garantia universal da abundância não suscita nele, contraria-

dental da Biologia e da Filosofia, quando se supunha que a Natureza existia para conveniência do Homem” (Carson, *Primavera Silenciosa*, 250). (Eis o termo-chave original: “control of Nature”; cuja tradução literal seria um anglicismo semântico. Neste ponto, por isso mesmo, não seguimos a opção da tradutora da obra.) Não poderia ser mais cortante, enfim, o anti-cartesianismo que aqui se plasma abundantemente, indo ao encontro, em particular, do pensamento heideggeriano.

<sup>153</sup>Carson, *Primavera Silenciosa*, 72.

<sup>154</sup>Sérgio, *Introdução Geográfico-Sociológica à História de Portugal*, 19.

<sup>155</sup>Cf. Donna Haraway, “Manifest for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s”, em *Socialist Review* 80 (1985): 65-108. — De acordo com a Autora, nós já somos “ciborgues”, ou seja, seres híbridos, cuja constituição mistura materiais orgânicos e inorgânicos, de que são exemplo as próteses biônicas. Quem queira ter, por outro lado, uma visão panorâmica das vias possíveis do transumanismo, que não se reduzem, de facto, às perspectivas abertas pelo hibridismo, pode consultar o seguinte título de Yuval Noah Harari: “*Sapiens*” — *História Breve da Humanidade*, trad. de Rita Carvalho e Guerra, 19.<sup>a</sup> ed. (Amadora: Elsinore, 2019), 463-483. — Sob os auspícios das frutíferas relações entre a engenharia genética e a informática, são múltiplos, certamente, os caminhos do titanismo cibernético: dos “super-homens” à “vida inorgânica”, eis um horizonte — “fáustico” — que desafia, de um modo inaudito, a posição tradicional do Humanismo, de que Sérgio é um notável intérprete.

mente a Keynes, reflexão alguma sobre o uso da liberdade adveniente da resolução definitiva do problema económico da Humanidade. Findo este, porém, para Keynes, surge estoutro:

Thus for the first time since his creation man will be faced with his real, his permanent problem — how to use his freedom from pressing economic cares, how to occupy the leisure, which science and compound interest will have won for him, to live wisely and agreeably and well.<sup>156</sup>

Pois bem. À revelia das expectativas de Keynes, sabemos que a ocupação dos “tempos livres” se tornou um novo negócio — e mais um motivo de expansão da economia de mercado. Quanto a Sérgio (totalmente alheio à abordagem socioeconómica dos “tempos livres”), tem sempre em mente, por força da sua utopia psicopedagógica, o sentido grego de *ócio* (contraposto ao *negócio*, ou seja, ao que se lhe opõe literalmente: *nec otium*). E qual é o lugar do ócio? Precisamente, a escola (*σχολή*). Só numa sociedade, segundo ele, que se deixe moldar pela escola, enquanto espaço de eleição dos possíveis e da perfectibilidade do ser humano, podemos aspirar à realização do ideal. Como não se trata de um ideal utilitarista, o Autor dos *Ensaio*s sustenta a tese de que “o sentimento da *felicidade*, para um ser espiritual, se reduz a um sentimento de *liberdade*”.<sup>157</sup> Por aqui se vê claramente que a ocupação mercantil dos “tempos livres”, tal como se manifesta em plena sociedade de consumo, nada tem que ver com esse sentimento de liberdade. Pelo contrário, o sentimento consumista de felicidade (conformemente aos estudos da sociologia crítica e neomarxista) vem a ser a máscara de uma nova prisão: o emprego compulsivo do tempo e da atenção dos consumidores em prol da transformação das suas vidas em dívidas que nunca devem prescrever.<sup>158</sup> Nisto, naturalmente, não temos senão o avesso capitalista da “hegemonia do consumidor” de que nos fala Sérgio.

---

<sup>156</sup>Keynes, “Economic Possibilities for our Grandchildren”, 198.

<sup>157</sup>Sérgio, *Ensaio*s, VII, 172.

<sup>158</sup>Do capitalismo industrial ao financeiro, intensificam-se, de facto, os mecanismos de defesa do capitalismo, cuja acumulação de riqueza já não se cinge à exploração da mais-valia, assentando crescentemente (em consonância com a erosão das magnitudes salariais e o correlativo incremento do recurso compensatório ao crédito) em complexos esquemas rentistas (cf. Michael Hardt & Antonio Negri, *Declaration* [Allen TX: Argo Navis, 2012], 12). Por outro lado, também se intensifica a consciência da alienação dos trabalhadores: da dependência do salário à dívida, eis a vida toda sujeita à escravidão do dinheiro.

Como Sérgio recusa qualquer definição “titânica” da Humanidade (corporizada, aliás, nos nossos dias, pelo “tecno-humanismo”),<sup>159</sup> talvez não seja pedir de mais à sua filosofia, ainda que lhe falte o sentido trágico da vida, que cumpra o papel de antídoto — em relação às promessas salvíficas da tecnologia. Para o ensaísta português, com efeito, a realização dessas promessas não pode ir além do domínio instrumental das condições externas da existência (designadamente, a “substituição da economia de escassez pela economia da abundância”).<sup>160</sup> Se assim não for, dar-se-á, segundo ele, uma inaceitável inversão axiológica, ou seja, a transformação dos meios em fins. Este alerta de Sérgio, entretanto, ganhou mais peso ainda do que aquele que tinha aquando da sua formulação. Na era da globalização, e sob o pano de fundo de uma ameaça irreversível (a da extinção da Humanidade), torna-se evidente a “desfinalização” do progresso,<sup>161</sup> cujo movimento aparente já não converge com a força motriz da emancipação, isto é, a consciência da liberdade. Em plena “sociedade de risco mundial”, é certo, os homens estão disponíveis para trocar a liberdade (inalienável, de acordo com Sérgio e Rousseau)<sup>162</sup> pela segurança,<sup>163</sup> cuja garantia, no entanto, não pode ser satisfeita pelo quadro político tradicional. Além disso, a encenação espectacular dos riscos (da crise ecológica ao terrorismo) não só alimenta autotelicamente a “economia do medo”, mas também contribui para a destruição do horizonte iluminista da imaginação social.

Neste contexto apocalíptico, são manifestas, claro está, as limitações do discurso antitecnocrático de Sérgio e, em especial, das suas propostas democráticas. Vejamo-las melhor, todavia, com vista à sua avaliação. Ei-las:

Começemos por notar que o domínio exclusivo dos “competentes”, dos técnicos, dos especialistas, — não é o ideal. Augusto Comte (muito citado e sublimado pe-

---

<sup>159</sup>Cf. Yuval Noah Harari, *Homo Deus — História Breve do Amanhã*, trad. de Bruno Vieira Amaral, 12<sup>a</sup> ed. (Amadora: Elsinore, 2017), 393-410. — No “tecno-humanismo”, obviamente, Sérgio não veria senão uma *contradictio in adjecto*.

<sup>160</sup>Sérgio, *Introdução Geográfico-Sociológica à História de Portugal*, 215.

<sup>161</sup>Cf. Ferry & Capelier, *La Plus Belle Histoire de la Philosophie*, 371.

<sup>162</sup>Cf. Rousseau, “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes”, 129-130. — Definindo Sérgio, por sua vez, em termos espiritualistas, a *humanitas* do *homo*, e sendo livre, por definição, o espírito, impõe-se o corolário de que a liberdade é a “marca d’água” da Humanidade, impregnando, portanto, todo o discurso humanista do Autor dos *Ensaíos*.

<sup>163</sup>Cf. Beck, *Sociedade de Risco Mundial*, 30.

los actuais reaccionários) denunciou reiteradamente as tendências más do especialismo. Os erros adstritos à visão das coisas que se restringe a uma parte da realidade. [...]

Bom senso, boa vontade, bom carácter, juntando a isto contacto íntimo com o pensamento social, com as necessidades e aspirações da gente humilde, eis as virtudes a exigir do representante da opinião pública, eleito pelo sufrágio. Da urna, portanto, não deve sair o competente técnico, mas o competente na direcção geral, o fiscalizador dos especialistas. O eleitor não elege um competente técnico, elege um representante do seu ideal social. [...]

Em resumo: o princípio da Democracia pode conciliar-se com a competência, com vantagem para os serviços, quando se coloque junto do especialista, do técnico permanente, um representante da opinião pública, sabedor dos problemas gerais do país, mas não ele próprio especialista técnico.<sup>164</sup>

Todo o argumentário sérgico a favor do regime democrático, como estamos a ver, faz-se contra a recorrente crítica (de matriz platónica) à democracia, de acordo com a qual, de facto, nela não se quer ver senão o reino demagógico da incompetência. Para a defender, Sérgio apela, desde logo, para o princípio basilar da sua teoria do conhecimento: a prioridade do todo relativamente às partes. Com a presente base epistemológica, fundamenta-se a recusa do “especialismo”, de que a tecnocracia é hoje a máxima expressão. Quer isto dizer que o nosso ensaísta não aceita a despolitização da política que resulta do império da racionalidade instrumental. Em nome dessa despolitização, realmente, mina-se a liberdade do indivíduo, porquanto se tende a reduzir o governo dos homens à administração das coisas. Por consequência, assistimos ao aprisionamento burocrático da esfera pública, de que são sintomas subjectivos as sensações de impasse e impotência de quem luta em prol da substituição (diria Sérgio) “da democracia capitalista pela democracia social”.<sup>165</sup> Mas essa substituição (em termos sérgicos) não transcende o quadro nacional. Por isso mesmo, tornou-se uma miragem anacrónica (filha de um tempo em que predominava a figura territorial do Estado-nação) a conciliação que Sérgio pretendia estabelecer (através da fiscalização dos técnicos) entre o princípio da soberania popular e a competência. Tanto esta como aquele, aliás, sofreram as consequências negativas da desterritorialização dos fluxos de informação, quer financeiros quer ideológicos. Neste universo da

---

<sup>164</sup>Sérgio, *Ensaios*, I, 234-237.

<sup>165</sup>Sérgio, *Introdução Geográfico-Sociológica à História de Portugal*, 215.

globalização, o da desregulação neoliberal dos mercados mundiais, o “representante da opinião pública” (pese embora o programa normativo de Sérgio) só pode defraudar os seus eleitores. Qualquer que seja o “ideal social” de que ele queira ser o porta-voz, há-de escapar-lhe, por certo, por entre manobras táticas e parlamentares (desde que esse ideal colida com os interesses estratégicos do capitalismo),<sup>166</sup> toda a tentativa de promover a sua efectiva realização programática. Além de serem igualmente inoperantes, numa escala internacional, os mecanismos institucionais da representação democrática, a “cegueira” dos especialistas, por causa do crescimento das ameaças globais à sobrevivência da espécie humana, torna-se cada vez mais visível. Não há peritos, com efeito, no que concerne aos perigos planetários,<sup>167</sup> isto é, que põem em risco a própria Civilização. A reboque da visibilidade (em crescendo) de tal incompetência, cujo avesso sintomático, por outro lado, não é senão a “carnavalização” mediática do “milagre” da multiplicação dos “especialismos” e dos especialistas, já não é possível nem imaginável nenhum regresso “jacíntico” à Natureza.

#### 6. O Fim do Progresso

*Anda um espectro pelo planeta Terra: o espectro da extinção da Humanidade.* Neste primeiro quartel do século XXI, sobrepõe-se à imaginação do futuro, realmente, a figura rousseauniana do “progresso autodestrutivo”.<sup>168</sup> Nas suas várias faces, sobressaem os nomes de Auschwitz, Hiroxima e Chernobil. Tem este último a particularidade, para o Autor da *Sociedade de Risco Mundial*, de marcar o despertar da opinião pública para o momento cosmopolita em que vivemos,<sup>169</sup> “uma vez que a encenação mundial e a mecânica dos perigos extravasam o Estado-nação”.<sup>170</sup> (Efectivamente, as populações já sentiram na pele uma verdade inquestionável do nosso tempo: as nuvens radioactivas não reconhecem fronteiras nem se sujeitam a revistas alfandegárias.) De que

<sup>166</sup>Hodiernamente, como é sabido, domina a “ordem capital-parlamentarista” (Alain Badiou, *L'Hypothèse Communiste* [Paris: Nouvelles Éditions Lignes, 2009], 7). Daqui não decorre o corolário, todavia, de que possa ser exclusivamente parlamentar o mecanismo de derrube do capitalismo. Como se exerce extraparlamentarmente o seu domínio sobre o mundo, tal hipótese instrumental constitui-se, de facto, como uma impossibilidade objectiva.

<sup>167</sup>Cf. Beck, *Sociedade de Risco Mundial*, 76.

<sup>168</sup>Beck, *Sociedade de Risco Mundial*, 88.

<sup>169</sup>Cf. Beck, *Sociedade de Risco Mundial*, 77.

<sup>170</sup>Beck, *Sociedade de Risco Mundial*, 83.

vale, todavia, esse despertar — em termos práticos —, quando acaba por ser ineficaz o apelo para o controlo democrático do desenvolvimento científico e tecnológico? Como é que poderá exercer hodiernamente o seu papel de “fiscalizador dos especialistas” (diria Sérgio) o “representante da opinião pública”? A balança das relações de poder entre especialistas e políticos pende claramente a favor dos primeiros.<sup>171</sup> Mesmo que os segundos possuam todas as virtudes que acima citámos (virtudes arreadas, aliás, dos características “profissionais” da política da presente época),<sup>172</sup> é manifesta a sua incapacidade, doravante, para garantir a “segurança ontológica”<sup>173</sup> dos cidadãos.<sup>174</sup> Por outras palavras: “é possível excluir a miséria, mas já deixou de ser possível excluir os perigos globais”.<sup>175</sup> A Terra torna-se verdadeiramente uma “aldeia global” neste plano imanente de periculosidade, no qual o risco adquire, é certo, o perfil incontornável da omnipresença.

Na viragem do segundo milénio, a fórmula “jacíntica” da felicidade, à qual subjaz a crença na essência ilimitada do progresso (conforme à perfectibilidade do ser humano), transformou-se precisamente no seu contrário: o horizonte apocalíptico de uma iminência imprevisível de riscos globais (designadamente, alterações climáticas, ataques terroristas, explosões nucleares e, ainda, experimentalismos genéticos), cujas consequências não só são incalculáveis, mas também extravasam já a lógica capitalista inerente ao princípio do seguro (ou seja: a indemnização financeira por danos previstos). “Por conseguinte, a ausência da cobertura adequada de seguro *privado* constitui o indicador institucional da passagem para a sociedade de risco incontornável

---

<sup>171</sup>“Os peritos mandam cada vez mais, mesmo nas áreas que são da responsabilidade nominal dos políticos” (Beck, *Sociedade de Risco Mundial*, 210). — Como exemplo do poder crescente dos especialistas, podemos invocar o seu papel dirigente durante a gestão biopolítica da última pandemia, no quadro da qual as liberdades e garantias dos cidadãos se subordinaram às preocupações securitárias.

<sup>172</sup>Cf. David Runciman, *Política*, trad. de Paulo Ramos (Lisboa: Objectiva, 2016), 99.

<sup>173</sup>Beck, *Sociedade de Risco Mundial*, 95.

<sup>174</sup>“Os instrumentos tradicionais de gestão política — regulamentos e normas administrativas — são eles próprios vazios no que diz respeito às afirmações centrais [sobre os riscos], jogam com o misterioso ‘estado da técnica’, minando, assim, a sua própria competência e colocando o ‘conhecimento científico e técnico especializado’ no trono da civilização dos perigos” (Beck, *Sociedade de Risco Mundial*, 77). — De um ponto de vista sérgico, claro está, trata-se de uma inversão — antidemocrática — dos papéis que cabem, respectivamente, aos “especialistas” e aos “representantes da opinião pública”.

<sup>175</sup>Beck, *Sociedade de Risco Mundial*, 79.

da Segunda Modernidade.”<sup>176</sup> Partindo desta hipótese de Ulrich Beck, podemos concluir que a modernização reflexiva da sociedade contemporânea gera a implosão do quadro tradicional das relações hierárquicas (tal como Sérgio as propõe) entre políticos e peritos.

Posto isto, é sob o pano de fundo — contemporâneo — de uma globalização dos riscos que se impõe um derradeiro balanço, ou melhor, uma avaliação comparativa final das posições contrastantes de Sérgio e Rousseau. Neste existe já, com efeito, contrariamente àquele, um pensamento — *in nuce* — sobre o risco. Com que legitimidade, no entanto, o podemos atestar? Tendo em vista a resposta, atentemos, antes de mais, nesta afirmação: “O século XVIII usou a palavra ‘Lisboa’ como hoje usamos a palavra ‘Auschwitz’.”<sup>177</sup> Na verdade, foram acontecimentos de tal magnitude traumática que puseram em xeque os alicerces da Civilização.<sup>178</sup> Para os pensadores, por isso mesmo, tornaram-se irresistivelmente apelativos. Ambos pertencem, porém, a categorias distintas: de um lado, temos o mal natural; e, do outro, o mal moral. Trata-se de uma distinção, de resto, que podemos remontar à própria polémica em torno do terramoto de Lisboa,<sup>179</sup> enquanto berço traumático da Modernidade,<sup>180</sup> e, em particular, à concomitante reflexão de Rousseau.<sup>181</sup> E se hoje possui, sem dúvida, a propriedade da evidência, devemos-la, em grande medida, à “desteologização” rousseuniana do problema do mal, na qual assenta, desde logo, a possibilidade, que então se abre, de um pensamento moderno sobre o risco. Pois bem. É precisamente a propósito da crítica de

<sup>176</sup>Beck, *Sociedade de Risco Mundial*, 247.

<sup>177</sup>Susan Neiman, *O Mal no Pensamento Moderno: Uma História Alternativa da Filosofia*, trad. de Vítor Matos (Lisboa: Gradiva, 2005), 15.

<sup>178</sup>“Lisboa revelou como o mundo está longe da Humanidade; Auschwitz revelou como os seres humanos estão longe de si mesmos” (Neiman, *O Mal no Pensamento Moderno*, 269). Tanto um acontecimento como outro, portanto, revelaram-nos, à sua maneira, o sentido trágico da vida, ou seja, a impossibilidade da reconciliação da razão com o mundo. Como é precisamente esse sentido que falta à filosofia de Sérgio, nada lhe deve o século XX.

<sup>179</sup>É vasta a bibliografia sobre o terramoto de Lisboa. Mas merecem destaque, pelo menos, de um ponto de vista histórico-filosófico, dois títulos, a saber: (i) Thomas Downing Kendrick, *The Lisbon Earthquake* (Filadélfia: J. B. Lippincott Company, 1955); e (ii) Rui Tavares, *O Pequeno Livro do Grande Terramoto* (Lisboa: Tinta-da-china, 2005). A publicação de ambas as obras coincide com datas marcantes: no primeiro caso, trata-se do bicentenário da tragédia lisboense; no segundo, dos seus duzentos e cinquenta anos.

<sup>180</sup>Cf. Neiman, *O Mal no Pensamento Moderno*, 298.

<sup>181</sup>Cf. Neiman, *O Mal no Pensamento Moderno*, 18.

Rousseau ao poema de Voltaire sobre o desastre de Lisboa que surge expressamente essa abertura. Mas vejamo-la através das palavras que o próprio cidadão de Genebra dirige, em 18 de Agosto de 1756, ao Senhor de Voltaire:

Je ne vois pas qu'on puisse chercher la source du mal moral ailleurs que dans l'homme libre, perfectionné, partant corrompu; et quant aux maux physiques, si la matière sensible et impassible est une contradiction, comme il me le semble, ils sont inévitables dans tout système dont l'homme fait partie, et alors la question n'est point pourquoi l'homme n'est pas parfaitement heureux, mais pourquoi il existe. De plus, je crois avoir montré qu'excepté la mort qui n'est presque un mal que par les préparatifs dont on la fait précéder, la plupart de nos maux physiques sont encore notre ouvrage. Sans quitter votre sujet de Lisbonne, convenez, par exemple, que la nature n'avait point rassemblé là vingt mille maisons de six à sept étages, et que si les habitants de cette grande ville eussent été dispersés plus également et plus légèrement logés, le dégât eût été beaucoup moindre et peut-être nul. Tout eût fui au premier ébranlement, et on les eût vus le lendemain à vingt lieues de-là tout aussi gais que s'il n'était rien arrivé. Mais il faut rester, s'opiniâtrer autour des mesures, s'exposer à de nouvelles secousses, parce que ce qu'on laisse vaut mieux que ce qu'on peut emporter. Combien de malheureux ont péri dans ce désastre pour vouloir prendre, l'un ses habits, l'autre ses papiers, l'autre son argent? Ne sait-on pas que la personne de chaque homme est devenue la moindre partie de lui-même, et que ce n'est presque pas la peine de la sauver quand on a perdu tout le reste.<sup>182</sup>

Nestas linhas revolucionárias, não se estabelece unicamente a divisória ateológica entre males naturais e morais. Assistimos também, a propósito dos desastres da Natureza, à antropologização dos riscos, o que não deixa de ser, para a época, profundamente inovador e moderno. (É com a saída de Deus, de facto, que pode entrar o risco.)<sup>183</sup> Como o seu conteúdo nocional implica a acção humana, não parece abranger catástrofes cuja origem não seja natural.<sup>184</sup> Mesmo nesse plano neutro, bem mostra Rousseau, como estamos a ver, que não está isento de responsabilidades o próprio Homem. Efectivamente, é a organização urbana da sociedade que potencia os efeitos devastadores dos terramotos. Neste sentido, o Autor de *Emílio* serve-se do tremor de terra de Lisboa para ilustrar, mais uma vez, a sua tese — anti-iluminista — acerca do progresso, ou seja, o seu carácter autodestrutivo. Por

<sup>182</sup>Rousseau, "Lettre à Monsieur de Voltaire", em *Collection complète des œuvres*, XII, 94-95.

<sup>183</sup>Cf. Beck, *Sociedade de Risco Mundial*, 142.

<sup>184</sup>Cf. Beck, *Sociedade de Risco Mundial*, 115.

outras palavras: contra Voltaire — e às avessas do seu poema filosófico sobre o drama lisboeta de 1755 —,<sup>185</sup> *Rousseau não põe em causa Deus, mas a Civilização*.

Se Rousseau se confronta filosoficamente com a maior tragédia do seu tempo (dela retirando, aliás, lições de “protecção civil” de índole “jacintica”), Sérgio, por sua vez, nada nos diz sobre Auschwitz. Sabemos, sim, que condena o “rousseauismo” d’*A Cidade e as Serras*. Além disso, sabemos já que aí se encontra a célebre fórmula civilizacional da fase “parisiense” de Jacinto. Ora, lida às avessas, ou seja, sob os auspícios da filosofia rousseauiana, não teremos nela, porventura, o ponto de partida de uma reflexão consequente sobre Auschwitz? Desdobremo-la, pois, em conformidade com tal instrução de leitura: “Suma Ciência x Suma Potência = Sumo Horror”. Ao longo de todo o século XX, o puro horror (sabemo-lo) declinou-se científica e tecnicamente (em suma: civilizacionalmente) em várias regiões do globo: Auschwitz, Hiroxima e Chernobil. Se o primeiro nome nos remete imediatamente para o horizonte inominável de um *programa de extermínio selectivo* de inúmeros seres humanos, apelando para o silêncio de que fala Adorno<sup>186</sup> (justificando-se as-

---

<sup>185</sup>Cf. François-Marie Arouet de Voltaire, *Poema sobre o Desastre de Lisboa em 1755, ou Exame do Axioma “Tudo Está Bem”, Seguido de Poema sobre a Lei Natural*, ed. bilingue, trad. de Hugo Barros (Lisboa: Edições 70, 2023). — Apesar de Rousseau não ter visto senão no primeiro poema uma desesperada denúncia da Providência e um contra-senso filosófico acerca do célebre axioma leibniziano (*o nosso mundo é o melhor dos possíveis*), é muito provável que Voltaire tenha tido por alvo, acima de tudo, os apologistas da “vingança de Deus”, cujo discurso coevo se encarna perfeitamente, por exemplo, neste opúsculo que apela para uma explicação sobrenatural da catástrofe lisboeta: Gabriel Malagrida, *Juízo da Verdadeira Causa do Terramoto, Que Padeceu a Corte de Lisboa, no Primeiro de Novembro de 1755* (Lisboa: Oficina de Manoel Soares, 1756). (Sobre o processo que conduziu à imolação pelo fogo, em 1759, deste padre jesuíta, veja-se a obra de Tavares: *O Pequeno Livro do Grande Terramoto*, 135-149.) Como sustentáculo susceptível de legitimar tal hermenêutica, podemos apelar para um verso crucial: “Je respecte mon Dieu, mais j’aime l’univers” (v. 56; p. 20 de Voltaire, *Poema sobre o Desastre*). Parafrazeando-o sob esse ponto de vista, teríamos — mais ou menos — a seguinte versão: “Não só respeito o meu Deus, ou seja, não O vejo — antropomorficamente — como um sádico, mas também amo o Universo, ou melhor, a Sua criação, cujas dores são igualmente as minhas.” Após Lisboa, seja como for, e em choque frontal com a injunção adorniana a respeito de Auschwitz, houve — decididamente — poesia (cf. Neiman, *O Mal no Pensamento Moderno*, 267). Depois de Auschwitz, no entanto, mostrando bem a estrutura espectacular da sociedade contemporânea, não faltaram filmes.

<sup>186</sup>Cf. Theodor Adorno, *Prismas: Crítica Cultural e Sociedade*, trad. de Augustin Wernet & Jorge Mattos Brito de Almeida (São Paulo: Editora Ática, 1998), 26. — “Depois de Theodor Adorno, usei o termo ‘Auschwitz’ para significar quanto a matéria da história ocidental recente parece inconsistente relativamente ao projecto ‘moderno’ de emancipação da Huma-

sim, quiçá, o de Sérgio), o último, por outro lado, já nos transporta para o universo proteico do século XXI, quando se multiplicam mundial e transfronteiramente os riscos susceptíveis de levar à *extinção “desprogramada” da totalidade* dos homens.

Ainda que invoquemos Adorno para explicar o silêncio de Sérgio a respeito de Auschwitz, reconhecendo no Holocausto (com a devida vénia a Susan Neiman) o fim da confluência entre os avanços da ciência e os da liberdade,<sup>187</sup> cuja “identidade de interesses” constitui o postulado fundamental do sergismo, não nos parece suficiente tal invocação. Ao contrário de Adorno, Sérgio nunca abandona a sua fé secular no Iluminismo. Mas o eixo do seu posicionamento filosófico, ou seja, a crença na capacitação emancipatória da razão, não é totalmente linear. Embora seja um filósofo (não há como negá-lo!)<sup>188</sup> que vive intelectualmente no século XIX, António Sérgio não é imune aos traumas do seu tempo. Pois bem. É precisamente a propósito da I Guerra Mundial que ele reconhece a actualidade do pensamento rousseauiano: “Apesar dos seus erros, absurdos, contradições e paradoxos, a obra de Rousseau permanece actual *sob todos os seus aspectos*.”<sup>189</sup> Pondo a nu, de facto, o desfasamentos entre os avanços tecnológicos e a regressão moral (diria Rousseau) da Humanidade, o conflito bélico ilustra à sociedade as ilusões do Iluminismo. Destarte, é devidamente temperado, sob a égide do aguilhão do genebrino, o intelectualismo sérgico. Se assim não fosse, ser-lhe-ia imprestável, de um ponto de vista lógico, a seguinte descrição da Grande Guerra:

No meio dessas maravilhas da técnica científica que são o bombardeamento aéreo, os gases asfixiantes, os obuses monstros, os submarinos, viu-se que os pro-

---

nidade” (Jean-François Lyotard, *O Pós-moderno Explicado às Crianças*, trad. de Tereza Coelho [Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987], 95-96). — Eis um projecto que Sérgio, por sua vez, nunca abandona, de facto, por força do fortíssimo impulso moral subjacente ao seu magistério cívico e pedagógico.

<sup>187</sup>Cf. Neiman, *O Mal no Pensamento Moderno*, 289.

<sup>188</sup>Atentemos neste auto-retrato de António Sérgio: “Sou apenas um pedagogo, uma sorte de pregador, *um filósofo*, um campeador pela Cultura e pelo bem do Povo” (*Ensaio*, II, 5.) — Em função do nosso grifo, como estamos a ver, torna-se inaceitável o valor textual desta tese de António Pedro Pita: “jamais Sérgio se considerou um *filósofo*” (*Uma Estética da Intelligibilidade*, 103). Pita tenta justificá-la, aliás, apelando para o ideal que anima realmente a obra sérgica, isto é, o ideal pedagógico, como se ele fosse alheio ao exercício do filosofar. Ora, como é sabido, a Filosofia e a Pedagogia, já nas suas raízes gregas, são inseparáveis, assim como o são em todo o pensamento do Autor dos *Ensaio*s.

<sup>189</sup>Sérgio, *Ensaio*s, I, 97. — É nosso o grifo.

gressos da ciência não redundam, *por necessidade*, em progressos da razão, e que os métodos mais científicos não são por isso os mais humanos.<sup>190</sup>

Em Sérgio, por consequência, não se encontra nenhum monocromatismo epistémico de cariz positivista: o conhecimento científico não só não esgota o domínio do racional, mas também pode ser-lhe adverso. À crescente sofisticação dos meios lógico-instrumentais que descodificam as leis da Natureza não corresponde necessariamente, é certo, uma maior humanização do Homem. Neste juízo de valor acerca do desenvolvimento científico-tecnológico, que temos nós? *Uma evidente aproximação de Sérgio a Rousseau*. Se entre os frutos da ciência, ou antes, da tecnociência, se encontram, ao serviço da morte, o “bombardeamento aéreo”, os “gases asfixiantes”, os “obuses monstros”, etc., então, quer se queira quer não, estamos a dar argumentos a favor da tese — paradoxal — com a qual Rousseau inicia a Segunda Parte do seu *Discurso* de 1750: a de que é viciosa a origem do conhecimento humano.<sup>191</sup> (A este respeito, aliás, vejamos tão-somente dois exemplos: (i) a fonte da astronomia remonta à astrologia, cuja raiz se prende com a *superstição*, e (ii) a genealogia da química, por sua vez, leva-nos à alquimia, de que ninguém ignora a motivação básica, ou seja, a *cupidez*.)<sup>192</sup> Nada disto, no entanto, merece o aval de António Sérgio, tanto mais que a sua perspectiva formalista sobre a ciência nem sequer lhe abre a porta para a inteligibilidade dos problemas epistemológicos de natureza genealógica. Quer isto dizer, em suma, que Sérgio nunca se interroga sobre a origem do conhecimento,<sup>193</sup> estando sujeito, deste modo, à crítica que Rousseau faz habitualmente aos filósofos, ou seja, à denúncia do seu desconhecimento dos homens (em prol de abstrações vazias e sem vida).<sup>194</sup>

---

<sup>190</sup>Sérgio, *Ensaíos*, I, 97.

<sup>191</sup>Cf. Rousseau, “Discours sur les sciences et les arts”, 36.

<sup>192</sup>O segundo exemplo é nosso; o primeiro, de Rousseau (cf. “Discours sur les sciences et les arts”, 36).

<sup>193</sup>“Sérgio omite sempre a questão da *origem* dos nossos conhecimentos. Supõe sempre o homem *já adulto* e o cientista *já formado* — ignorando cuidadosamente o facto de que nenhum cérebro humano (nem o mais genial) se desenvolve sem uma aprendizagem *material*” (J. Oliveira Branco, *O Humanismo Crítico de António Sérgio: Análise dos seus Vectores Filosóficos* [Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1986], 256, n. 35).

<sup>194</sup>Cf. Rousseau, “Discours sur les sciences et les arts”, 46.

Ainda que falte, de facto, à filosofia de Sérgio, como já dissemos, o sentido trágico da vida, não lhe escapa a necessidade, no entanto, de evidenciar os limites do Iluminismo. (E é essa, realmente, a sua verdadeira dívida — em relação a Rousseau.) Vejamos porquê:

Tal como, na primeira metade do século XVIII, a geração dos “filósofos” e do Iluminismo tudo esperara da difusão das “luzes”, a da primeira metade do século XIX (de que Renan traçou o evangelho no *Avenir de la Science*) viu no desenvolvimento e difusão da ciência a panaceia para todos os males — físicos e morais — da sofredora humanidade. *Bastaria investigar muitos fenómenos, e regar com conhecimentos as almas brutas, para que o Bem vicejasse nas mais sáfaras.* Mas não ficava aí o grande absurdo; reduzida a moral à difusão da “ciência” (dos resultados do trabalho científico) dava-se imediatamente um segundo passo na loucura, considerando-se como instrução o mero conhecimento do *abc*.<sup>195</sup>

A propósito do domínio do á-bê-cê, de resto, e das ilusões moralistas advindas do combate ao analfabetismo, António Sérgio não se coíbe de denunciar o óbvio: “O que a estatística tem demonstrado é que o [conhecimento do] alfabeto *não* diminui o crime; no nosso país, por exemplo, viu-se maior percentagem de criminosos entre os indivíduos com *abc* do que no povo dos analfabetos.”<sup>196</sup> (Nesse advérbio de negação, que ele próprio sublinha, resume-se, de algum modo, a filosofia rousseauiana.) Entretanto, ao passo que acima grifámos, com o qual se ilustra o posicionamento intelectualista no campo da moralidade, Sérgio acrescenta a seguinte nota de rodapé: “No essencial, é a ideia de Jacinto na primeira parte de *A Cidade e as Serras*.”<sup>197</sup> (Por “primeira parte” da obra entende ele, claro está, a fase “parisiense” da vida dessa personagem do Eça.) O Jacinto de Paris encarna, assim sendo, o ideário chão do positivismo finissecular, cuja absurdeza salta à vista: a redução da moral à divulgação enciclopédica dos avanços científicos. Não há correspondência biunívoca alguma, na realidade, entre os domínios da teoria e da prática. (Se a primeira pretende orientar a segunda, esta acaba sempre, afinal, por se furtar àquela.) Por isso mesmo, não são simplesmente permutáveis, em termos platónicos, os valores cognitivos e éticos. E embora Sérgio reconheça (à revelia do intelectualismo abstracto) que “o pensamento experiencial [*i. e.*: experimental] não enche a esfera do pensamento, pois existe, com

<sup>195</sup>Sérgio, *Ensaíos*, I, 98.

<sup>196</sup>Sérgio, *Ensaíos*, I, 349.

<sup>197</sup>Sérgio, *Ensaíos*, I, 98.

ele, o pensamento normativo”,<sup>198</sup> certo é que esse reconhecimento não abala a sua apologia idealista da racionalidade, de que são expressão pura, segundo ele, a Verdade e o Bem. Eis-nos perante duas faces complementares do Espírito que reflectem, para Sérgio, a busca do Uno que dinamiza a vida interior do sujeito. Trata-se da tendência psíquica em que assenta, de facto, todo o sergismo: “A unidade legal do múltiplo, princípio da consciência, é o postulado comum do cientista e do moralista.”<sup>199</sup> Pois bem. *Enquanto filosofia da consciência, o sergismo possui todos os limites oitocentistas do pensamento clássico.* (Daí advém o seu alheamento filosófico do século XX.) Por outro lado, Sérgio não se identifica, claro está, nem com o Jacinto de Paris nem com o Jacinto de Tormes. *In medio stat virtus*: tanto o positivismo como o rousseauismo são insustentáveis. É este, em resumo, o seu pensamento. Quanto aos seus adversários, são eles, conformemente às suas próprias palavras, não só os secos defensores do “abstracto intelectualismo, que reduz a Razão à inteligência”,<sup>200</sup> mas também os entusiastas apologistas do “exagerado sentimentalismo, que omite na vida dos instintos o instinto racional”.<sup>201</sup> Nesta diatribe, reconhecemos, desde logo, a figura do triângulo de Sérgio, no qual se diluem, segundo ele, as falsas antinomias do academismo e do romantismo.

De tudo o que acima dissemos, ressalta, portanto, um certo matizar das diferenças (cortantes, à primeira vista) que separam Sérgio de Rousseau. Nem o primeiro pretende ser, em boa verdade, o guardião do classicismo puro, nem o segundo merece o epíteto, ao contrário do que apregoa Voltaire, de inimigo figadal do Iluminismo. Noutros termos: tal como o neo-iluminismo sérgico não desconhece a força vital das paixões, traz à luz a filosofia rousseauiana, por sua vez, as paixões da Razão. Trata-se, aliás, de uma tarefa iluminista, porque está ao serviço do autoconhecimento do Homem.

---

<sup>198</sup>Sérgio, *Ensaio*, I, 151.

<sup>199</sup>Sérgio, *Ensaio*, I, 140.

<sup>200</sup>Sérgio, *Ensaio*, I, 140.

<sup>201</sup>Sérgio, *Ensaio*, I, 140.



**Subscription Information:** The *Portuguese Studies Review* (an imprint of Baywolf Press ✨ Éditions Baywolf) appears in two issues a year, in (1) August-September and (2) January (of the subsequent year, straddling the winter holidays). The *PSR* Editorial Office is presently located in Peterborough, Ontario, K9H 1H6, Canada. The *Portuguese Studies Review's* e-mail address is [psr@maproom44.com](mailto:psr@maproom44.com). To contact Baywolf Press, direct inquiries to [baywolfpress@maproom44.com](mailto:baywolfpress@maproom44.com). All e-mail relating to the *PSR* is automatically copied to Baywolf Press. Please visit our website at <https://www.maproom44.com/psr> for more information on subscriptions and the LSA website at <https://www.maproom44.com/lsa> for information on LSA membership, events, conferences, etc. Special rates, monographs, and Edited Volumes are featured on our website, with information for subscription agencies and resellers.

**Manuscript Submissions:** The *PSR* is a peer-reviewed journal (double-blind review process) devoted to interdisciplinary scholarly study of the countries, regions, and communities that share, build on, or are transforming a Portuguese or Brazilian legacy. The *PSR* promotes a critical understanding of the historical and current evolution of political, economic, social and cultural networks incorporating Portugal, Brazil, and the various global or regional actors affected by Luso-Brazilian exploration, colonization, emigration, policy trends, trade agreements, cultural interchange, and other linkages. The scope extends to all relevant parts of Europe, Asia, Africa, and the Americas. Contributions are invited from all disciplines. The *PSR* accepts papers combining pure and applied research. All articles are expected to be accessible to readers from diverse backgrounds.

Proposals and digital manuscripts should be sent to Prof. Ivana Elbl, Chief Editor, *Portuguese Studies Review*, Lusophone Studies Association, 188 Douro Street, Peterborough, Ontario, K9H 1H6, Canada. Articles not exceeding 8,000 words are preferred (8,000 words *exclusive* of notes, tables, and graphics). Longer manuscripts will certainly be given full consideration, at the discretion of the Editors. Note format should follow the *PSR* house style (check our website). All manuscripts must include a 150-word abstract (articles in Portuguese, French, Spanish, or other languages should include an abstract both in the language of the paper and in English).

Submissions are to be made by e-mail, in a digital file. Reflecting open (recoverable/non-proprietary/non-corporatist) format approaches, *OpenOffice* is the journal's *preferred* standard for submissions (*i.e.* .odt data file format, native or saved as .odt from other software), followed (reluctantly) by MS-Word (.doc, .docx), or (only in emergency) as a basic RTF file. PDF (encoded) submissions are not accepted, but articles containing material in multiple languages and non-Latin alphabets should be accompanied by a PDF file, to ensure full accuracy of typesetting, of special font(s), and/or transcription. In this, we follow the established practices of Brill, Netherlands. The files *must* be IBM-compatible (native Macintosh / Apple file formats are not accepted). The *PSR* will not consider manuscripts currently submitted to another journal or press, or already published and/or forthcoming elsewhere. If accepted, articles that do not follow the *PSR's* style (capitalization, note format, etc.) will have to conform, prior to publication. Unsolicited book reviews will be accepted only at the discretion of the Editors.

The *Portuguese Studies Review* declines all responsibility, direct, imputed, derivative, or otherwise legally construed, for statements of fact or opinion made by contributors to the *PSR*.

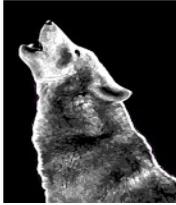
© Baywolf Press ✨ Éditions Baywolf and *Portuguese Studies Review*, 2024. All rights reserved.

**Claims for issues not received** must be sent to the Editorial Office within three months of the date of publication of the issue. Changes of address should be reported promptly. The *Portuguese Studies Review* will not be responsible for copies lost owing to a failure to report a change of address. The *Review* cannot mail subscription copies (particularly surface mail subscriptions) to temporary summer residences or short-term field research addresses.

**Correspondence** regarding editorial matters, contributions, and books for review should be sent to Prof. Ivana Elbl, Chief Editor, *Portuguese Studies Review*, Lusophone Studies Association, 188 Douro Street, Peterborough, Ontario, K9H 1H6, Canada. **Permissions to Reprint:** Contact Martin Malcolm Elbl, Managing Editor, *Portuguese Studies Review*, Lusophone Studies Association, 188 Douro Street, Peterborough, Ontario, K9H 1H6. **Advertising:** The *PSR* does *not* accept print advertising, which stopped making economic or impact sense a very long time ago.

Articles appearing in this journal are abstracted and indexed in the *Historical Abstracts*, *America: History and Life*, *Sociological Abstracts*, and *Worldwide Political Science Abstracts*. The *Portuguese Studies Review* is networked through EBSCO, Gale/Cengage, and has reached an agreement with ProQuest.

Previews of this journal are available on Google Books (*only* up to Spring 2016) and on our own site (<https://maproom44.com/psr>).



**le tems revient**

*Lorenzo de' Medici, 1475*

PREPARED IN 2024  
FOR  
BAYWOLF PRESS  
IN  
PETERBOROUGH, ONTARIO



## ARTICLES

“... pelos amores d’huma fermosa pastora ...”: Samuel Usque’s  
*Consolaçam* and the Question of Modernity

*Eleazar Gutwirth*

The Sunset of Portuguese Tangier (Morocco): Unpublished Damaged  
‘Livros paroquiais da Sé de Tânger, 1656-Nov. 1682 (*Batismos,*  
*Casamentos & Óbitos*)’ as Archival Complement to Published Data  
(*Casamentos*, 1582-1678 & *Reconciliações*, 1611-1622)

*Martin Malcolm Elbl*

Social Networks and Life Courses of Azorean Immigrants in Rio  
Grande do Sul: 1750-1830

*Milene dos Anjos and Stéfani Hollmann*

Variações em Torno da Fórmula de Jacinto — Entre o Rousseau de  
António Sérgio e o “Rousseauismo” d’*A Cidade e as Serras*,  
de Eça de Queiroz

*Eurico Albino Gomes Martins Carvalho*

*Olhos de coruja – olhos de gato bravo*, de Luís Cardoso: género e  
relações de poder

*Susete Albins*

*But there are no others: Imagens do Eu e do Mundo em Carlos*  
*Drummond de Andrade e Emily Dickinson*

*Nuno Brito*

*A Girl in Every Port: The Proverbial Expression and Some of Its*  
*Manifestations*

*Francisco Topa*

Notas sobre os cabo-verdianos em São Tomé e Príncipe: da usura na  
era colonial à marginalidade no pós-independência

*Augusto Nascimento*

“O fado fora de portas” ou quand le fado sort de Lisbonne

*Bernard Arnal*

A influência da diáspora açoriana na revitalização das Chamarritas

*Sophie Coquelin*



9 771057 151007

ISSN 1057-1515