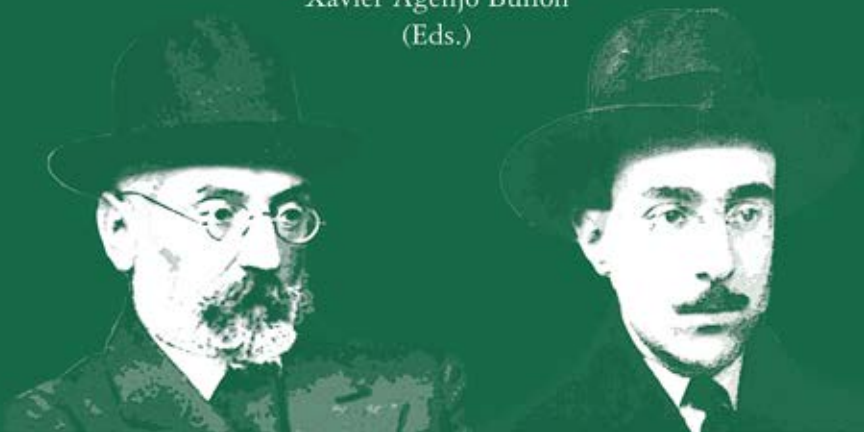


Filosofía y literatura en la península ibérica. Respuestas a la crisis finisecular

Pedro Calafate
José Luis Mora García
Xavier Agenjo Bullón
(Eds.)



I Jornadas Luso-Espanholas
de Filosofía
Lisboa, 2009

FUNDACIÓN IGNACIO LARRAMENDI
CENTRO DE FILOSOFIA DA
UNIVERSIDADE DE LISBOA
ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO

• MADRID, 2012 •

**FILOSOFÍA Y LITERATURA
EN LA PENÍNSULA IBÉRICA.
RESPUESTAS A LA CRISIS FINISECULAR**

I JORNADAS LUSO-ESPANHOLAS DE FILOSOFÍA
LISBOA, 26 Y 27 DE NOVIEMBRE DE 2009

Pedro Calafate
José Luis Mora García
Xavier Agenjo Bullón
(Eds.)

**FILOSOFÍA Y LITERATURA
EN LA PENÍNSULA IBÉRICA.
RESPUESTAS A LA CRISIS FINISECULAR**

I JORNADAS LUSO-ESPANHOLAS DE FILOSOFÍA
LISBOA, 26 Y 27 DE NOVIEMBRE DE 2009

Fundación Ignacio Larramendi
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Asociación de Hispanismo Filosófico

MADRID, 2012

Filosofía y literatura en la península ibérica. Respuestas a la crisis finisecular, Lisboa, 2009 / Pedro Calafate, José Luis Mora García, Xavier Agenjo Bullón (editores). – Madrid : Fundación Ignacio Larramendi : Centro da filosofia da Universidade de Lisboa : Asociación de Hispanismo Filosófico: 2012.
D.L.: M-11625-2012. – ISBN: 978-84-936113-4-7.

1. Filosofía española-Historia-Congresos y asambleas. 2. Filosofía portuguesa.
I. Calafate, Pedro. II. Mora García, José Luis. III. Agenjo Bullón, Xavier.
IV. Fundación Ignacio Larramendi. V. Jornadas de Hispanismo Filosófico.
VI. Jornadas Luso-Espanholas de Filosofia (1ª. Lisboa. 2009). VII. Título.
1 (460 (091) (063)
1 (469 (091) (063)

Instituciones colaboradoras:

Academia Portuguesa de História.
Consejería de Cultura de la Embajada de España en Lisboa.

Esta publicación está impresa en papel offset permanente de 90 gr. que cumple con los requisitos de la Norma ISO 9706.1994 «Información y documentación–Papel para documentos–Requisitos de permanencia».



ISO 9706.1994

© De los textos: Los autores
© De esta edición: Fundación Ignacio Larramendi

Ilustración de la cubierta: Miguel de Unamuno y Fernando Pessoa.

Diseño de cubiertas y compaginación:
Antonio Otiñano Martínez, director de Arte de DIGIBÍS.

ISBN: 978-84-936113-4-7
Depósito Legal: M-11625-2012
Imprime: Star Ibérica. Madrid.

— ÍNDICE —

PRESENTACIÓN

- Luis Hernando de Larramendi Martínez
Vicepresidente Ejecutivo de la Fundación Ignacio Larramendi 11

PREÁMBULO

- Xavier Agenjo Bullón
Director de Proyectos de la Fundación Ignacio Larramendi 13

INTRODUCCIÓN

- Pedro Calafate y José Luis Mora 15

EL PROBLEMA DE ESPAÑA EN EL «98»

- José Luis Abellán 19

A REFLEXÃO SOBRE PORTUGAL NA VIRAGEM DO SÉCULO

- Pedro Calafate 25

FILOSOFÍA Y LITERATURA EN EL PENSAMIENTO ESPAÑOL (1868-1931)

- José Luis Mora 35

POSITIVISMO Y LITERATURA EN EL REGENERACIONISMO ESPAÑOL

- Fernando Hermida 55

O PROJECTO POLÍTICO POSITIVISTA EM PORTUGAL

- José Esteves Pereira 83

EL DEBATE SOBRE LA NOVELA ENTRE ORTEGA Y BAROJA

- Ramón Emilio Mandado 91

MENÉNDEZ PELAYO Y LA POLÉMICA DE LA CIENCIA ESPAÑOLA

- Jorge Novella Suárez 107

A QUESTÃO DA FILOSOFIA PORTUGUESA

- Manuel Gama 123

LA FILOSOFÍA Y LA LITERATURA EN LA HISPANOAMÉRICA FINISSEULAR. EL CASO DE LAS PENSADORAS Glória da Cunha.....	143
MESMIDADE E ALTERIDADE EM ANTÓNIO MACHADO E FERNANDO PESSOA Paulo Borges	153
DE LA RAZÓN VITAL A LA RAZÓN POÉTICA: DE ORTEGA A ZAMBRANO Pedro Cerezo Galán.....	167
GÉNEROS FLUTUANTES: FILOSOFIA E POESIA EM ANTERO DE QUENTAL E FERNANDO PESSOA Leonel Ribeiro dos Santos.....	189
FILOSOFIA Y LITERATURA EN MARIA ZAMBRANO Juan Fernando Ortega Muñoz	213
REFLEXÕES SOBRE A CRISE FINISSEULAR NA OBRA DE EÇA DE QUEIRÓS Filipa Soares.....	225
A REORGANIZAÇÃO DE PORTUGAL EM ALVES DA VEIGA NUMA PERSPECTIVA PENINSULAR Ernesto Castro Leal	235
IBERISMO E HISPANISMO: PORTUGAL E ESPANHA (1890-1931) Sérgio Campos Matos.....	251

PRESENTACIÓN

Me cabe la satisfacción de presentar estas Primeras Jornadas Luso-Espanholas de Filosofía que no son más que la lógica proyección de las hasta ahora novenas Jornadas de la Asociación de Hispanismo Filosófico¹, con quien la Fundación Ignacio Larramendi² tiene establecida una colaboración que se remonta a las terceras³, que se celebraron en la Biblioteca de Menéndez Pelayo en Santander en 1997.

Durante algunos momentos de la historia, España y Portugal no se han prestado recíprocamente la atención que merecían; no fue así ni en la Edad Media, ni en la Edad Moderna. Son muchos los escritores portugueses que formaban parte de aquella Hispania que todavía no había empezado a constituirse en diversos reinos, pero donde verdaderamente se establece una relación admirable es durante el periodo del *Siglo de Oro de la Escolástica Ibérica*, en la cual Coimbra y Salamanca intercambiaban catedráticos, muchos de los cuales son maestros de la Filosofía. Los conimbricenses y salamanticenses son permutables: la influencia de Pedro de Fonseca en Luis de Molina o viceversa es palpable.

Con motivo del XXV Aniversario de la Fundación Ignacio Larramendi se presentó la Biblioteca Virtual de la Escuela de Salamanca⁴; en ella se incorporan las estructuras de información Linked Open Data, que vinculan los datos entre sí de manera semántica, enriqueciendo enormemente las búsquedas. De nuevo, y enriquecidas, se utilizarán en la Biblioteca Virtual de Francisco Sánchez, el Escéptico.

¹ <http://www.ahf-filosofia.es/>

² Web de la Fundación Ignacio Larramendi: <http://www.larramendi.es>

³ *Jornadas de Hispanismo Filosófico (3ª. 1997. Santander)*

Estudios sobre historia del pensamiento español [Texto impreso] : (actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico) / Antonio Jiménez García (editor). — Santander : Asociación de Hispanismo Filosófico, Fundación Tavera y Sociedad Menéndez Pelayo. 1998
IX, 406 p. ; 24 cm. — (Estudios de literatura y pensamiento hispánicos)
DL. SA 6-1998. — ISBN 84-86993-20-2

⁴ http://www.larramendi.es/i18n/cms/elemento.cmd?id=estaticos/paginas/Biblioteca_Virtual_Escuela_de_Salam.html

En muchas otras actividades, espirituales e intelectuales, han estado unidas España y Portugal, sin olvidar las científicas. Es evidente que, aunque casi nunca justamente valoradas, las Ciencias Físicas y Matemáticas jugaron un papel esencial en la navegación de altura, que permitieron desde las fantásticas aventuras del Pacífico de los ibéricos⁵, por usar el título de una obra clásica, hasta la circunvalación de la Tierra y la superación del Cabo de Buena Esperanza o, sobre todo, el descubrimiento de América, acción que tuvo importantísimos avances en la Farmacopea, en las Ciencias Naturales, en la Geología, en la Botánica, sin descuidar, sino todo lo contrario, las Ciencias Sociales y muy especialmente la Antropología y la Lingüística.

Gramáticas, prontuarios y léxicos, enriquecieron más que en ningún otro caso, el conocimiento completo de la Tierra y fueron los naturalistas portugueses y españoles los que llevaron a cabo esa admirable tarea.

En el siglo XIX gigantes de la erudición, como Menéndez Pelayo, Oliveira Martins o Alexandre Herculano trazaron de manera admirable las Historias de la Cultura de España y de Portugal y aún hoy resulta indispensable acudir a estos autores para enriquecer lecturas, allegar datos o disponer de visiones de conjunto.

Esa es la tarea que emprende la Fundación Ignacio Larramendi con su proyecto, que tantos paralelismos guarda con la feliz iniciativa de la Asociación de Hispanismo Filosófico, Bibliotecas Virtuales FHL, una de las cuales está dedicada a los Polígrafos Españoles y otra a los Polígrafos Portugueses y que constituye una magnífica muestra de ello.

Confío en que esta colaboración hispanoportuguesa se afiance con el paso de los tiempos para conseguir que los pueblos iberoamericanos tengan raíces firmes en la red para asentar su presencia sobre fundamentos estables. Si Jean Monnet pudo decir que *Si empezara de nuevo empezaría por la cultura*, en referencia a la creación del mercado común europeo, lo mismo podemos decir nosotros de la realidad iberoamericana que engloba ya a un 12% de los habitantes de la Tierra.

LUIS HERNANDO DE LARRAMENDI MARTÍNEZ

Vicepresidente Ejecutivo

Fundación Ignacio Larramendi

⁵ Chaunu, Pierre

Les Philippines et le Pacifique des Ibériques (XVI, XVII, XVIII, siècles) [Texto impreso] : introduction méthodologique et indices d'activité / Ecole Pratique des Hautes Études. V-VI. Section. Centre de Recherches Historiques. — Paris : S. E. V. P. E. N., 1960
301 p., 2 h. ; 25 cm. — (Ports, routes, trafics ; 11)

PREÁMBULO

Superados ya los obstáculos tradicionales vuelvo a firmar una introducción a un nuevo esfuerzo de la Asociación de Hispanismo Filosófico¹ en colaboración con el Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa², como ya hice siendo primero director de la Biblioteca de Menéndez Pelayo y, ya en la actualidad, director de Proyectos de la Fundación Ignacio Larramendi³.

En mi opinión, don Luis Hernando de Larramendi ya ha dejado perfectamente sentada en su presentación el alcance de la colaboración entre los estudiosos del pensamiento portugués y del pensamiento español o, para decirlo en una sola palabra, del pensamiento iberoamericano, aunando así las naciones hispanoamericanas y el Brasil.

Por lo tanto, me corresponde a mí anunciar uno de los proyectos que la Fundación Ignacio Larramendi tiene pensado realizar, en función de sus disponibilidades presupuestarias, con estos tomos que recogen las Actas de las diferentes Jornadas.

Nuestra intención es llevar a cabo catalogaciones analíticas de los diferentes artículos que componen las Actas, utilizando las funcionalidades avanzadas de Linked Open Data⁴, pudiendo, por lo tanto, vincular estos autores entre sí.

Está claro que todos los estudios pueden adscribirse a alguno de los autores de las Bibliotecas Virtuales FHL⁵ y esa es una de las funcionalidades que conseguiremos de manera relativamente fácil, dada las especificaciones del programa DIGIBIB que lo sustenta.

¹ <http://www.ahf-filosofia.es/>

² <http://www.centrofilosofia.org/>

³ <http://www.larramendi.es>

⁴ <http://linkeddata.org/>

⁵ <http://www.larramendi.es/i18n/estaticos/contenido.cmd?pagina=estaticos/BVFHL>

Pero por otro lado, y dado que el sistema DIGIBIB⁶ utiliza Europea Data Model⁷ y dispone de un repositorio OAI-PMH⁸ capaz de alojarlo, todos estos artículos estarán, como lo están ya los estudios de los poligrafistas, en Hispana, el gran recolector desarrollado por DIGIBÍS⁹ y que ya supera los tres millones de objetos digitales y, posteriormente, serán agregados por Europea, que ya ha sobrepasado los 20 millones de objetos digitales a principios de 2012. También aparecerán en OAIster¹⁰ y por lo tanto en el Worldcat¹¹ y además serán más fácilmente accesibles por buscadores como Google, Bing o Yahoo, gracias a los sitemaps que se establecen entre los registros y los algoritmos de búsqueda.

Con todo ello no se pretende otra cosa que lograr que estas ediciones que, si por un lado son indispensables, por otro lado, con frecuencia alcanzan una visibilidad insuficiente, tengan una relevancia enorme, como lo pone de manifiesto las 562.848 visitas única que recibió la Fundación Ignacio Larramendi en 2011.

XAVIER AGENJO BULLÓN

Del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos
Director (en excedencia) de la Biblioteca de Menéndez Pelayo
Director de Proyectos de la Fundación Ignacio Larramendi

⁶ <http://www.digibis.com/software/digibib.html>

⁷ <http://pro.europeana.eu/web/guest/edm-documentation>

⁸ <http://www.openarchives.org/pmh/>

⁹ <http://www.digibis.com/index.php>

¹⁰ <http://www.oclc.org/oaister/>

¹¹ <http://www.worldcat.org>

INTRODUCCIÓN

Fruto de la colaboración de años entre el Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa y la Asociación de Hispanismo Filosófico se celebraron los días 26 y 27 de noviembre de 2009 estas I Jornadas Luso-Espanholas de Filosofía. Tuvieron por marco incomparable el Palacio de Lilases, sede de la Academia Portuguesa de la Historia. Contaron con el apoyo del Instituto Cervantes de Lisboa.

Ha sido un primer paso cuyo objetivo es conseguir la creación de un marco estable de estudio recíproco de nuestras respectivas tradiciones filosóficas en el contexto de la relación de ambos países, sin olvidar, más bien lo contrario, la necesaria contribución de los países de la Península Ibérica a la construcción europea.

Se reunieron durante dos días un número par de investigadores portugueses y españoles en torno a la idea «Filosofía y Literatura en la Península Ibérica. Respuestas a la crisis finisecular». No es azaroso el tema elegido por cuanto consideramos que fue el periodo correspondiente al cambio del siglo XIX al XX cuando intelectuales portugueses y españoles reflexionaron más intensamente sobre las propias identidades y sobre el lugar que los dos países de la Península Ibérica habrían de ocupar en el llamado «concierto de las naciones». Quizá, por ello, a aquellas décadas pertenecen algunos de nuestros más prestigiosos intelectuales, muy leídos a lo largo de la centuria pasada y altamente influyentes en la vida cultural, no solo de nuestros países sino de lectores de otras muchas culturas.

Presentamos ahora los textos que sirvieron para el debate durante los dos intensos días de las Jornadas y lo hacemos con la intención de reconocer a los colegas participantes su trabajo y ofrecer a los lectores –jóvenes estudiantes de nuestros países y otros que se inician en la investigación filosófica– un estímulo para continuar –y para que lo hagan con más intensidad, si cabe–, el estudio de lo mejor que Portugal y España han desarrollado en Filosofía durante los siglos de la modernidad. El campo de las relaciones entre la Filosofía y la Literatura ha sido uno de los más interesantes por cuanto concentra el

significado para estudiar las especiales relaciones que se han producido entre el Estado y los discursos legitimadores en nuestros países. Y, también, porque ha sido este el plano de nuestras historias respectivas —en ocasiones confrontadas—, el que ha hecho más problemática la institucionalización de la Filosofía, que no su producción, pues esta ha buscado diversos cauces y se ha expresado a través de discursos tan complejos como inteligentes. Creemos que ha sido esta especial y crítica posición de la filosofía en su relación con la literatura la que ha marcado lo mejor de nuestra producción en los planos moral y político desde el siglo XVII, si no antes.

Sin embargo, no es menos cierto que han pesado más las circunstancias políticas que las propiamente intelectuales para que se interrumpiera una relación que estuvo muy viva entre escritores portugueses y españoles en la segunda mitad del XIX y las primeras décadas del XX. Es preciso, por consiguiente, reconstruir una relación que es imprescindible para nosotros mismos pero, no menos, para una Europa que pretende ser completa y a la cual da carta de naturaleza, precisamente, el tratado de Lisboa.

La Filosofía no puede quedar fuera de la construcción de la Nación, entendida esta en un sentido moderno. Necesitamos conocer bien nuestras tradiciones, sus protagonistas pero, más aún, los procesos en que estos llevaron a cabo sus reflexiones, escribieron sus obras y desarrollaron sus estrategias personales.

Consideramos que este ha sido un primer paso positivo pero es preciso dar más y darlos con mayor decisión. Hemos de recorrer un camino aun apenas trazado que ha de traducirse en facilitar a los estudiantes españoles que conozcan el idioma portugués —mucho más se habla el español en Portugal— y que lean en la edad en que uno se enamora y se siente interpelado por esos autores a quienes lee. Ciertamente, durante las últimas décadas ha habido personalidades y hasta minorías que han estado atentas a estas relaciones estratégicas en todos los órdenes de la vida. Sin duda, el Instituto Camoens en Madrid, bajo la ilusionada y competente actividad desarrollada por la profesora Filipa de Paula Soares, es un buen ejemplo de lo que debe hacerse. Es preciso, asimismo, recordar la atención prestada por Antonio Heredia desde su atalaya en el Seminario salmantino desde los años ochenta. Y al profesor Antonio Jiménez, fallecido prematuramente, que estaba siempre muy atento a estos procesos en torno a la «raya» como buen extremeño y degustador de los novelistas y ensayistas portugueses del XIX. Por supuesto, a los profesores portugueses que desde su estudio y reflexión se han ido encontrando con colegas españoles en reuniones académicas de diversa naturaleza.

Nace con estas Jornadas y desde el agradecimiento de los promotores de las mismas a todos los colegas que en ellas intervinieron, así como a las ins-

tituciones que las apoyaron y a la Fundación Larramendi que edita los textos, un tiempo que deseamos de colaboración estrecha que facilite la relación personal e institucional y mejore el conocimiento de nuestras historias y de nuestras culturas en ambos idiomas.

PEDRO CALAFATE
JOSÉ LUIS MORA

EL PROBLEMA DE ESPAÑA EN EL 98

JOSÉ LUIS ABELLÁN

El sintagma «el 98» que aparece en el título de este ensayo se ha convertido en la historiografía española en una expresión proverbial de una serie de significaciones variadas entre las cuales figuran como sobresalientes las que se refieren, en primer lugar, a la generación literaria conocida con ese nombre —«la generación del 98»— y, en segundo lugar, a la derrota militar que España sufrió ante Estados Unidos en esa fecha —el llamado «desastre»—, pero también, en tercer lugar, a la crisis histórica que ambos fenómenos denotan, más conocida como «crisis de fin de siglo».

En efecto, en 1898 se hizo patente y explícito, de manera insoslayable, el que después sería conocido como «problema de España», poniendo de manifiesto una crisis de identidad nacional, que venía arrastrándose desde 1812. En mitad de la llamada «guerra de independencia» y en lucha contra la invasión napoleónica se produjeron dos expresiones opuestas de la afirmación nacional: los que luchaban por un regreso de Fernando VII como rey absoluto, y los que lo hacían por el mismo rey con carácter constitucional. El texto de la constitución gaditana promulgada dicho año viene a ser el paradigma de dicha oposición entre «dos Españas» opuestas. Aparece así la expresión «dos Españas» inconciliables que se convierten en protagonistas de la vida nacional, arrastrando al país a una confrontación permanente, traducida en guerras civiles, durante un siglo y medio. Los hombres de la llamada «generación del 98» toman conciencia intelectual plena de esa dicotomía y se proponen enfrentarse a ella, predicando una *regeneración* de la vida nacional que ejecutan a través de actitudes iconoclastas radicales.

Desde este punto de vista, el 98 se nos aparece como la explosión de un problema que venía manteniéndose represado y soterrado a lo largo del siglo XX y que se hizo insoslayable en el último cuarto de siglo. El positivismo, protagonizado desde 1875 por las elites intelectuales, hizo patente la oposición frontal entre ciencia y religión. Si se optaba por la ciencia como máxima expresión de una *regeneración* de España, que hiciese frente a la decadencia y el atraso secular,

es obvio que la tradición religiosa de orientación católica no podía quedar en buen lugar; de hecho, toda la juventud que inicia su formación en aquellos años –sean de la generación del 98 o del 14– sufre una crisis religiosa de carácter irreversible. Así ocurre con Unamuno, Azorín, Baroja, Valle-Inclán o Machado, como también con Ortega y Gasset, Azaña, Pérez de Ayala, Américo Castro... Desde este punto de vista, todos ellos son hijos del clima intelectual que se forjó en el último cuarto de siglo XIX bajo el imperio del positivismo y de una actitud hipercrítica respecto del pasado español. Muy bien lo describe Azorín en 1913, cuando hace una descripción de ese momento histórico:

La generación del 98 ama los viejos pueblos y el paisaje, intenta resucitar los poetas primitivos (Berceo, Juan Ruiz, Santillana); da aire al fervor por el Greco ya iniciado en Cataluña, y publica, dedicado al pintor cretense, el número uno de un periódico –*Mercurio*–; rehabilita a Góngora...; se declara romántica en el banquete ofrecido a Pío Baroja, con motivo de su novela *Camino de perfección*; siente entusiasmo por Larra, y en su honor realiza una peregrinación al cementerio en que estaba enterrado y lee un discurso ante su tumba y en ella deposita ramos de violetas; se esfuerza, en fin, en acercarse a la realidad y en desarticular el idioma, en agudizarlo, en aportar a él viejas palabras, plásticas palabras con objeto de aprisionar menuda y fuertemente la realidad. La generación del 98, en suma, no ha hecho sino continuar el movimiento ideológico de la generación anterior: ha tenido el grito pasional de Echegaray, el espíritu corrosivo de Campoamor y el amor a la realidad de Galdós... Ha tenido todo eso; y la curiosidad mental por lo extranjero y el espectáculo de Desastre –fracaso de toda la política española– han avivado su sensibilidad y han puesto en ella una variante que antes no había en España ¹

La rebeldía del 98 con su carácter iconoclasta supone una ruptura con la historia tradicional de España, identificada con un catolicismo ultramontano. Si el problema de España era su secular déficit científico, y la ciencia era incompatible con la religión, es obvio que no podía seguir manteniéndose la ficción de un Estado confesional, que perpetuaba *de facto* la alianza entre Trono y Altar. Así se produce la deriva republicana, con el establecimiento de una I República en 1873 y la consolidación de partidos republicanos que acabarán instituyendo nuevamente una II República en 1931. Sin embargo, la Constitución de 1876, promulgada por la restauración borbónica, sigue vigente durante el periodo emergente de la generación del 98 y después de la del 14. Ambas pueden considerarse como formando parte de un ciclo histórico que se propone la regeneración del país y que, en rigor, no podía terminar sino con la proclamación de la República, como de hecho ocurrió.

¹ AZORÍN, *La generación del 98*, , Salamanca-Madrid, Ediciones Anaya, 1961, pp. 27-28.

La realidad es que el proyecto de cambio venía arrastrándose desde 1868, con el destronamiento de Isabel II y, en su nombre, de toda la dinastía borbónica. El factor decisivo en este proceso es que la sociedad española no contaba con una burguesía progresista suficientemente fuerte para encarnar los ideales del llamado «sexenio revolucionario». Sin embargo, el proceso estaba en marcha y se va a manifestar a través del movimiento regeneracionista, aunque éste sufra en el tiempo una evolución que desvirtúa sus planteamientos primigenios. Este es un tema que debe dilucidarse en detalle, porque afecta directamente al problema de España en el 98.

El hecho es que el regeneracionismo es un proyecto que se inicia en el seno del positivismo decimonónico, y que venía fundamentalmente de la clase médica. Según este planteamiento, se asimila la sociedad a un organismo vivo apto para ser tratado con las técnicas tradicionales de la medicina—diagnóstico, pronóstico y terapéutica— para superar su estado de postración o degeneración; surgen así numerosas recetas para curar los que se llamaron *males de patria*, entre los que encontraron muy favorable acogida los predicados por Joaquín Costa; «escuela y despena», «política hidráulica», «siete llaves al sepulcro del Cid»,...

Este proyecto de regeneración se reaviva con la derrota ante Estados Unidos en 1898. Se habla del fin del Imperio—aunque éste ya se había producido en 1824—, pero ahora se siente como un momento de máxima postración nacional. Los intelectuales hablan del *desastre* y repiten aquello que ya había dicho Francisco Silvela: «España se ha quedado sin pulso». Se extiende la conciencia de que hay que cambiar el rumbo, y los hombres del 98 se convierten en portavoces de esa nueva orientación, repitiendo lo que ya había dicho Ángel Ganivet.

Una restauración de la vida entera de España—dice— no puede tener otro punto de arranque que la concentración de todas nuestras energías dentro de nuestro territorio. Hay que cerrar con cerrojos, llaves y candados todas las puertas por donde el espíritu español se escapó de España para derramarse por los cuatro puntos del horizonte, y por donde hoy espera que ha de venir la salvación; y en cada una de esas puertas no pondremos un rótulo dantesco que diga *lasciate ogni speranza*, sino esto otro más consolador, más humano, muy profundamente humano, imitado de san Agustín: *Noli foras ire; in interiore Hispaniae habitat veritas*².

Es así como se produce el *giro copernicano* del regeneracionismo, inclinándose en la dirección de una afirmación nacional. «¡Adentro! ¡adentro!», repite una y otra vez Unamuno, mientras busca las raíces de la patria en el análisis de un casticismo donde Castilla aparece como el centro nuclear de su explo-

² GANIVET, A., *Idearium español*, en O.C., tomo II, Madrid, Aguilar, 1961, pp. 276-277.

ración. Es la misma línea que va a seguir Pío Baroja en su *Camino de perfección* o Azorín en *La voluntad* o en *La ruta de don Quijote*. Este camino se inicia en torno a 1898, se reafirma en 1902 –con las obras emblemáticas de Azorín y Baroja– y se consolida en 1905, con ocasión del III Centenario del *Quijote*, cuando Unamuno publica *Vida de don Quijote y Sancho* y Rubén Darío recita en el Ateneo de Madrid su *Salutación del optimista* o, meses después, las *Lecturas de Nuestro señor don Quijote*. Se produce entonces un momento álgido de lo que después se llamará «Edad de Plata» de la cultura española. Hay un exaltación nacionalista que tomará cuerpo en 1912 con la celebración en Cádiz del I Centenario de la Constitución de Cádiz y se propone la expresión del «Día de la Raza» para la conmemoración del 12 de octubre. Como muy bien dijo Pérez Ferrero: «La generación del 98, queriendo romper con la tradición, vino a continuarla del modo más prístino»³.

Estamos en un momento híbrido. España no empieza con buen pie el siglo XX. La superación de un pasado de decadencia se involucra con las actitudes propias de un «modernismo» que, para superar el positivismo, se afianza en las actitudes vitalistas e irracionales de la filosofía europea del momento. Nietzsche y Schopenhauer son lectura común de todos los hombres del 98, pero tampoco faltan filósofos como Bergson, Dilthey o Kierkegaard. En todos ellos se da, junto a la afirmación de la vida o de la existencia en general, una prédica de la Voluntad. Hay una voluntad de afirmación personal y de lo que con su literatura creen encarnar: lo español. Se llega así a un casticismo popular que constituye «una derivación extrema y absurda de aquella búsqueda de la propia identidad. Es absurda, porque al extremarse, no se persigue ya dicha identidad con finalidad útil e históricamente fecunda, sino en una especie de narcisismo que se complace con la propia manera de ser (o en la imagen estilizada que de ella se ha construido), afirmándola en el vacío»⁴.

Es la afirmación de la voluntad desnuda tal como se manifiesta en la actitud del «porque sí», de la afirmación personal arbitraria e irracional –«me da la real gana», «me sale de los... testículos»– que, en el caso del casticismo, se realiza en función de una identificación con lo que se considera un ideal o razón suprema: España y lo español. Francisco Ayala, que se ha ocupado del tema, pone como ejemplo de tales actitudes la frase del protagonista del drama de Eduardo Marquina –*En Flandes se ha puesto el sol*– cuando justifica su conducta con la frase: «España y yo somos así, señora». Ejemplos de tal actitud sobran y podrían multiplicarse ampliamente; en la misma línea habría que incluir frases como la que afirma que «ser español es lo más serio que se puede

³ PÉREZ FERRERO, M., *Vida de Pío Baroja*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972, p. 341.

⁴ PRADO, ÁNGELES, *La literatura del casticismo*, Madrid, Ed. Moneda y Crédito, 1953, pp. 53.

ser en el mundo» (Primo de Rivera) o la reinterpretación de la historia de España a partir de frases como la siguiente. «España prefiere honra sin barcos a barcos sin honra» (Méndez Núñez).

La ideología del 98, que defiende desde su casticismo la existencia de una entidad metafísica llamada «España», vino a confluír con la estética modernista para producir una visión de lo español de marcada tendencia nacionalista —la España eterna, intrahistórica, virgen y madre—, en cuya descripción no se ahorran los aspectos críticos y patológicos que conducen a la caricatura y al esperpento: el «ruedo ibérico», la «España de charanga y pandereta», el «ilusionismo» y la «fantasmagoría» de la Restauración, las «vidas sombrías»... La conciencia de la decadencia y «la insatisfacción ante la España que veían», les conduce a una cierta prédica del aislamiento; hay que concentrar las energías nacionales en el interior para promover el cambio y la renovación. Así llegamos a la autarquía del régimen franquista y a los años de aislamiento que siguieron a la guerra civil.

Afortunadamente, el regeneracionismo de fines del XIX, había dejado abiertas otras vías para superar el problema español. Es lo que Joaquín Costa llamó «reconstitución y europeización de España», un proyecto que retomó Ortega y Gasset mediante una prédica de la razón vital en la que España tendría que abrirse a los caminos de la ciencia, volviendo a enlazar, aunque ahora desde otro nivel, con los planteamientos del viejo positivismo. Europa igual ciencia, decía Ortega, y por eso entre sus compañeros de la generación del 14 aparecen hombres de ciencia de primera línea: Rey Pastor, Gregorio Marañón, Nicolás Achúcarro, Lorente de No, Fernando de Castro, Dámaso Alonso,...

Así ocurrió que mientras en la España de Franco se promovía el nacionalismo casticista con un culto exaltado a la identidad nacional, entre los exiliados no dejaba de predicarse la «europeización» de España como una única vía para la «modernización» del país; de esta forma se fue abriendo paso —tanto fuera como dentro de España— una conciencia sobre la necesidad de secularizar la vida política, alejándose de planteamientos confesionales que habían estado vigentes durante siglos. Hoy España está integrada en Europa, compartiendo responsabilidades con los demás países al más alto nivel. Tenemos una constitución democrática vigente desde hace treinta y un años, y nadie piensa en sustituirla por otra. Es verdad que hay sectores sociales —como la Conferencia Episcopal— reticentes a aceptar los planteamientos de la modernización, pero creo que estamos en la vía correcta para superar de una vez por todas el viejo problema de las «dos Españas». A superar esa dicotomía contribuyeron los hombres del 98 que hicieron aflorar a la conciencia nacional el viejo problema, provocando cauces de apertura hacia el futuro. Una lección que en ningún caso deberíamos olvidar.

A REFLEXÃO SOBRE PORTUGAL NA VIRAGEM DO SÉCULO

PEDRO CALAFATE

CFUL- Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Um dos aspectos mais relevantes da consciência crítica dos intelectuais portugueses do século XIX foi a constatação de que o projecto de erguer Portugal aos altares da modernidade, pela acção enérgica do Marquês de Pombal, não dera os frutos desejados, devendo sublinhar-se, entre os primeiros autores da nossa tradição literária oitocentista a expressar, em termos profundos, a dor da nossa decadência, Almeida Garrett, que na sua obra poética intitulada *Camões* (Paris, 1825), coloca na boca do Poeta estas palavras de desencanto e despedida: «Em que te hei desmerecido, ó pátria minha? [...] meus sonoros hinos não voaram por ti à eternidade? /E tu, mãe descaróavel, me enjeitaste!».

É o tema do fim da pátria, que também Eça de Queiros expressará magistralmente no seu primeiro romance, *O Crime do Padre Amaro*, de 1876, junto às grades do monumento a Camões, quando, depois do deprimente diálogo entre o representante da classe política reinante e dois eclesiásticos, simbolizando o clero decrépito, proclama, acentuando o contraste entre uma grandeza épica e uma decrepitude asfixiante: «Ali, ao pé daquele pedestal, sob o frio olhar de bronze do velho poeta, erecto e nobre, com os seus largos ombros de cavaleiro forte, a Epopeia sobre o coração, a espada firme, cercado de cronistas e dos poetas heróicos da antiga pátria, — pátria para sempre passada, memória quase perdida!»¹.

Em boa verdade, a segunda metade do século XIX assinala um dos momentos mais significativos do esforço dos Portugueses em busca de si próprios, congregando um grupo heterogéneo de pensadores que mergulharam fundo em busca das raízes da nossa alma, atormentada pelos desafios da modernidade e pela relação com os novos actores do palco da história.

¹ QUEIRÓS, Eça de, *O Crime do Padre Amaro*, Ed. Livros do Brasil, Lisboa, s.d., p. 500.

Em 1850, um dos inspiradores da geração de 70, Alexandre Herculano, fundador da nossa historiografia moderna, já tinha protagonizado esse grito de alerta, denunciando as falsidades de uma tradição histórica que, de modo fraudulento, alimentara mitos e lendas fundadoras que remetiam para a vontade da providência a garantia da existência da nação. Ao encarar os exigentes desafios da modernidade, Herculano colocara-nos perante exigência de a nós próprios nos dizermos a verdade, antes que outros no-la viessem revelar, de modo necessariamente mais cruel. E a verdade era a insofismável realidade da nossa pequenez, não podendo já sonhar-se com pesar demasiado na balança dos acontecimentos políticos. Por isso nos diz o austero historiador: «Somos pequenos; mas nem isso é vergonha nem impedirá que as grandes nações nos respeitem, se formos respeitáveis»².

A questão estava então nas condições da respeitabilidade, que se afirmavam já não nos palcos sangrentos das batalhas, em que derramamos os nossos sonhos de grandeza, mas no enredo de uma nova luta que a filosofia política dos meados do século XIX mostrava ter por armas a morigeração, o trabalho e a ciência.

Havia para Herculano um desfazamento trágico entre o cântico das tradições históricas gloriosas e as condições de vida do povo a que se referiam, esse mesmo povo que de forma tão realista evoca: «o povo que tantas vezes trata de perto a fome e a nudez [...] pensa lá nas cutiladas que se deram e nas bombardas que se despediram há três ou quatro séculos»³.

Neste caso, havia seguramente, na Inteligência peninsular, uma consciência de situação comum, de percurso histórico idêntico, que marcou muitos dos pensadores da chamada geração de 70, com destaque para Antero, Oliveira Martins e Guerra Junqueiro, embora em perspectivas e com propostas diferentes.

— Veja-se o caso de Antero que seduzido pela revolução espanhola de 1868 propõe a extinção da nacionalidade não só como remédio para os erros de via, que ao longo da nossa história nos fizeram tomar opções erradas, mas também como expressão de um ideal político de juventude que o empurrou para a defesa dos ideais federativos e internacionalistas. Sendo certo que Antero morreu como presidente da Liga Patriótica do Norte, no pós-Ultimatum, também é certo que, nesses anos de entusiasmo perante a revolução de Espanha, propôs uma federação fraterna e solidária com a Espanha revolucionária,

² HERCULANO, Alexandre, «Solemnia Verba – segunda carta a Magessi Tavares» (1850), in Pedro Calafate, *Portugal como Problema*, vol. III, Lisboa, 206, p. 76.

³ *Ib.*, p. 73

pois, como disse, chegara o momento «em que muitos interesses se reconhecem semelhantes, muitos patriotismos irmãos, tendo em comum o mesmo ideal [...] levados pela atracção irresistível entre naturezas homogéneas»⁴, rumo às realidades eternas da natureza humana.

Antero distinguia a pátria da nacionalidade e considerava esta como «forma artificial e passageira» do sentimento superior da pátria. Enquanto a nação fechava o horizonte, a pátria era um sentimento bem mais rico e complexo que nos perspectivava «como homens perante os homens, criaturas perante a criação, espíritos perante o nosso próprio espírito»⁵. Então, em jeito de proclamação, escreveu Antero de Quental: «É nesta hora de abatimento profundo que uma revolução, para nós quase providencial, fez rebentar a democracia do solo ardente da Espanha, e encaminha fatalmente essa democracia para a sua única forma, a federação. Maravilhoso acaso, que a ponto nos deixa cair no regaço o remédio que exigem os nossos males, e une finalmente os dois povos da Península, por uma mesma necessidade, numa mesma aspiração, num mesmo ideal. A democracia e a federação vão resolver em Portugal a crise que chocávamos há quarenta anos, porque a democracia é a queda do reinado burguês, e a federação o renascimento da vida local e a ruína da unidade centralizadora»⁶.

Por isso, três anos depois, Antero escreveu um dos seus mais conhecidos textos sobre a condição dos povos ibéricos: *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*. Dirigindo-se aos dois países irmanados na decadência, propõe um corte profundo com o passado e não uma continuidade que mantivesse a chama da tradição, como se a história comum dos dois povos configurasse um erro de via, porque progressivamente distanciados de uma realidade mítica: a Europa, tida como pátria do progresso e da cultura autêntica.

A Europa culta, assim designada, representava para nós um tribunal afeitor e uma instância de apelação sobre a verdade e os erros do nosso passado comum: «A Europa culta engrandeceu-se, nobilitou-se, subiu sobretudo pela ciência: foi sobretudo pela falta de ciência que nós descemos, que nos degradámos, que nos anulámos. A alma moderna morrera dentro em nós, completamente»⁷.

Erros foram as conquistas e a expansão ultramarina, porque nos desabituarão do trabalho criativo e da disciplina; erro o catolicismo depois de Trento,

⁴ QUENTAL, Antero de, «Portugal Perante a Revolução de Espanha» (1868), in *Prosas da Época de Coimbra*, vol. II, Coimbra, 1926, p. 80.

⁵ *Ib.*, p. 80.

⁶ *Ib.*, pp. 80-81.

⁷ QUENTAL, Antero de, «Causas da Decadência dos Povos Peninsulares» (1871), in Pedro Calafate, *Portugal como Problema*, vol. III, Lisboa, 206, p. 273.

porque matou em nós aquele impulso de liberdade íntima, o *Deus et anima* de Santo Agostinho, que inspirara a cruzada de Lutero; erro a monarquia absoluta, porque arruinara a vitalidade dos municípios e da vida local, e instigara o desaparecimento das liberdades e dos foros que em Espanha caíam às mãos de um rei que nem sequer era inteiramente espanhol.

E assim o remédio para esses três erros passava, como escreveu, por «quebrar resolutamente com o passado, pela afirmação da necessidade da contempção directa do divino pelo humano», por isso que «a consciência do justo é o único templo do verdadeiro Deus»; pela federação republicana de todos os grupos autónomos; pela iniciativa do trabalho livre, não entregue à anarquia da concorrência, mas organizado de maneira igualitária e equitativa.

Éramos, dizia Antero, uma raça decaída por termos rejeitado o espírito moderno, e regenerar-nos-íamos abraçando francamente esse espírito.

De facto, este exacerbar do tema da decadência por Antero participava da tese de que as fórmulas do progresso idealizado são de aplicação universal, encarando como factores de desvio as influências endógenas.

— Diferente será a interpretação de Oliveira Martins, sobretudo na sua *História da Civilização Ibérica* (1878).

Foi durante a sua permanência em Espanha que Oliveira Martins tomou contacto directo com o «génio espanhol», e daí a profunda afeição que nutria pelo país vizinho, cujo fruto mais elaborado foi a concepção de uma civilização ibérica, caracterizada pela unidade de pensamento, apesar do dualismo político dos dois países.⁸

Esse foi o norte da sua problematização de Portugal, da sua reflexão sobre o nosso carácter e destino, sobre o nosso apogeu e decadência. Os povos peninsulares constituíam, para Oliveira Martins, uma civilização singular, caracterizada pela hombridade, pelo individualismo, pelo aventureirismo, com um carácter elaborado ao longo dos séculos de invasões da Península, cristalizado na fé ardente, na impetuosidade, na compreensão ideal da vida, dimensões que afastavam a civilização ibérica dos padrões utilitários, positivos, mecânicos e industriais da cultura anglo-saxónica, hegemónica na Europa desde que Francis Bacon começara a pregar o empirismo. A civilização ibérica era o resultado de duas tendências contrárias: a anarquia ingénita dos berberes do Norte de África, moldada pela disciplina institucional do romanismo. E fora precisamente daqueles povos nómadas que herdámos a hombridade, o gosto

⁸ Essa unidade de pensamento e génio íntimo não obstava a diferenças de temperamento entre os dois povos que de nós faziam um povo menos impetuoso, com mais mansidão e bondade.

pela vida nómada e pela anarquia permanente, aspectos que teriam sido levados à apoteose não fosse a influência disciplinadora dos Romanos.

O que caracterizava mais profundamente o génio peninsular era exactamente essa compreensão ideal da vida, a resistência a esgotá-la no utilitarismo positivo e industrioso das nações protestantes do norte (aspecto em que diverge da interpretação de Antero de Quental), a recusa em encerrar a vida moral nos critérios da conveniência, opondo-lhe a dimensão transcendente da moral e do direito.

O liberalismo e o empirismo em filosofia não correspondiam ao carácter dos povos ibéricos, representando antes uma fase de desorganização moral das sociedades, cujo apogeu oitocentista determinara a saída de cena da civilização ibérica, que desde finais do renascimento conhecia uma lenta e longa agonia.

Entre as traves mestras do pensamento de Oliveira Martins está a tese de que a natureza é amoral, não podendo por isso servir de suporte a uma organização superior da sociedade; a natureza é o domínio da força, do individualismo, do cada um por si, ao passo que a cultura é o processo de afirmação de uma concepção moral do mundo e da vida. Assim, o naturalismo setecentista, tal como o liberalismo de Oitocentos, correspondiam a uma fase de dissolução, à imposição de uma concepção fria e mecânica da vida, à supremacia do indivíduo sobre o carácter necessariamente orgânico da sociedade, à concepção da liberdade como pura e simples autonomia do indivíduo. O liberalismo era a redução da sociedade ao indivíduo e a abolição de todas as ideias de protecção, que outrora se baseavam na caridade e que num futuro melhor se baseariam na igualdade, estruturando o seu socialismo de estado.

No fundo, o liberalismo significava o livre curso da natureza que ao invés de ser um paradigma de ordem e de racionalidade, como pretendiam os filósofos liberais, era a luta cega entre forças em que se não descortinava causa nem fim, onde não havia moral nem harmonia, a guerra entre todos e todos. Por isso, o seu *Portugal Contemporâneo* (1881) era a análise da decadência não apenas portuguesa, mas também europeia.

Oliveira Martins entendia a sociedade como um organismo que nasce, cresce e morre, impelido por um movimento natural, para renascer em fases de sucessiva reorganização no longo processo de evolução da história humana, evolução que acabaria por determinar a afirmação e o triunfo da consciência sobre os «elementos naturais inconscientes», terminologia onde se descortina a leitura da obra de Eduardo Hartmann.

Assim, a civilização ibérica nascera crescera e morrera, para, num futuro cujos contornos ainda mal se adivinhavam, renascer, porque «o estado de subordinação em que desde o século passado todas as nações europeias estão perante as ideias inglesas; a importação do liberalismo individualista, do empirismo em

filosofia, do livre câmbio económico, não são, como alguns pretendem, conclusões definitivas da civilização»⁹, fundamentalmente porque repugnam à consciência, porque as instituições sociais não são o fruto do jogo cego de forças exteriores à pessoa humana, mas o resultado da objectivação da consciência, a síntese moral das consciências individuais, porque, finalmente, «a história terminará no momento em que a revelação do espírito consciente for suficiente para se impor na sua liberdade, aos elementos naturais inconscientes»¹⁰.

Por isso, superada esta época de transição necessária e fatal, no curso da ascensão e queda dos organismos sociais, superada esta fase de desorganização moral em que o velho herói peninsular, vestido de ferro, se curva dolorosamente, e despe as antigas roupagens, vê-lo-emos reerguer-se, conferindo à «rocha humilde da indústria e da ciência o ardor com que noutros tempos, iluminando o mundo, lhe deu a alma do seu heroísmo, a sua paixão e a sua capacidade de sonhar.»¹¹, pois que, como escreveu, «a indústria não é somente o instinto do lucro, nem a ciência um frio empirismo, nem a política um dogmatismo seco [...]. A indústria não é somente indústria, é também a determinação social do trabalho; a ciência não é somente empirismo, é a vivificação que lhe dá corpo, é a metafísica; a política não é somente uma doutrina, é também o amor, uma paixão ardente pela harmonia colectiva; o direito não é somente uma fria codificação de leis, é um corpo animado pela alma da justiça; a vida não é somente um egoísmo, é também uma dedicação, um amor ardente, inextinguível!»¹². Mas essa tarefa não está reservada aos utilitaristas, coadunando-se bem melhor com o génio peninsular, uma vez reerguido e levantado sobre as ruínas do velho mundo.

Saída da caverna obscura ao cabo de oito séculos de combates, Portugal e Espanha chegam ao século XV como um gigante a fermentar em vida: «braços vigorosos, cabeça ardendo em Deus, coração a pulular de ambições. Diante da primeira explosão da sua força, tudo cede: nada pode resistir aos braços heróicos dirigidos pela crença ardente. A Europa curva a cabeça e a natureza é obrigada a revelar os seus segredos [...]. Mas a lenda dos titãs realizou-se mais uma vez; e ao rápido esplendor heróico do século XVI sucedeu a acção surda das reacções da fatalidade. Então, a história voltou de novo a obedecer às antigas leis»¹³, fazendo com que o princípio da corrupção esteja no âmago da grandeza anterior, aplicando em pleno o esquema cíclico de Vico, na *Ciência Nova*.

⁹ MARTINS, Oliveira, *O Helenismo e a Civilização Cristã*, in J.P Oliveira Martins, selecção de Guilherme de Oliveira Martins, Lisboa, IN-CM, p. 25.

¹⁰ MARTINS, Oliveira, «Os Povos Peninsulares Perante a Civilização Moderna», o. c., p. 243.

¹¹ *Ib.*

¹² MARTINS, Oliveira, *História da Civilização Ibérica* (1878), Liv. I, cap. I.

Então, o individualismo, que dera heróis, dava agora apenas miseráveis, afectando a grandeza num luxo imoral; o jesuitismo que fora a mola interior da energia peninsular era agora apenas uma religião de obediência, e as conquistas, que foram a empresa que os dois sentimentos anteriores levaram a executar, limitavam-se a vaziar sobre a península o ouro corruptor, o estigma da escravidão e o amor da ociosidade.

De facto, escreve Oliveira Martins: «No grande drama da história, são as nações como os actores que por turnos têm que vir diante do público declamar o seu papel... As épocas de transição moral são, por necessidade, utilitárias: utilitária foi a Europa desde os séculos XVI ao XIX. Não é a caracteres como o peninsular que pertence a iniciativa em tais períodos [...]. O nosso papel não é a compreensão utilitária da vida, é a sua compreensão ideal» e, por isso, «somos levados a crer que a independência dos caracteres individuais e a nobreza do carácter colectivo deram e hão-de dar à Espanha, quando os seus áureos tempos voltarem, esse aspecto monumental e soberano que a distingue no mundo»¹⁴ e daí que o essencial da obra reformadora fosse o de, sem descurar os aspectos orgânicos da vida social, por natureza igualizadores, não esquecermos a «força íntima e permanente que, libertando-nos da imitação das formas estrangeiras, poderá dar à obra da reconstituição orgânica da sociedade um cunho próprio, mais sólido, por assentar na natureza da raça, mais eficaz, porque melhor corresponde às exigências da obra»¹⁵.

Por esta mesma razão, Oliveira Martins não embarca no discurso de autoflagelação e pessimismo decadentista, porque a nossa situação era fruto das leis da história formuladas por Vico. Por isso, os sentimentos de optimismo ou pessimismo, produzidos pelos actos livres dos homens, não tinham aplicação fenómenos colectivos que Oliveira Martins considerava sob o domínio da necessidade histórica. Daí a sua conclusão: «À raça hispano-portuguesa coube o papel grandioso de explorar o mundo: ao lado fica-lhe outro, a construção do génio saxónico. Acaso temos de velar-nos as faces de vergonha ou que exultar de orgulho? Nem uma nem outra coisa»¹⁶.

— E sou chegado ao término da minha trilogia com Guerra Junqueiro, que não por mero acaso coloco no confronto com os teóricos espanhóis «del dolorido sentir» que nos trazem a este colóquio ibérico, porque em Junqueiro

¹³ MARTINS, Oliveira, «Os Povos Peninsulares e a Civilização Moderna» (1885), in *Política e História*, Lisboa, 1957. p. 240.

¹⁴ *Ib.*, p. 238.

¹⁵ MARTINS, Oliveira, *Ibid.*, p. 236.

¹⁶ JUNQUEIRO, Guerra, *Pátria*, in *Obras*, edições Lello, s.d., p. 636

o que se nos depara é uma reflexão profunda sobre o sentido redentor da dor, pensada na relação entre a paixão e a redenção de Portugal.

Por isso, na *Pátria* (1896), Junqueiro considera que as grandes questões nacionais apenas pelo sacrifício e abnegação de todos se resolvem: «pelo sacrifício de todos, pela abnegação colectiva. As pátrias, como os indivíduos, só se regeneram sofrendo. A dor é salvadora. Não há virtude sem martírio. Não há Cristo sem Cruz. A redenção vem da paixão. A vida fortalece-se na angústia. Nem só a do homem, a vida inteira, a vida universal»¹⁷.

Assim, o seu poema *Pátria* relata a condição cristológica de Portugal, que, uma vez reintegrado na sua alma perdida, se encaminha para o sacrifício da crucificação. O justo, escreveu, expirando na cruz, ao terceiro dia levanta-se do túmulo. O covarde, mergulhado em lodo, agoniza e em lodo se transforma.

No seu panteísmo, a evolução da natureza e do universo supõe essa infinita passagem do amor e do espírito através do sofrimento e da dor. É a dor infinita que produz o amor absoluto, o superlativo grau da existência, e o Deus de Junqueiro é esse Deus amoroso e cósmico, cujo corpo é o próprio universo, cuja consciência é a nossa própria consciência, e, como a dor é condição do amor, como a imperfeição é condição da perfeição, o Deus de Guerra Junqueiro não é onipotente nem assiste num trono distante ao espectáculo do sofrimento e da injustiça. Trata-se de um «Deus plebeu e humilde» sucessor do Deus carcereiro que refere em a *Velhice do Padre Eterno*.

A respeito da morte do velho Deus do catolicismo escreveu: «O vosso facho, o vosso abrigo, o vosso porto / É um Deus que para nós há muito que está morto»¹⁸. Em contrapartida diz-nos Junqueiro que «No universo inteiro há uma só diocese / E uma só catedral com um só bispo – Deus», para de novo vincar esse ideal de uma religião panteísta no belíssimo poema intitulado *O Melro*, colocando na boca do desiludido sacerdote os versos finais: «Há mais fé e mais verdade, / Há mais Deus com certeza / Nos cardos secos dum rochedo nu / Que nessa bíblia antiga ... Ó Natureza, / A única bíblia verdadeira és tu! ...»¹⁹.

O Deus de Junqueiro não criou o mundo por um acto voluntário e livre, é um Deus que apenas se entende naquela dialéctica evolucionista do bem e do mal, do perfeito e do imperfeito, da dor e do amor, da paixão e da redenção em que todo o universo, onde se incluem as pátrias, progressivamente se redime e se vai divinizando, transformando o sacrifício na lei geral da evolução.

¹⁷ JUNQUEIRO, Guerra, *A Velhice do Padre Eterno*, in Obras, o. c., p. 327.

¹⁸ JUNQUEIRO, Guerra, *O Melro*, in Obras, o. c., p. 411.

¹⁹ JUNQUEIRO, Guerra, *Oração à Luz*, in Obras, o. c., p. 937.

Diz, então Guerra Junqueiro na sua *Oração à Luz*, a respeito da condição divina, sofredora e amorosa: «E o coração a arder, que das alturas / Manda perpétua luz às criaturas, / Vive às escuras! / Seus infernos de fogo a trovejar / Dão aurora ao luar. / Sua angústia sem fim, que não descansa / É mãe do beijo e mãe da esp'rança/ Dos ais candentes da sua dor / Brota o sorriso e brota a flor [...] / Arde por nós a toda a hora, / Sofre por nós a toda a hora, / Por nós morrendo a toda a hora, / Continuamente / [...] O seu tormento é o nosso alento, / Sua paixão cruel e dolorida / A nossa vida»²⁰.

Também no poema *Oração ao Pão* Junqueiro tinha afirmado esta condição reidentora da dor ao referir-se ao grão de trigo que se transforma em pão: «E é por isso que ao fim do teu martírio / És cor de Lua, és cor de neve, és cor de lírio... / Simples por nós viveste, / Puro por nós sofreste, / Mártir por nós morreste! [...] / Perdes-te a vida p'ra nos dar vida, / Foste a imolar p'ra nos salvar»²¹.

A superação da nossa decadência dar-se-ia, pois, no plano da altanaria moral e no ciclo ascensional da vida do espírito, referindo-se a Deus como «o amor infinito, vencendo infinitamente a infinita dor», e considerando, noutra passagem, a dor como «filha de Deus e mãe do universo»: «É a Dor quem liberta a criatura / Ou em miséria humana ande encarnada, / Ou em tigre feroz ou rocha dura. / Oh, abrasa-me a alma envenenada / Faz em carvão meu coração perverso / Dor temerosa, Dor idolatrada / Ó Dor, filha de Deus e mãe do universo!»²².

Para Junqueiro o mais grave problema de Portugal era o de não existir. Portugal deixara de existir, porque falira a sua alma, limitando-se por isso a durar. Existir, existia apenas o povo português, «que guarda ainda na noite da sua inconsciência como que um lampejo misterioso da alma nacional»²³.

A diferença entre a duração e a existência é portanto o cerne da sua reflexão sobre Portugal e as suas desgastadas elites políticas. E o que era existir para o nosso poeta pensador? Era exactamente a antítese do materialismo burguês, daqueles que «conhecem da eternidade o minuto em que jantam»: «Supõem-se grandes e não existem. Mandam, decretam, dão ordens, e não existem. Só espiritualmente se existe, vivendo no infinito, e eles, espiritualmente, moram no vão de uma escada»²⁴.

Viver espiritualmente significa amar e criar. Assim, disséssemos nós a um dos nossos dirigentes políticos que faliu um banco, lançaria as mãos à cabeça,

²⁰ JUNQUEIRO, Guerra, *Oração ao Pão*, in Obras, o. c., p. 923.

²¹ JUNQUEIRO, Guerra, *Pátria*, in Obras, o. c., p. 627

²² JUNQUEIRO, Guerra, *Pátria*, in Obras, o. c., p. 645.

²³ *Ib.*, p. 645.

²⁴ *Ib.*, p. 626.

clamando «—Que desgraça!». Mas disséssemos que falira uma alma, perguntaria incrédulo: «Que demónio é isso de falir uma alma?».

E não obstante, diz ainda Junqueiro, se falisse o Banco de Portugal, ficaríamos pobres trinta anos, mas se não tivéssemos tido os *Lusíadas* ficaríamos pobres para sempre, porque o génio não se repete e as libras acabam por voltar, nem que seja a crédito, aumentando da dívida externa. Assim, é possível perder dinheiro na quebra fraudulenta de um banco, sendo também possível e bem mais grave e penoso perder a alma na quebra fraudulenta de uma nação.

É esse o sentido sublime dos versos da *Pátria*, quando caem os *Lusíadas* das mãos do Doido, já reintegrado na sua alma, erguendo de novo o livro e beijando-o com fervor:

*Da cólera do Eterno a maré cheia,
Naus, barbacãs, palácios, de imprevisto
Levou tudo nas ondas, como areia...*

*Levou tudo nas ondas... ficou isto!
Ficou na mão exangue a lira d'oiro
E é por ela existir que eu inda existo!*²⁵

Aquele velho livro, com título perdido ou ausente, sem frontispício, com as folhas em trapos com que o velho louco se confrontava num esforço desesperante de memória, sentado e abandonado numa fraga à beira-mar, representava a sua alma perdida, a identidade de Portugal reencontrada.

Então, reintegrado na sua plenitude, é chegada a sua hora, sendo encaminhado ao calvário da dor redentora, pois a expiação de Portugal na cruz representa a tese do sacrifício como lei da evolução cósmica, na qual os vários graus da vida vão morrendo a fim de gerarem graus superiores, num processo em que o divino se vai infinitamente regenerando, como «Manhã que rompe da infinita dor».

Sobre Guerra Junqueiro disse Manuel Laranjeira que «desde Camões ninguém como Guerra Junqueiro encarnou poeticamente a fé heróica e a simplicidade épica da raça portuguesa [...]. De resto, para Guerra Junqueiro, no Universo há uma tragédia única, a mesma de sempre: é a tragédia do Ser, subindo, subindo sempre, dolorosamente, amorosamente, ansiosamente, para as divinas claridades»²⁶. Assim sucederia com Portugal, a quem competira também subir, dolorosamente, ansiosamente, amorosamente, para a redenção moral, social, e política.

²⁶ LARANJEIRA, Manuel, JUNQUEIRO, Guerra, in *Obras de Manuel Laranjeira*, org. de José Carlos Seabra Pereira, vol. II, Lisboa, 1993, pp. 365-366.

²⁷ LARANJEIRA, Manuel, JUNQUEIRO, Guerra, in *Obras de Manuel Laranjeira*, org. de José Carlos Seabra Pereira, vol. II, Lisboa, 1993, pp. 365-366.

FILOSOFÍA Y LITERATURA EN EL PENSAMIENTO ESPAÑOL (1868-1931)

JOSÉ LUIS MORA GARCÍA
UAM

El 15 de mayo de 1891 pronunciaba su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas el historiador católico –recordado aquí con la expresión que más utilizó María Zambrano, y en verdad que lo hizo con frecuencia cuando se refería a Marcelino Menéndez Pelayo–. Muy acertada anduvo la filósofa andaluza cuando se apoyó en este santanderino y en el novelista canario Benito Pérez Galdós para fijar su reflexión sobre España. Precisamente dos inteligencias bien dispuestas para el estudio de la historia y para basar en él sus juicios sobre los aconteceres sociales, culturales y políticos.

Tituló su discurso Menéndez Pelayo «De los orígenes del criticismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant»¹ en el que demostró su excelente conocimiento del siglo XVI. En verdad pocas personas como él podían «vindicar en esta parte la tradición española de inmerecidas ofensas.

«Se dudó primero –comenzó diciendo tras las palabras protocolarias– de la existencia y mérito de los filósofos: se negó luego su influencia en el pensamiento general de Europa: se negó por último el enlace y continuidad de sus esfuerzos, la existencia de una verdadera tradición científica, de un organismo que mereciera el nombre de ciencia nacional y que presentara en el curso de las edades algún sello dominante y característico.

Negar, era fácil; dudar, todavía más; burlarse, facilísimo. Pero ni las negaciones, ni las dudas, ni las burlas por muy chistosas que sean, pueden en historia prevalecer contra los documentos»². Y tras aportar los documentos que probaban la existencia del Renacimiento frente a las tesis del autor alemán de

¹ Estudio preliminar de CEREZO GALÁN, Pedro, Madrid, Instituto de España, 2008, pp. 105-180

² *Ib.*, p. 113

La cultura del Renacimiento en Italia, libro publicado en 1860³, dejó sentado algo sobre lo que hoy hay pocas dudas:

Pueblo que no sabe su historia es pueblo condenado a irrevocable muerte: puede producir brillantes individualidades aisladas, rasgos de pasión, de ingenio y hasta de genio, y serán como relámpagos que acrecentarán más y más la lobreguez de la noche.

Y continuando con esta retórica de época concluía diciendo:

Hoy ¿por qué no decirlo? Caminamos a ciegas, arrastrados por un movimiento del cual no podemos participar enérgicamente; agotando en esfuerzos vanos, indisciplinados y sin métodos fuerzas nativas que bastarían acaso para levantar montañas; afanándonos en correr tras todo espejismo de doctrina nueva, para encontrarnos burlados luego y emprender la misma carrera, siempre atrasados y siempre punzados y mortificados por la conciencia de nuestro atraso, que no se cura, no, con importaciones atropelladas, con retazos mal zurcidos de lo que ya se desecha en otras partes, ni menos con el infame recurso de renegar de nuestra casta y lanzar sobre las honradas frentes de nuestros mayores las maldiciones que solo deben caer sobre nuestra necedad, abatimiento e ignorancia⁴.

Con este motivo escribió el filósofo del Derecho y novelista Leopoldo Alas quien por estas fechas ya había publicado *La Regenta*, un artículo titulado «Otro académico» donde se refería al cántabro como alguien que escribía de lo que sabía a diferencia de, por ejemplo, Bouillet quien en su *Historia de la Filosofía* dice que «en España no ha habido más filósofos que *Jacques Balme*»:

Si para negar la filosofía española, en vez de leer y rebuscar, si no parecen de buenas a primeras, a nuestros filósofos, vale ponerse a definir lo que ha de entenderse por ciencia y sacar en consecuencia que la filosofía es de una manera particular que no puede coincidir con lo que hicieron como pensadores los españoles de antaño, entonces no es posible la discusión, y lo mejor será que unos sigan negando a nuestros filósofos, y Menéndez Pelayo estudiándolos en compañía de algunos extranjeros. Pero si hemos de ser todos humildes, como está mandado, aunque no sea más que por el imperativo categórico, y hemos de ser sinceros, preciso será reconocer que la principal razón que tenían los más para negar el valor de los libros filosóficos españoles era... que no los habían leído⁵.

³ Hay una edición española más reciente: BURCHARDT, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Tr. de Jaime Ardal. Barcelona, Orbis, 1985

⁴ MENÉNDEZ PELAYO, M., *o.c.*, p. 116

⁵ ALAS, L. (CLARÍN), «Otro académico» en *Obras selectas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1966, p. 1154-1159

Había llegado a tiempo de decir esto pues dos años antes y a propósito de un largo artículo sobre Benito Pérez Galdós había escrito: «Enfrascado en la lectura de filósofos y poetas alemanes, me parecían entonces poca cosa muchos de mis contemporáneos españoles... a quienes no leía. Ya iban publicados varios *Episodios Nacionales* cuando caí en la cuenta de que debía leerlos. Y a los pocos meses era yo, sin más recomendación que estas lecturas, el primer admirador de aquel ingenio tan original, rico, prudente, variado y robusto que prometía lo que empezó a cumplir muy pronto: una restauración de la novela popular, levantada a pulso por un hombre solo.» (p. 227). En «El libre examen y nuestra literatura presente», escrito en 1881, había vinculado este fenómeno a la fecha de 1868 pues cuando un movimiento nacional, el sucedido en ese año, «llegó a todas las esferas de la vida social, penetró en los espíritus y planteó por vez primera en España todos los arduos problemas que la libertad de conciencia había ido suscitando en los pueblos libres y cultos de Europa»⁶. «La libertad del pensamiento es lo que el pueblo ha comprendido, y esto es camino para que llegue a comprender las profundidades del discurrir metódico y sistemático»⁷. Si Clarín, al fin y al cabo filósofo de profesión, filósofo del Derecho, decíamos, hubiera sido en nuestros días, se decantará por la filosofía ya en sus «Cartas a Hamlet» de 1896 frente al decadentismo y esteticismo modernista, se mantiene a la defensiva en una denominación que califica de «guerrillera» pues ya que no se puede estar seguro de practicar la verdadera filosofía sistemática aseguremos la independencia personal y esto se consigue con la que él califica, precisamente, como guerrillera. Mas guerrillera o no lo cierto es que no se puede vivir sin pensar y que la metafísica es un postulado práctico de la necesidad racional»⁸, terminó diciendo con buen sentido. Traigo esto a colación para marcar la ligera distancia que le separará de su admirado novelista Pérez Galdós, mas ambos estuvieron de acuerdo en que lo importante era la amena literatura y dentro de esta, «la dilatada zona de la novela; de aquí no puede desterrar a la filosofía ni el gobierno.» «Cuando la filosofía se llama Pepita Jiménez —el título de la novela de Juan Valera— no se olvida jamás»⁹, afirmó con mucha gracia nuestro filósofo ovetense.

Entre bromas y juicios serios lo que se debatía realmente era la construcción de una sociedad libre, de la Nación si así quiere llamarse, y eso obligaba a combatir los simples movimientos culturales de carácter puramente imita-

⁶ ALAS, L. (CLARÍN), «El libre examen y nuestra literatura presente» en *Solos de Clarín*, Madrid, Alianza, 1971, pp. 66-67

⁷ *Ib.*, p. 71

⁸ ALAS, L. (CLARÍN), *Siglo Pasado*, Gijón, Llibros del Peixe, 2000, pp. 125-138

⁹ ALAS, L. (CLARÍN), «Gloria»(Pérez Galdós. Primera parte en *Solos, o.c.*, p. 340

tivo que negaban, sin más argumentos que el emanado de la propia negación y no de la prueba documental que no buscaba, la existencia de filosofía, de literatura y ciencia cultivadas en nuestras naciones con las consecuencias que de todo tipo se derivan. «Nada viable brotará de lo presente que no tenga raíces en lo pasado»¹⁰ afirmaría años más tarde, en 1908, José Rodríguez Carracido, liberal y catedrático de Bioquímica en la Facultad de Medicina al tiempo que Ramón y Cajal. Manuel García Morente, quien luego sería el decano de la Facultad de Filosofía de los años orteguianos anteriores a la guerra de 1936, en una conferencia dictada en la Universidad Popular de Segovia en enero de 1921, afirmaba lo siguiente:

La guerra de 1914 ha determinado una reacción violenta en el espíritu universal que estaba dormido en la creencia –sugerida por los filósofos del siglo XIX– de que obedeciendo la vida histórica a una evolución fatal, la ley se cumpliría y lo que hubiera de ocurrir, ocurriría. Pero esto no es cierto; porque la Historia no surge espontáneamente. Somos los hombres lo que la hacemos y, por lo que afecta a España –les dijo a sus oyentes en aquella ocasión en la crisis de los partidos dinásticos podría hacer suponer una corrección de fuerza como sobrevino realmente en septiembre de 1923– debemos procurar todos darnos cuenta de esta última verdad para evitar así que otros pueblos, más avisados, nos hagan seguir un camino contrario a nuestros ideales¹¹

Ricardo Vélez Rodríguez, creo que colombiano afincado en Brasil, ha publicado un artículo en la revista *Ibérica* (abril-junio 2009) con un título poco sospechoso: «Quem tem medo da filosofia brasileira» utilizando el título de Antonio Paim parafraseando a Virginia Wolf. A lo que se refiere literalmente es a lo siguiente: a quienes «infernzavam a vida de quem se dedicase ao estudo da nossa cultura filosófica. A situação, como leitores poderao observar, nao mudou muito de 1990 para cá»¹². Realiza ahí una crítica frontal contra los burócratas del conocimiento para terminar defendiendo las iniciativas que hoy se dedican al estudio del pensamiento brasileño y de las que él enumera cinco que se presentan como proyectos vitales que se desarrollan «em confronto com outras filosofías nacionais» hasta alcanzar instituciones que poco tienen que ver con la filosofía pero que se han implicado en «desenvolve ampla programação de estudos humanísticos e de resgate do estudo do pensamento nacional.

¹⁰ CARRACIDO, J.R., *Estudios histórico-críticos de la ciencia española*, Barcelona, Alta Fulla, 1988, p. v

¹¹ GARCÍA MORENTE, M. Recogido en MORA GARCÍA, J.L. «María Zambrano en Segovia y Segovia en María Zambrano», MORA GARCÍA, J.L.Y MORENO YUSTE, J.M., *Pensamiento y palabra. En recuerdo de María Zambrano*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2005, p. 273

¹² VÉLEZ, R., «Quem tem medo da filosofia brasileira», *Ibérica*, abril-junio, 2009, p. 1.

Los profesores Francisco da Gama Caeiro y Pedro Calafate que son inteligencias delicadas y exquisitas, nos lo han dicho, desde tiempo atrás, de manera menos combativa pero con la misma convicción y más pruebas. El profesor da Gama en la Salamanca de 1988 afrontó el problema de las filosofías nacionales desde la relación de lo *Uno* y lo *Múltiple* y desde la relación teórica entre filosofía y cultura muy en la línea que iniciara Ferrater Mora¹³. Pedro Calafate suavemente nos ha dicho a los filósofos que hemos confundido lo que conocemos como si eso fuera todo lo que existe y siendo esto un defecto poco perdonable lo es menos aún su consecuencia: que esto ha dado lugar a un colonialismo interno, que nos inclina «a fixar a atenção num conjunto limitado de países e autores, tradicionalmente reconocidos»¹⁴. Finalmente podría citar las palabras del español Reyes Mate quien en su artículo de *Arbor* decía lo siguiente:

No se ha parado mientes en reflexionar sobre el destino de los nacidos después de la guerra que salen a Europa en busca de lo que aquí no hay.» (...) «Quiero decir lo siguiente: se integraron tanto en el pensamiento que encontraron en las universidades francesa, alemanas o británicas que se incapacitaron para pensar la realidad inmediata española» (...) «En el esfuerzo por liberarnos de la escolástica nos hacíamos dependientes de la buena filosofía europea»¹⁵

Decir que aquí no había era, desde luego, mucho decir, tal como vamos sabiendo. Algunas personas del ámbito orteguiano, como Julián Marías, no habían dejado de sostenerlo incluso ya en los años 40; desde luego el mundo de los escritores en torno a la revista *Ínsula* tampoco¹⁶. Abellán comenzó bastante pronto a escribir sobre filosofía española y maestros de escuela como Pablo de Andrés Cobos también. El problema ha sido de otra naturaleza.

Cuando María Zambrano escribió en 1937 «La reforma del entendimiento español» —artículo éste y toda la revista *Hora de España* que hemos conocido bastante tardíamente para lo que hubiera sido necesario— dejó dichas algunas cosas interesantes. Estas entre otras:

¹³ GAMA CAEIRO, F., «La filosofía portuguesa como realidad histórica y como disciplina. Los problemas de su constitución» en HEREDIA SORIANO, A., *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Universidad de Salamanca, 1990, pp. 487-490

¹⁴ CALAFATE, P., *História do Pensamento Filosófico Português*, Lisboa, Caminho, 1999, p. 11

¹⁵ MATE, REYES, «Pensar en español aquí y ahora», *Arbor*, 734, 2008, p. 980

¹⁶ MORA GARCÍA, J.L., «El significado de *Ínsula* en la cultura y la filosofía españolas de la segunda mitad del siglo XX (1946-2000). Un puente con el exilio» en VV.AA., *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo*, II, Cuba, Universidad Central de Las Villas, 2006, pp. 79-112. Puede consultarse también en www.cervantesvirtual.com

Cervantes bien pudo haber estudiado filosofía y haber transcrito su idea, su intuición de la voluntad, en un sistema filosófico. Mas ¿para qué había de hacerlo? Además de que no tenía sentido expresarse así entre nosotros —enigmático este juicio referido no lógicamente a los próximos y contemporáneos Unamuno u Ortega, etc. si no ya a los comienzos mismos del siglo XVII— tenía que decir más, todavía más. Y era otro el sentido último de su obra: el fracaso. La aceptación realista resignada y al par esperanzada del fracaso.

Ni la Filosofía ni el Estado están basados en el fracaso humano como lo está la novela. Por eso tenía que ser la novela para los españoles lo que la Filosofía para Europa¹⁷.

A estas alturas de su vida Zambrano estaba aún muy ligada al diagnóstico que sobre nuestra historia hacía el pensamiento de la izquierda pero ya comenzaba a apuntar algunas cosas que luego quedarían más claras en su artículo de *Las Españas* de 1948¹⁸. En primer lugar, que el fracaso no responde a una sola causa ni, por tanto, todos los fracasos son de la misma naturaleza ni son susceptibles de la misma explicación. Esto nos llevaría a retomar la idea expresada por la propia autora en «La reforma de entendimiento» cuando se refería a la necesidad «de descubrir —es decir que ello estaría por serlo a la altura de la guerra civil española— un nuevo uso de la razón, más complejo y delicado, que llevara en sí mismo su crítica constante, es decir, que tendría que ir acompañado de la conciencia de la relatividad. El carácter absoluto atribuido a la razón y atribuido al ser es lo que realmente está en crisis, y la cuestión sería encontrar un relativismo que no cayera en escepticismo, un relativismo positivo.» Y concluía: «quiere ello decir que la razón humana tiene que asimilarse el movimiento, el fluir mismo de la historia, y aunque parezca poco realizable, adquirir una estructura dinámica en sustitución de la estructura estática que ha mantenido hasta ahora. Acercar, en suma, el entendimiento a la vida, pero a la vida humana en su total integridad...»¹⁹

Y, segundo, que la Filosofía ha estado vinculada al Estado y a su construcción. Mas, ¿qué sucede si no ha habido continuidad en la vida del Estado en el sentido moderno del término? ¿Qué sucede si de lo que hay que hablar es del fracaso en su construcción expresado éste en términos de discontinuidad? ¿Qué sucede —hablando ya desde el exilio y con el fracaso de la Repú-

¹⁷ Publicado en *Hora de España*, septiembre 1937. Puede consultarse en la edición preparada por Jesús Moreno, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, Trotta, 1998, p. 158

¹⁸ ZAMBRANO, M., «El problema de la filosofía española», *Las Españas*, abril de 1948. Recogido en VALENDER, J. Y ROJO, G., *o.c.*, pp. 608-613.

¹⁹ ZAMBRANO, M., «La reforma del entendimiento», *Atenea* (Concepción), 140, 1937. Puede consultarse en la misma edición de Jesús Moreno, *o.c.*, p. 138.

blica como experiencia— con la filosofía que se ha cultivado en un Estado que o ha sufrido fuertes discontinuidades o que ni siquiera se ha construido?

Para responder a estas y otras preguntas sería conveniente tomar investigaciones recogidas en los tres volúmenes sobre Felipe III y otros tantos sobre Felipe IV que ha llevado a cabo el equipo de La Corte en Europa y, seguramente, será interesante leer el último libro de Josep Pérez sobre la famosa leyenda negra. En todo caso y, en primer lugar, que no puede estar dotada de la unidad que corresponde a las épocas en que dominaba esa idea, bien porque la tal unidad existiera o bien porque se quisiera imponer. En segundo lugar, que la función de la filosofía será otra y requerirá de otros discursos. Lo deja muy claro Zambrano al comienzo de *La confesión*:

Quando la filosofía hace su historia suele olvidar desdeñosamente lo que deben los hombres a otros saberes más allá o más acá de ella. Lo que se debe, por ejemplo, a la poesía y a la novela. Tendrían razón en ignorarlas y hasta en desdeñarlas si su existencia misma no las necesitara. La Filosofía no necesita supuestos —tal vez sea así— para su ideal existencia según ella misma. Pero si se la considera en la vida de cada hombre, los necesita más que cualquier otro género de conocimiento²⁰.

No parece que el profesor Da Gama Caeiro quisiera decir otra cosa muy diferente cuando asociaba la Filosofía con la cultura. En todo caso, si la Filosofía ha estado empeñada en rescatar, «en dar libertad al espíritu encerrado en el laberinto de nuestras vidas», en expresión de la propia Zambrano, es decir, si ha tenido que desempeñar un papel de disidencia respecto del propio Estado teocrático para tratar de desmontarlo, como en la propia Europa cuando la filosofía ha debido enfrentarse al Estado absoluto, entonces la filosofía ha debido buscar otras formas de expresión y otras alianzas diferentes al sistema, en la medida en que este es un discurso que se asocia a la unidad y a la vigencia, pero que aquí era justamente lo que no se quería asegurar en la medida en que no garantizaba la libertad. Parece que Cervantes ya había apuntado por aquí y por aquí fueron los escritores y pensadores desde el último tercio del siglo XIX, es decir, desde la Revolución de 1868 como apuntaba Clarín en el texto citado anteriormente.

La referencia la sustentaba antes que ellos un periodista de quien ahora se cumplen dos siglos de su nacimiento, Mariano José de Larra. Todos le tomaron como referencia después: los escritores que formaron la generación de 1868, los del fin de siglo y hasta María Zambrano que le cita varias veces en su libro sobre Unamuno y le dedicó unas cuartillas manuscritas y llenas de dudas con tachones y correcciones.

²⁰ ZAMBRANO, M., *La confesión: género literario*, Barcelona, Mondadori, 1988, p. 5

Larra publicó el 18 de enero de 1836 en el periódico *El Español* un muy doctrinal artículo titulado «Literatura» que abre con una declaración de principios, continúa con un diagnóstico y cierra con una propuesta: «no hemos olvidado que la literatura es la expresión, el termómetro verdadero del estado de la civilización de un pueblo ni somos de aquellos que piensan con los extranjeros que al concluir nuestro Siglo de Oro expiró en España la afición a las bellas letras». Mas es verdad que España habría entrado en una época «estacionaria», como la califica, «influida por la metafísica religiosa, puédesse asegurar que había sido más brillante que sólida, más poética que positiva». Causas locales habrían impedido la apertura que permitió la Reforma a los pueblos de Inglaterra y Alemania y aunque en Francia no triunfara de la misma manera tuvo «el influjo bastante para temprar y equilibrar el ciego impulso del fanatismo», señala Larra.

Habrían sido, pues, esas causas locales las que habrían impedido que «nuestra literatura tuviera «un carácter sistemático, investigador, filosófico; en una palabra *útil y progresivo*. Imaginación toda, debía prestar más campo a los poetas que a los prosistas; así que aun en nuestro Siglo de Oro es cortísimo el número de *escritores razonados* que podemos citar.» Nuestros ilustrados, Luzán, Moratín, Meléndez Valdés, Jovellanos, Cienfuegos y algunos otros, restauraron las bellas letras, es verdad; pero ¿cómo? introduciendo el gusto francés, bien como en el siglo XVI habían otros introducido el italiano. El espíritu de *análisis*, digámoslo así, y el espíritu filosófico francés hicieron sentir su influencia en nuestra generación literaria. Los agentes de ella, queriendo con todo creerse independientes, quisieron salvar de nuestro antiguo naufragio *la expresión*; es decir, que al adoptar las ideas francesas del siglo XVIII, quisieron representarlas con nuestra lengua del siglo XVI. Una vez puros se creyeron originales. (...) «Ahora bien: marchar en ideología, en metafísica, en ciencias exactas y naturales, en política, aumentar ideas nuevas a las viejas, combinaciones de hoy a las de ayer, analogías modernas a las antiguas y pretender estacionarse en la lengua, que ha de ser la expresión de esos mismos progresos, perdónennos los señores puristas, es haber perdido la cabeza.» Esto no lo comprendieron los padres de nuestra regeneración literaria –por cierto que no sé si muchos han caído en la cuenta de la aparición de este término ya en este temprano artículo de 1836– pero si queremos progresar hemos de comenzar por ahí.

Esta fue la propuesta de Larra que supieron apreciar los intelectuales nacidos hacia los años cuarenta y cincuenta. La búsqueda de fuentes del saber en aras de afirmar un progreso que «proclama la *libertad moral*, a la par de la *física*» pues una no puede existir sin la otra exige una nueva literatura.

Esperemos –decía Larra– que dentro de poco podamos echar los cimientos de una literatura *nueva*, expresión de la sociedad *nueva* que componemos, toda de *verdad*, como de *verdad* es nuestra sociedad, sin más reglas que esa *verdad* misma,

sin más maestros que la naturaleza, joven en fin como la España que constituimos. *Libertad* en literatura como en las artes, como en la industria, como en el comercio, como en la conciencia. He aquí la divisa de la época, he aquí la nuestra, he aquí la medida con que mediremos; en nuestros juicios preguntaremos a un libro: *¿Nos enseñas algo? ¿No eres la expresión del progreso humano? ¿Nos eres útil? Pues eres bueno.* No reconocemos magisterio literario en ningún país; menos en ningún hombre; menos en ninguna época, porque el gusto es relativo; no reconocemos una escuela exclusivamente buena, porque no hay ninguna absolutamente mala.» (...) «Rehusamos, pues, lo que se llama en el día literatura entre nosotros; no queremos esa literatura reducida a las galas del decir, al son de la rima, a entonar sonetos y odas de circunstancia, que concede todo a la expresión y nada a la idea, sino una literatura hija de la experiencia (y de la Historia y faro, por lo tanto, del porvenir); estudiosa, analizadora, filosófica profunda, pensándolo todo, diciéndolo todo en prosa, en verso, al alcance de la multitud ignorante aún; apostólica y de propaganda; enseñando *verdades* a aquellos a quienes interesa saberlas, mostrando al hombre no *como debe ser*, sino *como es*, para conocerla; literatura, en fin, expresión toda de la ciencia de la época, del progreso intelectual del siglo²¹.

Será precisamente este sentido de la autenticidad el valor que más resalte María Zambrano como propio de «Fígaro» hasta considerarle poco menos que un «mártir» que se autoinmola antes que mancillarse.

Pero mucho antes de que dijera esto Zambrano, en 1881 Clarín en «El libre examen y nuestra literatura presente» ya reconocía que «en literatura sólo aparece un espíritu que comprende y siente la nueva vida: José Mariano Larra»²². Después vendría el aprecio que le tuvieron, por su parte, los jóvenes noventayochistas y su asistencia enervada al estreno de *Electra* a finales de enero de 1901 en cumplimiento del propio espíritu de Larra. «El público desde adentro» tituló su crónica Ramiro de Maeztu en *El País*; «Galdós vidente» consideró Baroja; de «Ciencia y Fe (A Clarín)» habló Azorín más fríamente a sus lectores en *Madrid Cómico*²³. Ellos, como otros cronistas, aludieron al «eterno poder del arte». Ese poder que encerraba el «Yo acuso» de Zola y que escondía también el de Galdós por la libertad. El «¡Adelante!» a que muchos aludieron con motivo de este estreno y que fue asociado por esos jóvenes al espíritu libre de Larra. En cierta manera era la consumación de quienes creían que la humanidad es de una manera y no como los filósofos quieren

²¹ LARRA, M.J., «Literatura. Rápida ojeada sobre la historia e índole de la nuestra. Su porvenir. Profesión de fe». Publicado en *El Español*, 18 de enero de 1836. Recogido en *Obras Completas*, I. Edición, Introducción y notas de JOAN ESTRUCH TABELLA, Madrid, Cátedra, 2009, pp. 838-843.

²² ALAS, L. (CLARÍN), «El libre examen y nuestra literatura presente» en *Solos, o.c.*, p. 66.

²³ Están recogidos en HIDALGO, F., «*Electra* en Sevilla», Ayuntamiento de Sevilla, 1985, pp. 122 ss.

que sea. Esta idea la sostuvo el propio Galdós en 1886 en un artículo titulado «Unión Ibero-Americana»²⁴ donde abogaba por estar atentos a los signos de los tiempos y no tanto a ideas preconcebidas, es decir, que el arte debía estar más atento a la historia que a la propia filosofía. Tres años antes, en 1883, y con motivo del viaje a España del príncipe imperial de Alemania, Federico Guillermo, Galdós, algo alarmado por el pangermanismo que se estaba incubando y por la que considera «manía de *construir la historia futura*», escribe un artículo que envía al periódico *La Prensa* de Buenos Aires, titulado «Visiones y Profecías»²⁵, donde después de analizar los acontecimientos de esas últimas décadas y las alianzas que se iban dibujando, no duda en sostener que «la conflagración europea está próxima. Preparémonos», advierte. Su alegato contra la filosofía alemana, citando palabras de un tercero que no hemos conseguido saber quién es, termina con un mutis casi teatral al final del texto: «al hacerme cargo de opiniones tan singulares las someto, sin añadir nada, al discreto juicio de mis lectores». Lo que había dicho era algo como esto: Tras formularse la pregunta: «¿Qué es Alemania?» a modo como Masson de Morvillers había hecho con el «¿Qué se debe a España?» se responde en términos bastante ásperos que concluyen con la aseveración de que se trataba de un país al que se le ha ahogado la conciencia pública y se le ha convertido en un cuartel. Para añadir: «Sólo es permitida una libertad inocente: la filosofía, que, al sentir de muchos contribuye al adormecimiento nacional y al servilismo de la raza. Llenan las Universidades manadas de filósofos, casta insufrible, enemiga de la discreción, del sentido común y de todo concepto claro.» Hasta aquí el juicio de Pérez Galdós que en el original es bastante más largo pero sin bajar el tono. Intervenía así, a su manera, y con algo de retraso, en la polémica de la ciencia española sobre cuya posición he escrito en otro lugar más detenidamente de lo que puedo hacerlo aquí²⁶. En todo caso estos juicios se mantuvieron hasta sus artículos de *La Esfera* ya en 1914 pues no se olvide que Pérez Galdós murió en 1920 y que, por tanto, compartió con los intelectuales del cambio de siglo muchos años.

Así pues, esta fue una opción del arte que se asoció más con la historia que con la filosofía pues los escritores de esta generación consideraron que, sin un

²⁴ PÉREZ GALDÓS, B., *Obras inéditas* prologadas por Alberto Ghirardo, III: *Política Española*, Madrid, renacimiento, 1923, pp. 256-262

²⁵ PÉREZ GALDÓS, B., *Obras inéditas* prologadas por Alberto Ghirardo, VI: *Cronicón*, Madrid, Renacimiento, 1923, pp. 7-21

²⁶ MORA GARCÍA, J.L., «Benito Pérez Galdós y la polémica de la ciencia española» en ARENCIBIA, Y., PRADO ESCOBAR, M., Y QUINTANA, R.M., *Galdós y el siglo XX*, Casa Museo Pérez Galdós, 2009, pp. 609-623

buen conocimiento y aprecio de la propia historia, un país no es capaz de construir adecuadamente el progreso. Se dio cuenta el propio Pérez Galdós, también de forma temprana, de la debilidad del liberalismo y eso debió llevarle a «historiar» el siglo XIX. Mas la clave estaba —y en esto coincidían, bien que por razones opuestas, conservadores y liberales— en nuestro siglo XVIII. En este sentido ha sido considerado, si bien probablemente no de manera suficiente, el artículo de 1871 publicado por Pérez Galdós en la *Revista de España*: «Don Ramón de la Cruz y su época» en el que se alinea con las posiciones conservadoras acerca de la inexistencia de Ilustración y en su valoración del siglo de las Luces como extranjerizante: perversión en las costumbres, confusión en la política, frivolidad y amaneramiento en las letras va detallando Galdós pormenorizadamente para concluir que «se observaba el esfuerzo subterráneo de una revolución, de una fuerza desconocida que aspiraba a realizar considerable trastorno»... y que buscar en ese siglo «un movimiento espontáneo, vigoroso, del espíritu nacional, sería inútil...»²⁷ Buen lector y estudioso no deja de apoyar sus opiniones en la erudición dando un severo repaso a Jovellanos, Moratín, Cadalso, Meléndez Valdés o Forner y dejando ver su poco aprecio por el neoclasicismo que lastraría las expresiones populares con patrones de retórica erudita y disciplinaria. Por ello señalará a «don Ramón de la Cruz como el único poeta verdaderamente nacional del siglo XVIII».

Sostenía así las tesis con que, hasta fechas no muy lejanas, se ha despachado el siglo XVIII. No es que Galdós no lo conociera, más bien al contrario, pues demuestra aquí ser un precoz lector sino porque en los momentos en que lo escribe se estimaban aspectos de tipo ideológico que tenían que ver más con la identidad nacional y era a propósito de la cultura, representada en esos momentos por las letras, donde se dilucidaba el problema. Hacia finales del siglo XIX esta disputa se proyectaría en la falacia de los caracteres nacionales bien a través de la hiperpositivación que supuso la psicología de los pueblos (como lo ha estudiado Diego Núñez) o bien a través de la fuerte estetización del modernismo (como lo ha hecho Gilbert Azam). Para ello sería necesario que se produjera la crisis de la razón y de la historia que aún no había acaecido en los años setenta en los que España comienza a debatir el paso de una filosofía idealista al positivismo científico y sus consecuencias para la civilización²⁸.

²⁷ PÉREZ GALDÓS, B., O.C., Edición de CARLOS SAINZ DE ROBLES, vol. VI, Madrid, Aguilar, 1963, pp. 1465-1490

²⁸ Ha sido esta una interpretación de muy largo recorrido que pasa por Ortega, sobre todo en *España invertida* y *La rebelión de las masas* y que luego se adentra en la literatura política en las revistas del franquismo como la *Revista de Estudios Políticos* hasta el artículo de José A. Maravall al comienzo de la 2ª época de *Revista de Occidente*

A Galdós le preocupaba ya —y le seguirá preocupando más de quince años después— las consecuencias nefastas que, a su entender, provocaban los procesos de mimetización de corrientes extranjeras que se introducen en el cuerpo social como cuñas que lo resquebrajan cuando no se incorporan adecuadamente. Por ello se lamentaba de que los lazos religiosos se hubieran aflojado en aquella sociedad «cuya fe se apagaba, cuyo depurado sentimiento del honor se extinguía» y que no hubiera «una irrupción de nociones morales filosóficas que llenaran aquel vacío. La filosofía, si alguna vez vino —enfatisa Galdós— lejos de curar el mal, lo agravaba, y no podía inyectar en el dolorido y extenuado cuerpo social la sangre joven y fresca que éste necesitaba»

El texto completo, escrito en 1888, está detrás de la novela realista teorizada en 1870 en su artículo «Observaciones sobre la novela contemporánea en España». No es exactamente contra la filosofía contra la que escribe Pérez Galdós pues hay muchos textos en que escribe respetuosamente de los filósofos sino frente a una determinada presencia o posición social de la Filosofía en relación al Estado. Y este sí es un asunto importante en las relaciones Filosofía/Literatura acerca de la posición que ambas formas de escritura han mantenido respecto del apoyo o impedimento en la construcción del Estado liberal desde el siglo XVIII que era el tema de fondo de las palabras de Larra. De ahí la crítica a la filosofía académica por así decir de Galdós que ya había iniciado en su semblanza «La mujer del filósofo» de 1871»:

Pero sea lo que quiera, ello es que la mujer consagrada a las investigaciones de la idea pura no existe, por lo menos entre nosotros. Aun no tenemos noticia de que haya sido el terror de cualquier barrio de Madrid, una *krausista*, una hegeliana, una *cartesiana* o una *peripatética*. El único ser que alguna semejanza pudiera tener con las anteriores personalidades enteramente convencionales, es *la mujer del filósofo*, y a tan desdichado cuan anómalo ejemplar de rareza humana, vamos a consagrar este capítulo.

(...) «Así pasan los años y él se seca. El ejercicio de pensar consume la savia de su cuerpo, como una llama el líquido que le da la vida. Aquella máquina se va a parar, fatigada de tanta faena, y el buen espíritu de nuestro doctor agita las alas, preparándose a partir para la región de donde quizá no debía haber salido. En una palabra, el filósofo se muere del modo más apacible y sencillo del mundo; inclina la frente sobre el libro, contrae ligeramente los músculos de su rostro y expira. Su mujer se le encuentra así, cubierto de una aureola de gloria, y mal alumbrado por la débil llama de la lámpara, que se extingue también poco a poco por no vivir más que su dueño»²⁹

²⁹ PÉREZ GALDÓS, B., «La mujer del filósofo» en *Obras Inéditas* prologadas por Alberto Ghiraldello, IX: *V Paisajes y fantasías*, Madrid, renacimiento, s/f, pp. 199-211

Este planteamiento habría que contrastarlo con lo sostenido en la novela *Marianela* y la apuesta por la imaginación creadora en el descubrimiento de la verdad «estética» frente a la «verdad» periodística o la simple crítica de la imaginación de la filosofía positivista comtiana³⁰. El proyecto de Galdós, novela contemporánea y novela de la historia, que transcurre desde 1870 hasta 1918 en que estrena, ni más ni menos, que una obra sobre Juana la Loca titulada *Santa Juana de Castilla* es una de las respuestas a la crisis de la razón en los finales de siglo que pasa por dos novelas fundamentales (además de *Marianela* recién citada): *Misericordia* que tan bien y con tanto sentido descubrió Zambrano y *El caballero encantado*. *Un cuento real inverosímil*, diálogo con los hombres del 98, con Ganivet más en concreto, desde una lectura inversa del concepto de encantamiento³¹. Se implementa la verdad histórica y se corrige la verdad histórica. De aquella recogiendo lo que los historiadores no han sabido ver; de esta se corrigen sus pretensiones de querer organizar la historia desde la idea.

La obra de Valera supondría una postura diferente, más defensora de la Filosofía en teoría, no menos crítica como muestra en varios diálogos como «El Dios-Yo» o «El diálogo de Roque a Petra» y dotado de gran complejidad como muestran sus dos artículos sobre El Quijote. El diálogo interno que se lleva a cabo dentro de su obra no es simplemente de trasposición al campo de la ficción de lo que sostienen sus ensayos más teóricos sino a veces de negación. Más bien podríamos decir que en el caso de Valera Pepita Jiménez ganará siempre la partida al idealismo de los ideales, no sé si también al idealismo de las ideas. Él no sostendría esto pero no estoy muy seguro de que no estuviera convencido de ello.

El más filósofo es lógicamente *Clarín* quien mantiene una orientación muy apreciada por el pensamiento francés: el uso de los géneros intermedios. Es este un aspecto fundamental para comprender el significado de la obra del catedrático de Derecho Natural y el que le otorga singularidad respecto de sus contemporáneos. Con *Clarín* nos aproximamos al valor del artículo de periódico, escrito con valor de ensayo breve pero, al tiempo, con vocación de superar lo efímero de la cotidianidad. Su mirada reflexiva condujo a la exigencia de otras manifestaciones maduras: el cuento literario y el moral, la novela y hasta el teatro pero... sin dejar el artículo de periódico que escribió casi diariamente

³⁰ MORA GARCÍA, J.L., «Elogio prudente de la imaginación» en *Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura Manuel Mindán*, IV, 2008, pp. 137-150

³¹ MORA GARCÍA, J.L., «Galdós novelista. A propósito de *El caballero encantado*» en *Actas del cuarto Congreso Internacional de Estudios Galdosianos (1990)*, I, Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1993, pp. 731-752

hasta su muerte. Fue la crítica literaria de este periodo la que constituye toda una profunda reflexión sobre cada campo del conocimiento sin exclusiones. En casi todos estos campos brilló la pluma de *Clarín*. Pero, sobre todo, sirvió para marcar las diferencias con el otro escritor de su tiempo y admirado por él, Pérez Galdós, en cuanto a la relación literatura-filosofía, como antes decíamos, dando la prioridad en el caso del asturiano a la segunda dejando a la literatura una función propedéutica. Podemos ver cómo ha analizado Lissorgues todo el pensamiento de Leopoldo Alas tanto en la que fue su tesis doctoral como en la biografía escrita más recientemente³². Este punto que ocupa muchas páginas de este segundo libro, porque lo hace siguiendo la propia escritura de Leopoldo Alas, es del mayor interés en el caso español por razones que no están lejos del asunto tratado en el punto anterior y que afectan a la articulación y jerarquía de nuestra producción cultural. Fue en la década de los noventa cuando esta distancia entre ambos se evidenció más y en buena medida la llamada «crisis de fin de siglo» es hija de este debate. La postura adoptada por *Clarín* con los «nuevos» tampoco es ajena a esa situación de transición desde el Realismo al Modernismo, menos opuestos de cómo se ha enseñado con frecuencia³³.

La teorización de todas estas cuestiones fue cosa de Francisco Giner en su muy temprano «Consideraciones sobre el desarrollo de la literatura moderna»³⁴ (1862), el año en que fue a Madrid a doctorarse en Derecho. En ese artículo advertía ya de las consecuencias nefastas que se derivan para los pueblos de la supresión de la literatura si de «reconstruir su pasado» hablamos pues eso significaría eliminar su virilidad y el «vivificante calor de la sangre», metáfora que, como se sabe, no es ajena a María Zambrano. «La originalidad de un pueblo —señala Giner— se determina, pues, principalmente en virtud de dos elementos esenciales, a saber: la continuidad de la tradición en cada momento de su historia y la firmeza para mantener la vocación que la inspira y hacerla efectiva en el organismo de la sociedad humana»³⁵. Para advertir de las consecuencias del «divorcio funesto de la literatura popular y reflexiva» como ha-

³² LISSORGUES, Y., *Leopoldo Alas, Clarín, en sus palabras (1852-1901)*, Oviedo, Ediciones Nobel, 2007. v. MORA GARCÍA, J.L., «El valor de los géneros intermedios en la literatura del siglo XIX», *Ínsula*, 748, pp. 10-14

³³ MILLER, ST., *Del realismo-naturalismo al modernismo: Galdós, Zola, Revilla y Clarín (1870-1901)*, Publicaciones del Cabildo de Gran Canaria, 1993

³⁴ GINER DE LOS RÍOS, F., «Consideraciones sobre el desarrollo de la literatura moderna», recogido por LÓPEZ MORILLAS, J., *Krausismo. Estética y Literatura*, Barcelona, Lumen, 1973, pp. 111-160

³⁵ *Ib.*, p. 118

bría sucedido en Francia. Seguramente por ello el tipo de naturalismo estético que desarrolla la novela española en sus máximos representantes, Pérez Galdós, Clarín, Pardo Bazán, etc. no renuncia nunca al sentido que proporciona el sujeto (moderno) en la construcción de las acciones humanas. No llega nunca al límite de las interpretaciones mecanicistas pero corrige los excesos de las interpretaciones idealistas. Esto llevó a los debates sobre «El naturalismo en el arte» y sobre el arte por el arte o arte docente, títulos de artículos de Manuel de la Revilla, seguramente el teórico más importante de esta época quien en su corta vida defendió posiciones donde la forma artística y la materia tomada de la realidad deben concertarse y cooperar para que podamos hablar de arte propiamente hablando. En las cartas a Pérez Galdós que permanecen inéditas, porque Soledad Ortega no las consideró interesantes en su edición de 1964, Manuel de la Revilla hace profesión explícita de racionalismo para en la última, que creo debe ser de 1880, señalar que él se consideraba realista «en el sentido de que quiero que en el arte se pinte la realidad como es; pero no toda la realidad. Entiendo que en el arte hay siempre idealización y no puede menos de haberla y en el mismo L'Asommoir la hallo a cada paso. No quiero el arte sueño ni el arte fotografía. Quiero lo real y dentro de él lo ideal que en lo real se contiene. Saber buscarlo y sacarlo a la luz es el talento del artista.»

Relaciones complejas entre Filosofía y Literatura que llevaron a unas complejas relaciones entre Galdós y Giner, amigos que, no por ello, dejaron de ser defensores de sus posiciones como se pudo comprobar tras la publicación de *La familia de León Roch* y la conciliación bajo determinados supuestos de *El amigo Manso* que ha sido vista como un claro antecedente de *Amor y Pedagogía*. Aquí, Manso, el filósofo racionalista, traductor de Hegel y defensor de que la historia debe atenerse a los dictámenes de la razón, «comprende» que hay una lógica del mundo que responde a otros objetivos, todos ellos reducibles al principio de necesidad y a su organización. Por eso sabe que nunca podrá competir por Irene con su discípulo Manuel Peña y prefiere dejarse morir aceptando que la historia seguirá un curso distinto al pensado por él³⁶.

En definitiva, la generación de 1868 creó un discurso que pretendía dar respuesta a los problemas que España tenía como nación en el, precisamente, llamado «concierto de las naciones» y lo hizo sobre la base del realismo literario, versión española del realismo-naturalismo literario francés pero no menos sobre la articulación del inicial idealismo krausista con su correspondiente articulación positivista tal como ha sido estudiado por Diego Núñez, Elías

³⁶ MORA GARCÍA, J.L., «La novela galdosiana como interlocutora de la pedagogía institucionista» en LÓPEZ ÁLVAREZ, J., *La Institución Libre de Enseñanza: su influencia en la cultura española*, Universidad de Cádiz, 1998, pp. 177-196

Díaz y otros a propósito de las reformas sociales, jurídicas, pedagógicas y científicas. Fue la llamada por López Piñero «generación intermedia», anterior a la generación de los sabios de final de siglo. Después de todo, Ramón y Cajal nació el mismo año que Clarín. Las relaciones filosofía/literatura, llevadas a cabo por quienes apoyaron la revolución de 1868, procuró un tipo de discurso fuerte y poderoso del cual fueron más deudores de lo que creyeron los que llamamos intelectuales del fin de siglo, quienes creyeron haber inaugurado las respuestas al llamado mal del siglo en expresión de Cerezo o dicho en parecidos términos, como señalan otros analistas de este periodo.

Desarrollaron virtualidades inherentes a las novelas de los años 80 pero, sobre todo, a las de comienzos de los noventa que no son simplemente una reacción frente a las anteriores. Sobre las novelas de 1902 hemos debatido largo en las Jornadas unamunianas y no siempre nos hemos puesto de acuerdo³⁷. No ha sido fácil ubicar en la historia de nuestro pensamiento a los que llamamos noventayochistas, más bien modernistas. Unamuno ha sido quien ha conseguido ocupar un puesto entre los filósofos no sin esfuerzo y en la mayoría de las ocasiones mediante su homologación con filósofos europeos. Azorín, Baroja, Maeztu y, claro, Sawa, Gutiérrez Solana, etc. ocupan sus lugares más o menos altos en la historia de la literatura pero difícilmente podrían ser considerados filósofos.

Ya señalé que se produce una convivencia larga entre escritores de distintas generaciones pues algunos de los sesentayochistas conviven largo tiempo con sus hijos intelectuales y hasta con sus nietos en una relación no siempre fácil. Y todos ellos entraron al debate de la crisis de los grandes discursos que se produce en el cambio de siglo, sobre todo a propósito del final de la creencia en la unidad psicológica, cultural e histórica de la humanidad. La apuesta por la creatividad literaria, más acentuada en Baroja que en ningún otro es un buen ejemplo de esto. Se fía más de la literatura en orden a conocer la vida de un pueblo que de la historia y, por supuesto, de la especulación. Claro es que la literatura trabaja con tipos y no con conceptos y universaliza a partir de ellos. Bien claro quedó en la polémica sobre la novela entre Ortega y el propio Baroja. Ninguno de los escritores de esta generación fue filósofo profesional mas, parafraseando lo dicho al comienzo sobre Cervantes por María Zambrano, podríamos preguntarnos para qué habrían de haberlo sido o cómo podrían haberlo sido si querían decir lo que dijeron que fue lo siguiente: o bien que el individuo se la juega en torno a su propia inmortalidad, la suya, o bien, que lo que importa son sus decisiones, las decisiones de su voluntad y su capacidad creadora y no cualquier otra norma que haya nacido de la razón especu-

³⁷ MORA GARCÍA, J.L., «La generación del 98. Entre filosofía y literatura» en CHAGUACEDA, A., *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra*, IV, Universidad de Salamanca, 2009, pp. 421-431

ladora. Es que en eso consistió la crisis de fin de siglo: en negar que la realidad pudiera ser explicada desde la causalidad, y menos si es mecánica, o desde posiciones que las ciencias sociales, la antropología, sobre todo, estaban comenzando seriamente a cuestionar.

Puestas así las cosas, el ensayo, heredado en buena medida de la generación anterior, y la novela, también llegada ahora a su madurez, fueron dos géneros, junto con los intermedios, como el artículo, los más utilizados. No era el YO en términos cartesianos ni siquiera ilustrados lo que se debatía sino el YO que soy, el de carne y hueso con músculos y sangre. Y si de España, o de otra nación hablamos, pues lo mismo. No es casual que utilizaran tantas metáforas tomadas de la biología o de la medicina para explicar el organismo social. Palabra de filólogos o de juristas o de médicos o, su contrapunto, de bohemios es la que explica las posiciones de los intelectuales españoles del cambio de siglo. Todas ellas son profesiones que miran la realidad con un punto de pesimismo pues pacientes somos para el médico, clientes con problemas, cuando no sospechosos, para el jurista y lo mismo para el intelectual que nace en esos momentos como figura social y aque apunta a diseñar un orden imposible. Muchos textos de Baroja, de Azorín, de Unamuno o de Machado podríamos traer a colación. Son bien conocidos por los estudiosos de esta época.

Pero, por ejemplo, Galdós que abrió con un artículo titulado «Soñemos, alma, soñemos»³⁸ la revista *Alma de España* que era sencillamente novelista del Sexenio cuyos frutos tardíos veía, como estupendamente ha explicado Jover Zamora, hizo un diagnóstico bastante positivo de las posibilidades de la realidad española y, desde luego, no habló de ninguna enfermedad ni congénita ni adquirida y no es que no fuera crítico con la España de la época. Invito para comprobarlo a leer «La España de hoy» publicado en 1901³⁹. Pero, de hecho, ya bien mayor, con 66 se alistó en la Coalición Republicano Socialista y fueron sus años más combativos. Ciertamente, tampoco tenía tan desarrollado el sentido de lo individual, quiero decir del «ego», como sus sucesores. Creo que Unamuno, como estudié hace algún tiempo⁴⁰, terminó por reconocerlo al comienzo, antes de querer estrenar en el Teatro Español, cuando Galdós era su director y, luego, en los tiempos de Fuerteventura, precisamente al tomar el sol canario de donde era oriundo Pérez Galdós.

³⁸ *Alma Española*. Edición facsimilar con introducción, índices y notas de Patricia O'Riordan, Madrid, Turner, 1978, pp. 1-2

³⁹ Recogido en B. PÉREZ GALDÓS, *Ensayos de crítica literaria*. Edición de Laureano Bonet, Barcelona, Nexos, 1990, pp. 225-236

⁴⁰ MORA GARCÍA, J.L., «Unamuno leyó *Cassandra* de Galdós» en CHAGUACEDA, A., *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra*, II, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2005, pp. 97-106

Giner, como es bien sabido, también convive con ellos hasta su muerte en 1915 y lo mismo debe decirse de Gumersindo de Azcárate y esos años coinciden con el mayor desarrollo institucional de la ILE, fundada en 1876. Quizá se ha singularizado excesivamente la generación del cambio de siglo cuando fuera conveniente verla desde la anterior.

En todo caso, el descubrimiento del libro *Unamuno*⁴¹, escrito por Zambrano al comienzo de su exilio y que por carta a Mariano Quintanilla sabemos que tenía pensado desde antes nos ha descubierto una dimensión del escritor vascosalmantino de primera magnitud: la reflexión sobre el problema religioso en clave distinta a como lo hicieron sus antecesores y, al hilo de este asunto, la reflexión sobre las relaciones España/Europa que me parecen dignas de ser tenida en cuenta hoy en día. El libro *La agonía de Europa*⁴² no podría entenderse sin esta previa reflexión.

Mientras estos escritores optan, como dice José Lázaro en la a modo de biografía de Martín Santos, *Vidas y muertes de Martín Santos*⁴³, por el valor múltiple de lo unitario, es decir, por cómo mostrar las muchas posibilidades que hay de ser individuo, como sucede en el teatro o confundirse con los protagonistas de la novela que el autor crea, en definitiva, optando por la creación frente a la especulación porque aquella y no esta es la experiencia de la individualidad. Y lo hicieron no siendo sumisos a la realidad social o natural de lo que acusaron a sus predecesores. Esta generación, ya la conocida como del 14, deseó corregir una cosa y la otra: el realismo y la individualidad. El primero sobre la base de optar por modelos estéticos desindividualizados, es decir, deshumanizados; el segundo, optando por el profesor, por el dirigente o por la élite. El primer planteamiento parte de olvidar a los protagonistas de las novelas y optar por la meditación o reflexión sobre la novela misma; el segundo lo hace retomando la biografía, o autobiografía como material para una recreación en clave universal. No he leído apenas a Antonio Espina o Benjamín Jarnés pero sí a Rosa Chacel quien seguramente entendió bien este mensaje orteguiano que le llevó a apoyar el proyecto de los «nova novorum». De «poética racional» he calificado su obra en un trabajo que publicado en la revista *Antígona*⁴⁴. Se trata de una forma de arte que une la sombra del pequeño patio en que se vive con el atardecer del ancho desierto en que se sueña. No consiste en hacer simplemente autobiografía como género pero *Estación. Ida*

⁴¹ ZAMBRANO, M., *Unamuno*, Edición e introducción de MERCEDES GÓMEZ BLES, Barcelona, Debate, 2003

⁴² ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*. Edición de JESÚS MORENO SANZ, Madrid, Trotta, 2000

⁴³ Barcelona, Tusquets, 2009

⁴⁴ *Antígona. Revista de la Fundación María Zambrano*, nº 5, 2010, pp. 50-82

y *vuelta* o *Barrio de maravillas* o *La razón de la sinrazón* toman materiales autobiográficos que no tienen la pretensión de ser una historia individual sino de ser un modelo, por así decir.

Se trataba, pues, de reconducir el arte, de fijarlo como se hizo en tiempos del neoclasicismo aunque ahora no fuera sobre la base de las tres unidades. La filosofía quedaría comprometida con ese empeño y no saldría indemne, si así queremos decirlo. El propio Ortega se lamentaba al final de su vida de haber dado como filosofía lo que parecía literatura y, sin embargo, que se hubiera entendido solamente como literatura.

La clave, en sus comienzos, se hallaba en cómo se confrontó esa generación con el viejo realismo del XIX y con lo que quedaba de modernismo, que era, ciertamente, bastante. De los primeros, Galdós, en definitiva, también terminó por distanciarse a Zambrano y a Chacel. Lo que ahora apremiaba era la necesidad imprescindible de borrar la huella de lo local en tanto que diferente y apostar por lo universalizable; y corregir la posición del individuo en tanto que singular creador de la diferencia. Y, por otro lado, urgía buscar las bases de la nueva objetividad de la subjetividad, si se me permite este aparente juego de palabras que no lo es, pues por esa fórmula parecía optar la fenomenología como culminación de la modernidad. Se respondía así al realismo asentado en las ciencias experimentales que había buscado la objetividad por el procedimiento inductivo y también se respondía al modernismo que había constatado la quiebra de los modelos profundos. Es decir, que había cuestionado la unidad de la historia, la unidad de la cultura y de la psicología humana y había sometido a revisión la conciencia reconociendo que ésta se asienta sobre bases irracionales pero que no había ofrecido una alternativa filosófica «sistemática» sobre la que reconstruir el orden. Lo mismo había sucedido con la historia al haberse confrontado la verdad histórica con la verdad estética utilizando, para ello, no sólo la novela sino también el teatro y los llamados géneros intermedios sin haber llegado a una propuesta realmente constructiva, por así decir.

Lo que se planteó, pues, a la altura de los años veinte consistía en poner en marcha un proceso de reconstrucción como respuesta a la llamada crisis de fin de siglo a la que debía añadirse una más, la provocada por la guerra del 14. Pero, apenas les dio tiempo. Pronto se encontrarían con los fascismos. De hecho así le sucedió a Rosa Chacel en su primer viaje a Roma. Se hacía preciso, pues, reconstruir el sujeto y su posición de dominio sobre el mundo sin localismos, pero también como alternativa a las ontologías unitarias y a los poderes omnicomprensivos de carácter político o religioso. Ahí estaba el hombre de carne y hueso de Unamuno y la puesta en cuestión de los grandes planteamientos de la modernidad en torno a la verdad, la fe y la construcción del grupo en *San Manuel Bueno, mártir*. Y para ello la nueva estética se mostraba

como una herramienta necesaria. La novela centró, de manera inevitable, el debate. Ortega y Baroja, Lukacs, Benjamin, Robert Mussil... Los grandes intelectuales entraron a este señuelo. Se trataba de hacer una película que pudiera ser entendida por muchos espectadores (cine mudo por cierto) y una novela que aunque no se pueda hacer sin palabras sí puede conseguirse que ésta fuera entendida más allá del propio idioma en que estuviera escrita, si así puede decirse. Por eso la proximidad a Baudelaire, a Joyce o Proust. Habían diseñado una forma estética como respuesta al pasado y se encontraron que necesitaban una propuesta para los retos de su presente.

Hablamos ahora, por tanto, de la necesaria liberación individual frente a los nuevos totalitarismos. Por ello surgió bastante precipitadamente el arte como liberación, mas no sólo el arte sino toda una forma de vida que en España coincidió con la dictadura de Primo de Rivera y las revueltas estudiantiles. La fundación para la Liga de la Educación Social, la FUE... etc. tiempo en que Zambrano diera aquella conferencia en Valladolid.

Mas el grito de verdad era precisamente el de VERDAD Y CONVICCIÓN que cerraba el manifiesto de la autoproclamada Generación del 29 y que figura como apertura del libro de Carlos Díez Fernández, *Castidad, Impulso, Deseo*⁴⁵.

Este libro, que rezuma gran optimismo, forma parte de la colección «Nueva Generación» en la que María Zambrano publicaría *Horizonte del Liberalismo*. Lo más interesante de ese jugoso libro, escrito por un médico, consistía en sostener la igualdad sexual de la mujer y en liberarla de la estrecha moral religiosa. «Para convencerse –concluía– basta fijarse en que la sentimentalidad religiosa preferida en nuestros tiempos no es la espontánea, sino la que sigue los cauces rígidos que la Iglesia trazó. Quizá está aquí la razón de los pocos santos que hoy contemplamos. Sospecho que están casi todos entre los que la Iglesia llama herejes, ateos, incrédulos y otras lindezas por el estilo⁴⁶.»

Cuando ya la obra de Freud circulaba con cierta fluidez por España como prueba la tesis dirigida por Eggebert en Alemania⁴⁷. Carlos Díez mostraba estar bien al día al transmitir ese nuevo espíritu. Era, como decíamos, el de la nueva generación de 1929 o del 31, según se prefiera. Pero es nuestro final.

⁴⁵ «Proclama de la Generación del 29» en DÍEZ FERNÁNDEZ, CARLOS, *Castidad, Impulso, Deseo*, Madrid, Morata, 1930, pp. 7-10

⁴⁶ *Ib.*, pp. 116-117

⁴⁷ HANNA KNAPP, «Vanguardia y Psicoanálisis en España», Friedrich-Schiller-Universität Jena, 2007. (Creo que aún permanece inédita; puede leerse un resumen en *Revista de Hispanismo Filológico*, n. 14, 2009, pp. 348-350.

POSITIVISMO Y LITERATURA EN EL REGENERACIONISMO ESPAÑOL

FERNANDO HERMIDA DE BLAS
Universidad Autónoma de Madrid

Introducción

Las relaciones entre literatura y pensamiento han sido más habituales en la historia de lo que se puede suponer y una constante por lo que se refiere a la historia del pensamiento en lengua española.

En efecto, si una de las características principales de muchas filosofías hechas en España es su carácter asistemático, otra es que, en buena medida, no se han expuesto por escrito en tratados académicos, sino a través de otros géneros literarios como el ensayo, la novela, el poema, el artículo periodístico, etc. Una tercera característica es que, en España, la mayoría de las veces se han dedicado a la filosofía profesionales de campos extrafilosóficos o ajenos a lo que podemos denominar «filosofía académica»: literatos, filólogos, políticos, historiadores, geógrafos, periodistas... O, más bien, la propia realidad española ha provocado que no haya habido profesionales dedicados con preferencia a un campo del saber y de la actividad pública, sino que han cultivado multitud de campos diferentes.

De ahí que se emplee con preferencia el término «pensamiento español», frente a «filosofía española», dado que «pensamiento» parece hacer referencia a un ámbito de estudio más amplio que «filosofía». En este sentido «filosofía» tiene que ver con un campo más marcadamente académico, teórico, metafísico, abstracto, mientras que «pensamiento», sin dejar de lado la filosofía y los ámbitos más teóricos, tiene que ver con un campo predominantemente práctico, con más presencia directa en la vida cotidiana y en la acción social y política, además de preocuparse en especial por el estudio de la ideología y la cultura.

Todas estas consideraciones son aplicables al regeneracionismo español y en especial la que se refiere a la relación entre filosofía y literatura. Como ve-

remos, precisamente en el regeneracionismo confluyen la filosofía positivista, en su vertiente española, y la expresión de dicho pensamiento en ensayos, novelas de tesis o ensayos novelados y artículos periodísticos.

Por todo ello, a lo largo de estas páginas nos proponemos, en primer lugar, analizar todas las facetas del movimiento regeneracionista, para, a continuación, explicar la situación que el regeneracionismo ocupa en la historia del pensamiento en lengua española, centrándonos en el papel que jugó no sólo en la difusión en España de la filosofía positivista, sino también en la propia conformación de un pensamiento positivista netamente español, aunque influido en parte por el positivismo francés y más aún por el positivismo anglosajón. Terminaremos nuestro estudio reconstruyendo los principales temas que abordó el pensamiento regeneracionista, que suponen la proyección práctica más clara del positivismo en España y un ejemplo paradigmático de la proyección social del pensamiento en un plan de reforma sustantiva de todos los órdenes de la vida material, intelectual, política y social sustentado en un investigación extensa y compleja de la realidad nacional española a la altura del último cuarto del siglo XIX y una indagación de las causas que, a lo largo de cuatro siglos, habían ido conducido a España al estado de profunda crisis, abatimiento y decadencia en el que se encontraba inmersa.

¿Qué es el regeneracionismo?

El regeneracionismo español es un fenómeno complejo que se enmarca no sólo en el campo del pensamiento, sino también en los de la política, la ciencia, la cultura y la sociedad en general.

Tradicionalmente se ha sostenido que se inicia en 1898, como consecuencia de la derrota en la guerra con los Estados Unidos y de la pérdida de las últimas colonias españolas en el Caribe y el Pacífico. Sin embargo, hoy podemos datar su comienzo alrededor de 1875, pues el hecho histórico que marca de manera fundamental a los regeneracionistas no es el «98», sino el «68»¹ y sus secuelas: el último intento de revolución liberal en el siglo XIX español, acaecido ese año 1868, y la Restauración borbónica, que sigue al final del Sexenio revolucionario (1868-1874) y de la Primera República. Para los regeneracionistas, el «98» no es más que el acto final de un drama iniciado varios siglos atrás, provocado por una torcedura en la marcha histórica de España con la llegada de la dinastía Habsburgo. De manera que aquel acto,

¹ Por eso es posible considerar a los regeneracionistas como miembros de la «generación de 1868», en la medida en que la teoría de las generaciones –de raigambre biológica– sea aplicable al pensamiento y la literatura.

denominado grandilocuentemente «*Desastre del 98*», no tiene en sí mismo la trascendencia que le han querido dar los miembros de la llamada «generación del 98», porque la independencia de las últimas colonias de España no supone un «*Desastre*» en sí mismo, aunque la forma –tres cruentas guerras contra los insurgentes y el conflicto final con Estados Unidos– y el momento en el que se ha producido –demasiado tarde– han tenido consecuencias muy negativas, tanto para la antigua metrópoli como para las que eran sus colonias.

Por supuesto, el tema de la decadencia de España está presente en la problemática regeneracionista, aunque de forma distinta a como lo está en el planteamiento de la «generación del 98» o –más correctamente– de la «crisis de fin de siglo en España». Esta cuestión de la decadencia es una constante recurrente en el pensamiento europeo de finales del siglo xix, especialmente entre los pueblos «latinos», que ven cómo los pueblos «anglosajones» y «germánicos» toman los puestos de cabeza en la civilización europea y en el nuevo reparto geoestratégico. En concreto, Estados Unidos pasa a ocupar un lugar preponderante en el nuevo orden mundial que se está perfilando en el horizonte más cercano, en detrimento de los Estados del viejo Continente.

Otro de los factores principales en el estallido del regeneracionismo es el inicio de la crisis del racionalismo moderno, que se empieza a percibir y que capta la atención de los intelectuales, aunque no con la misma fuerza que lo hará en la generación siguiente.

Teniendo todo esto presente, se puede intuir ya que el regeneracionismo español no es un fenómeno tan peculiar dentro del panorama europeo de la época como han señalado muchos especialistas. Si bien tampoco es idéntico a lo que ocurre en otras tradiciones culturales europeas, como sostienen hoy en día algunos autores. La problemática que se vive en cada una de las sociedades europeas tiene sus puntos de contacto y sus diferencias: de ahí las similitudes y discrepancias en el tratamiento que se hace de ella.

Ahora bien, cuando los regeneracionistas hablan de «regenerar» España no se refieren a devolverle el lugar que ocupaba antes como potencia imperial, sino a ofrecer un cambio de rumbo muy sustancial a la realidad política, social, cultural y científica, que entronque con una tradición española anterior a la tradición reaccionaria, teocrática, cesarista y militarista impuesta por la dinastía Habsburgo a partir del siglo xvi.

Por otro lado, existe también polémica a la hora de establecer la nómina de los autores regeneracionistas: algunos comentaristas sólo incluyen en ella a un pequeño número de personajes que desarrollaron su actividad en el último cuarto del siglo xix, mientras que otros la amplían excesivamente, hasta reunir a tantas personalidades de la vida política e intelectual española de la

época que nos vemos tentados a preguntar quién no era regeneracionista por aquel entonces. Podemos afirmar con suficiente fundamento que la realidad se encuentra entre estos dos extremos. Primero, porque no sólo puede ser considerado regeneracionista el reducido grupo de intelectuales que forman dicho movimiento entre 1875 y 1900, sino que se les debe añadir un conjunto de escritores que desarrollan su labor durante las dos primeras décadas del siglo XX, pertenecientes –principalmente– al ámbito cultural catalán y englobados en la etapa «modernista» del regeneracionismo. Segundo, porque el regeneracionismo supone una crítica a la España de la Restauración y a la tradición reaccionaria española, de manera que no parece acertado incluir dentro de él a personajes integrados en los diversos sectores dinásticos o en el tradicionalismo y el integrismo neocatólico, y menos todavía al propio rey Alfonso XIII, como pretenden no pocos críticos. Términos como «regenerar» o «regeneración» se vuelven tan tópicos en esta época, y cautivan tanto a una parte nada desdeñable de la sociedad, que acaban por utilizarse indiscriminadamente para defender posturas francamente antagónicas, o para atraer a muchos españoles hacia posiciones políticas de lo más variopinto: por tanto, no todos los que utilizan ese vocabulario pueden ser legítimamente considerados regeneracionistas.

Los más destacados autores regeneracionistas son, sin duda, Joaquín Costa Martínez (1846-1911) y Ricardo Macías Picavea (1846-1899): el primero es el líder indiscutible del regeneracionismo en cuanto movimiento político, además de un interesante pensador social y del ámbito de la Filosofía del Derecho; el segundo, principal ideólogo del regeneracionismo, es –de entre todos ellos– quien ofrece el tratamiento más completo de la problemática española en su conjunto.

El regeneracionismo en la historia del pensamiento español.

Si el regeneracionismo surge a mediados de los años setenta del siglo XIX como una crítica al sistema de la Restauración borbónica, en el ámbito histórico entronca con cinco líneas fundamentales de la tradición cultural española –algunas más alejadas en el tiempo que otras–, que confluyen en una misma corriente de pensamiento alternativa a la línea oficial o hegemónica seguida en España desde los inicios de la modernidad. Por supuesto, la herencia que reciben los regeneracionistas de cada una de dichas cinco líneas no es equivalente, sino que unas son más influyentes que otras.

Las cuatro primeras son: 1) el humanismo de los siglos XIV y XV; 2) el «arbitrismo» serio de los siglos XVI a XVIII; 3) la Ilustración del siglo XVIII y 4) el krausismo español del siglo XIX.

1. *El humanismo de los siglos XIV y XV.*

Es la primera línea histórica de la que es heredera el regeneracionismo, en cuanto que el humanismo supuso una ruptura del espíritu medieval y uno de los núcleos del Renacimiento, de la primera Ilustración. Aunque habría que decir, al respecto, que el juicio de los regeneracionistas sobre la Edad Media en la Península Ibérica es menos negativo que sobre el resto de Europa, pues consideran que la cultura árabe-hebrea de Al Andalus fue mucho más moderna y avanzada que la cultura europea cristiana. Por eso sostienen que fue precisamente la influencia de esa cultura la que permitió a España alcanzar en el siglo xiv el lugar preponderante en el Viejo Continente, además de abrirle la posibilidad de convertirse en el primer Estado moderno y democrático en la historia de Europa: de hecho, opinan que el Renacimiento se adelantó un siglo en España respecto al resto de Europa.

Por otro lado, esa defensa del humanismo se relaciona directamente con el aprecio que sienten los regeneracionistas por el erasmismo, en cuanto corriente reformadora de la tradición cultural católica, abierta a ciertos planteamientos de lo que luego sería la Reforma protestante. Incluso es de señalar que, en sus análisis del proceso histórico español, los regeneracionistas se preguntan qué rumbo habría tomado España si en lugar de implantarse la dinastía Habsburgo en la persona de Carlos I hubiera gobernado su madre, Juana de Castilla. Porque los regeneracionistas sugieren que Juana fue declarada loca no porque realmente lo estuviera, sino para apartarla del poder, por ser erasmista y partidaria de dar a España una orientación que aunara aspectos de la tradición con otros propios de la modernidad. Mientras que su hijo Carlos había sido educado en una tradición más reaccionaria y anacrónica del catolicismo.

2. *Cierto «arbitrismo» de los siglos XVI a XVIII.*

Pero en el siglo XVI se instauró la dinastía Habsburgo, y España se apartó de esa línea representada por el humanismo renacentista y el erasmismo. De manera que –según los regeneracionistas– la orientación oficial de la cultura española condujo al predominio del despotismo político, los ideales cesaristas e imperialistas, el militarismo y la teocracia amparada en la teología escolástica: lo que los regeneracionistas denominan «austracismo», por los Habsburgo, también conocidos como «Austrias». Supuso, en definitiva, el intento de cumplir el viejo ideal del Sacro Imperio Romano-Germánico: un César que detentara a la vez el poder religioso (dominara a Roma y al papado) y el poder político (dominara a los soberanos bárbaros).

España, que se encontraba en el lugar más prominente entre todos los Estados europeos, entró en decadencia, involucionando hacia las instancias más anacrónicas de la civilización cristiana medieval, en una época en la que el resto de Europa avanzaba resueltamente hacia la modernidad. Decadencia que fue indisolublemente unida al alejamiento entre España y el resto de Europa: por eso los regeneracionistas hablan de «austracismo» no sólo como expresión de la política seguida por las Austrias, sino también en el sentido en que esta política condenó durante siglos a España al «ostracismo» respecto de la civilización europea moderna.

Únicamente las Comunidades castellanas, las Irmandades gallegas y las Germanías levantinas se enfrentaron en el XVI al austracismo, intentando agrupar en sus filas a todos los descontentos: baja nobleza, bajo clero, clases medias urbanas y campesinado. Si bien fracasaron en su empeño, los regeneracionistas reivindican la labor de dichos movimientos, en cuanto se opusieron a la política de los Habsburgo y a la sustitución de la tradición española representada por las instituciones políticas y sociales más libres: Cortes limitadoras del poder de la Corona; monarquía aliada a la clase media y al campesinado contra la nobleza; municipios «republicanos» que gozaban de altos grados de autogobierno; gremios de comerciantes que potenciaban la riqueza nacional, etc. Lo que critican explícitamente los regeneracionistas es la falta de oportunidad temporal en el estallido de las revueltas, su incapacidad de aglutinar eficazmente a los enemigos del austracismo y de desarrollar las estrategias más adecuadas para lograr la victoria.

En cuanto a la relación de los regeneracionistas con los arbitristas², se ha acusado infundadamente a aquéllos de ser una especie de sabios excéntricos que pretenden resolver todos los problemas de España por medio de una única fórmula o idea simple, como, por ejemplo, la construcción de infraestructuras hidráulicas. Por eso algunos autores llegan a ponerles el mote de «hidráulicos» o de «sabios ingenieros», como dice Miguel de Unamuno.

La verdad es que aunque los regeneracionistas dan bastante importancia a las reformas infraestructurales —en concreto, a la creación de un sistema de regadío que mejore la crisis de la agricultura española—, no se limitan a proponer ese tipo de reformas, sino también otras muchas de carácter político, eco-

² El arbitrista fue un cuerpo doctrinal eminentemente económico y político surgido en el siglo XVI, pero con proyección en el XVII y el XVIII, destinado a ofrecer remedios para superar la creciente decadencia de España, debida a la política de los Austrias. Dentro del fenómeno arbitrista cabe distinguir dos corrientes principales: una línea poco rigurosa encaminada —principalmente— a intentar salvar la economía española a través de soluciones simples alejadas de la realidad; otra línea más seria, plenamente convencida de que la decadencia exigía planteamientos realistas que aportasen soluciones satisfactorias.

nómico, social, cultural, pedagógico, ético, etc. Además, hay que hacer notar cómo los arbitristas serios fueron en personajes que criticaron a la España del Antiguo Régimen, y que si, en ocasiones, emplearon formas pintorescas para hacer esa crítica fue porque el absolutismo imperante y la Inquisición no les daban otras muchas opciones.

La Ilustración del siglo XVIII.

En el siglo XVIII se produjo el segundo intento serio de acabar con el austracismo: la Ilustración española. Sin embargo, el afán modernizador de los ilustrados españoles se vio constreñido por su tendencia a ligarse al reformismo borbónico.

En efecto, los proyectos reformistas de la dinastía de los Borbones aglutinaron a su alrededor a la mayoría de los modernizadores, lo que condicionó el propio fenómeno de la Ilustración española, reduciéndolo a un mero intento de mejora de las condiciones de vida de los ciudadanos —sobre todo gracias a reformas infraestructurales—, aunque sin poner nunca en cuestión las bases del Antiguo Régimen. Evidentemente, el reformismo borbónico supuso un adelanto en cuestión de calidad de vida —material e intelectual—, así como una liberalización de la política y de las leyes, pero sin abandonar los moldes del absolutismo. De manera que cuando la Revolución francesa amenazó extenderse también por España, convirtiéndose en la prueba más palpable de que la Ilustración y el librepensamiento conducían a la larga a la supresión del Antiguo Régimen, los Borbones dieron un giro a su política promoviendo un repliegue tradicionalista y reaccionario, al ver en peligro su trono y sus privilegios. Este repliegue lo padecieron los defensores de las reformas y la libertad de pensamiento, incluso quienes habían servido de instrumento del propio reformismo borbónico: muchos antiguos ministros de gabinetes borbónicos fueron perseguidos y sufrieron años de confinamiento.

Los regeneracionistas tienen esto muy en cuenta. Por eso no se limitan a proponer reformas infraestructurales y de mejora del bienestar material y cultural de los españoles, sino que también se manifiestan rotundamente partidarios de una ruptura total y definitiva con el absolutismo, así como de la instauración de la democracia, con independencia de que cada uno de ellos tenga su manera de entender la democracia (parlamentaria, orgánica...) y de su propia orientación ideológica (conservadora, centrista o progresista). Porque, para los regeneracionistas, el fracaso del reformismo ilustrado vino de pensar que era posible transformar España desde un poder autoritario, desconectado de los propios españoles, sin alterar la base social que había de sustentar el nuevo estado de cosas. Por el contrario, ligarse al poder absoluto significaba estar sometido a la de-

fensa de los intereses particulares de ese poder y a sus pretensiones de autoconservación. Al variar la política seguida en función de esos intereses, las reformas acabaron frustrándose, mientras que la sociedad no quiso defender a quienes sustentaban un proyecto de transformación que le era totalmente ajeno.

El krausismo español del siglo XIX.

El fracaso del reformismo borbónico, junto al estallido de la denominada «Guerra de la Independencia española» –que realmente fue el primer enfrentamiento civil en la España del XIX– devolvió su hegemonía casi absoluta al austracismo, que los Borbones habían heredado de los Habsburgo. El golpe de Estado del general Elío impuso el retorno del absolutismo a España tras el experimento liberal de las Cortes de Cádiz: un golpe de Estado que marcó el comienzo de la recurrente intervención de las fuerzas armadas en la política española durante los siglos XIX y XX. Ahora bien, si el Antiguo Régimen consiguió perpetuarse durante el primer tercio del siglo, entró en crisis con la muerte de Fernando VII, cuando su hija Isabel fue designada sucesora, tras la abolición de la ley Sállica³, y no obtuvo el reconocimiento de los partidarios de Carlos María Isidro, hermano de Fernando y anterior sucesor al trono, conocidos por ello como «carlistas».

El sector isabelino, falto del apoyo necesario entre los sectores dominantes de la sociedad estamental española, recurrió a una alianza contra natura con un sector del liberalismo: la monarquía, que deseaba continuar siendo absoluta, tuvo que ceder parte de su poder a un grupo de liberales, quienes, a su vez, renunciaron a bastantes de sus ideales a cambio de pasar a ocupar puestos de responsabilidad junto a la Corona. De este pacto nació un sistema híbrido entre el Antiguo Régimen y la democracia liberal: una realidad política «esquizofrénica» que se plasmó en todos los ámbitos de la vida española, y que terminó por frustrar el proceso de democratización y modernización de España durante el siglo XIX y buena parte del XX.

Dado que los principios, valores e ideales del Antiguo Régimen son incompatibles con los de la democracia liberal, el régimen resultante del intento de síntesis entre los dos vino definido por una vida política guiada por la continua componenda y contradicción, así como por unas instituciones políticas y sociales meramente aparentes y vacías de contenido, que ocultaban a los órganos de poder político y social reales, extrajurídicos e irregulares: en definitiva, esa es la génesis del régimen caciquil en España.

³ En virtud de dicha ley, se impedía ocupar el trono de España a los miembros del sexo femenino de la casa de Borbón.

Por supuesto, esto tuvo consecuencias funestas para la convivencia colectiva. Así, por ejemplo, la desamortización que llevaron a efecto los liberales isabelinos quería arrebatar de manos de la Iglesia buena parte de las tierras que poseía. Lo que se pretendía era subastar dichas tierras, con la intención de que las compraran los campesinos y así se generara un nuevo grupo socioeconómico de pequeños y medianos propietarios agrícolas, que a su vez habría de convertirse en la base social del nuevo régimen liberal en España: lo mismo que había ocurrido en la Francia posrevolucionaria. Sin embargo, la poderosa estructura socioeconómica absolutista que seguía existiendo en España —y que los propios liberales habían ayudado a mantener a través de su alianza con la monarquía isabelina— determinó que el resultado real fuera muy distinto: los sectores dominantes en la sociedad —en especial la nobleza y la alta burguesía— acabaron poseyendo esas tierras, convirtiéndose en mayores terratenientes de lo que eran antes. Además, una parte nada desdeñable de las tierras desamortizadas no pertenecían a la Iglesia, sino que eran terrenos comunales propiedad de los ayuntamientos, donde los campesinos cultivaban la tierra colectivamente, llevaban a pastar su ganado por turnos definidos o recogían las ramas caídas de los árboles, para utilizarlas como leña con la que sobrellevar los duros inviernos.

Puede decirse que la desamortización fracasó en sus pretensiones socialmente progresivas —creación de un pequeño y mediano campesinado que desplazara a la nobleza y el clero de los puestos dominantes en la sociedad—, pues lo que consiguió realmente fue reforzar el poder de los grandes terratenientes. Mientras que, por otro lado, la desamortización atacó directamente a la posesión, explotación y cultivo colectivos de la tierra: una tradición española que, no obstante ser una tradición, era mucho más progresista que la tradición absolutista y reaccionaria, que la tradición «tradicionalista».

Por si esto fuera poco, la desamortización sirvió para enconar aún más el conflicto civil, puesto que los carlistas utilizaron el descontento social generado por aquélla para atraerse el apoyo de parte del campesinado, al que prometieron devolver esos mismos derechos tradicionales sobre la tierra que les habían arrebatado los liberales.

Además, los liberales cometieron un gravísimo error a la hora de instituir una nueva organización administrativa en provincias y regiones, pues establecieron las divisiones provinciales y regionales por el procedimiento de trazar líneas geométricas con una regla sobre un plano de España: el resultado fueron provincias de un tamaño geoméricamente similar, pero que hacían tabula rasa de la estructura geográfica del territorio y de la estructura sociológica de quienes habitaban en él. Esta división, que no tenía en cuenta las fronteras geográficas y sociales, provocó que territorios naturales quedasen

divididos entre dos o más provincias, e incluso regiones administrativas, mientras que comunidades humanas sociológicamente similares quedaron separadas entre sí, y a la vez unidas a otras comunidades humanas sociológicamente muy dispares. Lo que supuso una auténtica bomba de relojería para la convivencia civil, y se encuentra entre los principales motivos –aunque no sea el único– del enfrentamiento entre las diversas comunidades humanas y regiones peninsulares.

La monarquía isabelina consiguió superar el enfrentamiento civil de las dos primeras guerras carlistas⁴, así como las luchas entre las diversas facciones del régimen y de éste contra sus adversarios –miembros de la izquierda liberal, predominantemente republicanos–, que provocaron continuos pronunciamientos militares. Sin embargo, hacia el final de su reinado se agudizó el conflicto social con los republicanos, principalmente por la postura fuertemente autoritaria –incluso, dictatorial– y reaccionaria que adoptó progresivamente la monarquía, por la más que evidente corrupción de la reina y de la camarilla palaciega que la rodeaba y por el clima de protestas que generó entre el profesorado universitario la supresión de la libertad de cátedra. De hecho, las protestas tuvieron como resultado final la expulsión de varios catedráticos –principalmente krausistas– y su posterior destierro o confinamiento, por negarse a acatar los deseos del régimen, consistentes en explicar a los alumnos sólo aquellos contenidos que fueran aprobados por las autoridades y que no estuvieran en contra de la monarquía y de la doctrina oficial de la Iglesia católica. Esto es lo que se ha dado en llamar la «Primera cuestión universitaria».

Frente a esta situación, un grupo de militares, de común acuerdo con sectores de la izquierda política, realizó en septiembre de 1868 un pronunciamiento, que acabó convirtiéndose en revolución⁵ gracias al amplio apoyo que recibió de amplios sectores de la sociedad civil, y que culminó con el derrocamiento de la monarquía y el exilio de los Borbones en Francia.

No obstante ser perseguido por los órganos oficiales hasta 1868, el krausismo estaba presente en la Universidad española, porque esa era la orientación filosófica y doctrinal de muchos profesores universitarios. De ahí que, en el plano filosófico, los liberales revolucionarios tuvieran el proyecto de convertir la filosofía krausista en la base intelectual de la democracia, aunque esta filosofía de corte idealista comenzó a entrar en crisis en torno a 1869 al considerar los liberales revolucionarios que no había cumplido correctamente su función: es de-

⁴ La que duró de 1833 a 1840 –dirigida por el mencionado tío de Isabel II– y la que alentó Carlos Luis de Borbón entre 1846 y 1848.

⁵ La denominada «Septembrina» o «Gloriosa».

cir, que no había podido servir de fundamento teórico del proyecto liberal de armonizar las terribles contradicciones políticas y sociales que se daban en España. De manera que cuando se produjo la restauración de la monarquía en 1875, se consideró definitivamente fracasada esa escuela filosófica.

Por otro lado, el krausismo sufrió la presión de otras corrientes filosóficas, como son el neokantismo o el positivismo, que parecían más aptas para asumir los avances de las modernas ciencias particulares. El propio krausismo sufrió una paulatina transformación, por la cual fue positivándose, viéndose influido por la mentalidad positiva, hasta generar lo que se ha dado en llamar «krausismo positivo»: una filosofía con cierto componente ecléctico e indudables contradicciones internas.

Porque, si bien resulta fácil pasar conceptualmente del krausismo al positivismo —dar una orientación positivista al aparato conceptual krausista—, existe una notable incompatibilidad práctica entre el krausismo —que es idealista— y el positivismo —que es fuertemente empirista—. Así, por ejemplo, el organicismo ético-espiritualista o el monismo metafísico krausistas no sólo no son lo mismo que el organicismo biológico o el monismo crítico positivistas, sino que hay diferencias muy sustanciales entre ellos.

En ese salto cualitativo entre el krausismo y el positivismo —no siempre reconocido por los expertos— hay, sin embargo, una excepción: los puntos de vista de los intelectuales liberales acerca de la pedagogía, de la educación y de la política educativa continuaron apuntando indirectamente al krausismo, pues tenían un tono y un contenido propios del «krausismo positivo» que inspiraba a la Institución Libre de Enseñanza⁶. Esta institución y sus planteamientos fueron el fenómeno más representativo y manifiesto de las orientaciones educativas del liberalismo no dinástico, incluyendo las regeneracionistas. Pero no se libraron de sufrir modificaciones en un sentido cada vez más positivo, algunas debidas a los propios regeneracionistas.

Ahora bien, no hay que olvidar que el krausismo español no era sólo una escuela filosófica, sino que, ante todo, suponía un modo de vida. Por eso, si bien primero fue paulatinamente influido por el positivismo y después desplazado por él, persistió en cuanto modelo práctico de existencia que también asimilaron en parte los regeneracionistas.

Habitualmente se sostiene que los regeneracionistas se forman en la mentalidad krausista y que, de hecho, son krausistas: creemos que ambas tesis son exageradas.

⁶ Se trataba de una institución educativa privada, fundada como alternativa a la educación oficial tras la expulsión de los profesores krausistas de la universidad, y que había de perdurar hasta el triunfo definitivo del franquismo en 1939.

La primera, porque las etapas iniciales de formación intelectual de los regeneracionistas están inmersas en la orientación oficial de la cultura española, que no es otra que la escolástica apologética: y lo mismo les ocurrió a los krauistas. Por supuesto, al lado de esa educación oficial tienen una formación «no oficial» que depende, en cada caso individual, de la orientación educativa de su familia y de la de sus maestros. Dicho de otra forma: los maestros siempre han tenido una cierta capacidad de tener una orientación diferente a la que les han marcado los organismos oficiales legalmente competentes, mientras que la educación recibida en el seno del hogar también ha podido estar o no en consonancia con la línea marcada oficialmente para la educación pública.

El positivismo del siglo XIX.

Las luchas intestinas entre los diversos sectores revolucionarios malograron la posibilidad de que se consolidase en España un régimen liberal, moderno y democrático. El general Prim, caudillo militar más destacado de la revolución, apoyó la instauración de una monarquía democrática, en vista de lo cual los republicanos le retiraron su apoyo. Prim buscó entre las casas reales el candidato más idóneo para rey de España, y lo encontró en Amadeo de Saboya. Pero cuando éste llegó a España para ocupar el trono, Prim había sido asesinado, y él no tenía casi partidarios: los republicanos no lo reconocían como rey, y las clases más elevadas le hacían el vacío por pertenecer a «impía» dinastía que había arrebatado al Papa los Estados Pontificios. Tras un corto período de reinado, Amadeo se marchó de España y se instauró la I República en 1873.

Ahora fueron las facciones republicanas las que lucharon entre sí por el poder y por la forma de organización político-territorial que tendría la República⁷, frustrando nuevamente la posibilidad de asentar la democracia en España. Luchas que se vieron agravadas por un nuevo levantamiento en Cuba y el estallido de otra guerra con los carlistas⁸. Tras varias presidencias y numerosos gobiernos de vida efímera, la república degeneró en el cantonalismo. El triple conflicto que sostenía el régimen republicano con los insurrectos cubanos, con los carlistas y con los cantonalistas llegó a parecerle intolerable a un importante sector de las fuerzas armadas —en quien se apoyaron los partidarios de la monarquía—, que protagonizó sucesivos pronunciamientos. Éstos

⁷ Las tres principales formas de organización que defendían las diversas facciones republicanas eran la unitaria (reformistas), la federal (federalistas) y la cantonal (cantonalistas). Aunque también había otras propuestas de carácter regionalista o autonomista.

⁸ Esta se inició en 1872 y duraría hasta 1875.

desembocaron en el golpe de Estado del general Martínez Campos a favor de la monarquía borbónica, restaurada en la persona de Alfonso XII.

El personaje fundamental de este periodo que se abría no era un militar, sino un político: Antonio Cánovas del Castillo⁹, quien intentó normalizar la situación política, social y económica de España y traer la seguridad al nuevo régimen monárquico. En parte lo consiguió: aplastó militarmente el levantamiento cantonalista; llegó a un acuerdo con los cubanos, que temporalmente puso fin a la guerra en esa colonia, aunque —con el tiempo— volvería a estallar este conflicto, pues las autoridades españolas incumplieron los compromisos alcanzados con los insurrectos; por fin, pactó con los carlistas, integrándolos en las estructuras de poder del régimen¹⁰ a cambio de que aceptaran terminar la guerra. Este periodo de la Restauración borbónica —que entrará en crisis durante el siglo XX, pero que se perpetúa hasta la II República— vino marcado por una agudización de los conflictos sociales e ideológicos, provocados, en especial, por la consolidación de la estructura sociopolítica y económica caciquil, por la negación del acceso al poder a los liberales no afectos al régimen y por el estallido del problema social.

Tras un periodo inicial en el que gobernó sobre una base legal débil, Cánovas ideó un ingenioso procedimiento para hacer que la monarquía borbónica se consolidara en España: es lo que se ha dado en llamar «liberalismo doctrinario». Consistía en adoptar nuevamente un régimen híbrido entre el autoritarismo absolutista y la democracia liberal, sólo que ahora se tomaba un interés especial en camuflar los aspectos autoritarios bajo instituciones político-administrativas aparentemente democráticas. Incluso logró asimilar a buena parte del liberalismo anteriormente desvinculado del régimen¹¹, por la vía de compartir el poder con él, a través del «turno pacífico de partidos». De acuerdo con este «turno de partidos», se aseguraba que a un gobierno conservador siguiera uno liberal, por medio del fraude electoral sistemático: así quedaban también salvaguardados los intereses particulares del nuevo liberalismo dinástico. Incluso, el régimen utilizaba la manipulación de los resultados electorales para crear una apariencia de oposición, a fin de ofrecer una

⁹ Cánovas era el líder del Partido Conservador y, a pesar de que hay autores que hoy lo intentan presentar como el gran impulsor de la democracia moderna española, realmente se trataba del principal valedor político de los intereses de la Corona y del complejo oligárquico-pretoriano que se había organizado alrededor del trono.

¹⁰ Dio a los carlistas el dominio casi absoluto sobre la educación en España, pues los correspondientes ministros del ramo que formaron parte de sus gobiernos provenían del ala más reaccionaria del conservadurismo.

¹¹ Ese sector liberal se agrupó en el llamado Partido Liberal-Fusionista, dirigido por Práxedes Mateo Sagasta.

imagen formal o meramente externa de democracia que ocultaba su verdadero fondo.

En este contexto se produjo la recepción del positivismo en España, a partir del Sexenio revolucionario, que representa la quinta línea de pensamiento, en la que se enmarca de manera directa el regeneracionismo, pues el propio pensamiento regeneracionista es una manifestación del positivismo español del siglo XIX. Efectivamente, si bien José Segundo Flórez, albacea del propio Auguste Comte, había intentado introducir el positivismo en España durante la primera parte del siglo XIX, en ese momento no logra tener suficiente proyección, de manera que habrá que esperar hasta el último tercio del siglo para que se inicie la recepción del positivismo en España, precisamente a partir del denominado «Sexenio revolucionario», que va de 1868-1874.

Sin embargo, hay que señalar que el positivismo es —en sentido estricto— el comtismo, pero en España se rechazan muchas de las propuestas, orientaciones y conclusiones de dicha escuela desarrollada y expuesta por el filósofo francés Auguste Comte y sus discípulos. El motivo es que el positivismo pretende afirmar el orden social posrevolucionario, mientras que en España se da una anacrónica situación prerrevolucionaria, porque no existe un régimen liberal y moderno: por eso se considera el comtismo poco apto y operativo para la circunstancia española. En España no ha habido revolución burguesa, como sí la hubo en Inglaterra —en el siglo XVII— o en Francia —en el XVIII—: los periodos de libertad y democracia habían tenido una vida efímera. De manera que afirmar el orden social significaría, en España, afirmar la estructura social oligárquica y caciquil, y no el orden social liberal.

Por eso el positivismo que se introdujo estaba en relación directa con la síntesis entre kantismo y positivismo que elaboró el pensador inglés Herbert Spencer, en conjunción con sus planteamientos evolucionistas y con el propio transformismo darwiniano. Aunque existía una excepción a este hecho: en Cataluña sí se dio una forma de positivismo más cercana al comtismo: la versión que ofreció Émile Littré, discípulo de Comte, cuyas obras fueron significativamente traducidas al catalán, pero no al español. Pero no hay que olvidar que en Cataluña existía un desarrollo industrial moderno que propicia una transformación social en sentido liberal y burgués: Cataluña se apartaba de lo que es la norma en el resto de España.

Lo que más interesaba de ese positivismo no comtiano y de ese darwinismo a los liberales no dinásticos era la posibilidad que les ofrecían de utilizar su difusión como excusa para defender la libertad de pensamiento, la libertad de conciencia y las libertades políticas, así como la civilización moderna en general. Mientras que a pocos les interesaban en sí mismos el positivismo y el darwinismo, que desconocían en buena medida. Y algo parecido les ocurría

—aunque en sentido contrario— a los conservadores y reaccionarios, que atacaban el positivismo, el darwinismo, el liberalismo democrático, los avances científicos y todo lo moderno en general sin conocerlos realmente, simplemente porque los consideraban enemigos de la «tradición española» y de las enseñanzas de la Iglesia católica, así como peligrosos para la estructura oligárquico-caciquil que dominaba en España. Por eso se dio la paradoja de que la filosofía que en Francia había servido para conservar el orden social, en España cumplía la función de atacarlo y minarlo, porque dichos órdenes sociales eran notablemente diferentes.

Ese positivismo español o «a la española» es el que asumen plenamente los regeneracionistas, y presenta en ellos una serie de características principales:

1) Partir de lo empírico en los análisis de la realidad española, con la intención de conocer cuál es la situación real en la que se encuentra España. Por supuesto, el tratamiento de la problemática española tiene una base teórica que va más allá de lo puramente empírico, pero rechazan lo meramente especulativo o lo retórico como posible fundamento de sus estudios.

2) Utilizar símiles tomados de las ciencias modernas, en especial de la Biología. Incluso, en algunos momentos de su quehacer intelectual caen en un cierto reduccionismo cientista o hiperpositivista, porque consideran que las leyes que guían la realidad son las leyes que marca la Biología. En conexión con esto, recogen la idea de evolución y la aplican no sólo al desarrollo de la persona, sino también al de las razas, las sociedades o la historia de los pueblos, conforme a la teoría del darwinismo social: tanto las ciencias naturales como las ciencias morales pueden ser evaluadas bajo la óptica de la teoría evolucionista de Darwin.

Por tanto, no resulta extraño que asienten en ese organicismo biológico y ese darwinismo social una cierta forma de racismo, amparada por la antropología positivista de la época. Aunque en ocasiones recurren a una pseudociencia esencialista que está muy en boga en su tiempo: la «Psicología de los pueblos». Por lo que puede decirse que —paradójicamente— también manejan tesis de carácter metafísico y, por tanto, muy alejadas del empirismo positivista.

Ahora bien, los regeneracionistas no suelen llevar hasta sus últimas consecuencias la extrapolación de las leyes de la evolución de Darwin —que son propias de las ciencias naturales— a las ciencias sociales, antropológicas e históricas. De hecho, se van liberando poco a poco de esos excesos cientistas, que no son más que producto de un afán por dotar a su pensamiento de un rigor, una seriedad, una objetividad y un prestigio que sólo la ciencia parece poder ofrecerles.

De esta manera, el eurocentrismo que manifiestan tiene más que ver con el espíritu ilustrado europeo del XVIII que con el racismo que sustenta ideo-

lógicamente el colonialismo decimonónico, y mucho menos con el racismo propio del siglo xx. De hecho, el positivismo supone el último desarrollo de la razón instrumental ilustrada y la culminación de la racionalidad moderna: culminación en el doble sentido, del máximo desarrollo de la racionalidad moderna y de último desarrollo de la racionalidad moderna inmediatamente anterior a sus crisis.

Además, esa obsesión por la ciencia moderna tiene bastante de reacción visceral contra el idealismo en general y contra el krausismo en particular: si el krausismo ha sido uno de los responsables del fracaso del liberalismo democrático, se impone seguir una línea lo más contraria posible, como parece representar el positivismo. Pero, con el paso del tiempo –sustituída esa actitud visceral por otra más sosegada y crítica– comprenden que pueden aceptar algunos planteamientos positivistas sin llegar a caer en el darwinismo social.

3) Tratar los problemas de España a partir de un esquema extraído de la Medicina: el estudio de los hechos, el estudio de la decadencia española, se relaciona con la recogida de los síntomas que manifiesta un enfermo; el descubrimiento de las causas de la decadencia, con el diagnóstico de la enfermedad; por último, la propuesta de remedios encaminados a superar la decadencia, con la receta de la terapia o medicación necesaria para curar al enfermo.

Sin embargo, en esto no hay reduccionismo alguno, pues se trata de un simple símil o metáfora, ya que los regeneracionistas reconocen que los fenómenos históricos son enormemente complejos e irreductibles a ningún patrón explicativo proveniente de cualquier ciencia ajena a la propia historiografía.

4) Manejar la tesis de la influencia que tiene el medio ambiente circundante –físico y climático– sobre los que viven en él: tesis típica de la antropología positivista. Si bien, respecto a este tema, no suelen caer en el determinismo geográfico –la forma de ser de los que habitan un territorio depende de las condiciones físicas del mismo–, sino que conciben la relación del medio y sus habitantes como un proceso de retroalimentación: el medio influye en la manera de ser de las personas, pero no la determina, porque la actividad humana modifica también dicho medio y lo acomoda a sus necesidades, deseos y expectativas.

5) En general, los regeneracionistas no aceptan ningún tipo de esencialismo, determinismo u ontologización de los problemas de España. Es decir, creen que la decadencia no proviene de ninguna abstrusa, oscura o inaccesible instancia metafísica: en especial, afirman la inexistencia de un hipotético «carácter español», que sería el que determinaría el rumbo de España al margen de la voluntad de los propios españoles. De ahí que no acepten el historicismo romántico, defendido por la filosofía idealista, y en concreto el con-

cepto de «Volksgeist», de «Espíritu del Pueblo». Por eso defienden la idea de que la labor historiográfica no debe construirse a partir de instancias metafísicas o de una conceptualización especulativa, sino de lo empírico: del estudio económico, político, social, cultural, etc. de un pueblo, del estudio del medio físico –geográfico, geológico, hídrico, etc.– en el que aquél se desenvuelve y, por fin, del estudio de la mentalidad del mismo.

Dicho rechazo al esencialismo les permite, primero, no llevar hasta sus últimas consecuencias el reduccionismo cientista y, después, acabar rechazando el hiperpositivismo y el darwinismo social. Porque, según ellos, lo que contribuye a diferenciar entre sí a los diversos pueblos humanos es el proceso histórico que ha seguido cada uno. Dado que el proceso histórico depende de los propios miembros del pueblo, y no de un supuesto «carácter nacional», la clasificación de razas que habían establecido anteriormente –sobre la base del darwinismo social y del organicismo biológico– deja de tener sentido.

Por eso también dejan de lado bastante pronto la «Psicología de los pueblos»: si no existe un «carácter nacional» inmutable, sino sólo un conjunto de características sociales que se van modificando históricamente, no tiene sentido hablar de la «psicología del pueblo» como un elemento también inmutable, sino –simplemente– como el estudio de los rasgos que, en general, presenta la mentalidad de un pueblo en un periodo temporal concreto y reducido.

6) Exponer ese pensamiento positivista a través de los géneros literarios del artículo periodístico, el ensayo y la novela de tesis o ensayo novelado: lo que algunos regeneracionistas denominan «novela histórica y positiva», frente a la «novela novelesca». Así, en estos ensayos la ambientación se crea sobre la base de la observación empírica del medio en que se desarrolla la acción y las propias acciones de los personajes pretenden responder a la realidad objetiva de dicho medio. De esta forma, se introducen en la narración personajes que, en cierta medida, no representan individuos reales concretos, sino, más bien, paradigmas de cada tipo existente en el medio, mientras que lo literario queda en segundo plano respecto a la aspiración práctica de llevar a cabo una denuncia social y de presentar un proyecto de reformas.

Temas principales del pensamiento regeneracionista.

Una vez vista la situación del regeneracionismo dentro del pensamiento español, debemos mostrar –aunque sólo sea sintéticamente– cuáles son los seis temas fundamentales que, de modo recurrente, tratan los autores regeneracionistas. Por supuesto, abordan otras muchísimas cuestiones, pero estas son –sin duda– los principales: la necesidad de «europeizar» España, las relaciones entre la sociedad civil y el Estado, el problema de la organización terri-

torial y administrativa de España, la cuestión social y el problema político, el problema religioso y la cuestión colonial.

La «europeización» de España.

Como la decadencia española ha venido por el antieuropeísmo y por el antimodernismo de la dinastía regia de los Habsburgo o Austrias (es el fenómeno que los regeneracionistas denominan «austracismo»), los regeneracionistas piensan que su regeneración llegará por la «europeización» y la modernización. España, lo quiera o no, se encuentra situada en la esfera de influencia de Europa y de la civilización moderna; si acepta de buen grado ese hecho, pasará a ocupar el lugar que le corresponde junto a los demás Estados europeos; si no, acabará perdiendo el control sobre su propio destino, e incluso llegará a convertirse en una colonia de los otros Estado europeos. Recuperar ese camino común con Europa, perdido durante siglos, significa romper con la tradición austracista, pero también recuperar esa otra tradición, que ellos creen más genuinamente española que la del austracismo: la tradición democrática, «socialista», del colectivismo agrario, de las libertades municipales y de la descentralización.

Pero ese entusiasmo europeísta que embarga a los regeneracionistas, proveniente de su toma de conciencia del abismo que separa España de Europa, les impulsa a presentar al público, más que la Europa real, la Europa soñada por ellos. Esa visión idílica se va matizando conforme, con el paso de los años, los regeneracionistas van conociendo y percibiendo mejor los problemas y miserias que aquejan a los Estados europeos. Entonces pasan a criticar lo que consideran las cuestiones más sangrantes de la modernidad europea, que están interrelacionadas entre sí: el hiperindustrialismo, el colonialismo y las desigualdades e injusticias sociales.

La desenfrenada producción industrial impone una lógica terrible, por la cual los individuos se convierten en simples números de la cadena de montaje: individuos cuyo bienestar –material o afectivo– no importa; como tampoco importa su supervivencia, sino sólo que se mantenga la producción. De esta manera, se establece un entramado que va desde el individuo hasta el Estado: individuo, familia y Estado; obreros, pequeños industriales, grandes industriales y sindicatos. Según ese mecanismo de la «lucha por la existencia», –propio del darwinismo social–, cada uno de los elementos devora al anterior y es, a su vez, devorado por el siguiente. Aunque, por supuesto, el que más sufre es el que está abajo, el individuo y el obrero: ambos no son considerados como algo más importante que los glóbulos rojos, perfectamente intercambiables y sustituibles. Si la competencia industrial aprieta, se rebajan los

jornales. Si llega una crisis, se despide a algunos números. Si lo fabricado ya no se vende, se echa a la calle a todos los números. Por eso los regeneracionistas afirman que, ante esta situación, es perfectamente comprensible que los obreros se asocien en sindicatos, organicen colectividades y se adhieran a la ideología socialista.

Por otro lado, ese exceso de producción requiere ingentes cantidades de materias primas y nuevos mercados en los que dar salida a todo lo que no se puede consumir en Europa: de ahí la necesidad de colonias que tienen los Estados europeos industrializados.

España, en cambio, por estar alejada de la modernidad, se encuentra paradójicamente en una situación mejor que la Europa industrializada, ya que puede tomar nota de las consecuencias no deseadas que aquélla ha tenido y evitarlas a través de un modelo de desarrollo razonable. Eso siempre que no se impongan en España la democracia huera y la mesocracia industrialista, capitalista y filistea que domina las sociedades europeas más avanzadas.

En resumen: los regeneracionistas asisten a la crisis de la modernidad europea y creen que de ella va a surgir una realidad muy diferente, una reordenación de las estructuras socioeconómicas y un nuevo reparto del poder entre las diversas potencias mundiales. Pero esto no quiere decir que se opongan frontalmente a la modernidad, sino que se aproximan a ella con espíritu crítico para asumirla en aquello que les parece acertada.

Las relaciones entre la sociedad civil y el Estado.

El Estado español es producto de la alianza entre el absolutismo del Antiguo Régimen y un sector del liberalismo español: «Su Majestad el Estado», o «el Estado omnipotente», como lo denominan en la época sus críticos. El Estado teocrático, monárquico y neocatólico pretende convertir todas las instituciones sociales en apéndices o funciones subalternas suyas, atemperados al ideal político que predomina en él: el del viejo Estado cesarista y despótico, sólo que adaptado a la situación de finales del siglo XIX.

Así se comprende por qué los regeneracionistas defienden tenazmente el principio liberal de primacía de la sociedad civil frente al Estado: si el Estado está muy próximo al absolutismo, habrá que intentar reducir su poder y su capacidad de influir en la vida española. Por eso mismo, cuando los liberales no afectos al régimen buscan una nueva corriente filosófica que sustituya al krausismo como fundamento intelectual, deciden que el hegelianismo no es una opción deseable, porque busca reforzar el poder del Estado. De donde se desprende que dicho rechazo no obedece a causas esenciales ni por causas abstractas, sino que responde a circunstancias históricas, sociales y políticas y a motivos muy concretos.

Ahora bien, tampoco mantienen una postura utilitaria frente al Estado: no aceptan la idea del «Estado mínimo», del Estado como simple mal necesario mientras la sociedad no se pueda hacer cargo de las funciones que le corresponden, y de las que aquél se ha apropiado.

Para los regeneracionistas, la sociedad es el organismo encargado de cumplir el fin racional del hombre. Y en ese organismo hay tantos órganos subordinados a él —aunque independientes entre sí— cuantas funciones hay en el cumplimiento de esa finalidad. En cuanto al Estado, es el órgano de la sociedad orientado a la realización de la justicia y del derecho en la vida libre del hombre social: el Estado es la institución históricamente encargada de dirigir las demás instituciones u órganos sociales en su movimiento conjunto. Por eso, cada órgano tiene su organización, sus recursos y su vida interior peculiares e independientes del Estado, pero queda tutelado jurídicamente por el Estado. En definitiva, el Estado ocupa un lugar fundamental en la sociedad, e incluso es el único que puede redimirla cuando se encuentra en crisis.

La organización territorial y administrativa de España.

Respecto a este asunto, hay una gran variedad de posturas entre los regeneracionistas: los hay regionalistas, otros autonomistas y algún cuasifederalista, cada uno de ellos con sus respectivas variantes.

En cualquier caso, todos distinguen entre «miembros sanos» y «miembros moribundos» de España. Los primeros son, principalmente, la zona catalana, la vasca y la gallega; pero también suelen incluir la cantábrica, la altoaragonesa y la levantina. Los segundos, la parte restante de Aragón y de Navarra, Castilla, Extremadura y Andalucía.

Según ellos, unos miembros son más «sanos» porque, al contrario que los «moribundos», no se han rendido a los siglos de despotismo, teocracia y cesarismo vividos, y muestran una mayor cercanía con Europa. Son estos «miembros sanos» los que han de encabezar la regeneración del Estado, si es que los «moribundos» se lo permiten. Si no es así, y se empeñan en seguir el mismo camino por el que han ido durante siglos, los «sanos» tendrán todo el derecho a rechazar ese suicidio colectivo y a seguir su propio camino de forma independiente.

De forma que no presentan el espinoso problema de las nacionalidades en el ámbito ontológico, como una confrontación entre diversos «caracteres nacionales», sino como una simple cuestión práctica.

En concreto, algunos de ellos sostienen la teoría del «vascoiberismo», tan famosa en su tiempo: la nacionalidad española se ha ido constituyendo a partir de un núcleo humano originario vasco-ibero que se ha diferenciado pau-

latinamente en el proceso histórico de España, y no a partir de una progresiva agregación de pueblos originariamente distintos. Si no existe una disparidad esencial, la única que puede darse es la que provenga de la orientación que cada grupo humano quiera darle a su comunidad y de la mentalidad que asuma ese grupo como propia.

La cuestión social y el problema político.

Ya hemos mostrado cómo el regeneracionismo no puede entenderse sin caer en la cuenta de que es una crítica al Antiguo Régimen y a las bases sobre las cuales se ha asentado ese Régimen. Por eso mismo el regeneracionismo supone una crítica a la Restauración borbónica, a la que señala como una alianza contra natura entre la monarquía absoluta y un sector del español. También hemos visto que de semejante alianza destinada a satisfacer los intereses particulares de la Corona y de dicho sector liberal nace el caciquismo.

Según los regeneracionistas, la vida social española parece libre, protegida por la ley y democrática, pero no lo es. Los procesos electorales son manipulados por las mismas autoridades que deben velar por su transparencia y por toda una construcción parasitaria caciquil que se alza a su alrededor. Mediante ese procedimiento se niega el acceso al poder y la posibilidad de intervenir en las decisiones políticas a los intelectuales, a las masas y, en general, a todo el que se muestre en desacuerdo con los poderes fácticos que dirigen España. La estructura social realmente existente es la caciquil, por la cual los caciques dominan la sociedad a su antojo: un entramado que va desde el rey, pasando por el jefe de gobierno, los ministros, diputados y los cargos de la administración pública hasta los pequeños caciques locales y sus agentes. Ya hemos visto que, en semejante situación, quienes resultan más desfavorecidos son aquellos que ocupan la posición más débil dentro la sociedad: los miembros de la clase popular.

Para los regeneracionistas, hay dos principios o ideales irrenunciables: que los ciudadanos se gobiernen libre y autónomamente a sí mismos y que exista una justicia social efectiva. Por eso urge acabar con el caciquismo y con el edificio de la Restauración.

Pero, por un lado, el caciquismo lleva mucho tiempo controlando todos los resortes del poder, incluido el Parlamento: con lo cual cabe esperar que se resista con toda dureza a los intentos de –según la terminología médica regeneracionista– «extirparlo». Por otro lado, la sociedad española lleva siglos padeciendo ese caciquismo y ese absolutismo, hasta tal punto que, en buena medida, parece haberse resignado pasivamente a ellos. De ahí que, en su opinión, sea imprescindible un período de interinidad o transición entre el viejo

Estado español y el nuevo Estado español, entre el antiguo y el nuevo régimen: período en el cual se irán eliminando las antiguas instituciones y realidades, incluido el viejo Parlamento, auténtico nido de caciques.

Por este motivo, creen deseable que a la cabeza del grupo regenerador que vaya a actuar en ese período de interinidad se sitúe alguien caracterizado por poseer una clara conciencia de los problemas existentes y por una voluntad firme y activa empeñada en superarlos: tal personaje es el «cirujano de hierro» (como lo llama Costa) u «hombre histórico» (como lo denomina Picavea).

Aunque hay bastantes comentaristas que han afirmado que ese «cirujano de hierro» u «hombre histórico» es la prefiguración de un dictador militar¹², realmente no puede serlo en ningún caso. Los regeneracionistas exponen claramente su punto de vista sobre la cuestión: la intervención del ejército en la política no sería más que una nueva actuación del caciquismo en la vida española, en la línea marcada por los pronunciamientos militares del XIX, tan rotundamente criticados por ellos. El «cirujano de hierro» u «hombre histórico» sería un civil ilustrado —y no sólo por sus conocimientos— y la expresión de la voluntad popular, a la que el caciquismo impide dejarse oír, expresarse libremente y conducir la marcha histórica de España.

Así, existe una carta de Costa en la cual manifiesta que el «cirujano de hierro» por él reivindicado podría ser algún personaje como Santiago Ramón y Cajal o Benito Pérez Galdós. Con lo cual, el famoso mito de que el «cirujano de hierro» es el dictador general Primo de Rivera —mito originado por el propio Primo de Rivera años después de la muerte del autor regeneracionista— cae por su propio peso.

En cuanto al «hombre histórico» de Picavea, tampoco se trata de una prefiguración de Primo de Rivera o de Francisco Franco. Este regeneracionista declara reiteradamente y con absoluta transparencia en sus escritos que a las fuerzas armadas les ha de estar vedado siempre el derecho a intervenir en los asuntos políticos, ya que su función es exclusivamente la de defender al Estado frente a una agresión exterior: ésta sería la manera de acabar con el bochornoso espectáculo de los pronunciamientos militares, el «pretorianismo» y los caudillajes militares, tan característicos del siglo XIX español.

Uno de los elementos fundamentales de las profundas reformas que se deben hacer en España es, según los regeneracionistas, la de la política hidráulica. Porque en una sociedad agraria —en buena medida, preindustrial— como es la española todo aquello que redunde en beneficio de la agricultura va

¹² Algunos comentaristas los consideran prefascistas, apoyándose en afirmaciones de los regeneracionistas descontextualizadas, manipulando sus escritos o, simplemente, atribuyéndoles opiniones que no tienen.

también en beneficio de la mayoría de la población y de la sociedad en su conjunto. Por supuesto, también intentan promover un desarrollo industrial razonable y ordenado. Pero son plenamente conscientes del hecho de que, en su época, la industria española es muy escasa y está poco desarrollada, así como de que en España no existe apenas burguesía que pueda expandirla: la clase media está mayoritariamente formada por pequeños comerciantes, pequeños y medianos propietarios agrícolas y profesionales del derecho, la medicina o la enseñanza. Mientras que aquellos pocos burgueses que han conseguido hacer una fortuna con el comercio o la industria se han integrado rápidamente en las clases más elevadas de la sociedad: al comprobar que —a pesar de su dinero— no eran admitidos en sociedad porque los miembros de las clases elevadas despreciaban sus orígenes no aristocráticos, estos burgueses deciden ennoblecerse comprando un título, convirtiéndose así en aristócratas «de adopción», e invirtiendo su dinero en aquello que les procure la admiración de la nobleza, en vez de utilizarlo para crear empresas que promuevan la riqueza nacional¹³.

Por eso los regeneracionistas manifiestan una gran sensibilidad hacia los problemas del campo y fomentan modos de posesión y/o cultivo colectivos de la tierra que forman parte de la tradición española, pero que, siendo más tradicionales, son más progresistas y modernos que otros modos de producción cronológicamente más modernos, como los que han propuesto los liberales afectos al régimen monárquico.

El problema religioso.

Los regeneracionistas defienden la separación entre la política y la religión. Por tanto, no son a priori antirreligiosos, aunque tampoco prorreligiosos, sino que se oponen a que las estructuras religiosas traten de hacerse con el poder temporal: la política y la religión tienen cada una esfera propia y peculiar, que la otra debe respetar inviolada. De ahí que se opongan a la Iglesia católica en cuanto estructura de poder, pero no en cuanto organización religiosa en sí.

Por otro lado, los regeneracionistas opinan que el ser o no religioso, o el pertenecer a una u otra religión, es un asunto privado, subjetivo, respecto al

¹³ Los dos casos más representativos de esta peculiar orientación de la burguesía española son, quizá, el marqués de Salamanca y el marqués de Comillas: el primero, empresario de los ferrocarriles que, sólo tras comprar su título, —accediendo así al reconocimiento de los estamentos más elevados de la sociedad— llega a ser alcalde de Madrid; el segundo, empresario naviero que labra su fortuna transportando emigrantes a América y que la dedica a «comprar» el apoyo de la Iglesia católica para ser aceptado en la alta sociedad.

cual uno tiene que responder sólo ante su conciencia. Por eso reclaman el respeto efectivo no sólo a la libertad de cultos, sino también a la libertad de conciencia: no se puede exigir a nadie que tenga creencias religiosas, ni marcarle cuáles deben ser. Ser un buen ciudadano, en cambio, es una exigencia plenamente objetiva, legítima e irrenunciable que todos y cada uno de los miembros de la sociedad deben cumplir.

Se trata, en definitiva, de llevar a término en el Estado español el proceso de secularización que tan avanzado se encontraba en el resto de Europa.

La cuestión colonial.

Los regeneracionistas se muestran siempre sensibles hacia la situación de los pobladores de las últimas colonias españolas. Primero, a través de su participación —junto con otros muchos republicanos— en la Liga o Comité Abolicionista, encaminada a conseguir la supresión de la esclavitud en las colonias. Incluso después de su abolición legal, los regeneracionistas continúan denunciando las prácticas de plantadores y capataces, contrarias a la nueva ley, llegando a relatar casos espeluznantes de fustigamientos y abusos de todo tipo de antiguos esclavos.

Ante el creciente deterioro en las relaciones entre la metrópoli y las colonias, se muestran muy preocupados por la incapacidad de los gobiernos conservadores y liberales a la hora de poner en marcha reformas que den un giro a la situación. Llegado un momento, y aunque les hubiera gustado que los españoles hubieran podido convivir en entendimiento, amistad, hermandad y cooperación con los habitantes de sus colonias —algunos incluso eran partidarios de integrarlas, en plano de igualdad, con el resto de España—, consideran que no es ya factible. Opinan que no queda otra solución lógica y razonable que concederles la independencia, pues no es legítimo mantener por la fuerza unido a quien no lo desea: todo con tal de evitar la sangría humana y económica a la que la oligarquía, los caciques y el «patrioterismo» quieren condenar a España y a sus colonias.

Pues los deseos antillanos de independencia son vistos por ellos como una lucha justa contra la política que el caciquismo ha seguido en las colonias y como una reacción contra la tradición austracista. Además, separándose amistosamente de las antiguas colonias, se conseguirá en un futuro su cooperación para todos los proyectos comunes cuya posibilidad se abrirá cuando el caciquismo haya sido también extirpado en la Península.

Cuando estalla en Cuba la última insurrección contra el dominio español, los regeneracionistas se muestran rotundamente contrarios a intentar sofocarla militarmente. Además, mantienen en ello una postura más coherente que cier-

tos sectores republicanos, quienes en público se pronuncian contra la «solución» militar, pero en privado animan a los partidos dinásticos a que la intenten aplicar, calculando que la previsible derrota española va a generar gran descontento social en la metrópoli, del que se aprovecharán para derrocar a la monarquía e instaurar la república. Los regeneracionistas, aunque en general son republicanos, desaprueban esos procedimientos torcidos que pretenden comerciar con la sangre de los soldados españoles y de los insurrectos como medio para lograr unos fines políticos. Ese es uno de los motivos por los que adoptan una actitud crítica —no siempre bien entendida por los comentaristas— frente a ciertos planteamientos de los republicanos. También por eso llegan a afirmar que los insurrectos tienen razón en luchar contra la España oficial de la oligarquía y los caciques.

Tampoco se muestran conformes con la intención que tienen algunos de vender Cuba a Estados Unidos, como es el caso de Cánovas, líder del Partido conservador. Ni, cuando estalla la guerra con Estados Unidos, promover la resistencia «hasta el último hombre y la última peseta», como hace el gobierno liberal de Sagasta, amparándose en la necesidad de salvaguardar el «honor» de España, aun sabiendo de antemano que se va a sufrir una derrota sin paliativos. Para los regeneracionistas, esa afirmación de que la lucha contra Estados Unidos era una «cuestión de honor» tendía una cortina de humo sobre los verdaderos motivos de empeñarse en la guerra: motivos inconcensables de la oligarquía española (Corona, partidos dinásticos y burguesía textil catalana) empeñados en seguir adelante para que España quedara aún más débil y pos-trada ante su poder y así dominarla mejor.

PRINCIPALES ESCRITOS REGENERACIONISTAS

JOAQUÍN COSTA MARTÍNEZ, *Colectivismo agrario en España* (1898).

— *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España* (1902).

— *Derecho consuetudinario en España* (1902).

RICARDO MACÍAS PICAVEA, *La Tierra de Campos* (Vol. I: 1897; Vol. II: 1898).

— *El problema nacional* (1899).

LUCAS MALLADA PUEYO, *Los males de la patria* (1890).

DAMIÁN ISERN MARCO, *Del desastre nacional y sus causas* (1904).

VALENTÍ ALMIRALL, *Lo catalanisme* (1886). Traducido (*El catalanismo*) en 1902.

— *L'Espagne telle qu'elle est* (1887). Traducido (*España tal como es*) ese mismo año 1887.

LUIS MOROTE GREUS, *La moral de la derrota* (1900).

- JULIO SENADOR GÓMEZ, *Castilla en escombros* (1915).
 — *La tierra libre: no pidáis pan, pedid tierra* (1918).
 SANTIAGO ALBA BONIFAZ, *El problema arancelario cubano* (1897).
 — *La producción castellana* (1897).
 — *Problemas de España* (1916).
 JOAN MARAGALL, *Visions y Cants* (1900).
 MIGUEL DE LOS SANTOS OLIVER Y TOLRÁ, *La cuestión regional* (1899).
 — *Entre dos Españas* (1906).
 — *La literatura del desastre* (1907).
 — *Comentarios de política y patriotismo* (1919).
 BALDOMERO ARGENTE DEL CASTILLO, *Tierras sombrías* (?1909?).
 JUAN GUIXÉ, *Problemas de España* (1912).
 — *La nación sin alma* (1917).

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA¹⁴

- CHEYNE, George G. J.: *Joaquín Costa, el gran desconocido*. Barcelona, Ariel, 1972.
 — *Estudio bibliográfico de la obra de Joaquín Costa*. Zaragoza, Guara, 1981.
 JACKSON, Gabriel: *Costa, Azaña, el Frente Popular y otros ensayos*. Madrid, Turner, 1976.
 ORTÍ BENLLOCH, Alfonso: *En torno a Costa (Populismo agrario y regeneración democrática en la crisis del liberalismo español)*. Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1996.
 HERMIDA DE BLAS, Fernando: *Ricardo Macías Picavea y el problema del regeneracionismo español*. Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1996.
 — *Ricardo Macías Picavea a través de su obra*. Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1998.
 SECO SERRANO, Carlos: *Roman de Castille et régénération nationale: de «La Tierra de Campos» à «El problema nacional» de Ricardo Macías Picavea*. Madrid, Mélanges de la Casa de Velázquez, tomo XIX, 1983.
 FLORES ARROYUELO, Francisco: «Prólogo» a Lucas Mallada: *Los males de la patria*. Madrid, Alianza, 1969.
 JUTGLAR, Antoni: «Estudio Preliminar» a Valentí Almirall: *España tal como es*. Barcelona, Anthropos, 1983.

¹⁴ Esta bibliografía recoge los principales trabajos de investigación sobre los autores regeneracionistas, ofreciéndolos en el mismo orden en que aparecen los principales escritos regeneracionistas de la página anterior.

-
- TRÍAS VEJARANO, Juan: *Almirall y los orígenes del catalanismo*. Madrid, Siglo XXI, 1975.
- PÉREZ GARZÓN, Sisinio: *Luis Morote. La problemática de un republicano (1862-1923)*. Madrid, Castalia, 1976.
- TRÍAS, Eugenio: *El pensamiento civil de Joan Maragall*. Barcelona, Edicions 62, 1985.
- MIR, Gregori: «Introducción» a Miquel dels Sants Oliver: *La literatura del desastre*. Barcelona, Península, 1974.

O PROJECTO POLÍTICO POSITIVISTA EM PORTUGAL

JOSÉ ESTEVES PEREIRA

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

O positivismo era portador de uma explicação racionalizante, imanente e secularizada do mundo e da vida, tendo merecido inequívoca receptividade mental que se projectaria no tratamento das questões científicas, estéticas, sociais e políticas.

Sobre a vertente política, como Fernando Catroga teve oportunidade de estudar no seu trabalho pioneiro, em torno de Manuel Emídio Garcia, «o movimento positivista português foi um fenómeno essencialmente sociológico, já que, mesmo quando incidiu sobre as ciências da natureza, a sua utilização viu-se mediada por essa intenção». Como corolário da fundamentada análise, aquele autor fala-nos do «estreito acasalamento que, a partir das três últimas décadas do século XIX, se deu entre o movimento que foi a expressão política desse grupo —o republicanismo— e a corrente positivista.» Acentuando aquele aproveitamento Catroga lembra, também, que lei dos três estados permitia demonstrar o carácter anti-histórico e anti-científico tanto das propostas monárquicas clericais como das intenções revolucionárias dos individualistas e dos socialistas comunistas¹.

O positivismo, com efeito, rapidamente ganharia em Portugal o estatuto de «nexo teórico» privilegiado, mesmo que não exclusivo, para as mais variadas expressões, nomeadamente ao nível das reformas do ensino do direito e da articulação deste com marcada interpretação sociologista. Ao mesmo tempo, intensificava-se o aproveitamento ideológico do positivismo no republicanismo que germinava, no entretchoque das posições políticas e no acentuar da crise económica, social e religiosa.

No preâmbulo de uma publicação de cariz positivista, iniciada em Dezembro de 1876, com o significativo nome *O Século*, exaltava-se a ciência como

¹ CATROGA, Fernando, *Os Inícios do Positivismo em Portugal-O seu significado político-social* «Rev. de Hist. das Ideias», Universidade de Coimbra, 1977, Vol. I, pp. 343 e ss.

autoridade explicativa de todos os domínios e como um dos primeiros fins do homem estudioso:

Profundar os sublimes mistérios da ciência, dilatar a esfera da sua exploração, enunciar pela sua linguagem rigorosa os problemas diversos sobre que se exerce a sua influência, é um dos primeiros fins do homem que estuda, é uma das mais nobres e mais generosas profissões².

Em artigo da autoria de Correia Barata, *O positivismo e a ciência actual*, inserto na mesma publicação, anunciava-se o resgate superior de toda a história, até ao presente:

A filosofia positiva é o extracto purificado dessas gerações passadas, as quais foram para o cérebro das gerações dos séculos XVII e XVIII o que a educação é para o cérebro do indivíduo. Por isso, não é sensualista à maneira de Locke, em idealista ao modo de Berkeley, nem eclecticamente empirista como Hume; nem transcendentalista e teleológica pelo modelo de Kant; nem adopta as várias noções de absoluto e de cousa em si como Fichte, Schelling e Hegel; nem admite a física experimental de Schopenhauer (...) Estabelece a solidariedade dos acontecimentos e das coisas por uma lei demonstrada na história, na astronomia, na física, na química e na biologia — a lei da evolução. Eis aqui o que é o e o que não é a filosofia positiva³.

Por seu turno, em páginas entusiasmadas, Teófilo Braga com expressiva unidireccionalidade teórica e ideológica, de matriz racionalista, conjugaria positivismismo e república:

Depois do conhecimento científico que o homem tem do seu passado histórico, e depois do desenvolvimento moral revelado pela sua consciência psicológica, a forma de governo compatível com a sua dignidade é a Republica. Os políticos empíricos, sacrificando o interesse social ao seu avançamento egoísta pela obtenção do favoritismo real, declamam contra a forma republicana, pensando que assim influem contra a marcha das cousas. Como forma que se não deriva exclusivamente da tradição, mas de um progresso racional e moral, a República resulta da necessidade da própria vida moderna que busca seu apoio não em casos afectivos mas intellectuais. A emoção é fortuita, caprichosa, e o acto racional é unanime; por isso que os progressos intellectuais realizados pelas descobertas científicas e filosóficas, libertam-nos cada vez mais dos acidentes emotivos, das paixões, conciliando-nos na previsão, simplificando o acordo das vontades⁴.

² *O Século*, Lisboa, Dezembro de 1876, 1ª série, Preâmbulo [p. 1].

³ BARATA, Correia, *O positivismo e a ciência actual*, in «O Século», 1ª série, Março de 1878, p. 103.

⁴ BRAGA, Teófilo, *Política Positiva*, in «O Positivismo», Porto, Magalhães & Moniz, 1881, Vol. III, p. 307.

A importância da difusão do positivismo, por via de Comte, de Littré, de Spencer, de Haeckel, de múltiplos discípulos destes e de imensa literatura de divulgação militante mede-se, por um lado, através do modo reactivo e polémico, através do intenso clima de debate que, a breve trecho, envolve tomadas de posição institucional nomeadamente da Faculdade de Teologia coimbricense, da Igreja e de movimentos católicos. Por outro lado, afirma-se mediante uma crescente e significativa aceitação ao ponto de se insinuar em termos de cultura de conhecimento útil e de inculcação pedagógica.

Ao folhear a adaptação portuguesa, da responsabilidade de Teixeira Bastos, dos dois compactos volumes do *Dicionário da Vida Prática*, de Gabriel Belêze é muito elucidativa a recomendação para a constituição de uma biblioteca particular com credível expectativa de que os conselhos seriam seguidos. De facto, logo à cabeça do verbete *Biblioteca*, sugere-se o *Curso* de Comte, em seis volumes ou alguma das suas condensações, a cuidado de Miss Martineau, Jules Rig ou, em português, a de Teixeira Bastos, em dois volumes, como instrumentos imprescindíveis.

A multiplicidade de avocações do espírito positivista anterior à implantação da República e depois de 5 de Outubro de 1910 terá, a meu ver, que ser perspectivada, no entanto, de dois modos.

Não obstante não se ter verificado, como aconteceria no Brasil, uma in-junção positivista de ditadura republicana enquanto projecto político, importa considerar, em todo o caso, que a propugnação e efectivação de medidas como a *Lei da Separação da Igreja do Estado*, o laicismo militante e muitas outras medidas tinham, por detrás, a marca de uma acção política exclusivista marcada pelo assumir inquestionável da *razão* e do *progresso*. Subjaz a tudo isto um sentido autoritário no discurso daqueles que, em 1910, se assumem como convictos agentes políticos, confiados que estavam na inexorável aplicabilidade da lei dos três estados, na confiança posta numa política de saber teleologicamente considerada e, também, na superação definitiva da revolução e das afirmações socialistas supervenientes.

Teófilo Braga, é certo, exalta o pendor liberal de Auguste Comte ao afirmar ter encontrado no autor da *Política Positiva* a plena liberdade de exposição e mesmo de discussão, indispensável como garantia permanente contra a degeneração sempre iminente de uma ditadura ou de uma tirania sublinhando, em todo o caso, ser a República a «redução da autoridade política a uma magistratura investida no que se acha mais intelectual e moralmente apto a cumprir esse mandato»⁵.

⁵ *Idem*, p. 307.

Certamente que teríamos que contextualizar e cuidar de um análise diacrónica, mais fina, sobre o modo como o discurso positivista se assume, hegemonicamente, num período que vem desde a década de 80 de Oitocentos até 1910 e desta data em diante.

A agudíssima conflictualidade política e a crise económico- financeira que dão lugar à ditadura de João Franco, não são estranhas ao regicídio perpetrado em 1908 e precipitam a queda da monarquia, exacerbando tensões de que resultou o triunfo de uma nova forma política e de um novo regime. É nesse contexto que, para uma análise aceitável de história das ideias, se pode compreender a exaltação do positivismo e dos seus principais ideólogos.

Alexandre Braga, em conferência proferida no Rio de Janeiro, inserta no Almanaque de *O Mundo*, de 1913, ao lembrar Antero e Teófilo glorifica sobretudo o segundo. Fala da influência «poderosa de Teófilo, o que por si só denota uma diferenciação, por um lado assumindo o valor intelectual, mas porventura mais distanciado do autor das *Odes Modernas* e, por outro lado, reforçando o papel que tivera na sociedade, na política e na concretização efectiva e urgente da República a reflexão e a pregação teofilinas⁶. Na mesma publicação, em que surgem significativos textos de divulgação positivista, Marques Braga considera que Teófilo criou «uma grandiosa obra, que tem um intuito reconstrutivo—o ressurgimento nacional⁷. Essa menção mais imediata, de sentido regenerador, que terá um largo espectro de invocações da Renascença Portuguesa e do próprio ideário do Estado Novo exprimirá, contudo, apenas um dos pólos da vivência e dos posicionamentos pátrios.

Num artigo anónimo da primeira série de *A Águia*, de Janeiro de 1911, eram passados menos de três meses da instauração da República resgatadora, sempre me surpreendeu a meditação sobre os desencontros do absolutismo da razão (aquela *razão estática* de que nos fala Leonardo Coimbra) na presuntiva aplicação à acção superadora da *política empírica* pela *política positiva* como Teófilo a poderia entender. No tal artigo de *A Águia* pretendia-se integrar e superar o positivismo apontando para o seu défice crítico mas sem menosprezar, em todo o caso, o significado da importante obra de Auguste Comte e da sua projecção político-cultural.

A obra monumental de Auguste Comte ocupou o pensamento do fim do século último. Não foi um sistema isolado, determinado por uma cultura particular através de uma cerebração individual. Foi uma vasta realidade mental de

⁶ BRAGA, Alexandre, *A influência de Teófilo na vida portuguesa*, Almanaque de O Mundo para 1913, p. 173.

⁷ BRAGA, Marques, *Teófilo Braga*, Idem, p. 237.

então, elaborada por um espírito profundamente sistematizador e claro . Em Comte tudo é claro, desde a síntese objectiva à síntese subjectiva. A tranquilidade mental é procurada, primeiro na clareza das ideias sobre a realidade, isto é, na tradição cartesiana. Depois o filósofo que sempre é um apóstolo, vai do homem para o mundo já conhecido pela filosofia positiva. A síntese subjectiva, subordinando a realidade já construída não está fora dos princípios filosóficos do sistema, nem da verdadeira interpretação do lugar da ciência na vida. Unicamente a própria vida que se faz da realidade. E este conceito é em Comte errado porque lhe falta o necessário preliminar gnosiológico que lhe teria evitado muitos erros e aberto muitos mistérios inibidores do seu pesado sistematismo(...). Por falta de uma teoria do conhecimento explícita e clara não aparece a verdadeira relação do objectivo para o subjectivo. Este tem de partir de um dado complexo sincrético que subordina o mundo ao ponto de vista do humano, imediatamente dado. Ora é na análise desse humano que surge o real e o ideal, o valor e a realidade; portanto todas as dúvidas e todos os problemas. Mas como dissemos Comte representa as necessidades de uma época de indisciplina e de estéril loquela metafísica .É um apelo às indiscutíveis realidades que o homem envolvido no seu sonho medieval desconhecia. Auguste Comte perdurará, o positivismo já morreu⁸.

Entretanto, a confiança resgatadora e superadora dos projectos e medidas mais relevantes da República em breve depararia com a dificuldade de mediação entre aspectos e tensões estruturais da sociedade portuguesa que poderei reduzir aos de *tradição* e *progresso* e de *razão* e *fé*. Os primeiros poderiam até, em parte, ser inscritos numa leitura positivista se tivessem em conta os segundos.

Cumprir ver, a esse propósito o que Bruno, republicano do 31 de Janeiro de 1898, desde cedo, antes da consumação revolucionária denunciava como propensão autocrática presente na ideia do estado comtiano ou o balanço das virtualidades e das limitações da I da República que podemos encontrar em Raul Proença, Jaime Cortesão ou António Sérgio.

Mas é justo, também, assinalar a virtualidade resgatadora do positivismo na linha de um processo que, seguindo Teófilo Braga, enaltece, por exemplo, os sinais republicanos da primeira revolução liberal, paulatinamente postergados, a seu ver, na *dissolução do sistema monárquico português*, para me referir ao teor do título de uma significativa obra do pensador. Há nos artigos de Teófilo dados à estampa na revista *O Positivismo*, de 1881, posições conciliadoras como a que se segue, entretanto reeditadas no termo do volume II das *Soluções Positivas*, de 1913, já em plena vigência do novo regime.

Tanto a conservação como a renovação são igualmente necessárias para o equilíbrio social; são como os pólos desse movimento complexíssimo; a igno-

⁸ Anónimo, *Auguste Comte*, in *A Águia*, 1ª série, n.º 4, Porto, 11-1-1911.

rância desta relação de dependência, produz na função governativa uma absurda noção absoluta e exclusiva, que provoca nas sociedades esses grandes cataclismos chamados revoluções; da parte das generosas aspirações individuais vê-se também o vício da negação absoluta do passado, a que se dá o nome de radicalismo⁹.

A verdade é que, assim como se invoca a linhagem cientista e modernizadora como ingrediente de um paradigma redutor da política à pura ciência, importa atender, sempre, ao cerne de um problema, mais complexo do que o que pode ser considerado a partir da vertente parcial da filosofia natural ou da opção jusnaturalista e regalista que entronca no pombalismo como referência de modernidade. É que, a par do discurso cientista mais emancipado, há no pombalismo uma outra via que acentua um contraponto de resistência por afirmação a crenças e tradições, nem todas obstaculizadoras. A pedagogia didáctica bebida no ilustrado Genovesi não deixava de fora a apologética da *verdade da religião cristã*. A esse respeito as soluções concordatárias do Estado Novo, por exemplo, têm que ser vistas, inexoravelmente, à luz dos excessos da superação positivista do teológico mais do que mediante uma superficial leitura política e institucional. Há uma realidade sociológica que o reducionismo sociológico positivista politicamente activado não compreendeu e não deixará de importar, certamente, a uma sempre desejável convivência plural de opções. O preço de políticas radicais foi sempre muito elevado e o próprio processo político republicano daria lugar *et pour cause*, a breve trecho, a opções ditatoriais.

Como, em tempos, tive oportunidade de sublinhar, a confrontação política cruenta e fratricida na primeira metade de Oitocentos, a crise da República, os padrões ideológicos diferenciados das famílias políticas actuais só são passíveis de uma análise na medida em que não descuremos a compreensão de referências que vêm da nossa Ilustração, na sua maior aceitação, recusa ou compromisso e que, com efeito, se foram definindo, politicamente, a partir do Pombalismo se o entendermos não unilinearmente»¹⁰.

Ora, o projecto político republicano na medida em que vestiu demasiado a unidireccionalidade positivista e cientista, por entre o pragmatismo da acção, levaria a confrontos ideológicos talvez mais significativos que os da estrita *res publica* sendo certo que se verificou, igualmente, uma assinalável persistência mental positivista nas elites portuguesas até há poucas décadas atrás.

⁹ BRAGA, Teófilo, *Soluções positivas da política portuguesa*, Porto, Livraria Chardron, de Lello e Irmão, 1913, Vol. II, p. 312.

¹⁰ PEREIRA, José Esteves, *Percursos de História das Ideias*, Lisboa, IN-CM, 2004, p. 101.

Num lúcido estudo que era, também, um depoimento, por ocasião de um Colóquio realizado em Ponta Delgada, em Outubro de 1994, em torno de Teófilo Braga e Silvio Romero, Gustavo de Fraga chamava a atenção para o facto de o pensador micalense transformar o vivido e o sentido em objecto de ciência natural não dando ensejo a espaço mais especulativo ou crítico.

Reportando-se à sua experiência de aluno de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, nos anos 40 do século passado, Gustavo de Fraga concluía, depois de relatar algumas peripécias, que os «positivistas, reclamando-se das ciências e dos factos, ambos sempre os deles, exerciam um certo espírito agressivo, um preconceito de ortodoxia que se manifestava dentro da própria escola, nos seus conflitos internos»¹¹.

No campo do Direito, António Braz Teixeira chama a atenção para o facto da extinção da cadeira de Filosofia do Direito, pela reforma republicana de 1911, dar origem a um ciclo «que iria durar um quarto de século, em que a universidade portuguesa, dominada pelo mais acanhado e intolerante espírito positivo, excluía do seu âmbito a possibilidade de qualquer consideração filosófica da realidade jurídica»¹².

Finalmente, um aspecto que merece ser considerado tem a ver com a teorização do Estado em vigor na República, caracterizada constitucionalmente pela hegemonia ou pela caução parlamentar, como resposta ao excessos do cesarismo monárquico, que se execrava, o que me suscita algumas considerações sobre as posições teofilinas (e não só) relativamente a esse problema.

Por um lado, Teófilo Braga, pela convicção do advento da associação de indivíduos completamente conscientes do seu fim social, defendia a diminuição do peso do Estado e, por outro lado, procedia à sua desvalorização minimizando a vertente unitária substituída pela convicção federalista, de dimensão europeia, para a qual Portugal, necessariamente, haveria de contribuir.

Um e outro aspecto, a que me acabei de referir, apareciam como contrapólos ao que poderemos considerar, ainda hoje, o paradigma político português, desenvolvido através de forte sentido unitário e de centralização, compatível esta última com algum policentrismo até ao constitucionalismo liberal e com recorrentes reivindicações descentralizadoras, com seus ganhos e perdas, a partir de então.

Entretanto, assim teorizava Teófilo Braga no que diz respeito ao primeiro aspecto :

¹¹ FRAGA, Gustavo de, *Do positivismo em Portugal e no Brasil: Romero e Teófilo*, in Actas do III Colóquio Tobias Barreto, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1996, pp. 348-349

¹² TEIXEIRA, António Braz, *História da Filosofia do Direito Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 2005, p. 175.

A Associação é a forma consciente e voluntária da sociedade, que como facto natural é anterior à vontade do indivíduo (...) o desenvolvimento crescente do individualismo revelando a diminuição do automatismo da agregação social, importa consigo a eliminação natural da intervenção do Estado¹³.

Quanto ao segundo aspecto:

Para muitos indivíduos costumados à artificial e violenta unidade administrativa, o nome de Republica federal aplicado á futura constituição política portuguesa produz-lhes uma impressão dolorosa, proveniente da falsa ideia de considerarem que Portugal tem de ser dividido em cantões independentes entre si, federalizados para interesses gerais e de mutua defesa. Nada de mais absurdo, não só enquanto às condições territoriais como aos elementos étnicos. E contudo, Portugal, pela sua situação geográfica junto de uma grande nação que influi poderosa e inconscientemente sobre os nossos destinos nunca poderá ser uma republica unitária¹⁴.

Deveremos considerar, certamente, este sentido de discurso uma tentativa de solução bem intencionada para resolver a crise de valores liberais europeus, e não só portugueses, pelo viés da forma política da República moldada nos pressupostos filosóficos que lhe conhecemos mas a sua não verificabilidade, pelo menos por enquanto, ainda é óbvia.

Em suma, o radicalismo cientificista das propostas, aquilo que se denominaria *positividade em política* e *política positiva* terá acentuado a incapacidade de compreender as múltiplas expressões exógenas a um tratamento puramente sociológico e necessitarista da realidade política.

¹³ BRAGA, Teófilo, *Soluções positivas da política portuguesa*, cit., p. 333.

¹⁴ *Idem.*, p. 93.

EL DEBATE SOBRE LA NOVELA ENTRE ORTEGA Y BAROJA

RAMÓN EMILIO MANDADO
Universidad Complutense de Madrid

La circunstancia de un debate

Se suele atribuir a Azorín la autoría de la denominación *Generación del 98*, pues la utilizó por primera vez en una «Tercera» de *ABC* de febrero de 1913. Sin embargo, es Ortega y Gasset quien al parecer la había inventado ya unos días antes y a él se le debe atribuir en rigor la paternidad de ese marchamo.¹ Al margen de si realmente esta generación existió o sólo fue una invención o un *latiguillo pedagógico*² es preciso aceptar la tesis de D. Shaw quien establece que: 1) Azorín no inventó el nombre de Generación del 98 ya que la primera referencia significativa a ello se sugiere por Maura en una polémica con Ortega; 2) dicha generación se identifica por un interés en renovar los ideales nacionales tras el fracaso de los valores tradicionales, por su comprensión del problema de España como un problema de orden intelectual y no sólo político y por la utilización de la literatura como el instrumento más adecuado para la comprensión de ese problema; 3) Ortega merece ser incorporado a dicha Generación, y ello a pesar de sus notables diferencias con otros autores incluidos en ella.³

Ortega, sin embargo, nunca reivindicó la paternidad del marchamo «Generación del 98». Solamente años después, en 1928 y de modo parcial, publicó el escrito *Una primera vista sobre Baroja* en donde, a propósito de un examen de la literatura de este autor, dejaba entrever el sentido con el que hablaba ya, quince años atrás, de una *Generación del 98*. La complejidad del asunto no

¹ CACHO, V., 1983, pp. 44-49.

² GULLÓN, R., 1980, p. 41; FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., (1961) p. 49.

³ SHAW, D., 1982, pp. 17 y 316.

es menor ni se le escapará a Ortega pues demanda precisar qué características son las que conforman una generación literaria y demostrar cuáles hayan de ser los autores que, por presentar tales características, deben ser incluidos en ella.⁴ Sea como fuere, para el propósito de esta intervención, conviene precisar que, al referirse a *Generación del 98*, Ortega, tal como escribe en 1909 a Leopoldo Palacios y reitera en una conferencia de 1910 en la Sociedad *El Sitio* de Bilbao, está aludiendo a un grupo de noveles escritores pequeñoburgueses. Son éstos, jóvenes o casi adolescentes cuando los trágicos acontecimientos de 1898, pero sus inquietudes intelectuales le permiten a Ortega convocarlos para una regeneración de España que consista fundamentalmente en someterla a un urgente proceso de *europaización*.⁵ Fue Azorín en la Tercera del ABC mencionada antes quien de modo explícito incluyó en esa Generación a Benavente, Valle-Inclán, Baroja, Bueno, Unamuno, Rubén, Maeztu y él mismo.

Pero aunque los motivos de Azorín y Ortega eran parecidos, no eran exactamente los mismos. Al denominarla como *Generación del 98*, el primero aludía sin duda a la conciencia intelectual que esos escritores tenían del *Desastre* (de sus causas sociales, culturales y políticas más profundas), pero en Ortega se aludía además al propósito de superarlo de un modo muy concreto y determinado, el *europaizador* y esto ya no se entendía del mismo modo por Maeztu o Azorín o Baroja... o por lo menos no siempre será entendido de la misma manera. Sea como fuere, Ortega, como he dicho hace un momento, no reclamó la autoría del marchamo *Generación del 98*, quizás porque en 1913 más que pleitear por ello le interesaba lograr que Azorín y el amigo de éste, Baroja, se sumaran a su proyecto intelectual. Y es que Ortega, aunque era más joven que éstos, ya tenía por entonces plena conciencia del influjo que podía ejercer en la sociedad y cultura española (no en vano su familia era propietaria de El Sol) y no necesitaba ni posiblemente quería amparar ese influjo en ninguna *Generación*.⁶

No vale la pena insistir más en este asunto de la autoría del marchamo *Generación del 98* o de los motivos que indujeron a inventarlo, entre otras cosas porque a favor de cualquier conclusión lo más probable es que sólo se aportaran pruebas de posibilidad más que de certeza. Baste sin embargo con lo

⁴ *El Imparcial*, 8 y 9 de febrero de 1913 (Cfr. ORTEGA y GASSET, J., *O.C.*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, I, p. 602.

⁵ CACHO, V., «Ortega y el espíritu del 98», *Revista de Occidente*, 1983, pp. 9 ss.
ORTEGA y GASSET, J., *O.C.*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, II, p. 102.

⁶ CACHO, V., 1983, pp. 42 ss.

que se acaba de indicar, para situar adecuadamente las diferentes posiciones de Ortega y Baroja a propósito del arte de novelar, en su *circunstancia* más propia: la complejidad de las relaciones que el primero sostuvo con la *Generación del 98* desde el propio nacimiento de ésta. Tal complejidad se debió tanto a factores de índole subjetiva o personal como intelectual o teórica. Para no extender innecesariamente el asunto planteado prescindamos de los primeros y centrémonos en los de índole teórica, en concreto en dos tópicos del devenir o *res gestae* del pensamiento orteguiano que no se pueden obviar en su debate sobre la novela con Baroja: La paulatina apertura de Ortega al Pragmatismo y también la paulatina reorientación antiidealista de su pensamiento.

Como es sabido el conocimiento del Pragmatismo por parte Ortega puede documentarse desde 1908. Todo invita a pensar que conoció los escritos de James y Dewey justamente con ocasión de las polémicas públicas que por entonces sostiene con Maeztu y Baroja. En un primer momento la posición de Ortega es antipragmatista si bien enseguida da paso a una oposición menos radical que llegará, finalmente, a la aceptación implícita de bastantes de las tesis ontológicas y estéticas del Pragmatismo. Esta evolución hace que, aunque la postrer actitud orteguiana ante el pragmatismo sea más evidente en su *segunda navegación*, no podemos considerarla como expresión de una conversión tardía y repentina, sino como una digestión crítica de las principales tesis de éste a la que le obligan de algún modo los escritores del 98.⁷

El interés de Ortega por estos escritores es más intenso durante el periodo de su obra que se conoce como *Primera navegación*. En este periodo intelectual de Ortega se puede constatar cómo se va abriendo paulatinamente al Pragmatismo en tres asuntos capitales sobre lo que polemiza con Azorín, Maeztu y Baroja: el *problema de España*, el *problema de la verdad y la recepción de las Vanguardias*⁸ ... tres asuntos que nutren también de modo destacado los argumentos y propósitos literarios de la novelística barojiana. De modo que son problemas sobre los que Ortega ha de esclarecer, no sólo como discurso filosófico sino también como literario y novelístico. No se olvide que Azorín, Maeztu y Baroja habían formado el grupo *Los Tres* para alinearse con Unamuno en la defensa que todos ellos hacían precisamente de un novelista, Galdós, y precisamente porque encontraban en la obra de éste un contenido *moral, social, literario y español* de la verdad, es decir un contenido pragmatista de la verdad, del que los críticos y difamadores de Galdós adolecían.

⁷ ORTEGA Y GASSET, J., 1983, VII, p. 303; VIII, p. 81.

⁸ ARMENTEROS, E., 2007.

Entre 1908 y 1913 Ortega está todavía más influido por el Idealismo que por el Pragmatismo. Ni siquiera excusa el predominio de esa influencia su intento de conciliar ambos paradigmas de filosofía práctica, con el que a la postre concluirá su polémica con Maeztu y abundará en la parte no publicada del ensayo que dedicó a Baroja (*Anatomía de un alma dispersa*). Aunque Ortega intente esa conciliación reconociéndole a la voluntad pragmática de sostenerse en la vida una cierta legitimidad estética y moral en el proceder regenerador del arte y la política, nunca llegará a cuestionar por ello el primado que en ese proceder debe reconocerse a los ideales de la razón: *Si podemos hacer buena literatura, pero nos sentimos también capaces de ciencia, nuestra decisión tiene que inclinarse inequívocamente hacia esta última, sin pacto alguno con aquella* (I; 113).⁹ Con este punto de partida su intento de captar a los escritores del 98 para su propuesta regeneracionista no podía tener demasiadas expectativas de futuro, pues tales escritores imbuidos de Schopenhauer, Dostoyevsky, Ibsen, Nietzsche, e incluso de las incipientes Vanguardias, miraban ya con otros ojos distintos de los de Ortega (estéticos y vitalistas), los referentes filosóficos de la razón, la voluntad o el arte. No por ello se produjo un diálogo de sordos, pues, desde entonces y hasta 1916, tanto en la formulación del pensamiento antropológico como en el estético de Ortega, el peso del Pragmatismo en perjuicio del Idealismo y la apertura a nuevos fenómenos culturales y artísticos fue cada vez mayor.¹⁰

Tiene razón P. Cerezo cuando afirma que el pensamiento de Ortega se gestó en gran medida como reacción intelectual a la *Generación del 98* lo cual no autoriza a que algunos todavía lo sigan incluyendo en esa Generación.¹¹ El componente polemista de la filosofía orteguiana que nace de su empeño por salvar la circunstancia, encuentra un capítulo importante en la relación con los autores de 98. Pretende, al igual que con otros muchos autores, indagar en sus ideas y creencias *ver sus vergüenzas*, pero en ese empeño lo que acaba ocurriendo es que los *salva* (descubre las máximas posibilidades estéticas y filosóficas que hay en su literatura) y muestra los registros y avatares de su propio modo de filosofar (por ejemplo su digestión del Pragmatismo... o una cierta perplejidad y desorientación inicial ante las vanguardias artísticas), pero no necesariamente la comprensión cabal de la estética literaria del 98. Tal vez porque se fue haciendo consciente de ello, Ortega dejó inédita una parte destacable de sus escritos sobre Baroja.

⁹ ORTEGA Y GASSET, J., 1983, O.C., I, p. 113.

¹⁰ GRAHAM, J. T., 1994.

¹¹ CEREZO, P., 1984, p. 11.

España como problema: El marco de un debate estético

Los noventayochistas en su distancia con la mitología religiosa y patriótica dominante, dibujaban a menudo personajes instalados en el escepticismo. Sin embargo tal escepticismo no cuestionaba esa mitología como tal, sino también la viabilidad que en el mundo moderno pudiera tener la sociedad que sostenía tal mitología, e incluso que pudiera haber en ambas (en la mitología y en sociedad que la sostenía) un ejercicio literario auténtico. Precisamente por eso la propia instalación del escritor en su época acaba siendo para los noventayochistas, con frecuencia, insatisfactoria e incluso trágica. Sirvan como ejemplos de ello el *Pío Cid* de Ganivet, que es calificado por medio del personaje de *Consuelo*, como el hombre de menos fe que existía en el mundo, lo cual le dificulta encontrar las *ideas madres* del conocimiento humano.¹² De modo similar, Unamuno nos presenta a *San Manuel Bueno* como un cura rural angustiado que ejerce de modo profético el sacerdocio para redimir a sus feligreses. Lo hace en medio de una agónica duda de fe, la cual por un lado subvierte la sinceridad de su ministerio religioso pero por otro le da autenticidad. Asimismo *Andrés*, el protagonista de *El árbol de la Ciencia* de Pío Baroja, es un gran descreído cuyo descreimiento le sume en el vacío existencial, en *la angustia y la desesperación de no saber qué hacer con la vida... de encontrarse perdido, sin brújula, sin luz adonde dirigirse...*¹³

Es preciso advertir que el escepticismo de los noventayochistas no era solo religioso, sino que su increencia incumbía también a fe en la razón, la cual después de haber hecho cuestión de la religión había hecho problema de sí misma hasta el punto de cuestionar a quienes tanto habían influido en ellos (los Spencer, Bernard, Haeckel, Pasteur...) la explicación científica de los hechos les resultaba también moral, estética... vitalmente insatisfactoria, quedando así expuestos al pesimismo de Schopenhauer, al nihilismo y vitalismo de Nietzsche, al consolador pragmatismo de James en incluso en menor medida al socialismo de Marx.¹⁴

Esta crisis de creencias explica de algún modo que la *Generación del 98* acudiera a la filosofía buscando un articulación intelectual para su praxis literaria. Para percatarse de ello baste repasar, a título de muestra, lo escrito en *Hacia otra España*, de Maeztu, *El árbol de la ciencia* de Baroja, *El sentimiento trágico de la vida* de Unamuno o *España filosófica contemporánea...* de Ganivet¹⁵.

¹² GANIVET, A., 1962, p. 226.

¹³ BAROJA, P., 2004, p. 507.

¹⁴ CACHO, V., 1983, p. 24.

¹⁵ SHAW, D., 1982, p. 28.

En este contexto filosófico, es donde debe comprenderse que el escepticismo noventayochista no sólo denunciara la profunda crisis de identidad que sufría España, sino que se afanara en mostrar una nueva concepción de la idiosincrasia nacional española y buscara en la renovación de la conciencia histórica y cultural la regeneración del presente. No es original este propósito, ya lo había mostrado la Generación de 1868, pero sin duda es una constante que se mantiene en el Unamuno que busca la *tradición eterna de la casta*, en el Maeztu que teoriza sobre la *Hispanidad*, en el Ganivet que anda tras el *espíritu territorial permanente*, en el Azorín que aboga por fortalecer la *continuidad nacional*, en el Baroja que pondera la *pragmática nacional*... Sin embargo, los noventayochistas, a diferencia de los de la Generación del 68, y con un sesgo moral y estético más pragmático, insistirán en buscar todo ello no en la España oficial, sino en el *pueblo llano y proletario* (Ganivet), en la *intrahistoria* de la *gente anónima y sin historia* (Unamuno), en la *retórica en tono menor* de las *vidas humildes* (Baroja) en la cotidianidad llena de sentido de *personajes vulgares* (Azorín)...

Ortega, por su parte creía, de un lado, que la decadencia de España no se debía tanto a que careciera de valores pragmáticos sino de principios teóricos. El verdadero problema no residía en la esclerosis de la España oficial, sino en que la raza y la sustancia nacional, la España vital, estaba casi moribunda.¹⁶ Si bien modula en otros momentos de su obra esta opinión, al estimar que la decadencia española, no era tal, sino más bien un no haber nacido aún: El pueblo español, espiritualmente era un pueblo por estrenar, que aún habiendo protagonizado un gran imperio y una poderosa influencia cultural en el mundo, no había digerido suficientemente ni el Renacimiento ni el racionalismo que alumbraron la modernidad.¹⁷

Con lo cual observamos que los noventayochistas y Ortega coincidían en constatar la decadencia del país, mas no totalmente en el análisis de sus causas y mucho menos en la manera de remediarla. Ortega pensaba además que el problema de España, antes que político, era educativo y científico,¹⁸ y que en definitiva la solución pasaba por la consolidación en España de la Modernidad, algo que había impedido en su día la Contrarreforma. Si España era el problema, Europa y más en concreto Alemania, era la solución. Siguiendo un criterio sin duda idealista, para reanimar la vitalidad española, se necesitaría renovar los componentes intelectuales de su cultura, integrar a los españoles en el devenir de la ciencia moderna y contar con élites dirigentes bien pre-

¹⁶ ORTEGA Y GASSET, J., 1983, I, p. 717.

¹⁷ ORTEGA Y GASSET, J., 1983, pp. 458-461.

¹⁸ ORTEGA Y GASSET, J., 1983. O. C., II, p. 97; I, p. 716.

paradas y capaces de dirigir a la sociedad en esta tarea colectiva¹⁹. Con estas tesis, además de permanecer apegado a la dura realidad, Ortega trataba de no quedar angustiosamente atrapado en el pasado. Era optimista y sus expresiones de pesimismo eran propias de un *pesimismo creador* que depuraba los males en el pasado para despejar el porvenir. Si España, aún careciendo de ciencia, había conseguido sobrevivir hasta el presente, bien podrá encontrar un lugar en el mundo moderno y aún destacar en él si aprende del ejemplo de otros países europeos, en especial Alemania.²⁰

Un exponente teórico muy importante de la diferente tesitura intelectual con la que conciben la regeneración de la vida española Ortega y la Generación del 98 es el desajuste con el que ambos reciben y digieren el Pragmatismo: Así, por ejemplo, Maeztu, en *Hacia otra España* (1899) defendía una solución pragmatista de los males españoles basada fundamentalmente en la implantación de reformas económicas de carácter socialista ensayadas ya en Gran Bretaña. En 1911, en cambio, en carta que envía a Pla Cárceles y que coincide con la época en que preparaba *Authority, Liberty and Function*, Maeztu está convencido de que la experiencia socialista británica no es válida para los españoles, siendo preciso antes asumir colectivamente, sobretodo por las élites políticas e intelectuales, los principios filosóficos que rigen tales reformas, que justamente era lo que Ortega estaba sosteniendo frente a los del 98.²¹ Sin embargo, por esas mismas fechas, Ortega, elabora según criterios sutilmente pragmatistas una concepción de la relación entre teoría y praxis que relativiza su idealismo inicial: Mientras Maeztu abandona el Pragmatismo, Ortega se introduce en él... en un camino que le llevará lejos en *Ensimismamiento y alteración* y *La idea de principio en Leibniz*.²²

El debate de una circunstancia

Ortega siempre mostró bastante interés por los contenidos filosóficos de la obra barojiana. Él mismo ha referido que tuvo el propósito de incluir una tercera meditación en *Meditaciones del Quijote* (1914) dedicada justamente a la literatura de Baroja. Y aunque su interés expresase con frecuencia puntos de vista divergentes entre ambos, Ortega siempre reconoció y apreció el nervio filosófico de Pío Baroja:

¹⁹ ORTEGA Y GASSET, J., 1983, O.C., I pp. 461, 462, 520, 455, 711.

²⁰ ORTEGA Y GASSET, J., 1983, I, pp. 458, 461, 462.

²¹ Texto perteneciente a una carta dirigida a Pla Cárceles (Cfr. MARRERO, V., *Maeztu*, Madrid, Rialp, 1966, p. 292).

²² ORTEGA Y GASSET, J., 1983, I, p. 459.

La corrección gramatical –dado que exista una corrección gramatical– abunda hoy en nuestros escritores. Sensibilidad trascendente, en cambio, se encuentra en muy pocos. Tal vez en ninguno como en Baroja... yo tengo que hablar de la sobra de su espíritu, de su individual postura ante ese temblor ubicuo que llamamos la vida... La inspiración energética que le anima [a Baroja] es una inspiración filosófica, no literaria.²³

Si repasamos los exponentes de semejante interés veremos que, sin contar las frecuentes alusiones a Baroja que hace Ortega al comentar sucesos y personajes de la época, le dedicó al autor de *Aurora roja* los siguientes escritos:

«Una primera vista sobre Baroja», de 1910, que no publicó hasta 1928 y aún así solo en parte.

«Ideas sobre Pío Baroja (Pío Baroja en el banquillo y Anatomía de un alma dispersa)», de 1914, ensayo publicado en 1916 en *El espectador*.

«Ideas sobre Pío Baroja», el mismo ensayo de 1914 que se acaba de mencionar pero completándolo, a modo de apéndice, con el primer escrito de 1910. Lo publica así en 1928.

Baroja por su parte mostró interés y respeto por la figura y los escritos de Ortega, de quien afirmaba que era la única posibilidad de filósofo que encontraba en España. Se refiere a él en «Juventud. Egotatría», «El tratado de Arlequín» y sobre todo en sus Memorias *Desde la vuelta del camino (La intuición y el estilo)*.

No es menor en esta recapitulación de los escritos en donde se contiene el debate sobre la novela entre Baroja y Ortega, el que ambos autores evolucionaran bastante en sus puntos de vista, pues debe tenerse en cuenta que tal debate surge cuando las posiciones de Ortega están más imbuidas de Idealismo (de un sutil reflejo positivista del Idealismo) y concluye cuando Ortega intenta alejarse decididamente de ese reflejo. Baroja por su parte se acogerá con frecuencia a criterios pragmatistas pero no porque vea en ello un referente ideológico indudable sino porque le ayuda a solventar su particular debate moral y estético entre el pesimismo de Schopenhauer y el vitalismo de Nietzsche.

No tendrán los dos, Baroja y Ortega, la misma actitud en esa evolución: Para el ejercicio literario que Baroja busca y estima no será demasiado relevante asumir una doctrina con integridad o absoluta coherencia, por lo que, aunque en algunos de sus extremos sus puntos de vista lleguen a ser distintos con el correr del tiempo e incluso contradictorios entre sí, no necesitará alterar por ello los términos de su posición estética en el debate con Ortega.

²³ ORTEGA Y GASSET, J., 1988, p. 91.

Éste en cambio, más interesado en la coherencia que demanda la construcción sistemática u orgánica del pensamiento, cuando publique en 1928 su trabajo, dejará inédita aquella parte en la que se puso de manifiesto el *pathos* idealista que le constreñía cuando lo escribió en 1910. Discrepar del Pragmatismo de Baroja sometiéndole a una analítica trufada de Idealismo ya no le parecía convincente a un Ortega que, aunque crítico con la vertiente epistemológica del Pragmatismo, en 1928 había incorporado ya a su antropología algunos de los planteamientos ontológicos de éste (en la formulación del *Perspectivismo* por ejemplo).

Anatomía de un alma dispersa

No es posible ahora detallar todos los asuntos que aparecen en el debate entre Baroja y Ortega sobre la novela (las creencias, la felicidad, la vida, la contemplación estética...), por lo que me ceñiré al que mejor los sintetiza a todos ellos y que considero más relevante desde el punto de vista estético o filosófico: El relativo al *Pragmatismo de la acción*... en la vida, en los argumentos o tramas de las novelas... en el propio escribir novelas. Y ello porque Ortega cambia poco de opinión con respecto a tal asunto: desestima el modo como funciona la acción en la novelística barojiana, reputándolo por dispersión estéril de ideas en el relato y de los propios elementos factores o recursos literarios de éste (las situaciones, los personajes, el ritmo narrativo, el uso de la gramática y la sintaxis, la propia pragmática del idioma... etc). Vale la pena examinar detenidamente este asunto porque, justamente, el tratamiento barojiano de la acción es un elemento crucial de la estética barojiana.

En el capítulo del estudio sobre Baroja titulado «Anatomía de un alma dispersa», el Ortega que ha reconocido previamente la veta filosófica barojiana, rebaja la cualidad de ésta por lo poco que le convence su modo novelístico de expresarlo:

Esta inadecuación entre la sensibilidad de Baroja y lo que logra expresar es un dato típico que comprueba su manera dispersa de ser. La inspiración energética que le anima es una inspiración filosófica, no literaria. Las novelas de Baroja no suelen mostrar inspiración genuinamente estética.²⁴

La causa de esta dispersión que desactiva la potencia filosófica de la obra barojiana la encuentra Ortega en el Pragmatismo con el que Baroja acude a la Filosofía y ejerce la literatura. En *El árbol de la ciencia*, afirma Baroja que

²⁴ ORTEGA Y GASSET, J., 1988, p.173.

cada pueblo tiene una serie de fórmulas prácticas para la vida, consecuencia de la raza, la historia y el ambiente físico y moral, las cuales constituyen un *pragmatismo útil*, que en el caso de España se ha hecho *viejo y residual*.²⁵ De esta tesis que refleja tanto el núcleo formal de la novelística barojiana como el de sus implicaciones sociales y políticas, asumirá Ortega el *quid* pero no el *quo modo*. Así, al examinarla definirá el Pragmatismo como *la aceptación por verdad de una idea en vista de su eficacia para el aumento o sostén de la vida...* declarando que aunque el término *pragmatista* así tomado esté de moda no le es simpático. De modo más preciso criticará el pragmatismo al que alude Baroja, denunciando dos cosas en él: La primera que reivindicando Baroja un *pragmatismo propio* para España está reivindicando un *pragmatismo viejo* que se ha mostrado ineficaz y por tanto que no es pragmático. La segunda que hablar de *pragmatismo nacional* resulta frívolo para referirse a la trágica realidad española de aquellos años, ante lo cual propone, denominar a ese pragmatismo nacional *mitología* según lo que Schelling entiende por tal. Serviría ello para esclarecer el problema nacional español y coadyuvar, si preciso fuera, a recrear o renovar su mitología.²⁶

El criterio pragmatista que propone Baroja será para Ortega la causa de no sólo de que su discurso resulte finalmente inocuo como argumento intelectual sino también de que su novelística se disperse en secuencias, momentos, análisis deslavazados etc. en donde *no se piensa, sino que se balbucean ideas*. Un exponente muy expresivo de esta situación sería Andrés Hurtado el protagonista de *El árbol de la ciencia*, personaje bien intencionado pero a la postre autodestructivo que no sabe dar salida al criticismo y que tan sólo se puede asumir como precursor, tal como concluye la novela.... pero no como precursor de un nuevo ideal humano según sugiere Baroja, sino como precursor de las propuestas europeizadoras de Ortega.... las que debe impulsar definitivamente la *Generación de 1914*, no la de 1898.

En diferentes momentos de su obra, Baroja se va a referir a estas críticas de Ortega, replicándole con el tono humilde de quien discrepa de un maestro a quien se respeta y admira... pero discrepando finalmente. Le vendrá a decir que la acción en la novela no puede ser una excusa para la ideología, sino un argumento para las ideas, que la acción no se da nunca en la vida como un esquema de pensamiento sino como una pasión y una necesidad y que en cualquier caso el *pathos* último del novelar es el realismo y no la argumentación. Utilizando los términos de Stendhal en *Rouge et Noir* llamará Baroja la aten-

²⁵ ORTEGA Y GASSET, J., 1983, II, p. 309.

²⁶ ORTEGA Y GASSET, J., 1983, IX, pp. 483-490.

ción sobre que: *Si la vida es así, con raras excepciones, es turbia, oscura y sin brillo. La novela quizá es lo que no debe ser como la vida.*²⁷

Estima además Baroja que si, como consecuencia del distanciamiento ideológico, el relato es entonces fragmentario, rápido y disperso no es porque las ideas expuestas en él sean innecesarias, sino porque en la novela no deben ser sentimentalmente necesarias para algo. Sin duda Baroja está en el camino de la estética de la fragmentariedad que hará fortuna más adelante en el siglo xx, tanto en la narración literaria o cinematográfica de los hechos, como en la deconstrucción del discurso filosófico.

De todos modos, si nos ceñimos al momento en el que se está produciendo el debate, habrá que precisar que lo que estaba proponiendo Ortega frente a Baroja era sustituir, como criterio de evaluación política o de análisis intelectual, el Pragmatismo de la acción por el Idealismo de la razón... Y ello tanto para la regeneración de España cuanto para el arte de novelar. Con este propósito Ortega aludirá, para discrepar de ella y darle la vuelta a su sentido, a la cita de Chesterton con la que James abre su *Pragmatismo*:

Hay personas, y yo soy una de ellas, que piensan que la cosa más práctica e importante en el hombre es su punto de vista acerca del universo. Creemos que, si a una patrona, antes de admitir un huésped, le es importante conocer el sueldo que éste gana, aún es más importante para ella conocer la filosofía que él tenga. Creemos también que, si un general en campaña debe conocer el número de tropas del enemigo, aún es más importante para él saber cuál es la filosofía del enemigo. Pensamos que la cuestión no es si la teoría del cosmos afecta a los asuntos, sino si, a la larga, cualquier otra cosa los puede afectar.²⁸

Cuando Ortega reivindica el carácter práctico de las ideas no considera que éstas sean una suerte de *crystalización* o síntesis formal de las acciones, sino su núcleo vital, de modo que las acciones seguirían a las ideas como una suerte de desbordamiento energético de ellas. Su potencia práctica, según Ortega, no dependería de la utilidad que se pueda encontrar en ellas para sobrevivir, como reclama James y Baroja asume, sino de su fuerza o intrínseca capacidad motora y expansiva. De su argumentación son relevantes los siguientes corolarios:

Existe un primado de las ideas en contraposición al determinismo histórico de base biológica (en contraposición al pensamiento naturalista de Baroja, influido por Darwin y Spencer).

Se acepta que en el colectivismo propuesto por los modelos sociopolíticos socialista o anarquista (éste último particularmente presente en los escri-

²⁷ BAROJA, P., *La nave de los locos*, p. 26.

²⁸ JAMES, W., p. 11.

tos de Baroja) tenga cabida la aspiración moral a la libertad en su sentido moderno, pero sólo cuando se garantice el ejercicio efectivo del pensamiento o del libre examen en la persona que participe en ello (cosa que en Ortega no siempre está clara).

La persona o las sociedades son resultado de las ideas que predominan en ella. La acción de una persona o un pueblo libre dimana del ideario moral que posee o con el que se nutre su conciencia individual y colectiva (en contraposición al pragmatismo de Baroja, según el cual el hombre es lo que hace y cómo lo hace antes que lo que piensa).

De acuerdo con estos puntos de vista, Ortega estaría afirmando claramente en este momento de su obra la supremacía de la razón sobre la voluntad y no al revés. Por eso preferirá denominar *ideario de un pueblo*, a lo que Baroja denominaba *pragmatismo nacional*. Por eso mismo abonándose a las tesis de Schelling antes aludidas, afirmará que ese ideario es fundamental para renovar la mitología necesaria en la articulación de un pueblo, puesto que un pueblo es una mitología, una mitología un pueblo y mito todo lo que pensamos cuando no pensamos como especialistas.²⁹

En suma, aun apreciando la vis filosófica de Baroja, estima Ortega que el pragmatismo dispersa su alma de escritor y resulta insuficiente para la renovación mitológica que España necesita... para renovar:

...el aire de ideas que respiramos a todas horas... los pensamientos espontáneos que van por las calles como canes sin dueño... las emociones anónimas que mueven las muchedumbres... los prejuicios de las madres... los lugares comunes de la prensa y de los oradores... las creencias básicas de que parte nuestro edificio espiritual, las tendencias intelectuales que constituyen el empellón inicial recibido del ambiente por nuestra conciencia infantil... el ritmo mental que penetra íntegramente nuestra estructura psicológica... Una mitología es un pueblo.³⁰

Sin discrepar necesariamente de todos los puntos de vista orteguianos a cerca de la mitología con la que se anuda el sentimiento nacional, Baroja sostendrá en varios momentos una mirada escéptica sobre el fondo de ingenuidad y optimismo positivista que adivina en el fondo de la posición orteguiana. Bien podría resumirse esta actitud de Baroja en estas palabras de uno de los personajes de *El Árbol de la ciencia*:

El hombre, cuya necesidad es conocer, es como la mariposa que rompe la crisálida para morir. El individuo, sano, vivo, fuerte, no ve las cosas como son, por-

²⁹ ORTEGA Y GASSET, J., 1983, IX, pp. 488 s.

³⁰ ORTEGA Y GASSET, J., 1983, p. 490.

que no le conviene. Está dentro de una alucinación. Don Quijote, a quien Cervantes quiso dar un sentido negativo es un símbolo de la afirmación de la vida. Don Quijote vive más que todas las personas cuerdas que le rodean, vive más y con más intensidad que los otros. El individuo o el pueblo que quiere vivir se envuelve en nubes como los antiguos dioses cuando se aparecían a los mortales. El instinto vital necesita la ficción para afirmarse. La ciencia, entonces, el instinto de crítica, el instinto de averiguación, debe encontrar una verdad: La cantidad de mentira que es necesaria para la vida.³¹

Ideas sobre Pío Baroja

La resistencia de Baroja al idealismo de Ortega, en algún momento llega a irritar intelectualmente a éste, pero no será una resistencia inocua pues, en mi opinión, ésta tiene bastante que ver en la evolución intelectual del autor de las *Meditaciones del Quijote*. En un determinado momento Ortega ha escrito lo siguiente

Porque Baroja no se contenta con discrepar en más o menos puntos del sistema de lugares comunes y opiniones convencionales, sino que hace de la protesta contra el modo de pensar y sentir convencionalmente nervio de su producción.... En cierta manera, pues, es justo que el hombre 'social' se sienta, a leer los libros de Baroja, herido e irritado.³²

Sin embargo Ortega por el año diez («Adán en el paraíso») comenzó a alejarse del Idealismo y ya hacia 1915 encontramos indicios inequívocos de que ese distanciamiento ha sido definitivo (*Meditaciones del Quijote*). Ortega evoluciona no en el sentido de asumir el criticismo pragmatista de Baroja, sino en reconocerle una capacidad teórica suficiente como para dialogar con él. Al respecto interesa que nos fijemos en lo que dice en «Ideas sobre Pío Baroja».

Ortega se ha dado cuenta ya que la novelística barojiana pone de manifiesto un asunto que trasciende la peripecia española: La *cuestión nacional* es sólo un caso del sentimiento de insuficiencia vital que padecen bastantes ideas y valores de la cultura contemporánea, siendo éste el resorte principal que mueve la estética barojiana. Aquí la admiración de Ortega a Baroja es palmaria. Si antes le reprochó una comprensión pragmática del *espíritu español*, ahora le reconoce el mérito antipragmático de resistirse a hacer de la utilidad sustancia de todo valor, cosa que le lleva a convertir a errantes, perdedores, personajes de suburbio o vagabundos (prototipos todos ellos de vida social-

³¹ BAROJA, P. *El árbol de la ciencia*, p. 176.

³² ORTEGA Y GASSET, J., 1988, p. 102.

mente ineficaz), en personajes importantísimos de sus obras (está pensando Ortega fundamentalmente en la Trilogía *La lucha por la vida*). Le reconoce a Baroja una indudable sinceridad estética por cuanto en sus novelas pone a la intemperie su yo profundo, insocial e insobornable, ése que le induce a decir, incluso arriesgándose a la incorrección política, que no cree en las ideas de su tiempo por parecerle carentes de vitalidad.³³

Si leemos con cuidado estas opiniones de Ortega encontraremos de modo incipiente, ideas que serán características de su evolución filosófica posterior, sobretodo de la justificación de la Metafísica que aborde quince años después. Así, por ejemplo, la caracterización antropológica del filósofo que se adentra en la vida teórica (del *hombre* que, como contrapunto de la *gente*, orienta su vida según *creencias* firmes y no *lugares comunes* de la moda social), recordará sin duda al Baroja que entiende la *crisis* como un debilitamiento de las *creencias* y que está decidido a no supeditar su opinión a los convencionalismos.³⁴

Es importante subrayar que Baroja, además de constituir para Ortega un motivo de crítica antipragmatista primero y de diálogo con el Pragmatismo después, está sirviendo a Ortega para elaborar una antropología propia, en donde las influencias del escritor vasco conviven con otras provenientes de la extensa erudición filosófica orteguiana (la del pensamiento de Fichte por ejemplo). La dialéctica del asunto es clara: De una parte muestra e incluso pondera que Baroja use antipragmáticamente una idea tan netamente pragmática como es la vida del *vagabundo* o el *aventurero*; de otra critica la insuficiencia pragmática del ideal humano que encarnan ambos modelos: El *vagabundo* y el *aventurero*, en tanto que *hombres de acción*, parecen ser arquetipos pragmatistas, sin embargo, en tanto que hombres socialmente inútiles, son justamente lo contrario, arquetipos antipragmáticos. Ortega elogia que Baroja reivindicque de algún modo tales tipos humanos, socialmente fracasados, pero también advierte que, tal vez en contra de la propia intención barojiana, la ponderación esteticista de tales tipos expresa una reducción utilitaria del pragmatismo a favor exclusivamente de un ejercicio literario... algo que, sin embargo, como propuesta social o política, resulta absolutamente inútil.³⁵

Vinculada a esta reflexión de Ortega sobre la utilidad para el arte de lo que resulta inútil para el proyecto social, encontramos otra sobre la *acción*, asunto capital en la estética barojiana, no menos reveladora que la anterior del alcance del pensamiento orteguiano: Se entiende perfectamente en ella que los

³³ ORTEGA Y GASSET, J., (1983) II, pp. 71-86.

³⁴ ORTEGA Y GASSET, J., (1983) II, p. 85 ss. XII, p. 26.

³⁵ ORTEGA Y GASSET, J., (1983) II, pp. 71, 73.

arquetipos del *vagabundo* y el *aventurero* sirvan a Baroja para su crítica de la hipocresía social, pero no deja de discrepar de que en ello se justifique de algún modo el *activismo* ciego u obrar sin criterio ideológico que rige la acción de esos personajes: Una cosa es que la acción por la acción exprese la búsqueda de la felicidad o del sentido de la vida y otra que se convierta en ideal para la vida humana.³⁶ Al expresar esta objeción Ortega censura el *pragmatismo antropológico* de Baroja justamente por motivos escasamente idealistas, muy distintos de los que antes alegó para discrepar del *pragmatismo nacional* barojiano. Y es que el Ortega que minusvaloraba el pragmatismo ideológico de los noventayochistas, acabará siendo receptivo a la sutil reflexión antropológica y sobre la modernidad que hay en ese pragmatismo. Así en *Teoría de la felicidad* Ortega acabará escribiendo:

No podremos ver nada claro en este sublime asunto de la felicidad... si no comenzamos por advertir que... el sujeto pura actividad. Llámesele alma, conciencia, espíritu... eso que somos consiste en un haz de actividades... Consistimos, pues, en un potencial de actos: vivir es... ir convirtiéndolo en actuación... somos un poder ver, un poder gustar y oír, un poder recordar, un poder entristecernos y alegrarnos, llorar o reír, un poder amar y odiar, imaginar, saber, dudar, crear, desear y temer... Cuando una parte de nuestro espíritu está desocupada, inactiva, cesante. La melancolía, la tristeza, el descontento, son inconcebibles cuando nuestro ser íntegro está operando. Basta, en cambio, que nuestra actividad se haga un calderón para que asciendan del espíritu quieto... esas emociones de desazón, de desamparo y vacío infinito.³⁷

Al contrario que en 1916 Ortega ya no discrepa del Baroja que identificaba la vida con acción, sino del Baroja que, en su opinión, ha hecho del activismo, del actuar constante y sin sujeción ideológica, el ideal de vida de *Zalacáin*, *Sbanti Andía*, el *Capitán Chimista*, *Aviraneta*... Este hecho responde a la paulatina aproximación que la obra de Ortega mostró hacia el Pragmatismo, un hecho sin duda relevante por cuanto que de ese modo su pensamiento se hizo más sutilmente moderno... contemporáneo. En los contenidos ontológico y antropológico que muestra ese pensamiento hacia 1914, se pone en evidencia ya una posición significativamente pragmatista, si bien moderada por la tendencia previa al idealismo: El ser de las cosas no es algo *solitario y estanco*, sino una constitutiva *red de relaciones*, que constituye la *vida* misma de los individuos e incluso de las cosas. Por lo mismo el hombre consiste en un *haz de actividades* y su infelicidad, provendrá justamente de carecer de proyectos que

³⁶ ORTEGA Y GASSET, J., 1983, II, pp. 83, 92.

³⁷ ORTEGA Y GASSET, J., 1983, II, pp. 80-81.

canalicen adecuadamente su indeclinable necesidad de obrar.³⁸ En torno a estos planteamientos teóricos Ortega procederá a una suerte de centrifugado de ideas que expresará una peculiar metamorfosis del Idealismo en Pragmatismo y explicará de modo muy atractivo y sugerente la transitividad de la vida y de la conciencia... pero ese es otro asunto que excede ya el propósito de este escrito. Baste para concluirlo adecuadamente que, entre «Adán en el Paraíso» y *Las meditaciones del Quijote*, extremos que de algún modo señalan la evolución orteguiana hacia el Pragmatismo, no cabe duda que hay bastante reflexión sobre la estética de los noventayochistas y en especial sobre la novelística de Pío Baroja.

BIBLIOGRAFIA

- ARMENTEROS, E., «La índole técnica de la antropología de Ortega», *Argumentos de Razón Técnica*, 9, 2006
- «La índole técnica de la antropología de Ortega», *Argumentos de Razón Técnica* (9), Madrid, 2006
- «*Marta y María*»: Ortega y el dualismo. Aproximación a la noción pragmática de 'creencia', *Daimon*, nº 47, Madrid, 2007
- BAROJA, P., O. C., V, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004
- CACHO, V., *Ortega y el espíritu del 98*, Madrid, Revista de Occidente, 1983
- CEREZO, P., *La voluntad de aventura: Aproximación al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, (1984
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, R., *Ortega y el 98*, Madrid, Rialp, 1961
- GANIVET, A., O.C., II, Madrid, Aguilar, 1962,
- GULLÓN, R. «La invención del 98», en RICO, F., *Historia y crítica de la literatura española*, VI, Barcelona, Editorial Crítica, 1980
- GRAHAM, J., *A pragmatist philosophy of life in Ortega y Gasset*, Columbia, University of Missouri Press, 1994
- JAMES, W., *Lecciones de pragmatismo*, Madrid, Santillana,
- ORTEGA Y GASSET, J., O. C., Madrid, Alianza Editorial, 1983
- *Ensayos sobre la Generación del 98*. Madrid, Revista de Occidente, 1988
- SHAW, D., *La Generación del 98*, Madrid, Cátedra, 1982, pp. 17 y 316.

³⁸ ORTEGA Y GASSET, J., 1983, I, pp. 75, 81.

MENÉNDEZ PELAYO Y LA POLÉMICA DE LA CIENCIA ESPAÑOLA

JORGE NOVELLA SUÁREZ
Universidad de Murcia (España)

A lo largo del siglo XIX, los partidos políticos españoles fueron prestando su adhesión a una serie de modelos científicos en función de sus propios intereses intelectuales y sociales y en función también de los paradigmas europeos disponibles en cada momento histórico: *racionalismo abstracto* en relación con los derechos del hombre y del ciudadano; *empirismo sensista* en relación con una concepción utilitaria de la política; *espiritualismo ecléctico* para neutralizar los avances del materialismo ateo; *idealismo krausista* como puerta abierta a la utopía; *positivismo* como secularización de la cultura; *irracionalismo* fin de siglo como reacción cultural nacionalista contra la modernidad. Esta sucesión de modelos sigue una estela europea; *lo específicamente español es el vigor que conserva a lo largo de todo el siglo el paradigma autoritario teológico-fideísta opuesto a todos los demás.*

«Ciencia» en FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J. J. FRANCISCO FUENTES (Dirs.), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Alianza editorial, Madrid, 2002, pp. 138-139.

Introducción

La figura de Marcelino Menéndez y Pelayo es una de las más controvertidas y mitificadas de finales del XIX y principios del XX. Defensor a ultranza de los valores tradicionales españoles, del catolicismo más intolerante, admirador de la Inquisición como expresión del espíritu de la unidad de España, y enemigo del liberalismo, del krausismo y de cualquier afán de secularización de la cultura española. Al mismo tiempo es modelo de investigador riguroso, erudito, gran polemista y, a decir de algunos autores, como José Luis Abellán, un personaje manipulado por los intereses de los distintos bandos en la eterna pelea que se sigue en este país, lo que no ha permitido valorarlo justamente como estudioso de la historia de la cultura española a la que ha hecho aportaciones de irrenunciable valor.

Nacido en Santander, en el seno de una familia de tradición católica en 1856, sus primeros estudios universitarios, a los 15 años, los realiza en la Universidad de Barcelona donde fue discípulo de Javier Llorens y Barba y Manuel Milá y Fontanals que constituían lo que se denominaba la Escuela de Barcelona. Este grupo, formado bajo los auspicios de la Escuela escocesa del «sentido común» de Reid y Hamilton, defendía un cierto positivismo, como forma de conocimiento, compaginado con un catolicismo militante. Políticamente mantienen el espíritu carlista, aunque sin participar activamente en la lucha partidista, y aceptan la Restauración como un mal menor manteniendo siempre la crítica al liberalismo y al mundo moderno. La impronta de las enseñanzas que recibió en esta época perdurará siempre en el pensamiento de Don Marcelino.

Después de dos años en Barcelona se traslada a Madrid a terminar sus estudios, pero un enfrentamiento con Nicolás Salmerón le llevó a trasladar el expediente a Valladolid donde termina la licenciatura de Derecho. Este acontecimiento marcará dos hechos fundamentales en su vida: el rechazo al krausismo por una parte, y el conocimiento de Gumersindo Laverde que será otro de sus principales maestros y el incitador de la famosa «polémica sobre la ciencia española» que se desarrollará a partir de 1876. Esta disputa será la primera ocasión que tiene el joven Menéndez Pelayo de salir a la luz pública.

Cronología, protagonistas y argumentos

1. AZCÁRATE, GUMERSINDO DE: «Las constituciones irreformables», *Revista de España*, 28 de marzo de 1876, recogida en sus artículos sobre *El Self Government y la Monarquía doctrinaria*. Aparece en la página 251 del I vol. de *La Ciencia Española*, pese a ser quien había desencadenado esta querrela.
2. LAVERDE, G., «Carta-prólogo a don Marcelino Menéndez Pelayo», Lugo 7 abril 1876 carta prólogo fechada 30/9/1876, la redacta MMP con las notas de Laverde.
3. MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO (MMP) *La Ciencia española* al Sr. Gumersindo Laverde. Indicaciones sobre la actividad intelectual de España en los tres últimos años. Santander 14 Abril 1876. De *Re Bibliográfica*, Santander, junio de 1876.
4. MANUEL DE LA REVILLA, en la sección «Revista crítica» de la *Revista Contemporánea* expresa el 30 de mayo de 1876:
 - Tres siglos de decadencia científica –aunque no literaria– en España.
 - En la época de los Austrias, la única escuela filosófica que ha creado y que ha sido influyente en la historia de la filosofía ha sido la escolástica.

- Causas: Despotismo e intolerancia
 - los inquisidores permitieron a la literatura una libertad casi absoluta con el fin de que los intelectuales españoles malgastaran sus energías en entretenimientos inofensivos y nada peligrosos para el despotismo.
 - más ideológicas que literarias, pues no sólo no la concibe como un elemento de progreso, sino como una auténtica rémora para la modernización de España.
5. MMP 2 de junio de 1876 en la *Revista Europea* con el artículo que titula «Mr. Masson redivivo.»
 - el nuevo Masson, tesis antipatriótica, atrasada y propia de la «estirpe liberalesca»
 - *Revista Contemporánea* de antipatriótica y extranjera.
 6. MANUEL DE LA REVILLA responde a Menéndez Pelayo desde la *Revista Contemporánea*, el 15 de agosto de 1876
 7. MENÉNDEZ PELAYO «Mr. Masson, redimuerto», en la *Revista Europea* el 24 de septiembre de 1876.
 8. AZCÁRATE, G. de, «Una carta sobre la filosofía española», *Revista Europea*, 5 Noviembre 1876, dirigida a G. LAVERDE. Nunca estuvo en su ánimo plantear esta polémica, sus afirmaciones se han descontextualizado y llevadas a un debate de confrontación ideológica que no tienen nada que ver con él, resaltando «cómo sus ideas son de carácter personal y no una opinión de escuela krausista. Una opinión y una escuela que distaban de despreciar el pasado de España en materia científica. Tampoco permite Azcárate que se ampute su argumento sobre la necesidad de que la ciencia sea completamente autónoma, al margen de las influencias de la religión (por eso niega que la intervención mediante instituciones tales como la Inquisición no sean nocivas para su desarrollo)»¹. Y nada más por parte de Azcárate.
 9. ALEJANDRO PIDAL Y MON, 2 cartas aparecidas en 1879 en la hoja literaria de *La España Católica*
 10. MMP *In dubiis libertas* Florencia, 13 Abril 1877
 11. JOSÉ DEL PEROJO en «La Ciencia española bajo la Inquisición», el 15 de abril de 1877 defiende a la *Revista Contemporánea* de las graves acusaciones que le ha hecho reiteradamente Menéndez Pelayo.
 12. MMP Contestación a PEROJO, Venecia 6 mayo de 1877.

¹ CAPELLÁN DE MIGUEL, G., «Entre <españolismo> y <extranjerismo>. El origen de la polémica sobre la ciencia española», en CAPELLÁN DE MIGUEL, G. y AGENJO BULLÓN, X., *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española. Actas de las IV Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Sociedad Menéndez Pelayo-A. Hispanismo Filosófico, Santander, 2000, pp. 171.

13. JOAQUÍN FONSECA, O. P. «Defensa de la Filosofía Cristiana» y «Contestación de un tomista a un filósofo del Renacimiento». Tomo II, *La Ciencia Española*.
14. MMP «Contestación a un filósofo tomista» y «Réplica al R. P. Fonseca».

Contexto filosófico y político

Existen diversos elementos que gravitan sobre esta controversia que son necesarios explicitar para entender en su complejidad el por qué de unas y otras posturas, como no podemos desarrollarlas, enumeramos las que consideramos claves para enmarcar la polémica que nos ocupa:

1. *La recuperación del mito nacional del siglo XIX: la guerra contra los franceses* y la vuelta del «Religión, Patria, Rey, el 2 de mayo como la fiesta del tradicionalismo pues «los héroes de aquel día murieron luchando contra el liberalismo» (Álvarez Junco, 2000, p. 391). Y cómo el mito de Santiago seguía activo desde el siglo VIII (711 exactamente).
2. El *romanticismo había exaltado lo español y había identificado a éste con la religión católica, el realismo absolutista y el mundo mental nobiliario*.
3. El mismo año de 1876 aparece en castellano *La selección natural y sexual, El origen del hombre* y, un año más tarde, *El origen de las especies*. Rematando la difusión que González Linares, Machado y Nuñez o Rafael García Álvarez, entre otros, habían iniciado en los primeros años 70. Es la difusión del darwinismo, el miedo al mono se convierte en un elemento más en el debate ciencia-religión.
4. Los ecos de la campaña reaccionaria de los «textos vivos» que orquestó Navarro Villoslada desde *El Pensamiento Español* contra los krausistas, siendo quienes fueron expulsados de sus cátedras, aunque algún ilustre ilustrado, como don Juan Valera, defiende la permanencia en sus cátedras. A partir de 1864, un año después del Syllabus y su condena del liberalismo y de otros «errores» y el *Ideal de la Humanidad* se incluía en el Index. Adiós a la libertad de cátedra.
5. Draper y Salmerón (en su prólogo) habían constatado la imposibilidad de conciliar razón y fe, ciencia y religión. Las dos ciudades agustinianas se enfrentaban catorce siglos después con una virulencia inusual.
6. Positivismo e Institucionismo, la llamada «cuestión universitaria» (segunda parte de los <textos vivos>), tras el pronunciamiento del general Martínez Campos restaurando la monarquía y tras la llegada del monarca (enero 1875) se publica un decreto aboliendo la libertad de enseñanza que se reconocía en la Constitución de 1869. No se podía

enseñar doctrinas que fueran contrarias a la monarquía y a la religión católica, teniendo los profesores que someter sus programas y bibliografía a la aprobación de la autoridad. Salmerón, Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, entre otros, fueron separados de sus cátedras, siendo repuestos por Sagasta en 1881.

7. La discusión de la Constitución de 1876 con su reconocimiento a la religión católica y la ausencia de libertad religiosa (le trae a Cánovas problemas con el R. Unido)
8. La cuestión social con la emergencia de los movimientos políticos y sociales que eclosionan en este último tercio, desde el anarquismo al socialismo, así como las organizaciones sindicales, por último
9. La cuestión religiosa y la emergente «cuestión social».

La polémica de la ciencia española

En *La ciencia española*² se recogen cartas, anexos a éstas y artículos escritos entre 1876 y 1882. El precipitante es una mención de Gumersindo de Azcárate, hecha de pasada y sin intencionalidad alguna, de cómo el fanatismo religioso había hipotecado el desarrollo de la ciencia en España. Pocas veces, un texto tan breve trajo sobre sí tanta controversia, convirtiéndose en la querrela –por excelencia– del tercer cuarto del siglo XIX español.

² MENÉNDEZ PELAYO, M., *La ciencia española*, 3 vol., edición preparada por E. Sánchez Reyes, Santander, C. S. I. C., 1953, recoge las modificaciones de la 3ª edición de 1887, fecha del prólogo 28 abril 1887.; *Menéndez Pelayo digital: obras completas, epistolario y bibliografía*, edición digital Obra Social y Cultural de Caja Cantabria, Santander, 1999.

Sobre la polémica: GARCÍA CAMARERO, Ernesto y Enrique, *La polémica de la ciencia española*, Alianza, Madrid, 1970; ABELLÁN, J. L., *Historia Crítica del Pensamiento Español, La crisis contemporánea (1875-1936)*, 5/I, cap. X, XI y XII, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, pp. 308-390; CEREZO GALÁN, P., «Ecos de la polémica sobre *La Ciencia Española*», en *Homenaje a Marcelino Menéndez Pelayo*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2007, pp. 51-81; MORÓN ARROYO, C., «Menéndez Pelayo. Hacia una nueva imagen», en *Menéndez Pelayo. Hacia una nueva imagen*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1983, pp. 11-20; REVUELTA SAÑUDO, M., «La actividad intelectual de Menéndez Pelayo en su periodo <polémico>», en MORÓN ARROYO, Ciriaco y otros, *Menéndez Pelayo. Hacia una nueva imagen*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1983, pp. 237-243; JIMÉNEZ GARCÍA, A., «Menéndez Pelayo y la fundamentación epistemológica de la <Historia de la Filosofía Española>», en CAPELLÁN DE MIGUEL, G. y AGENJO BULLÓN, X., *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española. Actas de las IV Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo-A. Hispanismo Filosófico, 2000, pp. 147-158; HERMIDA DE BLAS, F., «José del Perojo: neokantismo y «polémica de la ciencia española», en *Homenaje a Menéndez Pelayo en el 150 aniversario de su nacimiento*, Santander, Centro Asociado de la UNED, pp. 36-49; NOVELLA SUAREZ, J., *El pensamiento reaccionario español (1812-1975)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, cap. 7 8 y 9, pp. 115-165.

Según que, por ejemplo, el Estado ampare o niegue la libertad de la ciencia, así la energía de un pueblo mostrará más o menos su peculiar genialidad en este orden, y podrá hasta darse el caso de que se ahogue casi por completo su actividad, como ha sucedido en España durante tres siglos.³

Tres siglos, pero ¿qué siglos? Esta es la primera cuestión —y no es baladí— pues Laverde y MMP entenderán que son los siglos XVI, XVII y XVIII; más tarde veremos cómo Azcárate se refería a los siglos XVII, XVIII y XIX, cuestión que precisará cuando conteste a Laverde, más motivado por la mención a su padre, don Patricio de Azcárate, que por la polémica en sí. Lo que Gumersindo de Azcárate⁴ afirma en la *Revista de España* es que cuando el Estado no ampara la libertad no puede darse un desarrollo científico y eso es lo que ha ocurrido en España durante los tres últimos siglos; la culpa de que en España no haya habido desarrollo científico ni pensamiento propiamente dicho la tiene la falta de libertad y en especial la Inquisición como censura de cualquier movimiento innovador.

Si observamos la cronología de esta querella hay que subrayar que desde el inicio es Gumersindo Laverde quien informa del artículo primero de Azcárate al joven Menéndez Pelayo, posteriormente alimenta y suministra munición intelectual para los argumentos del impetuoso y erudito Marcelino. E incluso le sugerirá el plan de trabajo que hay que desarrollar para que la ciencia en España tenga el lugar que se merece. Pero este no era el primer intento de Laverde de utilizar la erudición y la heurística del montañés para atacar al krausismo, ya en 1875 lo había intentado informándole de la polémica que se desarrollaba en la *Revista Europea*:

En dicha Revista hay una reñida polémica sobre el krausismo. Me parece que Campoamor ha elegido mal terreno. Entre V. en campaña y atáquelos en la cuestión de la creación ex nihilo, que rechazan, sobre cuya materia ofrece rico arsenal el P. V. de Raúlica. Si Dios no hizo el mundo de la nada, hay que admitir, o que lo hizo de una materia eterna (y entonces dialismo), o que lo hizo de su propia sustancia (y entonces panteísmo). Creo que este dilema es algo más sólidamente y apremiante que el que les pone Campoamor.⁵

³ AZCÁRATE, G. de, «Las constituciones irreformables», *Revista de España*, 28 de marzo de 1876. Posteriormente, se recoge en un volumen titulado *El selfgovernment y la monarquía doctrinaria*. Madrid, Librería de A. San Martín, 1877, pág. 114; hay una edición reciente en Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008; Cfr. MMP., *La ciencia española*, I, p. 29.

⁴ CAPELLÁN DE MIGUEL, G., «Entre <españolismo> y <extranjerismo>. El origen de la polémica sobre la ciencia española», en CAPELLÁN DE MIGUEL, G. Y AGENJO BULLÓN, X., *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española. Actas de las IV Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo-A. Hispanismo Filosófico, 2000, pp. 159-171.

Y lo seguirá haciendo. Una carta de Laverde es el primer paso de lo que se denominará *La polémica de la ciencia española*, donde le advierte que

el móvil principal es el odio al catolicismo, el insaciable afán de desacreditarle.

Menéndez Pelayo, a instancias de Laverde, inicia una serie de réplicas que serán el germen de su obra *La Ciencia española*; también sucederá con la *Historia de los heterodoxos* donde dirige y modula a su amigo-discípulo especialmente en lo concerniente a la época contemporánea, incluso le pide que modere sus adjetivos, especialmente los dirigidos a los krausistas. Así lo encontramos en la carta⁶ que sirve de prólogo a la obra que comentamos, de este modo se entronca con la llamada primera polémica de la ciencia española, en pleno siglo XVIII, motivada por la pregunta que Nicolás Masson de Morvilliers⁷: *¿Qué se debe a España?*, recogida en la *Enciclopedia Metódica*, donde mantenía que la ciencia y el pensamiento moderno nada debían a España. Fue contestado inicialmente en Francia por Antonio José Cavanilles y el abate Carlo Denina⁸ entre 1786 y 1787, Luis Cañuelo y Juan Pablo Forner⁹ disputaron acerca de la utilidad o inutilidad de las ciencias físico-naturales para la promoción del bienestar de España. En realidad era un ataque al único país que permanecía en el absolutismo, preso de la alianza entre el Trono y el Altar.

Se habían pronunciado en España discursos más demoledores que esa frase aislada, de pasada, sin conexión con el argumento principal del libro de Azcárate. En 1876 a raíz del discurso que pronuncia Gaspar Núñez de Arce en su ingreso en la Academia de la Lengua, titulado «Causas de la precipitada decadencia y total ruina de la literatura nacional bajo los últimos reinados de

⁵ BUENO SÁNCHEZ, G., «Gumersindo Laverde y la Historia de la Filosofía Española» en *El Basilisco. Revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la ciencia y de la cultura*, n° 5, 1990, pp. 48-85; también en www.filosofia.org cita la correspondencia 5-VI-1875, EMP 1-209.

⁶ MENÉNDEZ PELAYO, M., *La ciencia española*, I, pp. 7-26. Redactada por MMP con los apuntes y notas que le facilitó Laverde, está fechada y firmada por éste en Lugo, 30 septiembre de 1876.

⁷ Recogido en GARCÍA CAMARERO, Ernesto y Enrique, *La polémica de la ciencia española*, Madrid, Alianza, 1970, pp. 47-53.

⁸ «Observaciones del abate Cavanilles sobre el artículo «España» de la Nueva Enciclopedia», aparecido en 1784; «Respuesta a la pregunta: ¿qué se debe a España?», publicado en 1786. Recogidos en GARCÍA CAMARERO, Ernesto y Enrique, *La polémica de la ciencia española*, pp. 54-57 y 58-71.

⁹ FORNER, Juan Pablo, *Oración apologética por la España y su mérito literario*, edición, introducción y notas de Jesús CAÑAS MURILLO, Departamento de publicaciones de la Diputación Badajoz, 1997.

la casa de Austria», o el de José Echegaray¹⁰ leído en la Real Academia de Ciencias el 11 de marzo de 1866.

Pero no caigamos presos de la terminología y del título. Más bien si analizamos a qué ciencia se refieren, nos quedaremos consternados al saber que Laverde y MMP con ciencia se refieren a todo producto del saber humano (Filosofía, Literatura, incluida la ciencia propiamente dicha) pero la ciencia por excelencia es la teología. En 1876 con Darwin, Mendel, incluso los krausistas con un concepto de ciencia emparentado con la *Wissenschaft*, en tanto que se considera un saber previo y básico a todas las ciencias, los krausopositivistas, el positivismo de Comte y Spencer, los neokantianos... y la ciencia experimental ligada al método hipotético-deductivo, nuestros hombres hacen un *totum revolutum* al utilizar el término ciencia.

Por tanto, no es una discusión o un debate científico, es un disputa ideológica con todos los condicionantes del momento. La cartografía y el imaginario político de la Restauración es fundamental para comprender el auténtico significado de la polémica. Ésta es la vieja *querelle* entre antiguos y modernos, entre tradición e innovación, y donde los partidarios de la tradición no van a mantener las mismas posiciones, también entre «antiguos» y tradicionalistas se establece una división.

Efectivamente, tengamos claro, pues, que la polémica sobre la ciencia española es una querrela ideológica conectada con lo que luego se denominará «el problema de España»¹¹, en el contexto de la Restauración canovista, entre catolicismo conservador (los llamados neos¹²), el catolicismo integrista y los católicos liberales (seguidores tímidos de Montalembert) a los que apoya Cánovas, pues a su vez necesita el apoyo del Papa León XIII. En estos posicionamientos hallamos el nudo gordiano de la polémica sobre la ciencia española. Lejos del horizonte intelectual de don Marcelino quedaba el deseo

¹⁰ ECHEGARAY, J., «Historia de las matemáticas puras en nuestra España», en GARCÍA CAMARERO, Ernesto y Enrique, *La polémica de la ciencia española, o. c.*, pp. 161-190

¹¹ NÚÑEZ, D., «La Historia del Pensamiento Español y el problema de España», en VV. AA, *¿Existe una Filosofía Española?*, Madrid, Fundación Rielo, 1988, pp. 143-171.

¹² «Surgió, sin embargo, en este medio, un tipo de jóvenes oradores, razonadores elegantes e influyentes, inspirados en la figura ya desaparecida del marqués de Valdegamas, al que la gente anticlerical llamaba *obispos de levita*, como hoy hemos oído llamar *frailes con chaqueta* a los profesores, a los políticos, a los ministros del Opus Dei, aunque el dictado más conocido y empleado al hablar de estos jóvenes, talentados o no, y el de sus secuaces, era el de *neo*. El *neo* era el *neocatólico*, el sucesor lejano y pulido del *ultra*: un joven que había sido incrédulo y revolucionario y que volvía al seno de la Iglesia, profesando ideales ultraconservadores». CARO BARROJA, J., *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Madrid, Istmo (Fundamentos, 70), 1980, p. 199.

de Cavour: «Una Iglesia libre en un Estado libre». El profesor Cerezo Galán ha resumido las premisas de esta disputa:

la jurídico/política que establece una conexión, parece obvia, entre libertad de pensamiento y progreso científico, y la histórico/cultural, que aun siendo su consecuencia, parece tomarse como prueba del aserto: la falta (o penuria, al menos) de la ciencia en España, a partir de la modernidad, esto es, la ciencia moderna y la Ilustración. Se vinculaba así explícitamente la falta de libertades públicas en la Monarquía católica de la España de los Austrias con el retraso científico y filosófico.¹³

A lo largo de dicha controversia, Menéndez Pelayo apabulla con su erudición y conocimiento de la historia de nuestra literatura, derrota contra todo y contra todos: krausistas como Azcárate que, sin comerlo ni beberlo es el epicentro de la polémica, «modernizadores y europeístas» como son tildados los neokantianos Manuel de la Revilla y José del Perojo que defenderá a la *Revista contemporánea*, atacada también por el infatigable erudito siempre dirigido por ese Richelieu particular que es Laverde. Y, por último, para extrañeza y tristeza del polígrafo montañés, Alejandro Pidal y Mon, más que contradecirle le rebate tibiamente desde los llamados neos, en realidad es «un amigo disconforme»; otra cuestión es como desde el neotomismo que representa la ortodoxia papal, el dominico Joaquín Fonseca con contundencia le rebate sus tesis, desde un artículo cuyo título no admite dudas: *Contestación de un tomista a un filósofo del Renacimiento*.

La tesis que defiende un Marcelino Menéndez Pelayo de veinte años es la confirmación de cómo en España había existido ciencia y pensamiento en la época de máximo esplendor para la Iglesia católica, en los siglos XVI y XVII; y que el error de los que negaban este hecho procedía de su ignorancia sobre estos momentos; con ello reclama una conciencia histórica a la hora de reconstruir el pasado nacional y para entender el presente. El objetivo de esta obra y del resto de su producción será demostrar el valor del pensamiento español negado por lo que llamaba la «incorregible y reacia stirpe liberalesca». Sus contrincantes según Xenius son «un diletante mediocre como Pidal, (y) un espíritu espeso como el del Padre Fonseca». Nada dice Eugenio D'Ors de los neokantianos o de Gumersindo de Azcárate.

A través de la polémica, Menéndez Pelayo despliega autores desconocidos por la mayoría de los intelectuales del momento y reivindica que muchos de ellos son el antecedente de otros más famosos europeos, especialmente, Luis Vives, precedente de casi toda la filosofía moderna. Destaca el polígrafo monta-

¹³ CEREZO GALÁN, P., «Ecos de la polémica sobre *La Ciencia Española*», en *Homenaje a Marcelino Menéndez Pelayo*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2007, pp. 51-81.

ñés tres escuelas españolas de filosofía «plenamente originales»: vivismo, lulismo y suarismo (Luis Vives, Raimundo Lulio y Francisco Suárez), estimando que si bien no hay una filosofía plenamente española, sí que hay una aportación española en el espiritualismo crítico de los católicos. Los precedentes de Descartes son los citados, Vives se convierte en el gozne de su aspiración filosófica.

Es menester contemplar tres aspectos que inciden directamente en esta *querelle*: la cuestión religiosa, el concepto de ciencia y de historia que están presentes en la misma:

¿Qué ciencia?

Menéndez Pelayo identifica Ciencia con Teología, una concepción de filosofía perenne entendida como «una sustanciación metafísico teológica», la ciencia entendida como ciencia filosofico-teológica. Los otros paradigmas de ciencia están a la altura del desarrollo científico de este último tercio del siglo XIX. En la polémica están operativas estas concepciones:

- *Positivismo naturalista*, dogmático, considera a la razón humana como un mero estado fisiológico (Médicos-biólogos).
- *Krausopositivista*, organicismo biológico (Adolfo Posada), Salmerón en su destierro conoce el positivismo francés, defienden e introducen «la mentalidad científica» que Giner de los Ríos contemplará en su concepción de «educación integral».
- *Comtismo* (Comte y Littré), es el de Estasén (tendencia conservadora) y el de Pompeyo Gener un positivismo científico, muy desarrollado en Barcelona por su sociedad burguesa y sus sólidos cimientos.
- *Neokantiano*, de Heidelberg y Kuno Fischer, una interpretación crítica y positivista de Kant.
- *Evolucionismo/Darwinismo*, González Linares/Glick «Un ataque a la religión y a los fundamentos de la moral».

Según Diego Nuñez, la interpretación neokantiana positivista es la tendencia que

va a contribuir de un modo más decisivo, a la sustitución de la anterior crítica retórica y moralista por la crítica positiva, en continuo contacto con el conocimiento científico, en la que abundarán apelaciones constantes a expresiones como la influencia del <medio ambiente>, <leyes de la evolución>, comparaciones entre <procesos fisiológicos> y <procesos mentales>, etc., temas centrales del positivismo.¹⁴

¹⁴ NÚÑEZ, D., *La mentalidad positiva*, o. c., pp. 139; *Mentalidad positiva y Restauración*, o. c., p. 295.

Historia y Romanticismo

Nación y catolicismo van conformando el ser de España, son los ecos del Romanticismo y del particular *Volkegeist* hispano. A la vez era un ataque a las influencias francesas y alemanas en el pensamiento español que desde la Ilustración-Revolución han sido constantes. Visto lo voluminoso de la obra del polígrafo cántabro habrá que considerar que los heterodoxos son algo más que «un accidente» en nuestra historia, frente a las versiones de sus contemporáneos, incluso las moderadas de Valera o Cánovas, que echaban parte de culpa de la decadencia española al espíritu de intolerancia, a la soberbia patriótica o religiosa. El erudito montañés no tiene medias tintas: reivindica la intolerancia propia de espíritus valientes, el dogmatismo, pues la verdad ha sido revelada por la providencia, o el rechazo a lo extranjero, ya que de él vienen los males. Su objetivo es sanar a España, recuperar la tradición nacional que define su ser auténtico y que había sido cercenada por las influencias externas.

En su *concepto de historia*¹⁵ se cruzan tres influencias destacadas: clasicismo, romanticismo y catolicismo. Menéndez Pelayo recoge y acepta la aportación positivista en cuanto a método de trabajo (técnicas filológicas, repertorios bibliográficos, monografías, etc. Sin embargo, en España el término positivismo va unido a irreligión y materialismo; de ahí que arremeta en muchas ocasiones contra él pero, a pesar de ello, lo utiliza como instrumento de investigación científica. La búsqueda de leyes explicativas de la historia es uno de sus rasgos positivistas. Pero, para él, ley no significa regularidad inmanente y necesaria en la historia, sino más bien una armonía preestablecida entre los proyectos de la Providencia y los acontecimientos humanos. La suya es una historia plenamente providencialista y cristiana: la historia es la expresión racional del orden teológico y sus leyes son los dogmas cristianos sobre el hombre y su destino.

A esta perspectiva providencialista y cristiana hay que unir ciertos aspectos del historicismo alemán y del romanticismo que añaden la idea de que cada nación posee un «genio» (*Volkegeist*, o espíritu del pueblo) propio que es expresión de la raza, genio que es el que da unidad sustancial a los pueblos, y el auténtico actor de la historia como cuerpo vivo, orgánico. Aplicada esta concepción general a la historia y a la consideración de España, dirá que *el genio español es el catolicismo y ello no es sino una manifestación de la providencia*.

¹⁵ Para su modo de entender la historia consultar E. Rivera De Ventosa, «Presencia en Menéndez Pelayo de la historiografía clásica y de la historiografía romántica», en MORÓN ARROYO ET AL., *Menéndez Pelayo. Hacia una nueva imagen, o.c.*, pp. 47-71.

La exposición de este genio español no está exento de contradicciones y ambigüedades: es realista e idealista, otras veces se expresa en ciertas disposiciones psicológicas: el honor, el carácter indómito, el sentido práctico, etc. y ello parece determinar ciertas inclinaciones políticas como tendencia a las libertades provinciales y locales. El liberalismo y el CENTRALISMO eran afrancesamientos ajenos al espíritu español y era más proclive a la vida de provincias que a la capitalina: Su modelo era Cataluña, tan querida desde sus años de estudiante. Esta defensa del provincialismo, al fomento y conservación de las costumbres y lenguas vernáculas era muy propio de todas formas de las corrientes carlistas y del integrista católico.

Sus enemigos son la Ilustración y el liberalismo que no pertenecen a la tradición española. Se viven momentos en los que la hegemonía del catolicismo entra en crisis al aparecer modos de pensamiento innovadores y que representan un estilo diferente y moderno frente al catolicismo, incluso para la puesta al día de éste. Krausismo e Institución, positivistas, darwinistas, hegelianos, neokantianos como Perojo, de la Revilla etc., encarnan y protagonizan este nuevo modo de pensar que confronta con los posicionamientos eclesiásticos y políticos de la Restauración.

La cuestión religiosa

En la Restauración la cuestión religiosa es clave no sólo para liberales, institucionistas, republicanos, anarquistas, etc. Con especial virulencia se plantea en las filas del catolicismo, la política de Cánovas –secundada como mal menor por León XIII– de cohabitación con el liberalismo conlleva las consecuencias de la Encíclica *Quanta cura* y su anexo el Syllabus.

De ahí que podamos distinguir tres grupos dentro del catolicismo (como mínimo) que andan a la greña entre sí. Los *tradicionalistas*, *neocatólicos* (Alejandro Pidal y Mon, Ortí y Lara, Aparisi y Guijarro) y *neotomistas* (como el padre Joaquín Fonseca, Zeferino González, etc); no se puede encuadrar a MMP como un católico liberal por sus posicionamientos filosófico-teológicos, pero sí por su apoyo al canovismo político (llega a ser Diputado a Cortes); de ahí que se les denomine despectivamente como «mestizos», «liberales», «católicos neutros» o «independientes» a Pidal y Mon, así como a los católicos liberales que siguen a León XIII y están coaligados con Cánovas del Castillo, frente a los «puros» y los carlistas de Cándido Nocedal, a su muerte, su hijo

¹⁶ CAMPOMAR FORNIELES, M., *La cuestión religiosa en la Restauración*, Santander Sociedad Menéndez Pelayo, 1984, p. 36.

Ramón, creará el Partido Integrista. No obstante en el plano político, en la acción diaria, iban de la mano, es lo que Marta Fornieles¹⁶ denomina «la unión del ultramontanismo conservador con el mal menor canovista».

Ni que decir que Federico de Castro y otros cristianos liberales eran calificados como jansenistas o de la secta de Lutero. De ahí la complejidad y el fuego cruzado entre personas que les unía la misma religión, lo que obligó al Papa León XIII (impelido por Cánovas, que tenía la cuestión social candente; recordemos el debate sobre la Internacional) a promulgar la encíclica *Cum multa* exclusivamente para los católicos españoles.

La condena del tradicionalismo francés (de filiación fideista) en el Concilio Vaticano I «por ciertos errores filosóficos», especialmente por acceder a Dios a través de la fe y a que a la verdad únicamente se accede mediante revelación divina, despreciando a la razón como facultad para acceder Dios (fundamentación que hará el tomismo), fue más una cuestión para reforzar el tomismo como filosofía oficial de la Iglesia (*Aeterni patris*, 1879) desde el punto de vista de la gnoseología tomista.

Consideraciones finales

La cuestión clave es la existencia de la filosofía española. Filósofos los ha habido, de primera y de segunda fila, pero nuestros más grandes filósofos (Vives, Suarez, Lull) no habían dejado escuela ni influido en el panorama filosófico europeo. Es la aportación, a mi juicio, más destacada de la intervención de Manuel de la Revilla quien no consideraba como filosofía la ascética y la mística, únicamente la escolástica había germinado como escuela de pensamiento. Esta es la causa de que matice lo siguiente:

Quando hemos dicho que la filosofía española es un mito, no hemos querido decir que no hay filósofos españoles, sino que no existe una creación filosófica española que haya formado una verdadera escuela original, de influencia en el pensamiento europeo, comparable con las producciones de otros países.¹⁷

Lo que se echa de menos –lo apostillará Perojo– son sistemas filosóficos y no nombres. De este largo debate, lleno de pompa, adjetivos y retórica petulante, tenemos que extraer una serie de consideraciones sobre los argumentos dilucidados en el mismo. MMP plantea frente a sus oponentes una conciencia histórica de la que carecen tanto los racionalistas y neokantianos, como los

¹⁷ REVILLA, Manuel de la, en MENÉNDEZ PELAYO, M., *La ciencia española*, 3 vol., edición preparada por E. SÁNCHEZ REYES, Santander, C. S. I. C., 1953, vol. I, p. 195.

neos y neoescolásticos. El papel de la tradición es crucial, en la que él mismo se inscribe. Resalta su admiración por Luis Vives y ese Renacimiento cristiano que se opone al del Norte y que se caracteriza por el armoniscismo, criticismo, sentido práctico y tendencia a la acción. Frente a ello lo heterodoxo, el pan-teísmo y el arquetipo de ello: los krausistas.

El humanismo de MMP se debe a su formación latina, de ahí su admiración por el Renacimiento del siglo XVI, lo cual conllevará su crítica por el tomismo oficial del padre Fonseca que ve vestigios de paganismo en ese ninguneo del erudito santanderino a la Escolástica.

En esta polémica encontramos lo que Pedro Cerezo ha llamado «la madurez de la conciencia crítica contemporánea sobre nuestra historia intelectual»; y no podemos sustraernos por mor de la postura de don Marcelino, el reconocer que inicia el sendero para una Historia de la Filosofía española, sin despreciar lo que «los modernos» consideraban mera antigualla. La labor que Menéndez Pelayo lleva a cabo es la constatación de:

el valor cultural de la autoafirmación de un estilo cultural propio, español, frente a la invasión homogeneizadora de la moda europeísta.¹⁸

También está latente el enfrentamiento que desde la Ilustración se da entre Tradición y Modernidad, en una versión que confronta Ilustración con un Romanticismo que añora lo medieval; antiguos y modernos —como señalé al inicio de esta intervención— se posicionan frente a la monarquía doctrinaria canovista, frente a esa «constitución interna» de España como la denominaba don Antonio Cánovas del Castillo, los herederos del Sexenio Liberal y de la I República de 1873 enarbolan el principio del *self-government* y un concepto de soberanía que no es la compartida sino la que reside en el pueblo.

Más de setenta años después, Laín Entralgo¹⁹ nos indica cómo se pueden adoptar cuatro posturas distintas frente a esta polémica:

- 1) La del historiador positivista a lo Ranke, queriendo narrar «las cosas como propiamente habían sido», sin entrar en la cuestión de la <objetividad>.
- 2) La adscripción a uno de los contendientes. Es difícil ponerse en la piel de cada uno de ellos pues «La historia manda sobre el hombre, aunque este siga siendo esencial y sustancialmente hombre».

¹⁸ CEREZO GALÁN, P., «Ecos de la polémica sobre *La Ciencia Española*», en *Homenaje a Marcelino Menéndez Pelayo*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2007, pp. 51-81.

¹⁹ LAÍN ENTRALGO, P., *España como problema*, vol. I., Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2005, pp. 42-67. La 1ª edición es de 1949.

- 3) Utilizar los datos positivos que aparecen en la polémica, completarlos e intentar una «comprensión estimativa de nuestra cultura clásica».
- 4) A mí me interesa, subraya Laín, «entender la polémica en sí misma, desvelar los supuestos históricos que hicieron posible cada una de las posiciones en ella defendidas».

Para ello, intenta Laín situarse en el justo medio, entre «la exageración innovadora» y la «exageración reaccionaria». Con la primera identifica a toda la izquierda española (desde Azaña al marxismo de la revista *Leviatán*) que se sitúa frente a la historia de España «con la tesis optimista y burguesa de la utopía liberal». Ahí radica el *quid* de la cuestión: su actitud frente a la historia de España:

- Negación del valor histórico de España, su cultura sería una quimera (la filosofía española), la teología y la mística (una realidad sin valor histórico, etc...)
- Necesidad de implantar «una cultura moderna *ad limine*, «haciendo tabla rasa de todo lo anterior al siglo XIX», positivistas y krausistas.

Morón Arroyo argumenta que si hubiera podido terciar en la polémica hubiera dicho que la desenfocaban, que no se trataba de:

si hubo o no hubo algunos individuos egregios en ciertas disciplinas y en sí formaron o no formaron escuela. El problema estaba y quizá este todavía en el plano institucional: en si la universidad y los centros de investigación tienen la suficiencia independencia para garantizar su continuidad como tales centros de investigación y si están estructurados —en la historia no lo estuvieron— para fomentar la ciencia.²⁰

Modestamente creo que la polémica de la ciencia española ha quedado explicitada y analizada en su contexto histórico, ideológico, político y social. El llamado problema de España seguirá y Laín Entralgo tendrá que contestar a un airado Calvo Serer²¹ que considera que todos los problemas de nuestra nación se habían solventado el 18 de julio de 1936. Y se disputan a don Marcelino. Pero esa es otra polémica. Terminamos esta reflexión aquí, en Lisboa, proponiendo que «comprendamos antes de juzgar» que decía el maestro Aranguren. Esa ha sido mi intención, espero haberlo conseguido y a ustedes a pensar en ello. Muchas gracias.»

²⁰ MORÓN ARROYO, C., *Hacia una nueva imagen*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1983, p. 19.

²¹ CALVO SERER, R., *España sin problema*, Madrid, Rialp, 1949; véase en NOVELLA, Jorge, *El pensamiento reaccionario español*, o. c., pp. 243-247.

**A QUESTÃO DA FILOSOFIA PORTUGUESA
(RESPOSTA À CRISE DO FINAL DO SÉCULO XIX
E INÍCIOS DO SÉCULO XX)**

MANUEL GAMA
Departamento de Filosofia
Universidade do Minho

Antecedentes

A questão da filosofia portuguesa e o tema mais lato das filosofias nacionais têm sido temáticas com vários estudiosos e cultores em Portugal. Ao tomar-se o assunto como problema, entramos já no mundo do questionamento e, logo, na linha de Michel Meyer¹, na casa do filosofar. No domínio em apreço há faces distintas: os que colocam o problema e concluem por uma resposta negativa, por um lado; por outro, os que encontram justificação para a existência de uma filosofia portuguesa, explanando as suas reflexões a partir dessa sua certeza; e, ainda, os que além de estarem neste último horizonte, se agrupam sob a denominação do movimento ou grupo da «Filosofia Portuguesa».

De facto, depois de no seu já algo longínquo livro, de 1965, *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*², João Ferreira ter feito uma análise aprofundada, em estudo mais recente, encontramos uma síntese da génese do problema quando refere: «A ideia de fundamentar a afirmação de que existe uma filosofia portuguesa nasce de algumas circunstâncias históricas e epocais: dúvida sobre a capacidade filosófica portuguesa, negação da

¹ MEYER, Michel, *A Problematologia. Filosofia, Ciência e Linguagem*, Dom Quixote, Lisboa, 1991.

² FERREIRA, João, *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, Tip. Editorial Franciscana, Braga, 1965. Trata-se da recolha de vários estudos, publicados em revistas durante o período de 1957-1961.

existência de um corpo de doutrinas filosóficas portuguesas e obscuridade sobre um *corpus* geral e global do pensamento filosófico lusitano.»³

Perpassa entre o pensamento de alguns dos mais distintos intelectuais portugueses dos finais do século XIX e inícios do século XX, um diagnóstico pouco favorável sobre o filosofar português. Neste capítulo, a auto-estima ficara bastante abalada. Antero de Quental em carta a Domingos Tarroso, de 1881, é taxativo: «A filosofia é coisa tão avessa à nossa índole e tradição intelectuais»⁴. Por sua vez, Sampaio Bruno, logo após a preambular «Carta Íntima», abre a seminal obra *A Ideia de Deus* com estas palavras: «Nunca os portugueses mostraram queda para as altas especulações filosóficas»⁵, especialmente para a metafísica, pecha que é intrínseca ao carácter nacional, pois vê-a como «originária indisposição estrutural, de natureza e essência». Mais adiante, retomando o mesmo tema e no mesmo tom, acentua a «penúria lusitana em matéria filosófica» e a diagnosticada «esterilidade filosófica portuguesa»⁶.

A Ferreira Deusdado, em 1898, transparece-lhe que «a actividade filosófica do espírito português não tem cunho original, [e] a sua acção limita-se à receptividade dos sistemas estrangeiros.»⁷. Por seu lado, Francisco Adolfo Coelho vai mais longe, e apoda mesmo o «espírito nacional» como «afilosófico, como prova a nossa miséria na literatura respectiva.»⁸ Também Teixeira de Pascoaes, em 1915, na *Arte de Ser Português*, ao avaliar as manifestações da nossa actividade em que melhor se revela a alma pátria, anota que «corresponde à nossa superioridade poética, uma grande inferioridade filosófica», expressão do génio lusíada que «é mais emotivo que intelectual». Por isso, remata, «O português não quer explicar o mundo, nem a vida; contenta-se em vivê-la exteriormente; e tem, por isso, um verdadeiro horror à Filosofia, imaginando encontrá-la em tudo o que não entende.»⁹

³ *Id.*, «Fundamentação da Filosofia Portuguesa», em *Álvaro Ribeiro e a Filosofia Portuguesa (Ciclo de palestras promovido pela Fundação Lusíada no Ateneu Comercial do Porto em 14 e 15 de Maio de 1993)*, Bibliografia Geral de Álvaro Ribeiro organizada por Joaquim Domingues, Fundação Lusíada, Lisboa, 1995, p. 39.

⁴ QUENTAL, Antero de, *Cartas I (1852)-1881*, Organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Universidade dos Açores e Editorial Comunicação, Lisboa, 1989, p. 562.

⁵ BRUNO, Sampaio, *A Ideia de Deus*, Livraria Chardron, Porto, 1902, p. 1.

⁶ *Id.*, *ib.*, p. 26.

⁷ DEUSDADO, M. Ferreira, «Esboço Histórico da Filosofia em Portugal no Século XIX», em J. M. da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia*, Imprensa Lucas, Lisboa, 1897, p. V.

⁸ COELHO, Francisco Adolfo, «O Curso Superior de Letras e os Cursos de Habilitação para o Magistério Secundário», em *Notas de Portugal*, volume I, Lisboa, 1908, p. 538.

⁹ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser Português*, Edição da «Renascença Portuguesa», Porto, 1915, pp. 115-116.

Já mais próximo de nós, pensadores como José Marinho ou Eduardo Lourenço fazem uma leitura no mesmo tom das anteriores. O primeiro confessa encontrar-se entre «povo adverso à filosofia, à grave e séria responsabilidade de filosofar»¹⁰, enquanto Eduardo Lourenço, fazendo uma análise mais fina, afirma que «Logo que nos aproximamos da linha tórrida do racional tornamo-nos tímidos, ficamos paralisados, perdemos a imaginação.»¹¹

Colocado nesta perspectiva global, o problema tem outro enfoque e é ainda mais dizimador: em Portugal não só não haveria uma filosofia específica, como os portugueses seriam destituídos da capacidade de filosofar. Nem nos opositores à existência de filosofias nacionais se encontra um alcance tão decepador. Nem o sentido da conhecida e paradigmática afirmação de Manuel Antunes, proferida no âmbito da acalorada discussão em Portugal, nas décadas de cinquenta e sessenta do século XX¹², é tão demolidor quando afirma: «[...] não parece legítimo poder afirmar-se a existência de filosofias nacionais no sentido rigoroso destes vocábulos. Ciência (*sui generis*, sem dúvida) do universal enquanto universal, o qualificativo de grega, alemã, francesa, inglesa, americana, etc., aposto, como determinação essencial ao substantivo 'filosofia', nega a própria filosofia: se é nacional não é filosofia e se é filosofia não é nacional.»¹³

Posição contrária à de Manuel Antunes tem António Paim, para quem as filosofias nacionais «são certamente uma verdade inquestionável: é possível reunir elementos comprobatórios de que conseguiram, em determinados países, estabelecer um clima de desinteresse pelas criações das outras nações, mesmo em se tratando de autores exponenciais.»¹⁴. O filósofo brasileiro defende que o que distingue as diversas filosofias nacionais é a preferência dada a este ou àquele problema. Aliás, refere, são os problemas que animam a Filosofia em todos os tempos e, enquanto os sistemas caem, os problemas por

¹⁰ MARINHO, José, *Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo*, Biblioteca Nacional, Lisboa, 1981, p. 111.

¹¹ LOURENÇO, Eduardo, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português* (1978), 2ª ed., Dom Quixote, Lisboa, 1982, p. 55. Como igualmente, mais adiante (p. 69), através de um sintoma confirma o diagnóstico: «Que o português médio conhece mal a sua terra – inclusive aquela que habita e tem por sua em sentido próprio – é um facto que releva de um mais genérico comportamento nacional, o de *viver* mais a sua existência do que *compreendê-la*.»

¹² Sobre os argumentos apresentados por ambas as partes, veja-se BRITO, António José de, «Acerca de um velho tema: a existência da Filosofia Portuguesa», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XLVI, 4(1990), pp. 409-429.

¹³ ANTUNES, Manuel, «Haverá filosofias nacionais?», em *Brotéria*, Lisboa, LXIV, 5(1957), p. 559.

¹⁴ PAIM, António, «Filosofias Nacionais», em *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, volume 2, Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1990, cl. 626.

si colocados ficam. Nesse sentido, António Paim identifica mesmo o tema-problema específico que, na sua visão, é a marca distintiva de cada uma das várias filosofias nacionais¹⁵. Na filosofia alemã, a questão fundamental é a do *sistema*. Já na filosofia inglesa, não há preocupação com a ideia de sistema, mas pelo tema da *experiência*. Por sua vez, a filosofia francesa pode ser considerada sob o ângulo do conceito de *razão*. Na filosofia brasileira encontra-se uma preferência pela questão do *homem*. A filosofia portuguesa, por seu lado, discorre António Paim, forma-se em torno da conceptualização do termo *divindade*, ou seja, a ideia de Deus na formulação de Sampaio Bruno.

Também António Braz Teixeira¹⁶, remetendo para o último quartel de oitocentos, encontra aí – na linha de António Paim – a ideia de Deus e o problema das relações entre a filosofia e a religião como o cerne do debate especulativo português. Posteriormente ao século XIX, aqueles temas continuam a ser o eixo central na nossa reflexão filosófica, expressando-se, embora, em diversas atitudes de pensamento perante o fenómeno religioso, a existência e a essência de Deus, o sentido e o valor ético-religioso do cristianismo, e ainda a seminal questão da origem, extensão e significado do mal. Como, igualmente neste tempo, a problemática antropológica ganha entre nós um relevo não encontrado no período anterior, dando lugar a uma articulação entre a antropologia e a teodiceia.

Pedro Calafate no seu estudo «Filosofia Portuguesa nos últimos cinquenta anos», publicado em 1995¹⁷, apresenta o resultado da sua extensa prospecção à riqueza cultural-filosófica em Portugal na década de 40 do século XX. Aí encontra expressões multifacetadas do nosso pensamento: é a crítica ao neopositivismo ou positivismo lógico, expandido na década anterior; é a afirmação de correntes marxistas; são as reflexões sobre a arte; é o cultivo do ensaísmo filosófico; é o aprofundamento do pensamento filosófico-jurídico; é a afirmação da filosofia de matriz cristã e católica, sobretudo pela vertente da neoescolástica. É precisamente nessa década também que Álvaro Ribeiro, dando seguimento ao pensamento da «Renascença Portuguesa», nas linhas de Leonardo Coimbra e de Teixeira de Pascoaes, lançará o tema da filosofia portuguesa, através da sua problematização, ao lançar, no ano de 1943, o seu opúsculo *O Problema da Filosofia Portuguesa*.

¹⁵ Cf. *Id., Ib.*, cl. 629.

¹⁶ Cf. TEIXEIRA, António Braz, *Ética, Filosofia e Religião. Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Pendor, Évora, 1997, pp. 9-10.

¹⁷ CALAFATE, Pedro, «Filosofia Portuguesa nos últimos cinquenta anos», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, LI, 2(1995), pp. 355-376.

Enunciado do tema-problema

Tendo em conta a temática deste colóquio «Filosofia e Literatura na Península Ibérica: Respostas à crise finissecular», interessa-nos compreender que tipo de proposta é que a «Filosofia Portuguesa» –aqui expressa pela referida obra de Álvaro Ribeiro, editada em 1943, e pelo movimento de «57», que agiu entre 1957 e 1962– oferecia como via certa, para combater a crise. E, até antes de mais, interessa saber de que género de crise se fala.

O âmagô da tormenta, que se vivia na época, a primeira metade da década de quarenta do século precedente, poderia traduzir-se por um único nome: «guerra». Pela segunda vez no século XX, agora no findar da terceira década, o mundo tinha perdido a paz¹⁸. Sinal, mais uma vez, de que o homem tinha entrado em desvario e ficara sem o norte. Quando os homens abandonam a via de comunicação por excelência, o diálogo, quer dizer que a sociedade perdeu o rumo. Que lhe opor? Como recuperar o sentido? Que propunha a «Filosofia Portuguesa»?

Ao movimento da «Filosofia Portuguesa», de uma forma geral, não tem sido dado pelos estudiosos o reconhecimento das suas propostas (que veremos adiante). Eduardo Lourenço disso faz eco quando destaca que «o fenómeno da chamada *filosofia portuguesa* não mereceu a atenção devida. Ou mereceu-a, quer dos seus profetas e seguidores, quer dos seus irónicos impugnadores, em termos que não corresponderam à importância *sociológica* e mesmo *mítica* de tão singular aventura.»¹⁹ Mais adiante, o reputado pensador da identidade lusitana, realça que o que há de mais válido neste movimento é «a afirmação de *uma especificidade da existência nacional* e das suas expressões [...]»²⁰, sem se confundir com a ideologia salazarista onde, aliás, viam também uma forma de positivismo, no sentido limitativo do termo.

Tentando reposicionar a mais ou menos comum desfocada imagem da «Filosofia Portuguesa», Eduardo Lourenço, no intento de repensar Portugal – estávamos em pleno período da pós-revolução de 1974 –, anota que este movimento «não foi apenas um reflexo oportuno e oportunista do *triumfalismo nacionalista desvaivado reinante* [...], mas uma reacção, em boa parte justificada, contra o pendor *mimetista* e o consequente descaso que ele implica de inaten-

¹⁸ Os planos setecentistas da paz perpétua, do abade de Saint-Pierre e de Kant, respectivamente de 1713 e de 1795, mais uma vez não passaram de projectos.

¹⁹ LOURENÇO, Eduardo, *Op. cit.*, p. 37.

²⁰ *Id.*, *Ib.*, p. 40.

ção a nós próprios.»²¹ Este enunciado dá-nos a passagem para o cerne da questão. É neste contexto que se colocam as respostas à crise, onde se vislumbram, em fundo, duas posições fundamentais: optar pelo lá-fora ou virar-se para o cá-dentro. É a velha dialéctica entre castigos e estrangeirados²², que vive entre nós há pelo menos três séculos e que esteve em especial evidência no âmbito da Geração de 70, na segunda metade do século XIX, e se prolongou para o século XX, nomeadamente na disparidade de horizontes entre as visões europeísta e antieuropeísta. Eduardo Lourenço apresenta essa tensão de forma lapidar, polarizando-a nas figuras de António Sérgio e de Álvaro Ribeiro e respectivos seguidores de ambos:

[...] para António Sérgio os estrangeirados constituem a principal falange de homens livres, de espírito crítico, que tentam colmatar o nosso atraso em relação à Europa pregando e dando o exemplo desse espírito crítico. Para Álvaro Ribeiro os mesmos estrangeirados, ou seus afins, representam ou são eles mesmos a causa da mediocridade cultural herdada enquanto mero reflexo do pensamento europeu dominante – o racionalista-positivista, contrário à essência do pensamento português caracterizada segundo ele pela fidelidade ao aristotelismo. O que para António Sérgio – a persistência do aristotelismo nas nossas Universidades (Coimbra e Évora), nos mergulhou num mar de treva intelectual, como opinara Verney – é para Álvaro Ribeiro um fenómeno cultural positivo digno de apologia.²³

Aquele enunciado vai ao núcleo da temática aqui em análise: Álvaro Ribeiro e os seus discípulos responderam à crise com uma rejeição liminar de todo o pensamento estrangeirado e apresentaram como solução a autonomia mental e cultural. Vejamos primeiramente como Álvaro Ribeiro colocou o problema para, depois, passarmos aos seus discípulos.

²¹ *Id., Ib.*, p. 73. Nesta linha de pensamento, Eduardo Lourenço chama ainda a atenção para o relevante papel deste movimento no combate contra o negativismo que mina a nossa cultura: «O reacçãoarismo confesso ou implícito da maioria dos seus corifeus foi também *reação* contra uma *imagem* da cultura portuguesa, de perfil essencialmente *negativa*, herdada da Geração de 70, e nunca criticado *à esquerda* como o devia ter sido.»

²² Veja-se um bom panorama desta questão em MARTINS, António Coimbra, no verbete «Estrangeirados», em *Dicionário de História de Portugal*, Direcção de Joel Serrão, volume II, Porto, 1981, pp. 466-473.

²³ LOURENÇO, Eduardo, *Destroços. O Gibão de Mestre Gil e Outros Ensaios*, Gradiva, Lisboa, 2004, p. 149. Refere seguidamente o mesmo Eduardo Lourenço que, apesar da coerência e convicção que cada um coloca nos seus pontos de vista, afinal eles estão unidos pelo «comum desinteresse pelo efectivo processo cultural português, o desprezo manifesto pela complexidade desse processo, entrevisto por ambos em termos maniqueístas, embora inversos um do outro.»

Posição de Álvaro Ribeiro

Em 1943, Álvaro Ribeiro publicou um pequeno ensaio com o título *O Problema da Filosofia Portuguesa*, que acabara de ser redigido no ano anterior. Independentemente do maior ou menor valor deste estudo no contexto da obra do autor, é indiscutível que ele constitui um marco na discussão da existência, ou não, de uma filosofia portuguesa e, subjacentemente, da justificação da existência de filosofias nacionais, pois, como afirma António José de Brito, «A tese da filosofia portuguesa é expressão da tese geral da intrínseca nacionalidade de toda a filosofia.»²⁴ Álvaro Ribeiro enfoca o tema da filosofia portuguesa como um «problema», no qual entrevemos três dimensões.

Primeiro, Álvaro Ribeiro queria mostrar a capacidade filosófica portuguesa, que tão abalada tinha ficado na pena dos pensadores atrás citado: Antero, Bruno, Deusdado, Adolfo Coelho e Pascoaes. O mesmo Álvaro Ribeiro cita trechos de três pensadores portugueses (Sampaio Bruno, Fidelino de Figueiredo e Sant'Ana Dionísio), para sustentar a sua posição da, ainda, não existência de filosofia portuguesa entre nós. Mas, na sua hermenêutica geral dos três textos, é encontrado um outro sentido: o de que «Formar tal opinião é já dar a oportunidade de a rectificar; por isso os três depoimentos citados valem também pela preocupação que denotam, e podem ser interpretados como sinais negativos, mas *precursores* da era de novidade para a filosofia nacional.»²⁵

Em segundo lugar, Álvaro Ribeiro entende que algo só pode crescer se for semeado. No caso concreto, é à escola que cabe esse papel, pois «O pensamento filosófico depende elasticamente do respectivo ensino acroamático; é a escola que dá vida – corpo e alma – à tradição espiritual, que alimenta e regenera, que a medicamenta até com os produtos heterodoxos da meditação extravagante.»²⁶ Ou seja, a ausência de uma filosofia portuguesa radica fundamentalmente do seu não cultivo escolar. Portanto, o problema é o da paideia portuguesa. Mesmo os escritores que, à época, abordavam os temas de carácter filosófico, faziam-no de forma seguidista em relação aos sistemas estrangeiros que, em consonância com o espírito do tempo, repeliam a metafísica²⁷. E, con-

²⁴ BRITO, António José de, «Acerca de um velho tema: a existência da Filosofia Portuguesa», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XLVI, 4(1990), p. 410.

²⁵ RIBEIRO, Álvaro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, Editorial Inquérito, Lisboa, 1943, p. 20. O itálico é nosso.

²⁶ *Id.*, *Ib.*, p. 9.

²⁷ Cf. *Id.*, *Ib.*, p. 14.

clui Álvaro Ribeiro, «não é de filosofia em Portugal mas de filosofia portuguesa que a nossa cultura verdadeiramente carece.»²⁸

Finalmente, o ensaio contém afirmações no sentido de mostrar que, sendo o homem um ser de cultura, não pode viver sem filosofia. Por um lado, ela funciona não como roupagem, mas como a própria seiva que alimenta os diversos ramos da cultura, sem a qual eles definham e secam. Por outro, o nível de civilização de cada povo, independentemente dos meios técnicos, é marcado sobretudo pela filosofia, embora também pela arte e pela religião²⁹.

Na década de quarenta do século XX, Álvaro Ribeiro tinha consciência que o pensamento filosófico em Portugal estava pouco activo e era, sobretudo, devedor da exposição dos sistemas estrangeiros. Portanto, o tempo não era de adaptar ou de acelerar o já existente, mas de começar de novo:

Tudo depende, não de aclimar, não de continuar, mas de recomençar uma tradição; tudo depende da eleição do ponto de partida e da acção de um escol que venha a revelar em actual expressão ontológica o pensamento implícito nos documentos teológicos, políticos e literários que assinalam os decisivos passos da vida do nosso povo e que venha a formular, em sistema ou sistemas, a filosofia própria da fisionomia nacional.³⁰

Nada estava perdido, no entanto. Pelo contrário. Por estarmos desatentos e arredados da linha internacional da Europa Central, quanto à aurora e crepúsculo da filosofia «moderna» (da Renascença ao Iluminismo) soubemos, dessa maneira, cogita Álvaro Ribeiro, preservar «uma qualidade oculta mas original», com espírito de «fidelidade nobilíssima», se não até com «astúcia antevisora», aquilo que fora a expressão especulativa do génio manifestado nos Descobrimentos³¹. Esse recomençar seria accionado agora pelo nosso escol e teria na escola o seu veículo privilegiado, onde a filosofia se libertaria, e aproximaria da vida, tendo subjacente a ideia de erigir a Faculdade de Filosofia, a que Álvaro Ribeiro atribui uma missão superior.

As teses fundamentais do movimento «57»

Em 1957, ano em que a Europa – ainda dividida em dois blocos – dava os passos iniciais na edificação de uma sociedade inter nações mais comuni-

²⁸ *Id.*, *Ib.*, p. 22.

²⁹ *Cf. Id.*, *Ib.*

³⁰ *Id.*, *Ib.*

³¹ *Cf. Id.*, *Ib.*, pp. 14-15.

tária, é iniciada a que julgamos ser a mais bem conseguida manifestação geracional do movimento da «Filosofia Portuguesa». Tratou-se do «Movimento de Cultura Portuguesa» ou movimento «57», com o seu órgão próprio, também designado de 57³², editado entre 1957 e 1962.

O movimento «57» procura inserir-se na dinâmica geral do movimento cultural português, tentando ampliar e completar o que ficara virtual em movimentos como a «Renascença Portuguesa» e «Orpheu». No entanto, o que nestes ou noutros movimentos tinha carácter literário, artístico, religioso ou político «surge no 57» e na obra dos seus colaboradores mais representativos, como um sistema de filosofia, a que todas essas manifestações se coordenem, o sistema da filosofia portuguesa.»³³ Neste sentido, já anteriormente, António Quadros havia criticado o movimento da «Presença», apontando-lhe a ausência de uma interpretação filosófica das obras literárias e artísticas³⁴.

Na pegada do espírito da «Renascença Portuguesa», a luz orientadora do «57» será, por um lado, fundamentalmente «reconduzir o homem português à consciência da sua mais fecunda virtualidade realizadora», pelo conhecimento da sua idiossincrasia e, por outro, propondo teses de índole social, educativa, cultural, mas sempre «religadas a uma teleologia espiritual, que propiciem a libertação da sua energia criadora.»³⁵

Se o «57» foi o sinal vivo e mais marcante do movimento da «Filosofia Portuguesa», o seu espírito manteve-se viçoso e foi-se renovando, quer através das suas duas gerações posteriores, quer através das várias publicações periódicas, que foram sendo dadas à estampa, como *Espiral*, *Escola Formal*, «Parábola», *Ensaio*, *Leonardo*, *Bárbara*, *Teoremas de Filosofia*³⁶.

³² Quando nos referirmos ao Movimento, colocaremos 57 entre aspas, e quando aparecer em itálico designa o respectivo órgão. O presente assunto já foi objecto de estudo mais desenvolvido na nossa obra *O Movimento 57 na Cultura Portuguesa*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, editada em 1991, e teve igualmente tratamento no nosso artigo «Pensar a Europa a partir do Movimento da Filosofia Portuguesa», em Acílio da Silva Estanqueiro Rocha (Organização), *Europa, Cidadania e Multiculturalismo*, Centro de Estudos Humanísticos, Universidade do Minho, Braga, 2004, pp. 269-284.

³³ QUADROS, António, «O Mito do Espírito. Breve história do movimento cultural português na época moderna», em 57, III, 7(1959), p. 9. Mais tarde, já em análise retrospectiva, dirá que «a revista 57 valorizou a reflexão filosófica sobre os valores originais da cultura portuguesa», em *Diário de Coimbra*, Coimbra, 16.09.1982.

³⁴ Cf. QUADROS, António, «Formalismo, Escolasticismo, Academismo: caminhos do falso universalismo», em *Acto*, Lisboa, 2(1952), p. 46.

³⁵ *Id.*, «O Mito do Espírito», *art. cit.*, p. 9.

³⁶ Sobre as várias gerações do movimento da filosofia portuguesa e respectivos órgãos, veja-se GALA, Elísio, *A Filosofia Política de Álvaro Ribeiro*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1999, pp. 218 e ss.

O âmago das ideias e a orientação do «57» encontram-se nos dois Manifestos publicados, o «Manifesto de 57» e o «Manifesto sobre a Pátria»³⁷.

O «Manifesto de 57» é pautado por uma dinâmica geral: *conhecer-servir*. *Conhecer* a nossa idiosincrasia, fazendo simultaneamente o diagnóstico da situação nacional. *Servir*, propondo caminhos para ultrapassar os problemas nacionais.

O problema nuclear, em Portugal, segundo este movimento, reside na sua mentalidade dominante (composta por professores, escritores e artistas), que defende a nossa dependência em relação a correntes estrangeiras. Esses sistemas, advindos do exterior, que dão pelo nome de Escolasticismo, Materialismo Dialéctico, Positivismo, são limitadores por que coarctadores da liberdade. Entre nós, tais correntes de pensamento concretizam-se no criticismo da «Presença», nas correntes historicistas da Universidade, no positivismo católico dos escritores integralistas, no lirismo emocional dos nossos imaturos poetas, no fotografismo dos nossos escritores realistas, no cooperativismo sem antropologia de António Sérgio, no materialismo dos hegelianos que não leram Hegel e não amadureceram as suas teses³⁸. O que falta àquelas correntes? Estudos antropológicos e cosmológicos, aponta o ideário do «57». Sem aqueles estudos estamos no domínio do universalismo, da mesmidade, e contra a especificidade das culturas.

O Espírito ou a Razão não se realizam universalmente contra as condições espaço-temporais, logo, defende este movimento, as pátrias não são acontecimentos fortuitos derivados de meras circunstâncias histórico-sociais. O homem não é idêntico a si próprio em todos os tempos e em todas as latitudes. A via contrária, a do universalismo, a da massificação, conduz ao sofrimento, ao mal-estar, à guerra, de que são exemplos as tentativas de Carlos V, Napoleão, Hitler e, mais recentemente, da Democracia Universal, do Comunismo Universal e da ONU³⁹.

Para os vários elementos do «57» era postulado assente que «Não pode haver autonomia política sem autonomia mental e cultural». Este princípio da autonomia mental e cultural é precisamente o filosofema⁴⁰ fundamental do

³⁷ Publicados no seu órgão, respectivamente, no nº 1(Maio de 1957) e nº 2(Agosto de 1957).

³⁸ Cf. «Manifesto de 57», em 57, I, 1(1957), p. 1.

³⁹ Cf. *Ib.*, p. 2.

⁴⁰ O conceito de filosofema é tomado no sentido em que o define Eduardo Abranches Soveral: «É um problema radical equacionado em termos críticos. [...]. Cada filosofema contém um campo próprio de desenvolvimento, e está implicitamente ligado à totalidade dos filosofemas possíveis mediante uma ordem gnosiológica precisa que nem sempre é patente. Também pode receber várias formulações consoante as determinantes críticas que o geraram» - Eduardo Abran-

«57», que nos aparece ao longo das teses defendidas no jornal 57, em particular nos dois Manifestos, acima referidos, sob a denominação de ideia de pátria.

Pela ideia de pátria se dá lugar à especificidade, ao diferente. É ela que dá sentido à acção e é por ela que se manifesta a teleologia própria: «[...] é na pátria e pela pátria que o nosso destino será mais do que um esbracejar sem sentido na lama do quotidiano. [...] uma pátria é uma razão viva a mover-se para um fim e não um aglomerado de interesses egoístas»⁴¹. Este é, não um caminho, mas o caminho verdadeiro para servir efectivamente o homem, pois «a pátria é a empresa concreta em que todos se unem para um fim entendendo-se e comunicando-se entre si»⁴². Seguindo a via contrária resultará impedida a comunicação: «O mundo ou o universo ou o agregado supra-nacional é a ideia abstracta e vã, que não conhece um fim superior, que veda o entendimento entre os homens»⁴³.

Para a aplicação daquele desiderato entre nós, duas correntes se perfilavam, dando substância à via encontrada: o existencialismo e a filosofia portuguesa.

O existencialismo, por considerar o homem como tema central da reflexão filosófica e simultaneamente tender a minimizar as ideias abstractas, os conceitos universais (as essências), a favor das realidades concretas e individuais (as existências), sendo por isso o sistema que deu conteúdo filosófico à ideia de pátria e que melhor interpretou a relação dos homens entre si e dos homens com o cosmos, como necessariamente radicada a sistemas culturais autónomos e específicos. A. N. Whitehead e K. Jaspers são apontados no «Manifesto de 57» como os filósofos que, de uma forma mais sistemática, souberam interpretar a relação dos homens entre si, assim como dos homens com o cosmos, como necessariamente radicada a sistemas culturais autónomos e específicos. Igualmente são apresentados exemplos de pensadores e criadores que enquadraram as suas criações nas coordenadas do espaço e do tempo e nas filosofias nacionais das suas pátrias. Da cultura francesa, anotam-se os nomes de Sartre, Camus, Gabriel Marcel e Simone de Beauvoir. Da cultura alemã, apontam-se Hermann Hesse e Ernst Jünger. Da cultura inglesa, indicam-se Priestley e Graham Greene. Entre nós, a filosofia portuguesa, por ser a corrente filosófica que tem conseguido sistematizar aquela visão do homem, também será o veículo certo de melhor o servir. É mesmo apresentada como a via por ex-

ches Soveral, «Pensamento Luso-Brasileiro», em *Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia*, Braga, 1982, pp. 894-895.

⁴¹ «Manifesto sobre a Pátria», *art. cit.*

⁴² *Ib.*

⁴³ *Ib.*

celência, por meio da qual a cultura portuguesa há-de afastar as correntes estrangeiras e reencontrar-se a si mesma.

A ideia de filosofia portuguesa tem intrínseca a defesa de filosofias nacionais, em oposição à perspectiva que defende o carácter, em exclusivo, da filosofia num sentido universal. Este foi tema de acesa polémica em época anterior⁴⁴, como já foi referido atrás, e que mais recentemente teve novos e válidos contributos⁴⁵ que, por isso mesmo, torna desnecessária a sua abordagem no presente estudo. Ainda assim, recordaremos aqui o argumento fundamental da defesa das filosofias nacionais e, concomitantemente, da filosofia portuguesa, patenteado no «Manifesto de 57»: «Não é possível servir o

⁴⁴ Da vitalidade desse período dá eco António José de Brito, quando, acerca dos argumentos apresentados por ambos os contendores, diz que «Ambos os pontos de vista tiveram defensores inteligentes e veementes, mas pode dizer-se que a ideia de uma filosofia especificamente portuguesa encontrou um grupo de partidários de forte talento e engenho, originando alguns estudos e investigações notáveis» - António José de Brito, «Acerca de um velho tema: a existência da Filosofia Portuguesa», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XLVI, 4(1990), p. 409. A polémica à volta desta temática teve especial ênfase nas décadas de quarenta a sessenta, com importante eco na imprensa diária, nomeadamente no *Diário Popular*, *Diário de Lisboa*, *O Comércio do Porto* e *Diário Ilustrado*.

⁴⁵ Vejam-se os ensaios de CAEIRO, Francisco da Gama, «A Noção de Filosofia na obra de Manuel Antunes. Em torno ao problema das Filosofias Nacionais», em *Ao Encontro da Palavra, Homenagem a Manuel Antunes*, Lisboa, 1985, pp. 9-42; *Id.*, «Filosofia em Portugal' e seu ensino: tópicos para uma reflexão», em *Filosofia*, Lisboa, II, 1-2(1988), pp. 67-82; ALMEIDA, Onésimo Teotónio, «Filosofia Portuguesa, Alguns Equívocos», em *Cultura*, Lisboa, IV(1985), pp. 219-255; CARRILHO, Manuel Maria, «Filosofias, contextos, novidades», em *JL Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Nº 220(1986), p. 2; PATRÍCIO, Manuel Ferreira, «Filosofia, indispensável», em *JL Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Nº 295(1988), p. 7(*JE*); RODRIGUES, Ana Maria Moog, «Filosofia Luso-Brasileira e o Problema das Filosofias Nacionais», em *Presença Filosófica*, Rio de Janeiro, 15(1990), pp. 25-30; BRITO, António José de, *art. cit.*, pp. 409-429. Para um enquadramento global desta matéria, vejam-se BARATA-MOURA, José, o capítulo «Tópicos para um panorama da filosofia em Portugal no século XX», da sua obra *Estudos de Filosofia Portuguesa*, Caminho, Lisboa, 1998, pp. 249-281 e CALAFATE, Pedro, «Figuras e ideias da filosofia portuguesa nos últimos 50 anos», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, LI, 2(1995), pp. 355-376, e a Segunda Parte, intitulada «Sob o Signo do Magistério de Leonardo Coimbra», da obra colectiva *História do Pensamento Filosófico Português*, Volume V, Tomo 1, Direcção de Pedro Calafate, Caminho, Lisboa, 2000, pp. 167-259; RIBEIRO, Henrique Jales, «A «Filosofia Portuguesa» e o «Estado Novo»: Das Implicações Ideológicas, Políticas e Outras da Filosofia em Portugal no Século XX», em *Biblos*, n. s. III(2005), pp. 129-153; GAMA, José, «Leonardo Coimbra: Filosofia em Portugal e/ou Filosofia portuguesa», em AA. VV., *Leonardo Coimbra, o Tribuno e o Filósofo*, Edição da Câmara Municipal de Felgueiras, Felgueiras, 2005, pp. 103-118; *Id.*, «Álvaro Ribeiro e o Sentido da Tradição Filosófica Portuguesa», em *Id.*, *Cultura e Filosofia. Estudos sobre o Pensamento Português*, Publicações da Faculdade de Filosofia, Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2009, pp. 279-286; ROCHA, Afonso, ««Filosofia Portuguesa» ou Filosofia Portuguesa?», em *Id.*, *Natureza, Razão e Mistério. Para uma leitura comparada de Sampaio (Bruno)*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2009, pp. 539-571.

Espírito ou a Razão, sem partir das formas antro-po-cosmológicas em que o Espírito ou a Razão se particularizam, isto é, as pátrias»⁴⁶. É que «A Verdade não tem fronteiras, a filosofia, porque é via, tem-nas certamente, embora não tanto físicas como espirituais»⁴⁷. Logo, «O acto do conhecimento surge no encontro da razão com a realidade. E, já o sabem, a realidade é a pátria»⁴⁸, esclarece o «Manifesto sobre a Pátria».

Não há pátria sem filosofia da pátria, como se postula naquele Manifesto. Entre nós, vários têm sido os pensadores que lhe têm dado conteúdo e desenvolvimento. No entanto, não lhes têm sido dados ouvidos. Sampaio Bruno, anota-se no referido Manifesto, foi «ignorado». Guerra Junqueiro foi condenado no «tribunal da razão». A Teixeira de Pascoaes «rasgaram» *Os poetas lusíadas* e a *Arte de ser português*. À voz de Leonardo Coimbra «taparam os ouvidos». A *Mensagem*⁴⁹ de Fernando Pessoa foi relegada para o último lugar, e o seu autor considerado «um malabarista de palavras, um humorista». Em 1957, este movimento queria fazer revivescer e dar continuidade a esta filosofia, que deveria ser fonte de inspiração para os representantes da nossa pátria. Isto é, a potencial teleologia da nossa pátria irá passando a acto na medida em que se dê continuidade às obras dos três grandes poetas, em que «o único herói é a pátria portuguesa» e não um homem individual. São esses poemas *Os Lusíadas*, de Luís de Camões, *A Pátria*, de Guerra Junqueiro e *Mensagem*, de Fernando Pessoa. Pelo caminho e movimento da ideia de pátria se irá na direcção da redenção —o grande objectivo final.

Os elementos do «57» admitem que, um dia, a pátria do homem venha a ser o próprio universo —ideia presente no pensamento filosófico de Sampaio Bruno. Mas esses tempos estão tão longínquos, que hoje só se pode ter em conta a ideia de pátria. Ou seja, no tempo presente, o nacionalismo cultural é sinónimo de paz e liberdade, enquanto o universalismo conduzirá à guerra e à discórdia entre os povos.

Dada a pertinência caracterizadora do «57» e, num sentido mais lato, do ideário e acção do movimento da «Filosofia Portuguesa», apresentada pelo testemunho pessoal do seu principal dinamizador, António Quadros (1923-1993), apresentamos um depoimento que cordialmente nos foi remetido, a solicitação nossa:

⁴⁶ «Manifesto de 57», *art. cit.*

⁴⁷ «Manifesto sobre a Pátria», *art. cit.*

⁴⁸ *Ib.*

⁴⁹ QUADROS, António, director do jornal 57, considera a *Mensagem* como «a Bíblia da portugalidade assumida em transcendência» - António Quadros em AAVV, *Que cultura em Portugal nos próximos 25 anos?*, Verbo, Lisboa, 1984, p. 205.

UM TESTEMUNHO SOBRE O «57» - 28 ANOS DEPOIS

Uniam-nos: o sermos ou considerarmo-nos discípulos de Álvaro Ribeiro e de José Marinho, com quem nos encontrávamos diariamente na velha Brasileira do Rossio; o assumirmos, com eles e por eles, a herança de Leonardo Coimbra, de Teixeira de Pascoaes, de Fernando Pessoa e da Renascença Portuguesa; o de termos tomado consciência de que a respiração, a vida e o futuro do ser de Portugal, não passavam apenas pela obediência aos seus valores tradicionais ou ao contrário pela atitude progressista e estrangeirada, mas principalmente pela filosofia, e, no concreto envolvente, pela capacidade de o pensar, ao ser de Portugal, na sua substância e na sua teleologia própria.

A campanha da filosofia portuguesa foi feita a vários níveis, entre os quais avultou a convicção, entre todos nós ponto assente, de que não pode haver autonomia política sem autonomia mental e cultural. Muito divergimos uns dos outros em diversos aspectos, mas aqui estávamos de acordo.

O que nós já víamos, em 1957, era que Portugal estava a perder rapidamente a sua autonomia mental. Álvaro Ribeiro observara-o mais cedo quando, ao escrever em 1943 O Problema da Filosofia Portuguesa, partira da seguinte análise: as comemorações dos Centenários em 1940 tinham sido predominantemente historicistas e nacionalistas. Onde estava o pensamento teleológico português, capaz de insuflar dinamismo às instituições, ao ensino ou à cultura vigente? Onde a adequação do acto individual a um telos nacional e deste a um eschaton universal? A Universidade, a nossa Universidade positivista, materialista e estrangeirada era a grande acusada. O que podia prever-se, e nós repetimo-lo até à saciedade nos nossos manifestos e livros, era que a descaracterização do nosso ensino e da nossa cultura nos iriam conduzir rapidamente à paralisia, levando-nos a ser governados pelos mitos, pelas utopias e pelos interesses dos outros.

{...}

Éramos pátria, aspiramos a ser província. A nossa finisterra foi a cabeça da Europa, o rosto com que ela fita o mar, o mundo e o futuro, hoje é a sua periferia menos independente, menos autónoma, menos senhora de si, menos convicta do seu direito à existência.

Tínhamos razão, mas no imediato perdemos. Perdemos, como já tinham perdido no seu tempo o Nobre e o Brumo, o Leonardo e o Pascoaes, o Pessoa e o Almada, o Marinho, o Álvaro ou o Agostinho da Silva.

Quantos entre nós, neste século, representaram o espírito português, parecem hoje ter perdido a sua aposta na regeneração nacional. Ao contrário, a degenerescência é o nosso lote. Teremos escrito a nossa mensagem na areia, ou não era ainda a hora?

{...}

Nós, homens do «57», cada um de nós com a sua evolução intelectual própria e já distante daqueles tempos, continuamos a lutar por esta última alternativa, ou seja, pela vitória do espírito português.

{...}

ANTÓNIO QUADROS

20 de Julho de 1985.⁵⁰

⁵⁰ Este testemunho, que guardamos, foi-nos enviado passado à máquina e nele foram feitas algumas correcções manuscritas. Tivemos ocasião de o publicar integralmente em *Álvaro Ribeiro e a Filosofia Portuguesa*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1995, pp. 61-68, e no nosso estudo que consta na obra colectiva, referida na nota 32, *Europa, Cidadania e Multiculturalismo*.

O movimento «57» e a *construção* europeia

Em campo oposto ao da ideia de pátria e, concomitantemente como via a rejeitar, encontra-se o pensamento estrangeirado –que Fernando Pessoa já diagnosticara como uma «forma de provincianismo mental»– (e, dentro dele e acima de todo esse tipo de pensamento, estava o Positivismo) veiculador de ideologias internacionalistas, geradoras de, explícita ou implicitamente, *poderes* imperialistas estranhos. Como antídoto a esta mentalidade, concretizada de uma forma especial na vaticinada integração de Portugal na, ao tempo incipiente, Comunidade Económica Europeia, responde o «57», com os ensaios «Integração Europeia ou Integração Portuguesa?» e «Europa ou Portugal? Que Europa? Que Portugal?»⁵¹, este último da autoria de António Quadros.

No último número do 57 (Junho de 1962) é dado o mote, que não terá grandes derivações apesar do decurso histórico. É colocada uma dúvida fundamental sobre a (im)possibilidade de conciliação entre a integração europeia e a integração nacional, esta substanciada numa filosofia da pátria. Em 1962, o editorial do 57, intitulado «Integração Europeia ou Integração Portuguesa?», é iniciado por estas palavras:

Perante o anúncio de negociações acerca da eventual participação de Portugal no Mercado Comum Europeu, os portugueses conscientes de que é, significativa e vale a sua pátria, interrogam-se sobre o sentido positivo que poderá ter a adesão portuguesa a tal movimento e sobre a possibilidade de coordená-la com uma integração nacional.⁵²

Aquela dúvida depressa é dissipada quando, seguidamente, é referido que o «pensar e agir lusíadas» e a «superior missão portuguesa no mundo»⁵³ têm sempre negado e até transcendido quaisquer «arranjos ocasionais» de cariz continentalista. Ou seja, a transcontinentalidade de Portugal –sendo nação europeia, também o é africana, asiática e oceânica– impede-o de se confinar a um destes continentes. Portanto, estes são os três postulados fundamentais: há um

⁵¹ Cf. 57, VI, 11, Junho(1962).

⁵² *Ib.*, p. 1.

⁵³ Igualmente o padre António Vieira foi cultor da ideia de um Portugal superior entre as nações, que, nessa condição, construiria um novo Império, o quinto. Mas, no final da vida, como lemos no volume três da *Clavis Prophetarum* (António Vieira, *Chave dos Profetas*, 3º volume, segundo a edição crítica, tradução, notas e glossário de Arnaldo Espírito Santo; revisão da tradução por Padre João Pereira Gomes, Biblioteca Nacional, Lisboa, 2001), viria a abandonar essa ideia, que foi uma das causas catalizadoras da sua vida durante muitos e intensos anos, e a fazer uma reorientação do seu profetismo.

pensar e agir lusíadas; existe uma superior missão portuguesa no mundo; Portugal é transcontinental.

O âmago da questão é colocado deste modo: querer «unir» povos com tão diferentes estruturas étnicas, políticas e sociais, assim como com os seus diferentes costumes, línguas e filosofias, só será possível pelo nível da mediocridade ou, então, pelo domínio descaracterizador dos economicamente mais fortes⁵⁴.

António Quadros, no âmbito desta reflexão sobre a Europa, começa por sublinhar que o mérito do movimento da «Filosofia Portuguesa», em geral, e do «57» em particular, tem estado no pensar livre, no filosofar libertado, no reflectir independente. Depois, toma o conceito de «conflito», que se tem exprimido de diversas formas no decurso dos últimos séculos, para referir que a questão europeia é a sua manifestação mais recente na pátria portuguesa. Esse conflito era equacionado, na década de sessenta, desta forma: «Portugal é uma nação europeia ou é uma pátria trans-europeia?»⁵⁵. António Quadros, em adequação com o ideário do pensamento geral do movimento, esclarece a questão: «Num país cujo sentido histórico, ao longo de oito séculos, foi o da descoberta do mar e do ultramar, natural seria que a ideia exclusivamente europeia parecesse estreita e limitativa.»⁵⁶. Igual linha de pensamento orienta as publicações posteriores, como as revistas *Espiral*, *Escola Formal*, *Ensaio*, *Leonardo*.

Conclusões

Apresentamos, finalmente, algumas ideias de cariz conclusivo.

1. A ideia de pátria não é um conceito meramente operatório. Embora ele tenda a coincidir com o de nação, esta, no dizer de Jorge Miranda, «corresponde a um conceito cultural, onde ressaltam elementos intelectuais, [enquanto] a pátria assenta toda em elementos de afectividade.»⁵⁷

2. A acção do movimento da «Filosofia Portuguesa» tem sido meritória. Concebendo a filosofia como uma arte –nas palavras de João Ferreira⁵⁸–, pausada por balizas muito menos estreitas do que aquelas que determinada crítica quis fazer crer, tem orientado a sua actividade num tríptico aspecto: dar

⁵⁴ Cf. *Ib.*

⁵⁵ *Ib.*, p. 13.

⁵⁶ *Ib.*

⁵⁷ MIRANDA, Jorge, «Pátria», in *Enciclopédia Verbo. Edição Século XXI*, vol. 14, Lisboa/São Paulo, 2002, cl. 370.

⁵⁸ FERREIRA, Segundo João, «O grupo da «filosofia portuguesa» concebe a filosofia como uma arte. É anti-positivista, anti-materialista e anti-historicista. Aceita postulados teodiceicos e re-

primazia à filosofia portuguesa sobre outras formas de pensamento; fazer o levantamento do acervo filosófico português e dar-lhe a devida valorização; radicalizar e individualizar o nosso modo específico de pensar⁵⁹.

Num tempo com tendência para o «pensamento único», as vagas de ideias em contracorrente têm um papel muito positivo. A dissensão ajuda a colocar melhor os problemas, contribuindo para que o caminho trilhado, mesmo em sentido oposto ao das teses divergentes, seja mais conscientemente assumido.

3. Poder-se-á falar em anacronismo das teses do movimento da «Filosofia Portuguesa», especialmente as produzidas no âmbito do «57»? Em tempos de globalização, pugnar pela ideia de pátria e fazer a defesa da filosofia, quando a época é de fuga diante do pensamento, não parece colher ventos favoráveis. Salvador Dalí defendeu que «a única forma de chegar ao universal era ser ultralocal», tal como Miguel Torga escreveu aforisticamente que «o universal é o local sem paredes»⁶⁰. Conjugando, pois, estas perspectivas com a ideia de pátria, poder-se-á concluir que quem for humano na sua terra e na sua pátria, será humanista para todo o mundo. É que ser humanista em sentido abstracto, poderá ficar apenas nesse nível.

4. O movimento da «Filosofia Portuguesa» tem tido o mérito de chamar a atenção para os valores nacionais e para a respectiva reflexão filosófica. Nesse sentido, tem tomado posições frontais contra quaisquer seguidismos e mimetismos, sobretudo a amouca nacional atitude em relação à hiper-valorização do lá-fora. A própria construção da União Europeia, embora já parcialmente em acto, não deixa de estar envolta numa certa auréola de projecto.

5. A vida e o seu porvir são o que há de mais imprevisível. Nada na vida é definitivo. Por maioria de razão, a construção da agora chamada União Europeia ou, eventualmente, Estados Unidos da Europa, não sabemos no que vai dar.

ligiosos, mas aconfessionais. É interiorista (dum interiorismo dinâmico, por oposição ao estaticismo cousista do positivismo). É racionalista, enquanto julga a razão como suprema norma do conhecimento e como infinito meio de redenção. É futurista e messiânico, na linha profética de Sampaio Bruno, Fernando Pessoa e Guerra Junqueiro. É evolucionista (em sentido espiritual: a filosofia é destinada a activar a reflexão do homem, ajudando-o a redimir-se). É simbolista: a sua metafísica ou estrutura categorial é feita de bases simbólicas (interessam-lhe pouco as ideias hipostasiadas, fundamentadas ou historicizadas); interessam-lhe as imagens sonhadas, míticas [...]. Outra característica do grupo é a denodada defesa que faz da cultura atlântica, pondo em foco a sua especificidade e a sua supremacia sobre outras culturas» - João Ferreira, *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, Editorial Franciscana, Braga, 1965, p. 22.

⁵⁹ Cf. QUADROS, António, «O Homem Português», in AAVV, *Que Cultura em Portugal nos Próximos 25 Anos?*, Lisboa, 1984, pp. 198-199.

⁶⁰ TORGA, Miguel, *Diário XVI*, Coimbra, 1993, p. 88.

Alerta com a propósito o sociólogo António Barreto, como que avivando a memória: «Criou-se um mito, em Portugal, de que a democracia é eterna, que o Estado de Direito é eterno, que o Estado de protecção social é eterno, que a Europa é eterna... Nada disto é eterno. Nunca foi.»⁶¹ Portanto, a Europa, não sendo um dado mas um projecto, está num estado de aventura cheio de imponderáveis, de que não sabemos o futuro.

6. O movimento da «Filosofia Portuguesa» não via no Positivismo uma parte da solução da crise mas, pelo contrário, via-o como o reflexo da própria crise. O Positivismo, ao eliminar um grande campo de conhecimento, tinha restringido drasticamente o oxigénio necessário para a respiração. Era necessário abrir um respirador, para evitar a asfixia. E a Metafísica (entretanto recuperada por H. Bergson, filósofo muito estimado por este movimento) era o respirador necessário.

BIBLIOGRAFIA

- AAVV, *Álvaro Ribeiro e a Filosofia Portuguesa*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1995.
- ALMEIDA, Onésimo Teotónio, «Filosofia Portuguesa, Alguns Equívocos», em *Cultura*, Lisboa, IV(1985), pp. 219-255.
- ANTUNES, Manuel, «Haverá filosofias nacionais?», em *Brotéria*, Lisboa, LXIV, 5(1957), pp. 555-565.
- BARATA-MOURA, José, «Tópicos para um panorama da filosofia em Portugal no século XX», em *Id.*, *Estudos de Filosofia Portuguesa*, Caminho, Lisboa, 1998, pp. 249-281.
- BRITO, António José de, «Acerca de um velho tema: a existência da Filosofia Portuguesa», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XLVI, 4(1990), pp. 409-429.
- BRUNO, Sampaio, *A Ideia de Deus*, Livraria Chardron, Porto, 1902
- CAEIRO, Francisco da Gama, «A Noção de Filosofia na obra de Manuel Antunes. Em torno ao problema das Filosofias Nacionais», em *Ao Encontro da Palavra, Homenagem a Manuel Antunes*, Lisboa, 1985, pp. 9-42.
- «'Filosofia em Portugal' e seu ensino: tópicos para uma reflexão», em *Filosofia*, Lisboa, II, 1-2(1988), pp. 67-82.
- CALAFATE, Pedro, «Figuras e ideias da Filosofia portuguesa nos últimos 50 anos», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, LI, 2(1995), pp. 355-376.
- CARRILHO, Manuel Maria, «Filosofias, contextos, novidades», em *JL. Jornal de Letras, Artes e Ideias*, N^o 220(1986), p. 2.

⁶¹ BARRETO, António, em *Diário Económico*, Lisboa, 19.04. 2004.

- COELHO, Francisco Adolfo, «O Curso Superior de Letras e os Cursos de Habilitação para o Magistério Secundário», em *Notas de Portugal*, volume I, Lisboa, 1908.
- DEUSDADO, M. Ferreira, «Esboço Histórico da Filosofia em Portugal no Século XIX», em J. M. da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia*, Imprensa Lucas, Lisboa, 1897.
- FERREIRA, João, *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, Editorial Franciscana, Braga, 1965.
- FERREIRA, João, «Fundamentação da Filosofia Portuguesa», em *Álvaro Ribeiro e a Filosofia Portuguesa (Ciclo de palestras promovido pela Fundação Lusíada no Ateneu Comercial do Porto em 14 e 15 de Maio de 1993)*, Bibliografia Geral de Álvaro Ribeiro organizada por Joaquim Domingues, Fundação Lusíada, Lisboa, 1995, pp. 39-59.
- GALA, Elísio, *A Filosofia Política de Álvaro Ribeiro*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1999.
- GAMA, José, «Leonardo Coimbra: Filosofia em Portugal e/ou Filosofia portuguesa», em AA. VV., *Leonardo Coimbra, o Tribuno e o Filósofo*, Edição da Câmara Municipal de Felgueiras, Felgueiras, 2005, pp.103-118.
- «Álvaro Ribeiro e o Sentido da Tradição Filosófica Portuguesa», em *Id., Cultura e Filosofia. Estudos sobre o Pensamento Português*, Publicações da Faculdade de Filosofia, Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2009, pp. 279-286.
- GAMA, Manuel, *O Movimento 57 na Cultura Portuguesa*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1991.
- «Pensar a Europa a partir do Movimento da Filosofia Portuguesa», em Acílio da Silva Estanqueiro Rocha (Organização), *Europa, Cidadania e Multiculturalismo*, Centro de Estudos Humanísticos, Universidade do Minho, Braga, 2004, pp. 269-284.
- LOURENÇO, Eduardo, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português* (1978), 2ª edição, Dom Quixote, Lisboa, 1982.
- *Destroços. O Gibão de Mestre Gil e Outros Ensaios*, Gradiva, Lisboa, 2004.
- MARINHO, José, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Lello, Porto, 1976.
- MARTINS, António, Coimbra «Estrangeirados», em *Dicionário de História de Portugal*, Dir. de Joel Serrão, vol. II, Porto, 1981, pp. 466-473.
- MEYER, Michel, *A Problematologia. Filosofia, Ciência e Linguagem*, Tradução de Sandra Fitas, Dom Quixote, Lisboa, 1991.
- PAIM, António, «Filosofias Nacionais», em *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, volume 2, Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1990, cls. 626-633.

- PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser Português*, Edição da «Renascença Portuguesa», Porto, 1915
- PATRÍCIO, Manuel Ferreira, «Filosofia, indispensável», em *JL. Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Nº 295(1988), p. 7(JE).
- QUADROS, António, «O Homem Português», em AAVV, *Que cultura em Portugal nos próximos 25 anos?*, Verbo, Lisboa, 1984, pp. 185-211.
- QUENTAL, Antero de, *Cartas I {1852}-1881*, Organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Universidade dos Açores e Editorial Comunicação, Lisboa, 1989.
- RIBEIRO, Álvaro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, Editorial Inquérito, Lisboa, 1943.
- RIBEIRO, Henrique Jales, «A «Filosofia Portuguesa» e o «Estado Novo»: Das Implicações Ideológicas, Políticas e Outras da Filosofia em Portugal no Século XX», em *Biblos*, n. s. III(2005), pp. 129-153.
- ROCHA, Afonso, «»Filosofia Portuguesa» ou Filosofia Portuguesa?», em *Id., Natureza, Razão e Mistério. Para uma leitura comparada de Sampaio (Bruno)*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2009, pp. 539-571.
- RODRIGUES, Ana Maria Moog, «Filosofia Luso-Brasileira e o Problema das Filosofias Nacionais», em *Presença Filosófica*, Rio de Janeiro, 15(1990), pp. 25-30.
- SOVERAL, Eduardo Abranches, «Pensamento Luso-Brasileiro», em *Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia*, Braga, 1982, pp. 894-895.
- TEIXEIRA, António Braz, *Ética, Filosofia e Religião. Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Pendor, Évora, 1997.
- TORGA, Miguel, *Diário XVI*, Coimbra, 1993.

LA FILOSOFÍA Y LA LITERATURA EN LA HISPANOAMÉRICA FINISECULAR. EL CASO DE LAS PENSADORAS

GLORIA DA CUNHA
Morehouse College (Atlanta, USA)

En Hispanoamérica, el acto de pensar en el ser fue el origen que selló su destino. Esta tendencia fusionó la filosofía a la literatura al revelarse esta como el vehículo adecuado para expresar el dilema iniciático y las ulteriores reflexiones. Como resultado, el territorio fronterizo de convivencia se convirtió en el predilecto de ambas disciplinas. No obstante, esta predilección no se corresponde con una de las críticas puesto que las meditaciones filosóficas en la literatura no han sido destacadas en toda su extensión. Este hecho perjudica el valor de las obras, como las de las pensadoras decimonónicas, cuyo caso es tal vez más grave aún porque continúan desterradas al confuso lugar de los estudios de la mujer. De aquí que al volver la mirada a las postrimerías del siglo XIX para insertar este omitido ideario utilicemos una categoría interpretativa de Gerard Genette por creer que revela fácilmente la pertenencia del mismo a ese territorio de coexistencia por las similares preocupaciones sobre tal momento histórico que se proyecta.

Según la teoría literaria de Genette existe una relación hipertextual claramente indicada entre dos obras en la que la nueva, el hipotexto, está escrita sobre otra anterior, el hipertexto, al que modifica dialécticamente.¹ Apoyándonos en esta noción, se observan ciertas características comunes en las obras del marco temporal que nos ocupa otorgándoles unidad grupal ya que todas son hipotextos de dos hipertextos subyacentes cuyos planteamientos filosóficos intentan transformar para modernizar la nación: la Carta Jamaica (1815) del periodo independentista y Facundo Quiroga. Civilización y barbarie

¹ En *Palimpsest: Literatura u; in the Second Degree* (1982) Genette propone cinco categorías de análisis crítico, entre ellas la de hipertextualidad. Ésta, según él, revela la relación transformadora que existe entre dos textos, uno A, preexistente y considerado el hipertexto, y otro B, el derivado, el hipotexto. Esta relación forma un palimpsesto, un documento escrito sobre otro (5).

(1845) del inicio de la república, En el primer hipertexto Bolívar señala que si el mestizaje racial era un obstáculo para convertir a la masa en ciudadanos para fundar la nación, la criollez ilustrada lo era del fracaso político al carecer de experiencia administrativa, o sea, para dirigir la nación. El segundo hipertexto, por su parte, mantiene a la república escindida por la separación que a juicio de Sarmiento existía entre los habitantes de la ciudad, legatarios de la civilización europea apta para el progreso, y los de la campaña bárbara, discípulos de la fuerza bruta del autoritarismo que perpetuaba el atraso mediante dictaduras. La superación de estas imágenes de nación que se proyecta de las obras finiseculares también se vincula con la modernización de la nación que se llevaba a cabo por esas décadas apoyándose en corrientes filosóficas nuevas. Si bien descuidado por mucho tiempo, este trasfondo filosófico-político de la literatura de la región atrajo nuevas miradas por el estudio de Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas* (1983).² Para este autor la nación es una comunidad política imaginada en las letras que la producción masiva de libros hizo posible al plasmar lazos de unión, de ciudadanía al recrear relaciones entre seres que hasta ese momento habían sido meros pobladores de un mismo espacio pero sin conciencia grupal (6, 77). Por eso es esencial considerar las obras finiseculares genuinas fuentes de la nación porque se constata nuevas meditaciones filosóficas sobre la esencia del ser ya que la modernización requería la igualdad humana para que fuera efectiva.

Las citadas características de las obras de este período estudiado aquí ponen de manifiesto la calidad de contestatarias por el rechazo al hipertexto modelo de nación sarmientina que acarrea ya transformado al inaugural colonial y el independentista. La superación de estos hipertextos fundantes se hizo centro de las reflexiones finiseculares que se enfocaron en la salvación de la masa postergada para que alcanzara el acceso efectivo al progreso. El paradigma hipotextual más notable de estas obras contestatarias fue el ensayo *Nuestra América* (1870) de José Martí que orientó filosóficamente las meditaciones posteriores al trasladar, comparando, el desarrollo político de la región al plano internacional para destacar los aspectos positivos de las naciones hispanoamericanas. Este autor convierte en motivo de orgullo la supuesta inferioridad humana del hispanoamericano por haber sido capaz a pesar de ella, de crear repúblicas en corto tiempo. Por esta razón, el problema, a su juicio, no radicaba en la condición humana del ser, como decía Sarmiento, ni lo atri-

² Este autor extrae sus conclusiones partiendo de ejemplos europeos y de otras regiones. Sin embargo, la formación de las naciones de Hispanoamérica le llama poderosamente la atención puesto que, como no existían como tales hasta la llegada de los europeos, fueron realmente formadas.

buía al mestizaje racial, como afirmaba Bolívar, sino que se hallaba en la fallida filosofía política de los gobernantes que, importándola de circunstancias ajenas, la aplicaban ciegamente en la propia. En consecuencia, el progreso en la nación martiana sería posible sólo mediante la modernización filosófica de la política de gobierno guiada por las necesidades propias e integrando a la masa. Esta modificación martiana positiva de la masa y negativa de los gobiernos se reafirmó en las obras literarias de este período. A modo de ejemplo, en la novela *Martín Fierro* (1872) de José Hernández, una figura de la masa inculta, el gaucho, demuestra filosóficamente su igualdad humana y desmascara los daños causados por el abuso de poder del autoritarismo ciudadano extranjerizante. La dominación de los indígenas fue denunciada por autores como Manuel González Prada quien esparció en sus ensayos la creencia en el poder de la educación, mientras que la opresión de la mujer fue recreada en ficciones como las de Clorinda Matto de Turner. La novela histórica, por su parte, se encargó de la re-escritura de la historia puesto que las versiones republicanas excluían a grandes sectores poblacionales de sus páginas. En estas novelas, todavía estudiadas muy parcialmente, la presencia de la filosofía es extraordinaria ya que el pensamiento decimonono europeo permitió modificar el pasado como forma de modernizar la nación en las letras. Un ejemplo sobresaliente lo constituye *Guaicaipuro* (1886), de autor venezolano escondido detrás de un seudónimo femenino. Su mirada krausista armonizadora le permite incluir la contribución de las mujeres y a los indígenas como pilares de la nación y de la identidad nacional. El efecto de estas obras contestatarias en el imaginario filosófico de la región produce *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó. Este ensayo elimina la imagen humana negativa del hipertexto colonial, del independentista y del republicano. La original perspectiva filosófica de Rodó lo lleva a convertir al ser hispanoamericano en una verdadera utopía humana por la capacidad de perfeccionamiento que le atribuye por la plenitud espiritual a la que tendía por herencia cultural. Sobre esta imagen se construyen, reafirmando, multiplicidad de obras del siglo XX, como *Raza cósmica* (1925) del mexicano José Vasconcelos, trazando las direcciones políticas que caracterizan a la región hasta el día de hoy, por lo cual el ensayo rodoniano puede considerarse el hipertexto moderno por excelencia.

Del conjunto de estos hipotextos literarios finiseculares contestatarios de los hipertextos filosóficos fundacionales faltaron hasta hace pocos años aquellos pertenecientes a las mujeres decimonónicas.³ Los renovados bríos que impartieron las ideas de Anderson a los estudios literarios del siglo XIX favore-

³ Hasta ese entonces los análisis del aporte de la mujer demuestran que se creía que su participación se limitaba a la actividad realizada desde el círculo hogareño, al énfasis dado a su la-

cieron el estudio de las obras de autoría femenina. Éstas confirman que su pensamiento, como el de los hombres, se originó legítimamente de la profundísima cultura y conocimiento autodidacta de la realidad de Hispanoamérica, Europa y Estados Unidos que poseían.⁴ Esta preparación se plasma en dos modelos de meditaciones en torno al ser hispanoamericano y a la nación en las que la filosofía ocupa un lugar trascendental. Un modelo se compone de obras de ficción como vehículo de crítica, ejemplificado el cuento-ensayo «Mis recuerdos de Tibacui» de la colombiana Josefa Acevedo de Gómez (1803-1861) y la novela-ensayo *Pablo o la vida en las pampas* de la argentina Eduarda Mansilla (1834-1892). El otro modelo trata directamente la cuestión del ser y proporciona una imagen de nación y hasta el momento son los ensayos *Páginas del Ecuador* de la ecuatoriana Marietta de Veintemilla, *La religión de la humanidad* de la peruana Mercedes Cabello de Carbonera y la narración utópica *La humanidad en el futuro* de la puertorriqueña Luisa Capetillo.⁵

Las reflexiones de las obras de ficción se adelantaron en más de diez años a los hipotextos de Martí y Hernández que mencionáramos. «Mis recuerdos de Tibacui» (1860) son recuerdos de un viaje a una aldea indígena durante Semana Santa empleados por Acevedo de Gómez para criticar severamente los hipertextos fundantes. Un cuadro de costumbres le permite censurar las religiosas transmitidas a los indígenas ya que la celebración se presenta como un acontecimiento alegre por los rituales paganos de la práctica religiosa que incluían frutas, hortalizas, flores, animales y danzas. La autora también sugiere con la anécdota ficticia que a pesar de juzgárseles inferiores y mantenerlos en pobreza, los indígenas daban muestras de superioridad moral por el cristianismo natural que profesaban, caracterizado por gran bondad, amabilidad, honradez y gran capacidad de sacrificio para ayudar al prójimo. Acevedo de Gómez también ataca al hipertexto sarmientino al afirmar que la civilización era la culpable de no ayudarles ya que su situación no había cambiado con la

bor de formadora de conciencias y de trasmisora de tradiciones, ejerciendo una función indirecta en la formación de la nación mediante la educación de los hijos o por el apoyo dado a la contribución activa del padre y del marido. Los primeros estudios también revelaron una contribución importante realizada para diarios, folletines y semanarios, ya que estas colaboraciones contribuyeron a crear lazos necesarios para imaginar la nación.

⁴ Esta sorprendente e intensa vida y participación social y política las hizo muy conocidas en el ambiente nacional e internacional en los que se movían pero, a diferencia de los pensadores, una vez desaparecidas, la sociedad las condeno al olvido, quizás porque no eran vidas femeninas ejemplares para imitar en esa época.

⁵ Por una detenida interpretación del ideario y obras de estas tres pensadoras, consultar mi libro *Pensadoras de la nación* (2006) en el que se presenta por primera vez el extenso ensayo de Cabello de Carbonera.

independencia, responsabilizándola de la bárbara marginación de los pueblos indígenas sin observar la superioridad moral natural que poseían. Si bien la autora no brinda un hipotexto de nación imaginada, se deduce que la integración de los grupos humanos era fundamental para la modernización nacional.

Pablo o la vida en las pampas (1869) de Eduarda Mansilla es un hipotexto que bosqueja una imagen de nación en franca oposición al hipertexto sarmientino. Publicada primero en Francia, la obra recrea la vida de los pobladores de la campaña a los que Sarmiento atribuía el retraso de la nación. Según Mansilla, el origen del conflicto se hallaba en el valor dual de los conceptos de fuerza, gobierno, patria, libertad o religión. Para los pobladores del campo, la fuerza les permitía sobrevivir ante la poderosa naturaleza, mientras que para la ciudad servía para manejar teorías políticas ajenas para provecho propio. La autora aclara que la barbarie no entendía el significado de gobierno, ni mucho menos la diferencia entre partidos políticos, ya que ambos los mantenían en la marginación, que impedía la comprensión del significado de patria, por el autoritarismo y despojo con los que se la asociaba. La dualidad del concepto de libertad, según ella, radicaba en que para la gente del campo la libertad de la civilización significaba opresión impuesta por el ejército, brazo opresor ciudadano, que justificaba la rebeldía encarnada en el gaucho malo, réplica de la de los que se rebelaron contra el autoritarismo colonial. Esta situación contrastaba, como señalara Acevedo de Gómez, con la religiosidad natural del gaucho adquirida por el contacto con Dios en la grandeza de la naturaleza, que revelada verdaderos valores cristianos como la comprensión y respeto por la libertad del otro y la generosidad con el prójimo que exhibía a pesar de su pobreza. Según Mansilla, la soledad política y social en que la civilización mantenía a la barbarie se agravaba al impedir que sus pobladores, sobre todo la mujer, usufructuaran de los beneficios de la educación.

La obra capital del grupo de pensadoras de la nación propiamente dicho es *Páginas del Ecuador* (1890) de Marietta de Veintemilla (1858-1909), no sólo por la imagen de nación que propone, sino porque la misma es producto de una intensa participación política al encargarse del gobierno durante las ausencias de su tío Ignacio de Veintemilla.⁶ Esta obra, que es la única radiografía sociopolítica de la Hispanoamérica decimonona después del *Facundo*, destaca la relación

⁶ Este ensayo de Marieta fue estudiado con gran detenimiento en mi libro *El pensamiento de Marieta de Veintemilla* (1998), así como todas sus restante obra ensayística: *A la memoria del doctor Agustín Yerovi* (1904), «A los héroes de mi patria» (1906), *Conferencia sobre psicología moderna* (1907), «Goethe y su poema Fausto» (1904) y «Madame Roland» (1904).

entre hipertexto e hipotexto, aunque puede considerarse superior no sólo por la intensa actuación en el gobierno de la autora, sino porque las nuevas doctrinas filosóficas, -como Liberalismo, Positivismo, Krausismo-, le permitieron hacer un planteamiento más coherente. Tampoco para Marietta el problema de los países hispanoamericanos no residía en el conflicto entre civilización y barbarie, ni en la forma de gobierno, dictadura o presidencia. Según ella, el meollo del problema se hallaba en los principios en los que el gobierno se apoyaba, los del fanatismo religioso y autoritarismo militar, o los del liberalismo, democracia, participación partidista, tolerancia e integración ciudadana. Repasando la historia y aprendiendo de las lecciones de César, Maquiavelo, Napoleón y Bolívar, Marietta brindó una imagen de nación en la que desplazó el centro del conflicto sarmientino, la dictadura como producto de la barbarie, al plano de la historia civilizada, y demostró que el problema, como anticipara Mansilla, era la lucha entre los partidos que usaban a la barbarie para lograr sus fines. Nuevamente la civilización es enjuiciada severamente y presentada como la causante de los problemas de las jóvenes naciones, aunque ahora encarnada en un partido político, el conservador clerical, y en el objetivo del mismo: controlar al pueblo mediante la religión, el fanatismo y la ignorancia. Valiéndose del paralelo que establece con la de César, la de Napoleón y la de Bolívar, y retorciéndolo dentro del apoyo del Positivismo por las dictaduras presidenciales, Marietta demostró que no todas las dictaduras eran iguales, ni tampoco el ejército, que en *Páginas del Ecuador* surge como ejemplo de disciplina, de sacrificio individual en aras del colectivo, la fuerza de la razón para combatir el fanatismo religioso. De esta distinción también emerge por primera vez una figura común en la vida política de los países, la del caudillo, pero renovada en la de uno liberal. Marieta afirmaba que el caudillo liberal usaba el arma de la constitución para inaugurar sendas hacia la justicia social mediante la educación y la libertad de pensamiento, mientras que el conservador empleaba la Biblia para mantener arcaicas estructuras basadas en la ignorancia. Como consideraba que el pueblo, formado por los sectores oprimidos, era esencial para el progreso de la nación, la educación era la única fórmula para eliminar el fanatismo religioso y para implantar los principios modernos que harían progresar a las naciones. Del libro de Marietta se proyecta no sólo una imagen de nación moderna, sino también su funcionamiento, aspecto ausente del hipertexto sarmientino. A pesar de rasgos propios de la circunstancia histórica, no cabe duda que su imagen de nación tiene actualidad por el valor dado al apoyo popular, ejercicio incipiente de democracia, a la educación como forma de insertar el pueblo en la nación y al balance de los actores políticos como forma de alcanzar y mantener el progreso.

Esta voluntad de balance ideológico también se reitera en Mercedes Cabello de Carbonera (1845-1909), quien pertenecía al círculo de mujeres ilus-

tradas de Perú, llegando a ser muy conocida en Hispanoamérica y España. La obra de Cabello de Carbonera ha sido objeto de estudios parciales porque se enfocan solamente en las novelas, mientras que su obra ensayística, no descubierta aún en su totalidad, revela una intensa preocupación por la esencia del ser como forma de acceder al progreso de la nación y por la literatura como medio de expresarlo. La muestra más notable de su singular mirada filosófica la representa la carta-ensayo *La religión de la humanidad* (1893), que por ser la respuesta a la enviada por el chileno Juan Lagarrigue, para convencerla de que fuera la impulsora del Positivismo en Perú, también revela la clara relación entre hipotexto e hipertexto.⁷ Este extenso ensayo es una meditación profunda sobre los valores y defectos del Positivismo para Hispanoamérica. Partiendo de los beneficios que le atribuía al Positivismo, Cabello expone después con gran lucidez, los aspectos que consideraba negativos. La crítica más aguda se relaciona con los fines de la sociedad bajo el Positivismo, la esencia humana, la nación, la educación, la dictadura, la religión, la moral, la historia, la posición de la mujer y la de otros oprimidos sociales. A pesar de los beneficios que proponía, el Positivismo se presentaba, según ella, como una filosofía de vida elitista porque daba prioridad al interés individual sobre el colectivo, representado en el apoyo de los grupos poderosos a dictaduras paternalistas como forma de gobierno. Este fin, por lo tanto, no favorecía la educación de los oprimidos, que en su opinión era el único medio para desarrollar plenamente las potencialidades humanas que redundaría en el progreso de la nación. El ejemplo máximo era el de la mujer dentro de la sociedad positivista. Según Cabello de Carbonera, la idealización positivista de la mujer la condenaba al hogar, la mantenía en una eterna esclavitud mental y sujeta a la institución del matrimonio, al impedírsele el acceso a carreras profesionales o trabajos que le proporcionaran la independencia económica y le permitieran la participación activa en la sociedad.⁸ Para ella, los oprimidos disfrutaban de la mitad de su humanidad porque sólo tenían deberes pero no

⁷ Este ensayo no había sido descubierto hasta que mis investigaciones lo hallaron en la Biblioteca Nacional de Irlanda. La versión completa del mismo se incluye en mi libro *Pensadoras de la nación* (2006). Otros ensayos de Cabello de Carbonera son: *Influencia de la mujer en la civilización* (1890?), *Estudio comparativo de la inteligencia y la belleza de la mujer* (1892?), *Importancia de la literatura* (1892), *La novela moderna* (1892) y *El Conde León Tolstoy* (1896).

⁸ Cabello de Carbonera aparece en muchos momentos del ensayo como la portavoz de las mujeres leyendo el manifiesto propagador de sus derechos, por ejemplo, al declarar con firmeza que: «Al contemplar en las páginas de la Historia la vida de esa mitad del género humano; al considerarla, ora esclavizada y feliz; ora prostituída y embrutecida, o bien anonadada y esterilizada en sus fuerzas físicas y morales, *parecemos escuchar la voz tremenda de la conciencia humana que, personificada en la de una mujer, se dirige a las sociedades modernas para decirles: -»Soy ciudadana*

derechos. Si embargo, la imagen de nación de Cabello de Carbonera también incluía otros aspectos esenciales del gobierno, como la función del proletariado, del congreso o de la religión, hecho que la hace muy completa a pesar de no haber participado en el gobierno. Además, si bien este ensayo de Cabello se refiere a una imagen de nación futura implicaba que ella no estaba conforme con la existente ya que el rechazo de la planteada en los hipertextos fundacionales se proyecta del elevado interés en hallar un modelo justo de nación que diera cabida a todos los ciudadanos.

La vida de Luisa Capetillo (1879-1922) es muy singular por ser hija de inmigrantes europeos y crecer en el ambiente obrero de azucareras y tabacaleras del Puerto Rico decimonono. A diferencia de Marietta y Cabello, las influencias filosóficas están bien marcadas en su pensamiento y proviene de las ideas revolucionarias de la Europa de finales del siglo XIX, principalmente de Kropotkin, Malatesta y Bakunin. Si bien su idea de nación se va formulando en sus obras, adquiere configuración clara en *La humanidad en el futuro* (1910).⁹ La gran diferencia de Capetillo con Marietta y Cabello reside en la perspectiva proletaria desde la que mira al mundo y que su participación social y política origina su pensamiento utópico. Tampoco para Capetillo una nación sería moderna mientras excluyera a la mayoría de sus ciudadanos de la sociedad y de las cuestiones de gobierno. Pero contrariamente a ellas, la nación capetillana debía ser re-construida desde abajo, previa abolición del Estado, mediante el esfuerzo de la clase obrera organizada y actuante. Esta idea dominante estaba sedimentada firmemente en una ideología anarquista *sui generis* porque era un socialismo ácrata combinado con espiritismo y catolicismo, todos marcados por un idealismo que impulsó tanto su obra escrita como su actuación política.

Si bien la narración utópica de Capetillo es una más entre las que florecieron en el siglo XIX, hasta la fecha es la única imaginada por una mujer en las Américas. *Humanidad para el futuro* es la visualización de un modelo de sociedad a construirse desde abajo por el perfeccionamiento humano de los obreros mediante la educación, mecanismo para convertir a los poderosos a la causa. La narración de Capetillo presenta muchas diferencias con otros modelos utó-

de mi patria y si tengo deberes, debo también tener derechos; formo parte de la vida y soy miembro de la sociedad: mis fuerzas físicas, como mis fuerzas intelectuales, son suficientes para sostener mi propia existencia (52-53) [Énfasis añadido].

⁹ Sus obras son *Ensayos libertarios* (1907), *La humanidad en el futuro* (1910), *Mi opinión* (Sobre las libertades, derechos y deberes de la mujer como compañera, madre y ser independiente) (1911) e *Influencias de las ideas modernas. Notas y apuntes. Escena de vida* (1916). Por un análisis detenido del valor de estas obras, consultar *Pensadoras de la nación*.

picos del momento porque no es una ciudad, ni se dan planos edilicios al apoyarse en la comunidad existente para que se observaran los cambios operados. No existe ningún mecanismo exterior de poder o científico que la haga funcionar ya que la perfección se basa sólo en la transformación humana de los seres que abandonan sus metas individuales en aras de las colectivas. En este sentido, puede verse una similitud con la sociedad ideal cristiana y con la imaginada por el Positivismo, aunque la gran diferencia con la capetillana estriba en el poder controlado fuertemente ya sea por la iglesia o la clase poderosa. Esta transformación se inicia a raíz de una huelga, para eliminar el trabajo esclavizante de los obreros, a la que se va adhiriendo el resto de la comunidad hasta abarcar todo el país. El ingreso es voluntario pero según una selección moral ya que se impide el de personas borrachas, jugadoras o con otros vicios. Luego se inicia el proceso de conversión económica al sistema comunitario mediante la adquisición de terrenos o ventas de casas para crear el fondo de la comunidad. Interesante es también que Capetillo imaginara este proceso y el resultado mientras en la realidad daba los pasos para llegar a él y que fueran los obreros, no los intelectuales ni la clase poderosa, los que se transformarían y transformarían a la sociedad mediante una revolución pacífica. Como se proyecta, la utopía de Capetillo resulta el hipotexto del hipertexto humano del pasado que conllevaba implícitamente los que ya hemos hecho referencia. Su narración es una meditación modificadora del ser marginado ahora como praxis viviente de las potencialidades atribuidas por Rodó. Si bien frutos de influencias filosóficas muy diferentes, sorprende lo que podríamos llamar una semejante visión con el *Ariel* por la confianza en la capacidad del ser que se imagina como superior. Pero esta nación imaginada por Capetillo va más allá de la de Rodó por la capacidad no sólo espiritual del ser hispanoamericano, sino real para subvertir las estructuras políticas.

Esta revisión de las reflexiones sobre el ser y de la nación imaginada en los hipotextos hispanoamericanos de la época finiseccular confirma el sentido de contestatarios de los hipertextos fundacionales. La lectura genettiana no sólo destacó los vínculos entre estas obras y la evolución de las imágenes con respecto a las de épocas anteriores, sino que evidenció el valioso, como descuidado, significado de las meditaciones de las pensadoras por las características similares a las de los hombres que revelan, sobre todo por la trascendencia dada a la educación y a la integración social. Esta nueva lectura también corroboró la unión entre filosofía y literatura en Hispanoamérica porque reafirmó que se sustentan mutuamente, hasta pudiéndose asegurar que la filosofía es el hipertexto sobre el que se escriben los hipotextos literarios al actuar de motor de cambio que las impulsa.

BIBLIOGRAFÍA

- ACEVEDO DE GÓMEZ, Josefa, «Mis recuerdos de Tibacui». En «Cuadros de la vida privada de algunos granadinos», Bogotá, Imprenta El Mosaico, 1861, 34-38.
- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1991.
- BOLÍVAR, Simón, *Carta de Jamaica*, Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, 1972.
- GENETTE, Gerard, *Palimpsests. Literature in the Second Degree*, Omaha, University of Nebraska Press, 1996.
- CABELLO DE CARBONERA, Mercedes, *La religión de la humanidad*, Lima, Imprenta de Torres Aguirre, 1893.
- CAPETILLO, Luisa, *La humanidad en el futuro*, San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña/Tipografía Real Hnos., 1910.
- DA CUNHA, Gloria, *Pensadoras de la nación*. Madrid: Iberoamericana, 2006.
- HERNÁNDEZ, JOSÉ, *Martín Fierro*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1965.
- MANSILLA, Eduarda, *Pablo o la vida en las pampas*. Buenos Aires, Editorial Confluencia, 1999.
- MARTÍ, José, *Nuestra América*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.
- PÉREZ, Rosina, *Guaicaipuro. Episodio de la guerra de la conquista*. Caracas, A. Rothe, 1886.
- RODÓ, José Enrique, *Ariel*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985.
- SARMIENTO, Domingo Faustino, *Facundo. Civilización y barbarie*, Nueva York, Doubleday, 1961.
- VEINTEMILLA, Marietta. *Páginas del Ecuador*, Lima, Imprenta Liberal F. Masías, 1890.

MESMIDADE E ALTERIDADE EM ANTÓNIO MACHADO E FERNANDO PESSOA

PAULO BORGES

CFUL-Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Apesar da sua importância para o nosso tema, não abordaremos directamente a questão da apocrifia de Machado e da heteronímia de Pessoa¹, procurando antes nos textos dos vários *si mesmos* que ambos foram, cada um a seu modo, o modo como viveram e pensaram o clássico problema da mesmidade e da alteridade.

O fundamento metafísico da questão em António Machado pode encontrar-se no poema do apócrifo Abel Martín, *Al Gran Cero*, que ilustra a sua tese da «essencial heterogeneidade da substância»² ou do «ser»³. O poema narra uma génese paradoxal e heterodoxa, do ponto de vista judaico-cristão, que substitui a ortodoxa criação *ex nihilo*, a criação sem nenhuma matéria pré-existente (ou ainda a criação-manifestação a partir de um Deus assimilado ao «Nada», como no neoplatónico Escoto Eriúgena⁴), pela criação do «nada» pelo

¹ Cf. LOURENÇO, António Apolinário, *Identidade e Alteridade em Fernando Pessoa e António Machado*, Braga/Coimbra, Angelus Novus, 1995, pp. 13-43. Cf. também ALVAR, Manuel, «Introducción», in Antonio Machado, *Poesias completas*, Barcelona, Espasa Calpe/Editorial Planeta-DeAgostini, 2001, pp. 62-64. Maria Zambrano escreve acerca de António Machado: Un pensador, sí, mas de un pensamiento único que exige, como es ley de lo único, multiplicidade de formas o de «géneros», y aún pluralidad de personas en quien darse. El hombre habitado por un pensamiento único, tal vez a imagem y semejanza de la divinidad, necesita además de la persona que lleva su nombre propio y manifiesta su ser individual, de otras personas que no siempre el ser así habitado alcanza a «crear», a dar vida y formas a su ser al modo humano o pretendidamente sobrehumano» – «António Machado. Un pensador (Apuntes)», *Cuadernos para el Diálogo*, nº XLIX – Noviembre, 1975, in *La Razón en la Sombra. Antología crítica*, edición de MORENO SANZ, Jesús, Madrid, Ediciones Siruela, 2004, pp. 523-532.

² Cf. MACHADO, Antonio, *Poesias completas*, pp. 334 e 343.

³ Cf. *Ibid.*, pp. 349 e 351.

⁴ Cf. ERIÚGENA, João Escoto, *De la division de la Nature. Periphyseon*, III, introdução, tradução e notas de Francis Bertin, Paris, PUF, 2000, III, 680 d - 681 a, 681 c, 683 a-b, pp. 170-172

«*Ser que se é*», como um «*Fiat umbra!*». Dele brota o «pensar humano» que, em versos de sentido ambíguo, parece então sustentar «o ovo universal, [...] vazio, / já sem cor, dessubstancializado e frio, / cheio de névoa não grávida, na sua mão». Perante o pensar humano surge «o zero integral, a oca esfera» e, estando «o milagre do não ser cumprido», exorta-se a que o poeta ofereça «um canto de fronteira / à morte, ao silêncio e ao esquecimento»⁵.

Comenta António Machado que «na teologia de Abel Martín Deus é definido como o ser absoluto e, portanto, nada que *seja* pode ser sua obra»⁶. O mesmo acontece na metafísica de outro apócrifo, Juan de Mairena, onde Deus é também o «ser absoluto» e não o criador de um mundo que é apenas um «aspecto da divindade»⁷. Para Abel Martín a «concepção judaica» de um Deus «criador e conservador do mundo» é «tão sacrílega como absurda», enquanto só o «nada» é, «em certo modo, uma criação divina, um milagre do ser, operado por este para pensar-se em sua totalidade». Se aqui parece que a criação do nada visa oferecer ao próprio «ser absoluto» a alteridade que lhe permita pensar-se totalmente, logo a seguir Machado afirma que «Deus presenteia ao homem o grande zero, o nada ou zero integral, ou seja, o zero integrado por todas as negociações [*sic*] de quanto é», para que a «mente humana» possua «um conceito de totalidade, a soma de quanto não é, que sirva logicamente de limite e fronteira à totalidade de quanto é»⁸. A divina criação do «nada» oferece antes assim ao pensamento humano, afim a esse «nada», a possibilidade de conceber o «ser absoluto». Na verdade esta paradoxal criação do que não é consiste em apagar o ser e deixar ficar o «nada puro», como escreve Martín num poema de *Los complementarios*. Assim Deus faz «a sombra: a ardósia obscura / onde se escreve o pensamento»⁹.

Glosando este auto-apagamento divino em Martín, também Juan de Mairena descreve esta criação negativa, agora como um divino auto-ocultamento: «Disse Deus: Brote o nada. / E alçou a mão direita, / Até ocultar a sua mirada. / E ficou feito o nada»¹⁰. Comentando, Machado diz que isto simboliza o «acto negativo da divindade», que voluntariamente cega esse seu

e 174-175; *Iohannis Scoti Eriugena Expositiones in Ierarchiam Caelestem*, edição de J. Barbet, Turnholti, Brepols, 1975, IV, 1, p. 67.

⁵ MACHADO, António, *Poesias completas*, p. 350.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 363.

⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 350-351.

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 364.

¹⁰ *Ibid.*

«grande olho, que tudo vê ao ver-se a si mesmo»¹¹. Assim se pretende desvendar o problema, que não é o do ser e do aparecer, assim coincidentes, mas o do que «não é» e «não aparece»¹².

A concepção de Machado é complexa, encontrando no «soneto imortal *Ao grande Zero* a palavra divina que assombra o poeta e cuja significação o filósofo deve explicar»¹³. Para o apócrifo Abel Martín a consciência, enquanto «actividade reflexiva» que pretensamente se autoconhece, apenas existe «porque volve sobre si mesma», uma vez esgotado e frustrado «o seu impulso para alcançar o objecto transcendente». É aí, comenta Machado, que «reconhece a sua limitação e se vê a si» própria como erótico «impulso para o outro *inexequível*», captando-se não «como pura actividade consciente», mas descobrindo antes essa «corrente erótica» que consigo «brota das próprias entranhas do ser». Nesse lance, de reflexão «mais aparente que real», «descobre o amor como a sua própria natureza, [...] como o seu outro *imamente*, e revela-se-lhe a essencial heterogeneidade da substância»¹⁴. Todas as «aparências, miragens ou projecções ilusórias» que são produzidas «pelo esforço desesperado do ser ou sujeito absoluto para ultrapassar a sua própria fronteira» revelam-lhe a sua «própria heterogeneidade», «a constante e quieta mutabilidade»¹⁵.

É pois o «amor», enquanto eros, «conato do ser para superar a sua própria limitação» e impulso irracional para uma afinal impossível alteridade, que nesse seu «fracasso» gera as ideias, as representações homogéneas das «essências» «qualitativamente distintas» que integram o mesmo ser. Estas ideias representativas do ser constituem todavia o seu mero «desenho ou contorno traçado sobre a negra ardósia do não ser», esse «*nada*», «*zero absoluto*» ou «*zero divino*» criado pelo divino auto-apagamento ou auto-ocultamento.

A passagem da heterogeneidade do ser à homogeneidade da sua representação dá-se assim por via da comum apetência dessas suas «essências» «*ao outro, a um ser que seja o contrário do que é*, do que elas são; em suma, ao impossível»¹⁶. A ansiada mas impossível passagem do mesmo ao outro, de cujo fracasso resulta a consciência, revela-se a condição do próprio ser e de todo o sujeito, que dele não se distingue, pois em Abel Martín, numa por vezes «obscura» «metafísica de poeta», a palavra «essência» designa em geral «o ab-

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 364. Cf. também p. 344.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 364.

¹³ Cf. *Ibid.*

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 343.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 343-344.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 344.

solitamente real que [...] pertence ao próprio sujeito», que nada tem além de si. Tudo é o ser absoluto, «a substância, o ser que tudo é ao *ser-se a si mesmo*», o qual é simultaneamente imóvel e móvel enquanto «actividade constante» não movida senão pela sua própria energia¹⁷. O processo da consciência ilustra esse fracassado impulso para a alteridade, sem o qual, todavia, não há reintegração e assunção plena do que se é. Originariamente, a consciência, no homem, é «vida, espontaneidade», «actividade cega». Num segundo momento, o da inquietação erótica, converte o «*outro* imanente» em «transcendente [...] objecto de conhecimento e de amor» e cria «as formas da objectividade». Só depois pode reintegrar na «pura unidade heterogénea» essas «formas ou *reversos do ser*» e só então chega o homem «a ver-se, a viver-se, a *ser-se* em plena e fecunda intimidade», cumprindo o «sê o que és» de Píndaro¹⁸. Como escreve Martín: «*Mas ninguém [...] logrará ser o que é se antes não logra pensar-se como não é*»¹⁹.

O que é singular nesta ontologia é que o Mesmo é constitutivamente heterogéneo, não sendo senão no seu impulso para o impossível Outro, ou seja, para o nada, entendido como não-ser, que se representa como homogéneo. Escreve Martín que «o impulso em direcção ao outro inexequível realiza um trabalho homogeneizador, cria a sombra do ser. Pensar é, agora, desqualificar, homogeneizar»²⁰. Todavia, «o ser não é *nunca* pensado», «o ser e o pensar ([...] homogeneizador)», o ser e o pensamento lógico e identitário, jamais coincidem. A «lógica eleática», que funda a rigidez do conceito na suposta continuidade de A em dois momentos sucessivos, tem de se dissolver numa fluidez intuitiva para se adaptar «à constante mutabilidade do real». Se Abel Martín admira a «lógica da identidade» como «criação milagrosa da mente humana», é «precisamente por não ser lógica do real»²¹. Como escreve lapidarmente Machado: «Confiamos / em que não será verdade / nada do que pensamos»²². Também em Mairena a verdadeira e futura metafísica não pode ser senão a «*ciência do não ser*, da absoluta irrealidade», ou, no dizer de Martín, «das várias formas do zero». A metafísica é a ciência do nada divinamente criado,

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 345.

¹⁸ «Aprende a tornar-te naquilo que és» – PÍNDARO, *Odes Píticas*, II, 73, tradução do grego e notas de António de Castro Caeiro, Lisboa, Primebooks, 2006, p. 40.

¹⁹ Cf. MACHADO, António, *Poesias completas*, pp. 346-347.

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 348.

²¹ Cf. *Ibid.*, pp. 338-339. Sobre a «confluência», a este respeito, de Machado e Bergson, cf. PÉREZ GAGO, Santiago, *Razón, «Sueño» y Realidad en Antonio Machado*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 1984, p. 49.

²² Cf. MACHADO, António, *Poesias completas*, pp. 348 e 419.

não sendo ontologia, pois não pretende definir o ser», antes o «seu contrário: «o *puro ser que não é e o puro nada*»²³.

O soçobro do impulso do mesmo para o outro arrasta consigo o da eidética representação homogeneizadora e a reintegração ou desvendamento da jamais alienada heterogeneidade das essências, como se ilustra no final do poema de Martín que serve de prólogo à terceira secção do livro *Los complementarios*: «Harmonia; / tudo canta em pleno dia. / Apaga as formas do zero, / volta a ver, / brotando do seu manancial, / as vivas águas do ser»²⁴. Experimentado o fracasso do pensamento lógico e o «vazio» da sua conceptualidade objectivadora, que pensou o ser «como não é», a tarefa reintegrativa incumbe ao pensamento poético, que visa «pensá-lo como é», ou seja, «devolver-lhe a sua rica, inesgotável heterogeneidade», «realizar novamente o *desrealizado*»²⁵. O «pensar poético» é um «pensar qualificador», intuitivo e não conceptual, o qual exige uma «nova dialéctica, sem negações nem contrários», que Martín designa como «lírica» ou «mágica» e que pretende ser «a lógica do caminho substancial ou devir imóvel, do ser cambiando ou do câmbio sendo»²⁶.

Livre da fictícia alteridade conceptualmente representada e objectivada, mas não da «sede metafísica do essencialmente outro»²⁷, ou seja, do «amor» como «autorevelação da essencial heterogeneidade da substância única»²⁸, o «pensamento mágico» de Martín surpreende a «*imaneute outridade (otredad) do ser que se é*», o quieto e «*perpétuo câmbio*» da própria substância²⁹, o «câmbio substancial»³⁰. Como poeticamente recorda Machado, as kantianas «formas», «princípios» e «categorias» são «redes que o mar cospe, enxutas e vazias», pois podem-se «colher cinzas do fogo heraclítico, / mas não empunhar a onda que flui com tua mão». «Medir as vivas águas do mundo» é «desvario», pois «a realidade é a vida fugaz, funambulesca, / o saltão volúvel, o peixe que ninguém pesca»³¹.

A permanente metamorfose da substância universal assume todavia, no sujeito humano e na poética de Machado, o modo específico de uma relação íntima, contrária mas complementar, entre o mesmo e o outro. Assim o ilustram

²³ Cf. *Ibid.*, p. 365.

²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 352.

²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 349.

²⁶ Cf. *Ibid.*

²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 337.

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 334.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 365.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 330.

³¹ Cf. *Ibid.*, p. 413.

duas lapidares exortações em «Provérbios e Cantares»: «Busca o teu complementar, / que caminha sempre contigo, / e costuma ser o teu contrário»³²; «Mas busca no teu espelho ao outro, / ao outro que vai contigo»³³. Há um outro no sujeito que sempre o acompanha e complementa, contribuindo porventura para denunciar a sua autodefinição como coisa afinal exterior a si — «Nunca traces a tua fronteira, / nem cuides do teu perfil; / tudo isso é coisa de fora»³⁴—, numa flagrante convergência com a temática pessoana. Todavia, se essa alteridade e contrariedade interna indetermina o sujeito, instalando dentro de si o diálogo eu-tu que aparenta entabular com um outro exterior — «Com o tu da minha canção / não te aludo, companheiro; / esse tu sou eu»³⁵—, tornando ambíguo o sentido externo ou interno do «tu essencial» que se busca — «Não é o eu fundamental / isso que busca o poeta, / mas o tu essencial»³⁶—, não é menos verdade que isso não anula o facto de um tema fundamental de Machado ser precisamente o reconhecimento de um «outro» real, irredutível a mera representação ou projecção objectiva do sujeito, como se pode constatar em múltiplos e penetrantes aforismos poético-filosóficos que ilustram essa heterogeneidade real do ser, patente na pluralidade de sujeitos e presenças reais com que o sujeito convive e se relaciona, não apenas como um observador solipsista que tudo vê como seu objecto, mas também como alguém que é visto por outros olhos reais: «O olho que vês não é / olho porque tu o vejas; / é olho porque te vê»³⁷; «Os olhos por que suspiras, sabe-o bem, / os olhos em que te miras / são olhos porque te vêem»³⁸. O que é precisamente a experiência contrária àquela que é descrita por Abel Martín, na primeira página de *Los complementarios*: «Os meus olhos no espelho / são olhos cegos que miram / os olhos com que os vejo»³⁹. Estes «olhos cegos» e irreais, mero reflexo dos olhos reais, contrastam em tudo com a irredutível alteridade e realidade dos olhos que contemplam o sujeito que neles se mira. Nota o autor haverem sido estes os três primeiros versos que compõe e que «os publica, não obstante a sua aparente trivialidade ou o seu marcado truísmo, porque deles tirou, mais tarde, por reflexão e análise, toda a sua metafísica»⁴⁰.

³² Cf. *Ibid.*, p. 291.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 289.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 291.

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 297.

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 295.

³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 289.

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 295.

³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 331.

A heterogénea e real pluralidade do ser é ainda claramente ilustrada pela recriação que Machado faz do ensinamento evangélico: «Ensina o Cristo: ao teu próximo / amarás como a ti mesmo, / mas nunca esqueças que é outro»⁴¹. E o seguinte terceto —»Digo outra verdade: / busca o tu que nunca é teu / nem pode sê-lo jamais»⁴²— faz pender a interpretação do poema antes citado —»Não é o eu fundamental / isso que busca o poeta, / mas o tu essencial»⁴³, para a afirmação da realidade de um «tu» inapropriável que frustra a voragem homogeneizadora do eu e confirma a irredutível heterogeneidade e pluralidade do ser.

Para que isso se revele é todavia fundamental que haja uma libertação do pensar representativo, que na verdade labora no nada, e uma conversão ao pensar divino-poético, ele mesmo enfim livre desse seu autovelamento criador do nada, enquanto espaço concedido ao exercício do pensar humano. Como diz María Zambrano: «[...] esse nada de Martín-Mairena não é o nada propriamente dito, mas antes um espelho, uma ardósia, um lugar dado ao pensar humano. E do pensar divino, poético no homem, é de onde vem o resgate como possível»⁴⁴.

Quanto a Fernando Pessoa, temos destacado, nos últimos ensaios a ele consagrados, e em conformidade com o seu implícito mas algo sonogado vínculo à tradição portuguesa que vai de Antero a Pascoaes, a radicação da própria experiência heteronímica na intuição do mundo como o jogo do macroprocesso heteronímico de um fundo sem fundo indeterminado, impessoal e anónimo que *i-lusoriamente*, ou seja, *ludicamente*, se manifesta em contínua autonegação na metamorfose de plurais determinações assumidas e logo negadas no reafirmar a cada momento da indeterminação sempre instante, como se pode reconhecer em textos fundamentais como o *Tratado da Negação*, de Rafael Baldaia, *O DESCONHECIDO* e *O Caminho da Serpente*⁴⁵. A intuição desse indeterminado, que escapa às categorias de identidade e diferença, mesmidade e alteridade, articula-se com o sentido de haver *algo* no sujeito inerente a uma anterioridade radical, pré-existente à constituição do mundo e do próprio Deus pensado a partir do mundo, como se pode constatar nos sonetos XXIV e XXXI

⁴⁰ Cf. *Ibid.*

⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 296.

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 296.

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 295.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 531.

⁴⁵ Cf. BORGES, Paulo, ««Deus existe, com efeito, para si próprio; mas Deus *está enganado*»: a Ilusão de Deus em Fernando Pessoa», *O Jogo do Mundo. Ensaios sobre Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa*, Lisboa, Portugália Editora, 2008, pp. 91-134.

dos 35 *Sonetos*⁴⁶, bem como noutros poemas ingleses⁴⁷ e portugueses⁴⁸, o que se desdobra, em Álvaro de Campos, no ímpeto sensacionista de ser e sentir tudo de todas as maneiras⁴⁹ e, em Bernardo Soares, na experiência das possibilidades infinitas do imaginar-se e ao mundo, numa poiésis incondicionada, a partir dessa abissal ausência de determinação de si e de tudo: «Posso imaginar-me tudo, porque não sou nada. Se fosse alguma coisa, não poderia imaginar»⁵⁰. As *Ficções do Interlúdio*, título de um livro projectado, sugestiva designação dos heterónimos e do próprio processo heteronímico⁵¹, surgem assim como o «drama em gente»⁵² ou «em almas»⁵³ de um teatro, diríamos, da vacuidade⁵⁴, entendido como o travestimento de um Nada-Ninguém⁵⁵ na cambiante multiplicidade de rostos-máscaras que pontuam o impessoal e sem-

⁴⁶ PESSOA, Fernando, «35 Sonetos», *Poesia Inglesa*, edição e tradução de Luísa Freire, Lisboa, Assírio & Alvim, 2000, pp. 56 e 70.

⁴⁷ Cf. BORGES, Paulo, «Além-Deus e além-ser: Incrariado e Saudade em Fernando Pessoa», *O Jogo do Mundo. Ensaios sobre Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa*, pp. 73-89.

⁴⁸ Cf., entre muitos outros: «No grande Templo antenatal, / Antes de vida e alma e Deus...» – PESSOA, Fernando, *Obras*, I, introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros e Dalila Pereira da Costa, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1986, p. 1112.

⁴⁹ Cf., entre muitos exemplos: «Sentir tudo de todas as maneiras, / Viver tudo de todos os lados, / Ser a mesma coisa de todos os modos possíveis ao mesmo tempo» – Álvaro de Campos, «Passagem das Horas», in PESSOA, Fernando, *Obras*, I, p. 933.

⁵⁰ Cf. SOARES, Bernardo, *Livro do Desassossego*, in PESSOA, Fernando, *Obras*, II, organização, introduções e notas de António Quadros, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1986, p. 750. Cf. Paulo Borges, ««Posso imaginar-me tudo, porque não sou nada. Se fosse alguma coisa, não poderia imaginar». Vacuidade e autocriação do sujeito em Fernando Pessoa», *O Jogo do Mundo. Ensaios sobre Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa*, pp. 135-154.

⁵¹ Cf. PESSOA, Fernando, *Obras*, II, p. 1016.

⁵² Falando dos seus três principais heterónimos, escreve Pessoa: «Estas individualidades devem ser consideradas como distintas da do autor delas. Forma cada uma uma espécie de drama; e todas elas juntas formam outro drama [...]. É um drama em gente, em vez de em actos» – «Tábua bibliográfica», *Presença*, nº17 (Dezembro, 1928). Sobre esta questão, cf. LOPES, Maria Teresa Rita, *Fernando Pessoa et le Drame Symboliste: Héritage et Création*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian / Centre Culturel Portugais, 1985, pp. 110-114; QUADROS, António, in PESSOA, Fernando, *Obras*, II, pp. 1007-1011.

⁵³ Cf. o rascunho da carta escrita a Adolfo Casais Monteiro, em 13.1.1935 – PESSOA, Fernando, *Obras*, II, p. 1024. Na carta seguinte, escreve Pessoa, falando dos heterónimos: «O que sou essencialmente – por trás das máscaras involuntárias do poeta, do raciocinador e do que mais haja – é dramaturgo. O fenómeno da minha despersonalização instintiva, a que aludi em minha carta anterior, para explicação da existência dos heterónimos, conduz naturalmente a essa definição» – Fernando Pessoa, carta a Adolfo Casais Monteiro, de 20.1.1935, *Correspondência. 1923-1935*, edição de Manuela Parreira da Silva, Lisboa, Assírio & Alvim, 1999, p. 350.

⁵⁴ Teresa Rita Lopes chama-lhe «Teatro do Ser»: PESSOA, Fernando, *Le Théâtre de l' tre*, Paris, Éditions de la Différence, 1985.

pre *i-lusório* jogo criador desse vazio que a tudo possibilita como o mesmo-outro de si, numa profunda afinidade com as intuições anteriores e paralelas de Teixeira de Pascoaes⁵⁶ (a ilusão é aqui *i-lusão*, jogo criador em que tudo é outro do que (a)parece, num sentido positivo que acompanha até certo ponto a singularidade da «ilusión» castelhana⁵⁷).

Conforme as diferentes possibilidades de interpretação do poema «O abismo é o muro que tenho / Ser eu não tem um tamanho»⁵⁸, o *si mesmo* pode evanescer no abismo dessa indeterminação ou converter-se antes numa determinação infinita, devoradora de toda a aparente multiplicidade no sonho solipsista de «ser (...) Deus» como modo de «ser tudo», como confessa Bernardo Soares⁵⁹. O que tem como consequência, num flagrante contraste com Antonio Machado, uma absolutização do sujeito que irrealiza todo o múltiplo e toda a alteridade: «Uma das minhas preocupações constantes é o compreender como é que outra gente existe, como é que há almas que não sejam a minha, consciências estranhas à minha consciência, que, por ser consciência, me parece ser a única»; «Sim, os outros não existem...»⁶⁰. Cremos que Pessoa hesita e transita constantemente entre essas duas possibilidades, o nada e tudo ser, sem porventura lograr, senão em fugazes vislumbres, a harmonia redentora da aparente antinomia.

Pretendemos aqui explorar a questão noutros textos de Pessoa, que compõem com os anteriores um mosaico de peças intimamente concatenadas. Começamos por um poema inglês, *The King of Gaps*, «O Rei das fendas / brechas / aberturas / hiatos / lacunas / vazios / intervalos / abismos», que nos parece ilustrar de forma particularmente sugestiva esse sentido do indeterminado irredutível a todas as antinomias discriminativas entre isto e aquilo, incluindo o mesmo e o outro, que reside latente e apenas se entremostra nessa terra de ninguém que se abre não só entre o, mas também no âmbito do, recorte da

⁵⁵ «Reparei, num relâmpago íntimo, que não sou ninguém. Ninguém, absolutamente ninguém» – SOARES, Bernardo, *Livro do Desassossego*, in PESSOA, Fernando, *Obras*, II, p. 667.

⁵⁶ Cf. BORGES, Paulo, «Do Mundo como Bailado Carnavalesco. Ilusão e Criação em Teixeira de Pascoaes», «Heteronímia e Carnaval em Teixeira de Pascoaes», *O Jogo do Mundo. Ensaios sobre Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa*, pp. 19-72.

⁵⁷ Cf. MARÍAS, Julián, *Breve Tratado de la Ilusión*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 10-37.

⁵⁸ PESSOA, Fernando, *Obras*, I, p. 264.

⁵⁹ «Criar dentro de mim um estado com uma política, com partidos e revoluções, e ser eu isso tudo, ser eu Deus no panteísmo real desse povo-eu, essência e acção dos seus corpos, das suas almas, da terra que pisam e dos actos que fazem. Ser tudo, ser eles e não eles. Ai de mim! este ainda é um dos sonhos que não logro realizar. Se o realizasse morreria talvez, não sei porquê, mas não se deve poder viver depois disso, tamanho o sacrilégio cometido contra Deus, tamanha usurpação do poder divino de ser tudo» - Cf. *Obras*, II, p. 731.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 681 e 683.

forma de todas as aparentes e antinômicas determinações e configurações do sujeito e do real, denunciando o vazio inerente à sua aparente solidez e substancialidade ôntica e ontológica.

There lived, I know not when, never perhaps –
 But the fact is he lived— an unknown king
 Whose kingdom was the strange Kingdom of Gaps.
 He was lord of what is twist thing and thing,
 Of interbeings, of that part of us
 That lies between our waking and our sleep,
 Between our silence and our speech, between
 Us and the consciousness of us; and thus
 A strange mute kingdom did that weird king keep
 Sequestered from our thought of time and scene.

Those supreme purposes that never reach
 The deed –between them and the deed undone
 He rules, uncrowned. He is the mystery which
 Is between eyes and sight, nor blind nor seeing.
 Himself is never ended nor begun,
 Above his own void presence empty shelf.
 All He is but a chasm in his own being,
 The lidless box holding not–being’s no–pelf.
 All think that he is God, except himself⁶¹.

Este «rei desconhecido», senhor de um «estranho Reino dos Vazios» com o qual coincide –evocado num registo semelhante ao do início dos mitos ou dos contos de fadas, nesse *outrora* que é na verdade *outra hora* intemporal e indeterminável, a qual, não sendo nenhuma, pode soar em todas e a cada instante⁶²–, figura *isso* que há «entre» uma «coisa» e outra «coisa», o intervalar e não entificado espaço vazio que se desvela entre as entidades, o fundo informe onde as formas se recortam e definem, bem designado como «entre-seres». Se num sentido parece assumir a função de um mesmo indiferenciado, perante o qual tudo o que nele se delimita e diferencia surge como as formas da sua alteridade, e se noutro sentido podemos pensá-lo como o outro imanifestado enquanto transcende e envolve todas as formas patentes do mesmo, num outro sentido ainda podemos reconhecer-lhe uma transcensão mais radical, tanto do mesmo como do outro, tanto do idêntico como do diferente, na medida em que estes se constituam no âmbito de uma relação mútua entre for-

⁶¹ PESSOA, Fernando, *Poesia Inglesa*, I, edição e tradução de Luísa Freire, Lisboa, Assírio & Alvim, 2000, p. 280.

⁶² Cf. SOUSA, Eudoro de, *História e Mito*, in *Mitologia. História e Mito*, apresentação de Constança Marcondes César, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, pp. 221-222.

mas e entidades que só se torna possível por haver esse espaço não-entitativo do «estranho Reino dos Vazios» que permite a constituição e o reconhecimento da relação e do relacionado.

Na verdade, como se apercebe no verbo intransitivo «to gape», que significa «bocejar, abrir a boca», a palavra inglesa «gap» provém do mesmo universo semântico do *Káos* grego, que remete igualmente para a imagem da boca que se abre na tensão para se fechar, indicando a originária abertura do imanifestado que permite toda a manifestação, como na *Teogonia* de Hesíodo: «primeiro que tudo veio a ser Caos (*prótista Káos génet*) [...]»⁶³. É conhecida a procedência de *káos* da raiz *ka*, «com o sentido de «abertura, hiato, bocejo», como em *kaínein, káskein*», ou «*kaskô, kandanô*», designando, respectivamente, o passar, ficar de boca aberta, e o bocejar, entreabrir-se, fender-se⁶⁴, o que suscita traduções e leituras, entre outras, como fenda, abertura, abismo que boceja ou sorve («yawning gap»), ou simplesmente «abismo hiante» (Cornford)⁶⁵, «Abismo» (Paul Mazon)⁶⁶, «bocejo», «escancarado», «o que se fende em dois» (Heidegger)⁶⁷, «abismo (escancarado)» (Eudoro de Sousa)⁶⁸, «espaço», «intervalo delimitado» (Kirk, Raven, Schofield)⁶⁹ e «Escancaramento (Espanto)» («Béance») (Jean-Pierre Vernant)⁷⁰.

⁶³ HESÍODO, *Teogonia*, 116-118, in *Théogonie / Les Travaux et les Jours / Le Bouclier* (edição bilingue), texto estabelecido e traduzido por Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1986, 2ª edição, p. 36.

⁶⁴ Cf. KIRK, G. S., RAVEN, J. E., e SCHOFIELD, M., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, 4ª edição, p. 32; Jean-Pierre Vernant, «Cosmogonies et mythes de souveraineté», in VERNANT, Jean-Pierre, e VIDAL-NAQUET, Pierre, *La Grèce Ancienne - 1. Du mythe à la raison*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, pp. 111-138, p. 117. A mesma raiz estaria ainda em palavras como *korís, kóra*, significando sempre «abertura», «separação», «cavidade», segundo o *Dicionário Etimológico* de Boisacq, cf. CORNFORD, F. M., *Principium Sapientiae. As origens do pensamento filosófico grego*, tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1981, p. 317, nota 1.

⁶⁵ CORNFORD, F. M., *From Religion to Philosophy. A study in the origins of western speculation*, Princeton University Press, 1991, p. 66; *Principium Sapientiae - as origens do pensamento filosófico grego*, pp. 316-317.

⁶⁶ HESÍODO, *Teogonia*, 116, in *Théogonie / Les Travaux et les Jours / Le Bouclier*, p. 36.

⁶⁷ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, I, traduzido do alemão por Pierre Klossowski, Gallimard, 1989, p. 274.

⁶⁸ SOUSA, Eudoro de, *Horizonte e Complementaridade*, in *Horizonte e Complementaridade. Sempre o Mesmo acerca do Mesmo*, prefácio de Fernando Bastos, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002, p. 57.

⁶⁹ KIRK, G. S., J. E. RAVEN e M. SCHOFIELD, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, p. 33.

⁷⁰ VERNANT, Jean-Pierre, «Cosmogonies et mythes de souveraineté», in VERNANT, Jean-Pierre, e VIDAL-NAQUET, Pierre, *La Grèce Ancienne - 1. Du mythe à la raison*, pp. 111-138, p. 116.

Espaço que se abre entre uma coisa e outra, correspondente também ao espaço primordial, anterior a haver uma coisa e outra, compreende-se que o reino desse «rei esquisito» transcenda o mundo construído e organizado pelo *logos* humano, com as suas delimitações espaço-temporais, e surja assim com «um reino estranho e mudo», «afastado da nossa ideia de tempo e local», ao mesmo tempo que reside «entre» os contrários da experiência humana e «entre» o sujeito e objecto que somos para nós mesmos, coincidindo com isso que em nós fica latente entre o «despertar» e o «sono», o «silêncio» e a «palavra», «nós e a consciência de nós».

Este rei que «rege, não coroado», figura essa soberania misteriosa, silenciosa, inaparente e irreconhecida que nada faz, nenhuma característica ou posição assume e por isso mesmo é plenamente eficaz e a tudo possibilita⁷¹, sem todavia jamais adquirir as, e se determinar nas, qualidades disso cujo advir permite. Não tendo forma ou determinação, é sem princípio nem fim, um abismo vazio despojado de todo o ser e ter. Transcendendo as características de tudo o que existe e se pensa, é natural que todos o pensem, se o pensarem, como sendo «Deus, excepto ele mesmo», pois pensar-se, que seria sempre auto-objectivar-se, pensando-se algo ou alguém, contradiria a sua ausência de relação e determinação, inclusive consigo mesmo. Neste sentido, este «Rei dos Vazios» figura bem essa intuição de um *além-Deus* que perpassa em muitos textos de Pessoa, sendo significativo que, no poema que tem esse título, Deus surja indicado como «um grande Intervalo» entre limites indefiníveis: «mas entre quê e quê?...»⁷². Não se pensando como Deus, não sendo para si, transcende o Deus que «existe com efeito para si-próprio», mas «está enganado», como escreve Rafael Baldaia no *Tratado da Negação*⁷³. Pessoa inscreve-se também aqui na vertente do pensamento português contemporâneo, de matriz neoplatónica e gnóstica, que se processa de Antero de Quental a José Marinho e Agostinho da Silva, com um momento particularmente eloquente na definição de Deus, em Pascoaes, como «o único ateu perfeito»⁷⁴, não só por se autonegar da criação do mundo, mas sobretudo por não ser Deus para si, pois em Deus não há Deus.

⁷¹ O «Rei dos Vazios» evoca aqui o «Não-agir» (*wu wei*) do Tao e do sábio taoísta: «Pelo Não-agir, / Não há nada que não se faça» – LAO TSEU, *Tao Te King*, XLVIII, 2, traduzido e comentado por Marcel Conche, Paris, PUF, 2005, p. 263. Sobre a concepção chinesa da eficácia, cf. JULLIEN, François, *Traité de l'efficacité*, Paris, Grasset, 2006.

⁷² Cf. PESSOA, Fernando, *Obras*, I, p. 1093. Toda a quinta parte do poema é uma interrogação sobre a experiência do «entre»(-ser).

⁷³ Cf. BALDAIA, Rafael, *Tratado da Negação*, in Fernando Pessoa, *Textos e Ensaíes Filosóficos*, I, estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho, Lisboa, Ática, 1993, p. 44.

⁷⁴ Cf. PASCOAES, Teixeira de, *Santo Agostinho (Comentários)*, Porto, Livraria Civilização, 1945, p. 276.

A meio caminho entre esta soberania vazia, sem id-entidade e logo sem alteridade, irreduzível a qualquer relação mesmo-outro, e a absoluta identidade heterofágica para que tende o sonho de ser Deus-tudo em Bernardo Soares, o Pessoa ortónimo vive a experiência heteronímica como imitação de uma singular criação divina do mundo. Num poema escrito em 1930, Pessoa parte do querer «sentir tudo / de todas as maneiras» para uma contemplação do mundo em que o sujeito, em vez de possuir o que vê, se dispersa em cada coisa que contempla e em cada pensamento que o «torna já diverso». Sendo «estilhaços do ser» as «coisas dispersas» do mundo, a intensa atenção que lhes dedica converte-se também numa fragmentação da «alma em pedaços / E em pessoas diversas», que revelam o erro de alguém se julgar «próprio», dotado da unidade de uma identidade senhora de si: «Quem se crê próprio erra, / Sou vário e não sou meu». Sendo as «coisas» do mundo não só «estilhaços» ontológicos, mas também gnosiológicos, não só do «ser», mas ainda «do saber do universo», o sujeito assume não ser senão os seus «pedaços, / impreciso e diverso». Perante a irreduzível alteridade de quanto sente e a ausência de si mesmo («de mim sou ausente»), na medida em que o sujeito deixou de ser um centro unificado na relação consigo e com o mundo, interroga-se «como é que a alma veio / A acabar-se em ente?», o que entendemos como a perplexidade perante a falácia da representação dominante da «alma» como uma *id-entidade* que plenamente se possui, a perplexidade perante a incompreensível identificação dessa pluriforme indeterminação da «alma» com um «ente», conceito radicalmente desadequado para expressar a metamorfose da vida e não correspondente a nada de real. É aqui que proclama a descoberta deste outro modo de ser, plural e não singular, múltiplo e não uno, metamórfico e não estático, como uma correspondência à criação divina, entendida heterodoxamente como uma pluralização do próprio Deus em diversas modalidades de si: «Assim eu me acomodo / Com o que Deus criou, / Deus tem diverso modo / Diversos modos sou». A explosão e fragmentação heteronímica é na verdade uma *imitatio Dei*, uma imitação de Deus, pois este, ao criá-lo, retira «o infinito / E a unidade» ao «que é», o que deixa supor que a totalidade dos existentes não é senão a plural modalização de um Deus que ao criar se finitiza e multiplica⁷⁵, como no sentido da divina autotransgressão criadora em Teixeira de Pascoaes⁷⁶.

A heteronímia, sendo afinal a experiência íntima de uma divina heterogeneização, mostra a aventura pessoana como um outro modo de ser Deus, um

⁷⁵ Cf. PESSOA, Fernando, *Obras*, I, pp. 282-283.

⁷⁶ Cf. BORGES, Paulo, *Princípio e Manifestação. Metafísica e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoaes*, 2 vols., Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2008.

Deus em autopoética alteração criadora, dinâmica e potencialmente extensiva a outros sujeitos, que assim, repetimos, medeia entre o absoluto vazio transdivino do «King of Gaps» e a absoluta divinização do sujeito em Bernardo Soares. A experiência desta humana e divina heterogeneização parece neste sentido aproximar o pensamento heteronímico de Pessoa desse «pensamento mágico» de Martín que veicula a «essencial heterogeneidade da substância única»⁷⁷, a «*imanente alteridade (otredad) do ser que se é*», o quieto e «*perpétuo câmbio*» da própria substância⁷⁸, o «câmbio substancial»⁷⁹. Em Pessoa, contudo, isto não acontece por via da «sede metafísica do essencialmente outro»⁸⁰, ou seja, por via do «amor», como «autorevelação» da heterogeneidade do ser⁸¹, como acontece no apócrifo machadiano. Se o amor é, tanto em Machado⁸² como em Pessoa⁸³, uma fantasia e uma impossibilidade, em Machado ele revela a deiscente verdade do ser em sua intrínseca heterogeneidade, enquanto em Pessoa manifesta a inconsistência de toda a relação entre sujeitos, pela radical impossibilidade da sua constituição nesse abissal fundo sem fundo que, em metamorfose contínua, permanece alheio a todas as formas de relação entre mesmo e outro que todavia possibilita enquanto espaço que a tudo envolve e no qual tudo se processa. À constitutiva e pulsional heterogeneidade do Mesmo, em Machado, corresponde em Pessoa a abissal vacuidade do nem Mesmo nem Outro, desse «King of Gaps» que apenas se *entremostra* nos *intervalos* da sua configuração, essa ausência de um e de outro que é, simultânea e paradoxalmente, a própria possibilidade do seu advir em correlação.

⁷⁷ Cf. MACHADO, Antonio, *Poesías completas*, p. 334.

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 365.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 330.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 337.

⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 334.

⁸² ««La amada – explica Abel Martín – no acude a la cita: es en la cita ausencia». [...] El amor mismo es aqui un sentimiento de ausencia. La amada no acompaña; es aquello que no se tiene y vanamente se espera» [...] - *Ibid.*, pp. 336-337; «Todo amor es fantasia; / él inventa el año, el día, / la hora y su melodía; / inventa el amante y, más, / la amada. No prueba nada, / contra el amor, que la amada / no haya existido jamás» - *Ibid.*, p. 386.

⁸³ Cf., entre muitos outros passos: «Nós não podemos amar [...]. O amor é a mais carnal das ilusões» - Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*, in PESSOA, Fernando, *Obras*, II, p. 821.

DE LA RAZÓN VITAL A LA RAZÓN POÉTICA

PEDRO CEREZO GALÁN
Universidad de Granada

El título de este ensayo parece sugerir un camino de pensamiento desde la razón vital orteguiana a la razón poética de su discípula María Zambrano. Pero propiamente hablando no hay tal camino, pues el trazo de un sendero supone, en buena medida, compartir algún supuesto teórico, o dicho metafóricamente, un territorio homogéneo por el que pueda transitarse. El pensamiento de Ortega transcurre en la región de la autoconciencia fenomenológica, radicalizada en razón vital, y el de Zambrano en la intraconciencia metafísica de lo profundo, como abertura a lo otro de sí. Deriva, ciertamente, de la filosofía orteguiana, pero no para proseguirla en el mismo rumbo, como si explicitara virtualidades pendientes de desarrollo. Se inspira en ella, pero para dar un salto en el vacío o bien hacia lo profundo insondable. Hay, pues, un punto crítico, de-cisivo, en que de-clina o se aparta de él y se in-clina audazmente hacia el abismo. María Zambrano «abisma» a Ortega, según feliz expresión de María Luisa Maillard, que ha recogido también Jesús Moreno, –dos finos exégetas de su pensamiento. Abismar significa el hundimiento de toda la tectónica conceptual orteguiana en la experiencia abisal del «sentir originario». En lugar de camino, hay un corte abrupto, abisal, como una falla geológica, de modo que la tierra firme de la metafísica de la razón vital se anega y sumerge en las aguas, –no sé si turbias o prístinas, esto depende de las distintas valoraciones, pero en todo caso ‘originarias’– de la poesía y la mística.

Las diferencias de los estilos mentales respectivos saltan a la vista: Ortega es el prototipo del intelectual, –analítico, reflexivo, metódico, caviloso–. Zambrano, por el contrario, es una espiritual de raza, atrevida, intuitiva hasta rayar en el visionarismo, errante, heterodoxa, revolucionaria. ¿Cómo es posible aproximar estos dos estilos existenciales tan dispares con sus respectivas experiencias de la vida? ¿Qué tiene que ver uno con otro?... Se entiende que a Ortega le resultara extraña su discípula, y que ésta se quejara en carta

a Agustín Andreu de que su maestro «no la quería ver», aun cuando en otros muchos lugares alaba la generosa comprensión de Ortega, pero con ella no tuvo voluntad o capacidad para entenderla, cuando se atrevió a iniciar los primeros pasos de su propia ruta de pensamiento. «Qué hermética es Vd, hijita» — parece que le dijo—, y ella se echó a llorar, regando con aquellas lágrimas la nueva tierra que estaba pisando, casi como un anuncio de lo que le iba a ocurrir durante toda su vida.

1. El nuevo sujeto/alma.

No cabe duda de que Zambrano mantuvo un respeto venerativo durante toda su vida, por su maestro Ortega y Gasset, pese a ciertos agrios momentos en coyunturas críticas políticamente como revelan las tres cartas a Ortega entre 1930 y 1932, tan minuciosa y enjundiosamente comentadas por J. Moreno Sanz¹ El reconocimiento entusiasta de su magisterio es bien explícito y elocuente en los apuntes biográficos de *Delirio y destino*: «Daban ganas de vivir leyéndolo» (DD,96).² Lo recuerda como el maestro de «deslumbrante claridad»(DD,40), pero que le nacía de dentro; «cuando se internaba en sí mismo —dice en otro lugar— irradiaba mayor claridad, como si entrase en un lugar luminoso». ³ Era también el maestro que sabía mirar y escuchar, —curiosamente las dos cualidades que Zambrano atribuye a don Blas, su padre, como si Ortega le hubiera aparecido en estos primeros momentos de su magisterio como un doble de la figura paterna—, y eso a pesar de que a ella no supo verla, como ya se ha indicado, en un trance decisivo de su pensamiento. En otro momento lo ve armado «con una razón maternal» (o paternal) que acoge y comprende. No es extraño, pues, que la atribuya una «caridad intelectual» por su capacidad de comprensión, a lo que agrega Zambrano, «esa es la clase de inteligencia que puede transformar a un pueblo, influir en un momento de la historia, hacerla sin proponérselo»(DD,102-103). Prácticamente esta estimación positiva, aunque le dolieran algunos de sus silencios, se mantuvo intacta a lo largo de su vida, hasta el tardío testimonio en *De la aurora*: «el caso —dice— del indiscutiblemente más puro y más claro que hacer filosófico español», y lo recuerda como una criatura de condición auroral, tras-

¹ Estudio introductorio a *Horizonte del Liberalismo*, ed. de MORENO SANZ, J., Madrid, Morata, 1996, pp. 121-136.

² ZAMBRANO, M., *Delirio y destino*. Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1998. En lo sucesivo será citado por la sigla DD.

³ «Ortega y Gasset universitario» en *María Zambrano, Antología y selección de textos*, Revista *Antropos Suplementos*, Antologías temáticas 2, Barcelona, Marzo-Abril de 1987, p. 17.

pasado por una nueva revelación: *incipit vita nova*. Sorprendentemente, a la hora de los elogios, siempre acude a la memoria de Zambrano un libro auroral: *Meditaciones del Quijote*. Me atrevería a afirmar que la deuda fundamental de Zambrano con Ortega se compendia en este libro programático,⁴ donde el pensamiento orteguiano está *in statu nascendi*. En él encuentra con júbilo la verificación del lema de Dante «*incipit vita nova*». Y es que el pensamiento de Ortega cobra para ella el valor de una revelación, de un nuevo comienzo. Allí aprende, con vislumbres de Spinoza al fondo, que la filosofía es «la ciencia general de amor», del amor intelectual y vidente, capaz de hallar la conexión entre todas las cosas. La lección perdurable de Ortega reside, a su juicio, en esta hermandad de amor y pensamiento, que los transforma a ambos de consuno. Cito por extenso este texto porque veo en él, al filo del reconocimiento del magisterio de Ortega, la indicación de uno de los lugares originarios de inspiración de su razón poética:

Y así, siendo amor, participa de las cualidades de la inteligencia; más aún, de la esencia misma del pensamiento. Y a su vez, el pensamiento, al ser amor, participa de lo intrínseco del amor, que es su capacidad de trascender. Amor y pensamiento quedan así salvados el uno por el otro: el amor queda salvado de ser una pasión, es decir, de ser pasivo y, en el fondo, inmóvil, limitado. El pensamiento de quedarse en esa fría región que flota por encima de la vida, de ser estéril, de no tener capacidad para engendrar una forma de vida.⁵

Como advierte muy finamente Luis Miguel Pino, María Zambrano «reconoce que es a Ortega a quien debe esa concepción del amor trascendente», donde están «los elementos fundamentales del pensamiento zambrano»⁶, la raíz de esa *razón de amor*, que será para ella *la razón poética*. Estoy muy de acuerdo con esta certera intuición. Del temprano libro de Ortega recibe Zambrano la intuición decisiva de la «salvación por el conocimiento», remediando el lenguaje spinozista,—Spinoza, «ese diamante de pura luz»—, pero no al modo seco y frío de la ilustración, sino de un nuevo tipo de conocimiento, que se entraña en la vida, y por eso puede comprenderla:

⁴ Los lugares de referencia zambrano a Ortega son muchos y han sido analizados por Luis Miguel Pino en su libro *María Zambrano, discípula de Ortega*, pero la matriz de inspiración reside en *Meditaciones del Quijote*.

⁵ «De Unamuno a Ortega y Gasset», recogido en la reciente edición que ha hecho Mercedes Gómez Blesa, de los escritos zambranos sobre *Unamuno*, Barcelona, Debate, 2003, p. 163

⁶ PINO CAMPOS, Luis Miguel, «María Zambrano, discípula de José Ortega y Gasset», valioso estudio inédito, que me ha facilitado el autor, presentado en 2002 en la Universidad de La Laguna, p. 26.

La (filosofía) de Ortega –precisa en el ensayo que le dedica a su maestro en *España, sueño y verdad*– parte de la fe en la vida, y se dispone a la arriesgada operación de criticar a la razón, es decir, de criticarse a sí misma. Mas ninguna de ellas sería posible si no encerrasen en su fondo último la certidumbre de encontrar en la razón, la vida, o en la vida, la razón (ESV,119)⁷

Creo que se puede cifrar la herencia orteguiana en Zambrano en tres hallazgos que ya están, más o menos explícitos, en *Meditaciones del Quijote*:

- A): que la vida es la realidad de trasfondo, –más tarde la llamará realidad radical– dicho en los términos metafóricos del joven Ortega, «la vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces». ⁸ Escuchar e interpretar estas voces inexpressas de la vida es la labor de la cultura, incluida la filosofía
- B): que se necesita un nuevo logos, –el logos del Manzanares, como lo recuerda Zambrano al filo del ejemplo de Ortega–, capaz de hacerse cargo de las circunstancias y extraer de ellas su almendra de sentido. Las circunstancias –comenta Zambrano– «nos piden ser salvadas, según Ortega y Gasset, que las descubrió como depositarias de razón a rescatar del logos oculto (CB,107).⁹
- C): que la «reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre», lo que permite vincular la vocación personal, en este caso, la del pensador, con una tarea de salvaciones.

A este trío de postulados habría que añadir la posterior y fecunda distinción orteguiana entre ideas y creencias, o entre pensar una cosa y el *contar con* ella, en cuyo segundo término pone Ortega el lugar en que la vida se encuentra en cada momento histórico afincada en la realidad.

Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas vivimos, nos movemos y somos. ¹⁰

Obviamente estos tres puntos, –vida como realidad radical, *logos* como razón vital y *éthos* en cuanto salvación de las circunstancias– definen la estructura de la vida humana, sobre lo que recaerá la posterior meditación orteguiana. Pero todas estas tesis orteguianas van a sufrir una profunda

⁷ *España, sueño y verdad*. Barcelona, Edhasa, 2002. En lo sucesivo será citado por la sigla ESV.

⁸ *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*. Madrid, Revista de Occidente, 1966, I, p. 357. En lo sucesivo será citada por la sigla MQ.

⁹ *Claros del bosque*. Barcelona, Seix Barral, 1993. En lo sucesivo será citado por la sigla CB.

¹⁰ *Ideas y creencias*, en OC, V, p. 387

metamorfosis cuando Zambrano las incorpora a su propio pensamiento, que da sus primeros pasos, tímidos y vacilantes, en *Hacia un saber sobre el alma*, «En este camino sentimos necesario un saber sobre el alma, un orden de nuestro interior» (SA, 21)—dice en un tono que remite inequívocamente a Max Scheler y san Agustín. Precisamente, el punto de ruptura con Ortega se produce a propósito del «alma». El problema está en saber cuál y cómo es el sujeto de la vida. Ortega lo había llamado el yo individual:

Debiéramos considerar que así la vida social como las demás formas de la cultura, se nos dan bajo la especie de vida individual, de lo inmediato (MQ, I, 321).

La vida individual es, pues, la vida inmediata y espontánea, en la que cada uno siente su propia, única e intransferible pulsación de conciencia, su yo ejecutivo en el acto de habitar el mundo. Luego, mediante la reflexión a través del sistema de actos en que se expresa y objetiva la labor productora del sentido, deviene el yo ejecutivo un yo personal, con señorío intelectual sobre su mundo. Este circuito de la reflexión es el ámbito de la libertad, con su doble polo alternante: yo ejecutivo y yo reflexivo. «Soy yo —escribirá Ortega más tarde, en *¿Qué es filosofía?*— en la medida en que vuelvo sobre mí, en que me retraigo hacia mi propio ser — no saliendo fuera, sino, al revés, en un perpetuo movimiento de retorno»¹¹. Pero no se puede volver sin salir. El *exitus* o la salida me proyecta hacia el mundo; el retorno me devuelve a mi interioridad. Salida y retorno forman los dos polos del intercambio vital o de la interrelación dinámica entre la vida y la realidad circundante. Precisamente en la lección séptima del ciclo de conferencias sobre *¿Qué es filosofía?*, a propósito del descubrimiento de la subjetividad, cita Ortega dos raíces históricas: una negativa y otra positiva. La negativa es el escepticismo; la positiva es el cristianismo»(QF?,383). La contribución del escepticismo ha consistido en practicar la primera *epoché* o suspensión de la realidad natural del mundo. El Cristianismo también niega la realidad del mundo, pero no escépticamente, sino en vuelo de trascendencia, para quedarse a solas con su Dios.

Y cuando ha suprimido todo esto es cuando empieza a sentirse verdaderamente vivir y ser. ¿Por qué? Precisamente porque el alma se ha quedado sola, sola con Dios. El cristianismo es el descubridor de la soledad como sustancia del alma (QF?,385).

No se si María Zambrano llegó a escuchar estas conferencias del año 1929, pero en todo caso habría oído a Ortega en su cátedra de Metafísica ex-

¹¹ *¿Qué es filosofía?*, en *Obras Completas, o. c.*, VII, p. 373. En lo sucesivo será citado por la sigla QF?

presiones semejantes. De seguro que conocería el ensayo fenomenológico de 1924 sobre «Vitalidad, alma, espíritu»¹², donde Ortega utiliza el término «alma», de tan vieja prosapia metafísica, en un sentido peculiar, que también hereda María Zambrano. Distingue allí Ortega tres zonas en la tectónica humana, y llama «alma» a la capa intermedia y mediadora entre el yo corporal y el yo espiritual, esto es, al yo íntimo, individual e intransferible de cada uno; un yo propio, que ni está fundido con los apetitos y emociones de la carne ni sobrelevado al reino universal del espíritu. «Sólo el hombre en quien el alma se ha formado plenamente posee un centro aparte y suyo, desde el cual vive sin coincidir con el cosmos».¹³ Y de nuevo reaparece el tema de la soledad del alma, segregada del mundo externo y vuelta íntegramente sobre sí. Expresamente relaciona Ortega este ámbito con el «yo íntimo», en que se fragua la individualidad característica de cada vida. También para Zambrano, el alma no es ni naturaleza cósmica ni espíritu, sino un lugar intermedio, o si prefiere, una función mediadora. «Entre el yo y el fuera de la naturaleza se interpone lo que llamamos alma»(SA,29). Como dirá más tarde en *El hombre y lo divino*,

El alma, descubrimiento, relación de inspiración órfica; el único punto de partida inmediato, no cósmico, para el hombre (HD,90).

¿Cómo no ver aquí un estímulo decisivo para el camino zambraniano hacia el alma, cuya morada es secreta, como la de la paloma, que vive en un doble vuelo de salida y retorno? Esta es la claridad que aportaba Ortega y que subyace al temprano ensayo zambraniano *Hacia un saber sobre el alma*: «La revelación a que sentimos estar asistiendo en los tiempos que corren, es la del hombre en su vida».¹⁴ Y todavía más explícitamente:

Era necesario una idea del hombre íntegro y aun una idea de la razón íntegra también (...) Era necesario topar con esta nueva revelación de la Razón a cuya aurora asistimos como Razón de toda la vida del hombre (SA,26)

De puro evidente no era preciso siquiera nombrar a Ortega para reconocer su deuda. Pero lo cita, precisamente a propósito de «la reconciliación del alma con la vida»(SA,27), en conexión con Spinoza y Scheler, «dos pensado-

¹² Ensayo que cita Zambrano en su temprano *Hacia un saber sobre el alma*, en relación con el nuevo planteamiento de Max Scheler.

¹³ Vitalidad, alma, espíritu, en *Obras Completas*, o. c., II, p. 469. En lo sucesivo será citado por la sigla VAE.

¹⁴ *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid, Alianza Editorial, 1989, p 19. En lo sucesivo será citado por la sigla SA.

res hermanados por un común errante destino religioso»(SA,25), decisivos, a su juicio, para fundar el *ordo amoris*, y con un Nietzsche al fondo, indispensable e insustituible cuando se habla de volver a las entrañas de la vida. De la vida o del alma, que queda también definida en este primer ensayo zambrano por su carácter medianero e intermediario, como un «trozo del cosmos, entre la naturaleza y el yo del idealismo» (SA,22 y 29). Ni siquiera falta la mención al agustiniano «fondo del alma» (SA, 29), (ya citado por Ortega en las lecciones de 1929), donde puede la paloma estar a solas con su Dios.

Sin embargo, pese a esta herencia orteguiana, apunta ya una novedad inconfundible. A propósito de la filosofía como «camino de vida», —«cauce de vida»—, donde ya se adivina el tema de la Guía, se remite a Pitágoras, citado por Platón, y el nuevo saber, que requiere el alma, se define en una línea novedosa (heterodoxa con Ortega), como «el orden de nuestro interior» (SA,21), donde resuenan confundidos acentos orteguianos (la «filosofía como ciencia general del amor») con el tema scheleriano del *ordo Amoris*. A través de ello apunta Zambrano a un nuevo centro personal, el corazón, y a las pascalianas «razones del corazón», citadas por Scheler. Sin duda alguna, se estaba produciendo un cambio de rumbo. Y es que, para Zambrano, el tema era dilucidar la estructura metafísica del sujeto/alma. A la orientación órfico/pitagórica, que ya se anuncia, se agrega explícitamente la herencia agustiniana: «Y como eje de todo —precisa Zambrano— la idea cristiana de hombre como un ser que muere y ama, que muere con la muerte y se salva con el amor» (SA,21).

De la antropología filosófica, al modo de Ortega, vira Zambrano hacia lo que a falta de mejor nombre podríamos llamar Pneumatología, el logos de la vida creadora como aliento vivificante. En este sentido se produce una ruptura con su maestro Ortega. Más que proseguirlo lo había sumergido en una región abisal. Como declara más tarde en carta a Agustín Andreu:

Me he seguido moviendo dentro de la Razón vital, que su autor o descubridor dejó a medio fundar para usarla como Razón Histórica, lo que le hizo imposible abridarla tan siquiera como Razón Viviente ¹⁵.

Pero más novedoso es aún el nuevo método que propone Zambrano para entrar en las entrañas del alma. También Ortega le había proporcionado una primera indicación. A su juicio, la cultura romántica había sido una cultura del alma, a diferencia de la racionalista ilustrada, que lo fue fundamentalmente del espíritu o de la autoconciencia. Pero Zambrano toma esta sugerencia y la

¹⁵ *Cartas de la Pièce, o. c.*, p. 93

profundiza en una nueva dirección metódica: usar el texto de los oráculos religiosos y el lenguaje simbólico de la poesía, y, en general, de la literatura:

Atrayente sería ir descubriendo el alma bajo aquellas formas en que ella sola ha ido a buscar su expresión, dejando aparte por el momento lo que ha dicho el intelecto acerca del alma que cae bajo él (SA, 30)

Y, en efecto, en los románticos, escribe Zambrano, «el alma se buscaba a sí misma en la poesía, en la expresión poética»(SA,23). Y aún antes, «en los ritos órficos y el culto a Dionysos» (SA, 27). El alma es refractaria a la razón analítica. Sólo podemos entrar en su santuario armados con el simbolismo. No por casualidad, en un ensayo perteneciente al mismo ciclo de los años treinta, titulado muy significativamente «Poema y sistema», aboga Zambrano por la necesidad de integrar los diversos radicales del lenguaje: el símbolo, el mito y el concepto:

Y más allá de la Poesía y Filosofía, está la unidad última de la Religión. En el Sistema aparece tanto como la poesía, la expresión religiosa, aunque de modo muy diferente: Religión, Poesía y Filosofía han de ser miradas de nuevo por una mirada unitaria en que los rencores surgidos con la prolijidad de la ortiga, estén ausentes; sólo ante una mirada así la Filosofía podrá justificarse(SA,47).

Curiosamente, como precedentes de esta integración, cita Zambrano a Nietzsche, Dilthey y Ortega, como «el lugar donde la poesía revive unida con la Filosofía en unidad tan íntima y verdadera que resultó invisible»(SA,46). En estos ensayos había, pues, un nuevo programa y hasta un nuevo método de pensamiento, con una doble orientación órfico/pitagórica y cristiana. Para Zambrano, lo propio del alma es la obra de la imaginación, con que el yo sondea sus sentimientos radicales, explora la cantera de sus sueños, da forma simbólica a sus anhelos y logra expresar su mundo íntimo. Zambrano hace del alma la mediadora entre la conciencia vigil y el mundo subterráneo de las entrañas, un mundo sumergido, cuyo clamor tiene que llevar a la luz de la palabra. El sujeto de la vida es, por consiguiente, un sujeto oculto con su logos sumergido, que es preciso rescatar. En este punto, recuerda Zambrano que para Ortega la situación del naufragio es la oriunda del estar perdido en las circunstancias, de donde ha de arrancar su esfuerzo por pensar, buscando nuevas tablas de salvación. Pero, ¿en qué aguas? –se pregunta Zambrano. «Mas por nuestra parte –añade– se nos aparece que el sujeto del naufragio es el estar sumergido el sujeto»,¹⁶ y con él, sus circunstancias. «En el naufragio va

¹⁶ *Notas de un método*. Madrid, Mondadori, 1989, p. 20. En lo sucesivo será citado por la sigla NM.

la vida»—comenta Zambrano—, radicalizando de nuevo la expresión orteguiana. El naufragio significa estar inmerso en la vida, —amargas aguas de la vida—, cuyo sentido se le escapa, por no contar con la cifra del propio 'ser'. Esta zona subterránea o, más propiamente, sub-acuática, son las entrañas. A ellas tiene que viajar el alma para apaciguarlas y salvarlas de su desvarío. El alma no es sólo mediadora, sino fundamentalmente viajera, pues fuera ya de su origen, de que procede, ha de encontrar durante su exilio la senda de retorno hacia sí misma. Con este sentido dinámico del alma peregrina en el tiempo, cambia sustancialmente todo el paisaje:

Mientras que la actitud que corresponde al orfismo y al pitagorismo, que vemos resplandecer en la leyenda de Orfeo, es de aceptación total y aun de avidez del alma por lanzarse a su viaje y apurar su padecer en el tiempo.¹⁷

Este viaje del alma de salida y retorno, o bien de descenso a los infiernos y de ascenso a la luz de la conciencia le trae a la memoria el mito de Orfeo, que por salvar a Eurídice del averno se arriesga a llevar su música al mismísimo Hades y poner así orden en las entrañas. Además de música, el alma genera poesía, los símbolos que permiten «entrar en los lugares infernales; serán el puente que el alma mediadora tiende siempre entre la razón y la vida en su padecer infernal; entre el sufrimiento indecible y el *logos* (HD, 109).

Zambrano se empeña en vano en llamar la atención de su maestro hacia su nueva senda. Este pronto advirtió por dónde se le iba, se extraviaba, a su juicio, su discípula, Viéndose in-comprendida por el maestro,—»no me quería ver»— (acaso nunca la comprendió más en la raíz), se desató en llanto.¹⁸ Ahora tendría que hacer sola su propio camino. «Aunque haya recorrido mi pensamiento lugares donde el de Ortega y Gasset no aceptaba entrar, yo me considero su discípula» —escribe en 1986 en prólogo a una nueva edición de *Hacia un saber sobre el alma* (SA, 13). Pero María Zambrano tiene clara conciencia de que su primer paso la apartaba de Ortega para siempre:

La senda que yo he seguido, que no sin verdad puede llamarse órfico-pitagórica, no debe de ser, en modo alguno, atribuida a Ortega, Sin embargo, él, con su concepción del *logos* (expresa en el *logos* del Manzanares) me abrió la posibilidad de aventurarme por una tal senda en la que me encontré con la razón poética (A., 123)¹⁹.

¹⁷ *El hombre y lo divino*. México, FCE, 1973, p. 107. En lo sucesivo será citado por la sigla HD.

¹⁸ Tal como lo cuenta Zambrano en carta a Agustín Andreu, Ortega no supo verla, porque ella había provocado en él «pensamientos que desataron ¿el qué? en un varón hasta hacer desatarse en llanto a su discípula» (*Cartas de la Pièce, o, c.*, p. 56)

¹⁹ *De la aurora*. Madrid, Turner, 1986. En lo sucesivo será citada como A.

A partir de entonces, Zambrano cita a Ortega y hasta utiliza formas y expresiones suyas, pero traspuestas a otra clave. Las «abisma» según certera expresión de María Luisa Maillard. No lo hacía sólo «con reserva del alma»²⁰, sino con conciencia de transgresión al darle nuevos tonos y registros, inconfundibles con los de su maestro. La ruptura fue total. En primera línea, en la metafísica del alma, tal como queda implícita en *El hombre y lo divino*. Pero se extiende desde allí unitariamente a la ética con un compromiso de salvaciones más radical y existencial que el orteguiano y hasta a la política, política de intención revolucionaria, como puede entreverse en *Horizonte del liberalismo*.

2. Destino versus humanismo:

Con este giro decisivo hacia la metafísica pitagórica y el neoplatonismo, Zambrano abisma la herencia de Ortega en un nuevo elemento, el «sentir originario» como experiencia radical de la vida transida, tocada por lo que la traspasa y mantiene en anhelo (trance) permanente de trascendencia. Vida enajenada por lo radicalmente otro, que la tiene fuera de sí, y en lo que participa por su padecimiento (HD,198). De ahí que esta vida no sea psíquica ni meramente biográfica, aun siendo la historia de un alma, sino fundamentalmente pneumática, la respuesta a una llamada. A partir de este presupuesto va a diferir radicalmente el humanismo de Ortega de la metafísica experiencial y mística de Zambrano. Podría cifrarse esta ruptura en la oposición entre Destino y Humanismo. Es innegable la originalidad y el valor de la crítica orteguiana al idealismo moderno, y, a subproducto o sucedáneo, el culturalismo, al que definió certeramente como «un cristianismo sin Dios», pero la posición orteguiana, pese a esta crítica, no supera la estación del humanismo, entendido en cuanto afirmación de la autonomía y creatividad del sujeto. Claro está que no es el sujeto/conciencia ni el sujeto/espíritu absoluto, pero con todo no deja de ser subjetividad vital. En su crítica al cartesianismo del *cogito*, Ortega ha profundizado hacia un «cartesianismo de la vida», como él mismo lo llama, que aunque exige la acuñación de nuevas categorías ontológicas, deja intacta la cuestión del fundamento, sólo que éste se hace residir ahora en la vida como «realidad radical», en el sentido de que «las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella».²¹ Pero esto significa que estamos en el plano ontológico del mero hombre, como proyecto de

²⁰ Como escribe a Agustín Andreu, a propósito de Ortega, «aunque anduve por ahí nunca me convenció, y al par que lo usaba como tantas fórmulas orteguianas, me quedaba la reserva del alma» (*Cartas de la Pièce*, o. c., p. 122).

²¹ *Historia como sistema*, en o. c., VI, p. 13.

ser en interrelación dinámica con lo que hay o encuentra en su derredor y en el contexto de una viviente intersubjetividad. «Somos necesariamente libres» significa tenemos por fuerza en quehacer el propio ser. Esta tesis humanista de la autorrealización del hombre se formula emblemáticamente como la empresa o el drama de la vida humana:

El hombre no es cosa ninguna sino un drama —su vida un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada uno no es, a su vez, sino acontecimiento. Todas las cosas sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras facilidades o dificultades para existir²².

En varias tesis, por decirlo concisamente, puede desgranarse el núcleo teórico del humanismo orteguiano:

- A) que en este drama el yo es autor y actor, novelista de su propia vida, a la que tiene que ir dando un sentido y argumento, a partir del pie forzado de las circunstancias.
- B) que este argumento vital responde a una vocación o tarea en que la que encuentra el hombre su yo necesario e irrevocable, lo que sólo él tiene que hacer o llevar a cabo.
- C) que esta empresa se expone en el orden extático del tiempo, en un presente experimental campo de experiencias del presente, como nudo dialéctico entre lo sido y lo por ser.
- D) que en esta empresa se constituye conjuntamente el destino personal y el sentido del mundo

La razón vital se torna así razón histórica como sistema de experiencias, mediante el que progresa la vida humana, tanto la individual y la colectiva, con arreglo a un canon de razón práctica de dar cuenta de sí y hacer de la vida «un valiente experimento y un armonioso espectáculo».

Ahora bien, a todas estas tesis humanistas hace María Zambrano una profunda rectificación, so color de mantener literalmente algunas fórmulas orteguianas. Persisten, no obstante, en Zambrano, como veremos, ciertas fórmulas, pero transmutadas radicalmente en su sentido, como traspuestas a otra clave, que no es metafísico/antropológico sino poético/mística. La diferencia se refleja intuitivamente en el símbolo del corazón, que Ortega había tomado por la sede del problema infinito de la vida, al que ha de aportar, al cabo, un sentido a partir de su propia re-solución intencional:

²² *Ib.*, VI, p. 32.

Adán fue el primer ser que viviendo se sintió vivir. Para Adán la vida existe como un problema (...) Todo gravitando sobre el fruto rojo, súbitamente maduro⁹ del corazón de Adán (...) El corazón de Adán centro del universo, es decir, el universo íntegro en el corazón de Adán, como un licor hirviendo en una copa» (I, 480)

La vida como «un problema» del ser, pero para Ortega es posible una resolución sobre la base de hacerse cargo de las circunstancias y orientar la vida en un proyecto de ser. El planteamiento de Ortega es nudamente antropológico. En cambio, para Zambrano, el hombre es originariamente un enigma, un misterio, por su constitutivo extravío fuera de su origen, en las primeras aguas de la vida. De ahí que el corazón sea la «interioridad abierta» (SA, 55) como por una herida, «depositario del gemir de las entrañas» (HD, 391), oscura cavidad resonante y anhelante como el *irrequietum cor* de san Agustín o el *coeur* con sus profundas razones de Pascal:

Es profeta el corazón como aquello que siendo centro está en un confín, al borde siempre de ir todavía más allá de lo que ya ha ido (CB, 66).

El hombre es un des-orientado peregrino, sin más brújula de orientación que la nostalgia de su origen perdido. Más que saber a qué atenerse sobre las cosas, como piensa Ortega, busca orientación salvadora, y, sobre todo, una cifra que le anuncie el ser que ya era de antemano antes de su caída o naufragio. Su vida no es un problema a resolver, sino un destino a descifrar.

El abismo entre ambos pensadores se ahonda, más si cabe, a propósito del tema de la libertad. Según Ortega, somos necesariamente libres en cuanto tenemos que llevar a cabo el quehacer de nuestra vida, pero por lo mismo, está en nuestro mano determinar su sentido, esto es, el proyecto y argumento de lo que pretendemos ser. Esta tarea de ser es una prerrogativa del yo, autor de su historia, de aquello que decide ser. Es verdad que entre las posibilidades de ser, hay una que lo reclama necesariamente, el yo profundo de su vocación, de lo que tiene que ser so pena de traicionarse a sí mismo, pero ésta no le viene de fuera, como una llamada trascendente, sino que dimana de su propio fondo vital. En la postura del humanismo moderno no hay más que voluntarismo. El hombre decide porque define lo que es. «Definir –dice Zambrano– es la forma intelectual máxima de la decisión de la voluntad. Definir es hacer historia (HD, 107). Para Ortega, la libertad es activa, constructiva, en cierto modo creadora, aun cuando con pies forzados, como la de un novelista, y no en vano es la novela, junto con el ensayo, el género por excelencia de la modernidad, como testimonio del existir o comenzar a ser desde sí mismo.

El matiz diferencial con Ortega lo subraya Zambrano en diversos textos, procurando siempre el contrapunto a su maestro: «El hombre ha de ir ha-

ciéndose no ya su vida, sino proseguir su no acabado nacimiento» (SC, 27) – lo corrige²³. En suma, existir constituye el acto fundante de la subjetividad moderna, que se arranca de su matriz ontológica en la realidad y se echa a andar resolutivamente por un camino arduo, en completa soledad, «en la que surge el acto de voluntad por el cual decidimos nuestro ‘ser’, en modo irrevocable»(HD,313). Para Zambrano el símbolo de esta actitud es don Quijote en el instante de lanzarse al camino para realizar su yo en el mundo, lo que lo constituye en el héroe por antonomasia de la novela moderna, como género de la autoconstrucción del sujeto²⁴. Ahora bien, Zambrano denuncia esta pretensión como una forma de la *hybris* moderna:

Aparece la conciencia de todo y de sí mismo ante todo. El *yo* sí mismo se alza y pretende erigirse en ser y medida de todo lo que ve y de lo que a sí él mismo se oculta. Se muestra y se oculta el existente, él, por sí mismo; es su libertad que ejercita y afila como un arma contra todo lo que se le opone (CB, 22)

Esto es tanto como comenzar a existir, como «ser por separado», autónomo, frente al mundo, y sobre el mundo, como su señor y administrador. Zambrano critica esta libertad constructiva, autoafirmativa del yo, que paradójicamente, va creciendo conforme hace el vacío a todo lo que es: una libertad ella misma vacía, «hueco de su ser posible» (HD,256), que ha cortado los lazos que lo vinculan al fondo de la realidad, a la vida universal, al amor preexistente, de «lo sagrado, esa especie de placenta de donde cada especie de alma se alimenta y se nutre, aun sin saberlo»(HD,82).

Frente a la categoría de «existencia» como figura típica de la autonomía moderna, Zambrano recaba la de «nacimiento», cuyo sentido es no emanciparse del fondo último o placenta vital de la realidad. Curiosamente el término aparece también en el primer Ortega, de quien bien pudo ella haberlo tomado, aun cuando es un vocablo perteneciente a la literatura pneumático/mística del hombre nuevo. Dice así un joven Ortega en 1907:

Y la amargura suprema del hombre no es haber nacido, como cree impíamente el sacerdote Calderón, sino precisamente haber nacido ya, no poder gustar este jocundo suceso de nacer o renacer en una edad más nueva, más futura (I, 73)

²³ De todos modos hay textos primerizos todavía de sabor orteguiano, como en *Delirio y destino*, donde dice que «nacer es proyectarse en un ser que aspira a la posesión del universo» (DD, 25).

²⁴ Sobre la diferencia entre novela y poesía, puede verse de María Luisa Maillard, «Filosofía y poesía. Armonización de dos lenguajes en la obra zambranianiana», en *Pensamiento y palabra, en recuerdo de María Zambrano*, ed. de MORA, J. L y MORENO, J. M., Valladolid, Junta de Castilla y León, 2005, pp. 66-67.

Fácilmente se advierte por el contexto que es una propuesta humanista, dirigida contra el pesimismo metafísico de Schopenhauer, y no en vano advierte a continuación, «éste es el único pesimismo admisible y piadoso, religiosamente humano: no el pesimismo del ser desventurado, sino el pesimismo de no poder ser mejores (Ídem). En Ortega es una declaración de fe progresista, limitada por el reconocimiento de la finitud intrínseca de la existencia. Implica, pues, un impulso ético a incrementar la vida, desarrollarla y perfeccionarla históricamente de cara al futuro en nuevos modos y posibilidades. En cambio, cuando Zambrano toma la metáfora la reinterpreta en el sentido pneumatológico de mantener el contacto vital con el fondo del «amor preexistente» de que se procede:

Se nace, se despierta. El despertar es la reiteración del nacer en el amor preexistente, baño de purificación cada despertar y transparencia de la sustancia recibida que así se va haciendo trascendente (CB, 22)

Se trata, pues, de volver a nacer, re-nacer en la figura de un «ser» personal, encontrado o recibido para dar cauce a la propia vida. De ahí que pueda plantear Zambrano un dilema ético fundamental entre 'existir' o «nacer», como dos actitudes contrapuestas, –humanista y pneumática respectivamente, en un punto de-cisivo en que se escinden o separan sus caminos:

Despertar naciendo o despertar existiendo es la bifurcación que inicialmente se le ofrece al ser humano. Y el existir lo arranca del amor preexistente, de las aguas primeras de la vida y del nido mismo donde su ser nace invisiblemente para él, pero no insensiblemente. Todo le afecta en este estado, un todo, que si se deja, se irá desplegando. Y él, el que nace en cada despertar, surgirá, por levemente que fuese, en una especie de ascensión que no le extrae de este su primer suelo natal (CB, 23).

Si el alma posee la dimensión agustiniana de lo *grande profundum*, está abierta en su fondo a algo misterioso, de lo que se encuentra desprendida y que a la vez la trasciende. De ahí que el ser del hombre le permanezca tan *absconditus* como la placenta de misterio en que anida, esto es, que «su propio ser sea opaco para sí mismo, de que no esté presente a sí mismo, de que su ser le esté escondido o, de algún modo, oculto»(NM,20). El ser no se da o revela en la interacción dramática del yo y las circunstancias, sino en un «sentir originario», que implica, al modo gnóstico, exilio y separación, desprendimiento de la matriz y añoranza de un nuevo nacimiento. Pero esto es lo que «ciertamente no aceptaría»–dice– ni Husserl ni Ortega, que «el ser nos sea dado en el sentir» (SyT, 68).²⁵

²⁵ *Los sueños y el tiempo*. Madrid, Siruela, 1992, p. 68. En lo sucesivo será citado como SyT.

Nacer es, pues, la otra senda interior de encontrar, sondeando las propias entrañas, una cifra de 'ser' personal, del «*ego absconditus*, que permita reconocer la individualidad del yo y le oriente en el viaje del alma hacia su lugar de retorno (HD,104). De ahí que «al orteguiano 'el hombre ha de hacerse su vida' –replica Zambrano– se respondería que ha de ir cobrando su ser en su vida» (NM,23), es decir, reencontrando un 'ser' en propio, que venga exigido, reclamado, desde su fondo más íntimo y propio.

Y es que parece ser condición de la vida humana el tener que renacer, el haber de morir y resucitar sin salir de este mundo. Y una vocación es la esencia misma de la vida, lo que la hace ser vida de *alguien*, ser además de vida, *una* vida» (SA, 18).

Se trata, pues, de un sujeto en «trance de ganar autenticidad»(NM,20) y transparencia sobre sí mismo, de ganar su sí mismo, desde un estado de ya nacido y caído en la escisión de su vida y su ser. «Si originariamente el hombre fuera un ser enteramente revelado a sí mismo, no tendría que pensar, no tendría ninguna necesidad de medir, de sondear (NM, 130). Piensa y habla porque ha de buscar el secreto de su ser, en que verter su vida, dándole cauce temporal. Pensar la condición humana es ser capaz de penetrar en este trance del nacimiento y la muerte, como los límites de su tiempo, de un tiempo de extravío, que debe ser reconducido en tiempo de libertad:

In articulo mortis» pues, se da el pensar. En el naufragio va la vida... Lo que nos parece –agrega– muy poco o apenas de acuerdo con el pensamiento orteguiano, que tan escasamente a la muerte se acerca, que se diría la evita en su consideración (NM, 20)

Acorde con este planteamiento, la razón debe ser una razón integral, capaz de hacerse cargo de toda la vida del hombre, sin dejar ninguna zona desatendida o sumergida, desde el clamor de los ínferos por la luz que los desentrañe hasta los cielos supremos del destino personal. El vuelco ontológico es radical. Zambrano habla, o mejor balbucea, el lenguaje de los misterios, de los oráculos, y en ellos busca, en una hermenéutica adivinatoria, un relámpago de luz en los abismos. Esto repercute en la interpretación de la libertad y de la misma temporalidad, que, según Ortega, constituían los goznes de la vida humana

Pues el hombre está sometido en principio a la libertad y al tiempo. A la libertad porque como dice la Razón Vital: somos necesariamente libres. Y al tiempo, porque es el medio de la vida (PD, 90).²⁶

²⁶ *Persona y democracia*. Barcelona, Anthropos, 1988. En lo sucesivo será citado PD.

3. El tema de la vocación:

Ahora bien, en ambos radicales introduce Zambrano una profunda inflexión. La fórmula orteguiana «somos necesariamente libres», que repite a menudo, lleva otra música bien distinta. En labios de Zambrano, no es la expresión del arrojo a la libertad, «como un sentirnos forzados a decidir lo que vamos a ser» (QF?, VII, 419), como en Ortega, lo que implica autonomía en la autorrealización de sí, sino la necesidad de buscar el ser, que se echa en falta, el yo originario o el rostro del yo antes del nacimiento para hacerlo nacer de nuevo y acogerlo en la vida. La libertad no es la invención de sí, como novelista de la propia vida, sino la aceptación de una vocación, en la que se juega el sentido unificante de la vida en su idea:

Y al orteguiano el hombre ha de hacerse su vida se respondería que ha de ir cobrando su ser en su vida y que la vida debe ser identificada; el ser despertado, siempre en forma intermitente y el pensar vivificado y viviente (NM, 23).

Se dirá que la vocación era ya un tema orteguiano de enorme relevancia, que define la posibilidad más necesaria y propia del yo, pero en Zambrano adquiere ésta un sentido pneumático, más afín al «yo eterno» de Unamuno. De ahí el énfasis de María Zambrano en el concepto de persona sobre el de individuo, subrayando lo que encierra la persona de infinitud y trascendencia. No es, pues, la actividad intencional de autorrealización, entendida como conformación argumental de la vida, como sostiene Ortega, sino la «acción trascendente» (SC, 66)²⁷ por la que el sujeto acoge la revelación de su ser en propio. En este sentido, la vocación se funde con el destino, en cuanto destinación trascendente del ser: «Y existe el destino —escribe— la ley que pesa sobre la persona y su libertad y que contiene la específica finalidad» (SC, 60).

En estos textos primerizos de *Hacia un saber sobre el alma* el tema suena todavía literalmente a orteguiano, puesto que se refiere a la vocación como una figura individual de existencia. Es, pues, la finalidad de la vida la que está en juego, lo que hay que hacer para justificarla. Es verdad que toda auténtica vocación no es elección, sino destino, como afirma Ortega, pero este destino puede surgir al nivel de la mera conciencia reflexiva, o de la intrac conciencia. Como precisa Zambrano:

mas esto puede suceder de dos maneras: o bien en la conciencia, porque vemos que es conveniente u obligado moralmente; o bien porque sentimos que es algo

²⁷ *El sueño creador*: Barcelona, Turner, 1986. En lo sucesivo será citado SC.

que viene dirigido a nosotros, que está ahí *para nosotros únicamente*, que es un reclamo de lo que se ha llamado destino» (SC, 23).

En ambos casos, ciertamente, se trata de una vocación, de un «yo necesario e irrevocable» pero para Ortega la vocación se alumbra en los caminos de la experiencia externa del yo en el mundo, como respuesta personal a la demanda de las circunstancias, mientras que en María Zambrano es una llamada interior, que se deja oír, en el clamor de las propias entrañas, desde el sentir originario, reclamando dar cauce ontológico, en una forma personal de 'ser', a su hambre y sed de más vida. En Zambrano, la vocación guarda siempre el sentido pneumático/religioso de «un padecer trascendente»(HD,272) por una llamada a 'ser», que llega desde lo radicalmente Otro, a diferencia de Ortega para quien la vocación es de corte 'humanista', pues se engendra en la praxis social con el mundo. O dicho en otros términos, en Ortega el yo es auto-creación, en Zambrano autorrevelación del más íntimo secreto personal. Conforme a tan diferentes supuestos ontológicos, ha de variar también el sentido mismo de la libertad, que en Ortega es esencialmente activa, como corresponde a la tarea histórica de la autoinvención narrativa del yo. En cambio, en Zambrano, la libertad esencial es pasividad, obra del amor, que pronuncia el «*fiat*» de la aceptación del 'ser', que le ha sido destinado. No dice *ego sum*, soy porque existo por separado, sino *adsum*, «sí, estoy aquí, quiero ser tu hija, nacida de tu sueño (DD, 34). Muy agustinianamente, puede escribir, «el amor, pues, establece la cadena, la ley de la necesidad. Y el amor también da la noción primera de libertad» (HD, 272).

De ahí que varíe también la textura del tiempo de la libertad, conforme con la vocación/destino. Más que sistema de experiencias en sentido orteguiano, el tiempo es el poema del renacimiento continuo del yo. No se trata de anularlo dialécticamente, sino de salvarlo de su dispersión y fragmentariedad unificándolo interiormente en el raptó de lo eterno. La historia del alma no es la serie de sus experiencias biográficas, sino el poema de una transformación interior como la crisálida en mariposa. No debe sorprendernos que con este viraje fundamental con respecto al alma, cambie conjuntamente el sentido de las restantes categorías. Por ejemplo, la categoría de «ensimismamiento», que en Ortega significa la acción específicamente humana de retraerse del mundo exterior (alteración) para abrir así el espacio íntimo donde estar consigo, deviene ahora sospechosa de subjetividad. «El ensimismado – ya Ortega lo mostró bien – tiene un lugar dentro de sí, intangible, decimos, inviolable»(CB, 93), mientras que la interioridad en Zambrano no es psicológica, sino pneumática o mística, en que cabe «ahondarse sin ensimismamiento»(Ídem), esto es, sin replegarse o cerrarse sobre sí. Otro tanto ocurre con el concepto de «transpa-

rencia», que Ortega entiende noéticamente como la claridad y precisión de la idea en la intuición intelectual, y, en cambio, María Zambrano, lo vincula al proceso viviente de autoclarificación del ser personal, «—transparencia es trascendencia— según se consigue poner en orden y claridad en las entrañas, ascendiendo hacia la conciencia y la palabra.

5. Hacia la razón poética:

El cambio más significativo de todos concierne al concepto mismo de reforma de la razón, congruente con el nuevo filosofema de la vida como realidad radical. Para Ortega, la razón vital se hace cargo de la realidad circunstancial, en que se halla expuesta en cada caso la vida individual, para 'saber a qué atenerse' (V,85) y cómo conducirse en ella. En la medida en que las circunstancias varían en la historia, la razón vital tiene que prolongarse en razón histórica, para hacer la cuenta de las experiencias habidas, y, a su luz, poder dar cuenta de las decisiones a las que estamos emplazados. Se trata, pues, de descubrir el nexos histórico del sistema de nuestras experiencias, para aprender de ellas y así saber cómo orientarse en el futuro. Pero este nexos no le confiere el carácter de una necesidad objetiva. A diferencia de Hegel, para Ortega la historia es dramática, en tanto que el proceso de estas experiencias no está garantizado por un idea directriz, que lo lleve hacia una resolución positiva en el ser cabe sí del espíritu absoluto. Más bien, puede desembocar en lo catastrófico por la inevitable contingencia y limitación del hombre.

Ahora bien, Zambrano voltea radicalmente el planteamiento. El proceso histórico es para ella el curso de un fracaso porque surge de la tentativa de un ser por erigirse en señor de la historia, de su acontecer y sentido. Está, pues, todo él, sembrado de ruinas, mudos indicios, no de lo que ya fue, sino de lo que pudo ser y no se lo dejó ser, pues en el origen del tiempo histórico hay una caída, al desprenderse la vida de su placenta originaria. Entre la ruina testigo de lo pasado y la ruina vestigio de lo todavía pendiente de ser, hay una diferencia insuperable. Para Ortega, comenta María Luisa Maillard, «las ruinas implican destrucción, pero tal destrucción se convierte en un elemento positivo, al ser la condición indispensable del progreso de la humanidad, de que el hombre vuelva a construir sobre lo destruido por el paso del tiempo»,²⁸ a diferencia de Zambrano, para quien las ruinas son índices, que «nos muestran la existencia de otros tiempos posibles para la vida humana»²⁹. Toda historia habida es, pues, trágica, pues en

²⁸ «Filosofía y poesía», art. cit., 69.

²⁹ *Íb.*

ella el presunto progreso se hace sobre el fondo sacrificial de las víctimas. No se trata de aprender de nuestros errores, sino de algo más relevante y decisivo, de salvar éticamente el extravío de la historia sida, rescatando «la reserva histórica que los vencidos constituyen siempre» (HD, 122). Esta diferencia es decisiva, pues «el tiempo futurición de Ortega –dice Maillard– no está obligado a mirar atrás para salvar ese ‘algo irrenunciable en el hombre’»³⁰, como hacía el ángel de la historia de Walter Benjamin. Mientras que para Ortega, el tiempo histórico es lineal y continuo, en Zambrano se trata de la liberación de los múltiples tiempos, que laten en la historia. Pero este rescate obliga a pensar la historia con categorías diferentes a las humanistas de desarrollo y progreso:

Pues la razón histórica no podrá hacer su cálculo con las cuatro reglas elementales, sino usando del cálculo infinitesimal, del integral y aun de alguno todavía desconocido que abarque lo imperceptible en épocas enteras, lo que quedó vencido, lo no llegado a razón o lo sobrado de ella, simiente de la razón futura (HD, 122-3).

Hay, pues, que sondear las entrañas de la historia, rescatarlas de su delirio, y hacer nacer también en ellas al hombre nuevo y a la comunidad ética de los hombres. Ahora bien, si la historia es el poema de un parto, la partera alumbradora solo puede ser una razón po(y)ética.

Desde la experiencia del exilio, los escritos de Zambrano profundizan más si cabe en su ruptura con Ortega. Como ha visto certeramente Ana Bundgaard, en su agudo análisis de la categoría ontológica del exilio,

El historicismo optimista orteguiano es contrapunteado en este texto (*Los bienaventurados*) por las visión contra-histórica, mística y trascendente de un sujeto que va avanzando con los pasos del exilio hacia una verdad radical y *profunda*, verdad *sumergida*, que constituye en sí misma la negación de la noción orteguiana de vida como realidad radical³¹.

Ella sabía que su senda la ponía al margen del pensamiento correcto, no ya simplemente de la modernidad, sino del filosofar canónico, en una extraña vecindad, como Nietzsche, con la poesía y con la mística, y en la raya misma del éxtasis (penuria) o la locura:

Los metafísicos y contemplativos vuelven y vuelven, y son englobados, confundidos con los místicos, ya por su parte confundidos en este aire hostil de Occidente (NM, 22).

³⁰ *Ib.*, 73.

³¹ *Más allá de la filosofía*, o. c., 173

Quizá por eso su llanto desconsolado cuando Ortega no la supo o no la quiso ver. Tal vez pensó ella que la vería como una extraña y descarriada visionaria. De ser así, aquella mirada orteguiana sería como una espina latiendo en su memoria. De seguro que también debió verla como una revolucionaria en ciernes cuando en *Horizonte del liberalismo* proyectaba en el orden de la praxis las premisas de *Hacia un saber sobre el alma*. También en la ética y en la política se abría una brecha con las posiciones orteguianas. Esto no le impide a Zambrano reconocer que la filosofía de Ortega es radicalmente razón práctica, voluntad de salvar las circunstancias españolas; reforma del entendimiento pero no menos de la vida y de la historia, las instituciones y los hábitos de convivencia. La de Ortega era para ella una razón civil, filosofía forjada en y para la *polis*, «presencia viva del filósofo que se presenta una y otra vez ante la ciudad» – dice de él en «La razón que se busca»³². Su obra era enteramente política de cabo a rabo, «donde el pensamiento va en busca de encarnar en la ciudad»³³, conforme a la simbiosis originaria entre filosofía y vida civil. «Era, pues, creencia suya que la filosofía se da en, por, para la ciudadana convivencia»³⁴. Es de justicia este reconocimiento. La razón de amor orteguiana tenía que ser una razón que salva, que se empeña en «experimentos de nueva España». Pero llegado el tiempo radical de la crisis, tras la quiebra de la dictadura de Primo de Rivera, era preciso para ella ir más lejos, despejar un nuevo horizonte, llevar más al fondo el compromiso con la vida y la historia. En *Horizonte del liberalismo*, en 1930, María Zambrano se atreve a rectificar el liberalismo en virtud de sus premisas exclusivamente humanistas, es decir, seca y abstractamente racionalistas, y su divorcio creciente con la vida histórica, y clama por un nuevo liberalismo, es decir, no cauto ni elitista, sino revolucionario y con sentido social, capaz de llevar a cabo la política radical que exige la vida intrahistórica. Para ello propone abismar el liberalismo en el orden de las entrañas y abrirlo así a un personalismo y comunitarismo social. Todo el escrito puede valer como un guiño a su maestro, a quien veladamente parece aludir en alguna ocasión: «hay quien pretende evadirse en la alada metamorfosis de la cultura» (HL, 235)³⁵. El liberalismo ha generado las reivindicaciones de las masas y tiene que responder a ellas» (HL, 261), y al igual que el liberalismo los intelectuales que lo ha promovido, a los que enfrenta al dilema, (falso dilema, dicho sea de paso), «cultura o democracia, idealidad o huma-

³² «La razón que se busca», ensayo cit., 91

³³ *Ib.*, p. 109

³⁴ *Ib.*, p. 116

³⁵ *Horizonte del liberalismo*, ed. de MORENO SANZ, J., Morata, Madrid, 1996.

nidad»(HL,259) Los términos en que se expresa Zambrano son perentorios y terminantes:

Es el momento en que al aristócrata, al intelectual se le presenta el pagaré, realmente ya demorado en largas esperas (...) El conflicto ha llegado a su límite; en la paz, la colaboración es posible; mañana la cadena se habrá escindido ya, y entonces vendrá el desenlace, la desintegración, Y tendremos cultura o democracia económica (HL, 260).

Obviamente apunta Zambrano a un nuevo régimen de convivencia del intelectual con las masas, más directo, existencial y comprometido, que ya preludia las posiciones de Zambrano durante la República. Como censura epistolarmente a su maestro en 1931, «no se puede crear historia sintiéndose por encima de ella, desde el mirador de la razón; sólo quien esté por debajo de la historia, puede ser un día su agente creador»³⁶. La «visionaria» y hermética estaba empeñada abiertamente en compromisos radicales. No, ciertamente por aquel camino no podía aventurarse Ortega. ¿Podía acaso acompañarla Unamuno por la radicalidad de su compromiso civil, bien probado en la Dictadura de Primo, y su lucha intestina contra el mero humanismo de la modernidad?

³⁶ Citado por J. Moreno Sanz en el Estudio introductorio a *Horizonte del liberalismo*, ed. cit., 125.

GÉNEROS FLUTUANTES: FILOSOFIA E POESIA EM ANTERO DE QUENTAL E FERNANDO PESSOA

LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS
(CFUL–Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)

I

Proponho-me tratar aqui de duas figuras maiores da cultura portuguesa, que se caracterizaram pelo carácter híbrido da respectiva personalidade e obra de poetas e pensadores e pela contaminação da filosofia pela poesia e da poesia pela filosofia. Falo de Antero de Quental (1842-1891) e de Fernando Pessoa (1888-1935).¹ Pertenceram a duas gerações culturais diferentes, tendo nascido o segundo três anos antes que o primeiro pusesse termo à vida, suicidando-se. Mas, ainda assim, e apesar das diferenças pessoais e geracionais, há entre eles profundas semelhanças, sendo a maior precisamente o facto de poderem com igual razão ser considerados ora como filósofos ora como poetas, e isso não propriamente como anfíbios que habitassem ora um domínio ora outro, mas como escritores em que os géneros poético e filosófico se intersectam e mutuamente se fecundam. Na cultura portuguesa, Antero e Pessoa são porventura mesmo os dois casos mais interessantes para se estudar a relação entre Poesia e Filosofia.

O problema da relação entre Filosofia e Poesia é antigo e pode seguir-se em vários tons e cambiantes ao longo de toda a história da filosofia. Os primeiros filósofos foram poetas, como Parménides e Empédocles, ou pelo menos expuseram o seu pensamento em formas aforísticas muito próximas da lin-

¹ Este texto foi apresentado como comunicação nas Jornadas Luso-Espanholas de Filosofia, realizadas em Lisboa em 26 e 27 de Novembro de 2009, numa organização conjunta do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (Grupo de Investigação em Pensamento Português) e da Universidad Autónoma de Madrid (Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español), sobre o tema geral «Filosofia e Literatura da Península Ibérica: Respostas à crise finissecular».

guagem dos poetas. Platão, porém, condenaria os poetas, acusando-os de forjarem mentiras acerca dos deuses e expulsando-os da sua república ideal.² O filósofo ateniense acreditava que os seus filósofos dialécticos guardavam melhor do que os poetas a essência da poesia, ou seja a inspiração divina e o divino furor, e captavam com mais verosimilhança do que os escritores de tragédias a seriedade do drama da existência humana. E quanto a mentiras –as «nobres mentiras» feitas no interesse da república–, só os filósofos-governantes têm legitimidade para as forjar e as difundir.³ Todavia, ele próprio não se coíbe de incorporar no seu discurso muitos dos procedimentos característicos dos poetas –mitos, alegorias, metáforas, ficções verosímeis. O que é certo, porém, é que a partir de Platão, as relações entre Poesia e Filosofia, ao longo de toda a história da cultura ocidental, foram com frequência marcadas pelo conflito e pela tensão, não raro por uma fecunda tensão. Não faltaram ainda assim filósofos que foram poetas e poetas que foram filósofos. Houve mesmo filósofos que escreveram em verso o seu pensamento, como o epicurista romano Lucrécio. E houve até pensadores poetas que reconheceram a supremacia da Poesia sobre todas as outras ciências, incluída a Filosofia e a Teologia, como Petrarca, que numa das suas *Cartas Familiares* dizia «ser a Teologia uma poesia acerca de Deus» (theologiam poeticam esse de Deo), pois nela –é claro que se referia à dos textos bíblicos e não à dos escolásticos medievais!– fala-se da divindade com os mesmos processos que são usados pelos poetas, isto é, com imagens, metáforas e símbolos –e não com conceitos metafísicos e argumentos lógicos. No que viria a ser secundado pelo seu discípulo Coluccio Salutati, o qual, embora não fosse ele mesmo um poeta, na sua obra *De laboribus Herculis*, considera a Poesia como a súpula de todas as artes e ciências, tanto das do *trivium* como das do *quadrivium*.⁴

Já em pleno Renascimento, numa pequena e bela fábula, a que deu o título de *Veritas fucata* (1522), o humanista valenciano Juan Luis Vives, consciente da relevância desse problema, tentou levar a tribo dos filósofos e a dos poetas, representados, respectivamente, por Platão e Homero, a superarem as suas desavenças e a assinarem um protocolo de pacífica convivência, no qual se garantia que «em todo o tempo fosse permitido a todo o tipo de escritores envolver a verdade em enigmas, em parábolas, em metáforas.»⁵ O gesto foi significativo, mas o efeito de pouca duração.

² *República*, II, 377 e III *passim*; *Leis*, IV,719 a-d, VII,801.

³ *Rep.*, III, 389 b-c.

⁴ SALUTATI, Coluccio, *De laboribus Herculis*, I, cap.3-4, ed. crit. de B. L. Ullman, pp.20-23. Veja-se no meu livro *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*, Lisboa, Colibri, 2004, pp.91-92.

⁵ VIVES, Juan Luis, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar 1948, vol. I, pp.883-893.

É bem sabido que, na época moderna, vários filósofos propuseram-se como programa a adopção da forma científica de exposição da Filosofia, tomando como paradigma a mimese ou a geometria. Um tal programa, porém, nunca se cumpriu cabalmente, nem mesmo por parte daqueles que mais convictamente o formularam. Até um filósofo como Descartes, que costuma ser responsabilizado pelo programa moderno de matematização da realidade e do pensamento, reconhecia, por certo num apontamento de juventude, que «muitas vezes há sentenças mais sérias e profundas nos escritos dos poetas do que nos dos filósofos» e declara mesmo a vantagem do entusiasmo da imaginação dos poetas sobre a fria razão dos filósofos, quando se trata de fazer desabrochar as sementes de sabedoria que estão adormecidas nas mentes humanas.⁶ E, no seu famoso *Discurso do Método*, ao passar em revista os anos de aprendizagem no colégio de La Flèche, lembra com nostalgia o estudo dos poetas e declara ter estado apaixonado pela poesia: «j'étais amoureux de la poésie».⁷ De qualquer forma, o paradigma matemático e científico da Filosofia, com o qual se identificaram programaticamente vários filósofos da Modernidade (para além de Descartes, também Hobbes, Espinosa, Leibniz, Christian Wolff, Lambert...), viria a entrar em crise na segunda metade do século XVIII. Já num opúsculo de 1735 de reflexões sobre a Poesia, aquele mesmo Alexandre Baumgarten que anos depois (1750) viria a fundar a *Estética* como disciplina filosófica, declarava propor-se «mostrar o íntimo e essencial parentesco que existe entre a Poesia e Filosofia».⁸ E no virar do século, esta intuição vê-se confirmada na obra do filósofo romântico e idealista Franz Joseph Schelling, *Sistema do Idealismo Transcendental* (1800): é a Arte, representada sobretudo pela Poesia, e não já a Geometria ou a Lógica, que constitui o *organon* da Filosofia; a Poesia é o princípio e o fim da Filosofia; é na *poiese* e não na *mimese* que o pensamento se reconhece agora no seu elemento próprio; a Filosofia, tal como a Arte, brota da faculdade ou força produtiva do espírito; é o *sentido estético* que permite compreender o verdadeiro modo de produção da Filosofia.⁹

É este um acontecimento especulativo tão decisivo para a Filosofia como para a Poesia e a Arte e do qual decorrem transformações profundas não só na

⁶ DESCARTES, René, *Cogitationes Privatae* (1619-1621), in *Oeuvres* (ed. Adam-Tannery), reed. Vrin, Paris, 1996, vol.X, p.217.

⁷ Veja-se no meu livro *Retórica da evidência ou Descartes segundo a ordem das imagens* (Quarteto, Coimbra, 2001), sobretudo o cap. I: «Descartes e a linguagem da Filosofia».

⁸ BAUMGARTEN, A., *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, e, Hamburg, d. H.Paetzold, Meiner, 1983, p.4.

⁹ SCHELLING, F. W. J., *System des tranzendentalen Idealismus*, in *Schellings Werke*, München, ed. M. Schröter, Beck'sche Verlagsbuchhandlung Band II, 349-351, 625-629.

natureza e expressão do discurso poético como na natureza e expressão do discurso filosófico. Entretanto também Kant se encarregara de mostrar, já num ensaio de 1763, a impossibilidade e até mesmo a ilegitimidade de transpor para a Filosofia e para a Metafísica os pressupostos metodológicos de construção e de prova usados na Matemática.¹⁰ E acabará mesmo por declarar que a Matemática é apenas um «ramo da indústria do saber, ao passo que a Filosofia é um produto do génio», do «génio da razão».¹¹

Um tão decisivo acontecimento especulativo tinha de encontrar eco nos mais destacados protagonistas da época. Dele dá conta, entre outros, o poeta classicista alemão Friedrich Hölderlin, no seu *Hyperion*, ao perguntar: «Que tem a Filosofia, que tem a fria sublimidade desta ciência a ver com a Poesia?» Ao que responde: «A Poesia é o começo e o fim desta ciência... nunca houve um povo filosófico sem Poesia... Do simples entendimento nada provém que seja inteligível, da simples razão nada provém que seja racional... O entendimento não tem beleza do espírito... A razão não tem espírito nem beleza do coração... Do simples entendimento não provém nenhuma Filosofia, pois a Filosofia é mais do que apenas um limitado conhecimento do que existe. Da simples razão não provém nenhuma Filosofia, pois a Filosofia é mais do que uma cega exigência de um progresso nunca terminado na síntese e análise de um dado material.»¹²

Friedrich Schlegel, por seu turno, regista-o num dos fragmentos do *Lyceum*, quando escreve: «A história inteira da poesia moderna é um comentário ininterrupto do breve texto da Filosofia: toda a Arte deve tornar-se Ciência e toda a Ciência deve tornar-se Arte; Poesia e Filosofia devem ser reunidas.»¹³

Encontra-se tudo isto superlativamente exposto num notável manifesto filosófico, datado do ano de 1796, conhecido por *O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão* (documento tardiamente descoberto, cuja autoria é atribuída a três jovens que dão pelos nomes de Schelling, de Hölderlin e de Hegel, na altura colegas na Stiftung de Tübinga), onde se lê: «O supremo acto

¹⁰ KANT, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, Kants gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe (Ak), II, pp.276 ss.

¹¹ Veja-se: KANT, Immanuel, *Opus postumum*, Ak XXI, 140: «Mathematik ist eine Art von Gewerzweig, (Handwerk) reine Philosophie ein Genieproduct.» A ideia é recorrente: *Reflexionen zur Logik*, Ak XVI, 65, 66, 67-68; Ak XX, 343: «Die Philosophie ist hier gleich als Vernunftgenius anzusehen.»

¹² HÖLDERLIN, F., *Hyperion*, in *Sämmtliche Werke*, München, Hanser, Band I, 659-662.

¹³ SCHLEGEL, F., *Lyceum*, fragm.115, in *Kritische Schriften und Fragmente*, Band I (1794-1797), hrsg. v. E. Behler u. H. Eichler, Schöningh, Paderborn, 1988, 249.

da razão no qual ela compreende todas as ideias é um acto estético... O filósofo deve possuir precisamente tanta energia estética como o poeta... A filosofia do espírito é uma filosofia estética... A Poesia alcança assim uma superior dignidade, ela torna-se de novo no fim aquilo que foi no princípio — *a mestra da humanidade*; pois não haverá mais Filosofia, nem mais História, só a Poesia sobreviverá a todas as restantes ciências e artes.»¹⁴ Em suma: se o poeta é já filósofo, também o filósofo, que o seja verdadeiramente, deve ser poeta.

Pela mesma altura, o poeta e pensador romântico Novalis (Friedrich Hardenberg) propunha a ideia de uma «Poesia transcendental que fosse um misto de Filosofia e Poesia, que no fundo reúne todas as funções transcendentais e que na realidade contém o transcendental em geral».¹⁵ E, três quartos de século volvidos, é ainda desse acontecimento especulativo que se fará eco o jovem Nietzsche, ao declarar que «a Filosofia é uma forma de Poesia... é a Poesia para além dos limites da experiência».¹⁶

Hölderlin, Schlegel, Novalis e também Schiller são casos exemplares desta nova condição híbrida do intelectual, filósofo e poeta, escritor e filósofo. Mas muitos outros nomes poderiam ser citados dessa vasta família, à qual pertencerão também Kierkegaard e Nietzsche e, pelo meio, Heinrich Heine e os poetas-pensadores do romantismo francês, como Edgar Quinet, Victor Hugo, Jules Michelet. Como o escreveu Paul Bénichou, «todo o período está dominado pela promoção da literatura ao nível de poder espiritual dos tempos modernos»¹⁷, pela ideia de que a Poesia e a Arte constituem o firmamento do mundo novo que o homem se promete a si mesmo e, por conseguinte, pela consciência da suprema dignidade e responsabilidade do poeta como vate, pro-

¹⁴ «Der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfasst, ein ästhetischer Akt ist... Der Philosoph muss ebensoviele ästhetische Kraft besitzen als der Dichter... Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie... Die Poesie bekommt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war — *Lehrerin der Menschheit*; denn es gibt keine Philosophie, keine Geschichte mehr, die Dichtkunst allein wird alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben.» A cópia do documento encontrada foi redigida pela mão de Hegel, mas a autoria do Manifesto — a que foi dado o nome de *Das Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus* — é atribuída aos três pensadores. Cito-o pela edição das obras de F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, Hanser, Berlin, 1981, Bd. I, p. 918.

¹⁵ «Die transcendente Poesie ist aus Philosophie und Poesie gemischt. Im Grunde gefasst sie alle transcendente Functionen, und enthält in der That das Transcendente überhaupt.» Novalis, *Schriften*, WBG, Darmstadt, 1981, Band II, p. 536.

¹⁶ «Die Philosophie ist eine Form der Dichtkunst ... ist die Dichtkunst ausser den Grenzen der Erfahrung.» F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Sämtliche Werke*, ed. Colli/Montinari, W. de Gruyter, Berlin, Bd. VII, p. 439.

¹⁷ BÉNICHOU, PAUL, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977, p. 7.

feta e sacerdote da nova humanidade. É no ambiente deste verdadeiro «espírito da época» que se podem compreender mais adequadamente os casos de Antero e de Pessoa e a feição híbrida da respectiva produção literária.

Tanto Antero como Pessoa tiveram percepção dessa situação e condição, embora em grau diferente, e mais o segundo do que o primeiro. Também a teve um outro destacado escritor da geração de Antero, Eça de Queirós, o qual, numa das suas crónicas de 1893 (publicada na *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 11.06.1893), dava conta do que considerava ser uma verdadeira subversão contemporânea das funções tradicionais da Filosofia e da Poesia, que interpretava como uma efectiva inversão do platonismo, nestes termos: «Hoje, nesta anarquia que baralha as classes, o poeta invadiu a alma humana, desalojou dela os filósofos, seus caseiros desde Platão, e é ele que tece a teia da psicologia e sopra a braseira da metafísica.»¹⁸

Na geração seguinte, será Pessoa ele mesmo que interpreta o alcance da obra e figura de Antero e o respectivo significado para a história intelectual e literária portuguesa, lendo a sua própria obra de «poeta impulsionado pela filosofia» na continuidade da revolução acontecida na literatura portuguesa em meados da década de 60 do século XIX com a chamada «Escola de Coimbra», liderada pelo jovem Antero. Na tipologia que propõe das formas de poesia e dos tipos de poetas, Pessoa identifica um género a que chama o «poeta de profundidade» ou de pensamento e uma poesia que classifica de «poesia metafísica», reconhecendo Antero de Quental como o seu fundador em Portugal.

Se me demorei um pouco neste tópico é porque me parece que ele não tem sido suficientemente atendido. E não posso concordar, a este propósito, com o juízo do reputado hermeneuta Hans-Georg Gadamer, quando, num dos seus ensaios, interpreta essa flutuação dos géneros ou indeterminação de fronteiras entre Poesia e Filosofia –que na cultura alemã se estende pelo menos desde Herder a Heidegger– como um sintoma da indigência do pensamento na época pós-hegeliana.¹⁹ Na verdade, a tensão frutuosa e a flutuação do pensamento entre a Poesia e a Filosofia não são exclusivas da época pré-romântica, romântica e pós-romântica, mas acompanham de modo latente ou declarado todo o percurso da cultura ocidental, embora tenham alcançado particular evidência e legitimação no ciclo do pensamento pós-kantiano, entre os pensadores do classicismo e do primeiro romantismo germânicos, com efeitos diferidos que chegam até ao presente. No contexto da cultura literária e filosófica portuguesa, os casos Antero e Pessoa são exemplares dessa condição do pensa-

¹⁸ QUEIRÓS, Eça de, *Notas Contemporâneas*, Lisboa, Ed. Livros do Brasil, 2000, p. 214.

¹⁹ GADAMER, H.-G., «Philosophie und Poiesis», *Kleine Schriften*, IV, 1977, 211-218.

mento e da literatura dos últimos dois séculos, uma condição marcada pela crise do discurso filosófico (e –porque não dizê-lo?– também pela crise do discurso poético), pela transformação enfim do próprio estatuto tanto da Poesia como da Filosofia. À luz destas considerações deve também alterar-se a apreciação vulgar que considera o pensamento poeticamente configurado destes pensadores como uma forma de pensamento menor e que nas ideias que eles propuseram vê tão-só umas quantas boas intuições que ficaram frustradas na sua exposição e explicitação conceptual.

Delineado que foi sucintamente o diagnóstico do «espírito do tempo» mental em que se formaram e exprimiram as personalidades literárias de Antero e de Pessoa, vejamos agora o que nos revela, a respeito do nosso tema, a prospecção feita à obra de um e de outro.

II

Comecemos por Antero, vendo o que dele dizem os intérpretes e o que ele e a sua obra dizem dele próprio.

A coabitação do registo poético e do registo filosófico, na obra de Antero, tem sido apreciada e interpretada de modo muito diverso pelos seus intérpretes.²⁰ Se uns acusam ou lamentam nela a contaminação da poesia pela filosofia (como o próprio Antero, de resto, o faz, por vezes, na avaliação retrospectiva de alguma da sua obra poética), outros saúdam nisso o nascimento em Portugal da «poesia metafísica» ou da «poesia de ideias» (é, como vimos, o caso de Fernando Pessoa, seguido, em tonalidades diversas, por outros intérpretes, como António Sérgio, António Quadros, Nuno Júdice, Eduardo Lourenço). Há até intérpretes que insistem no carácter poético de alguma prosa filosófica anterior (Joaquim de Carvalho, António Sérgio), o que não é lido, pelo menos por Sérgio, como algo necessariamente negativo. Os que mais recentemente abordaram directamente a questão tendem a concluir pela impossibilidade de isolar, no espírito e na obra de Antero, a dimensão poética da dimensão filosófica, e até pela impossibilidade de atribuir o primado à poesia ou à filosofia. Fala-se não tanto já de uma tensão ou conflito entre os dois registos expressivos quanto de um equilíbrio natural entre eles e até de uma recíproca fecundação. Eduardo Lourenço sugeriu uma espécie de solução de compromisso: a matéria ou o conteúdo dos poemas anteriores seria eminentemente conceptual, o que faz deles uma poesia de ideias. Mas a forma essa seria poética. O equilíbrio entre matéria e forma teria sido alcançado pelo poeta

²⁰ Retomo aqui, abreviando-as, algumas das ideias que expus no primeiro capítulo do meu livro *Antero de Quental, Uma visão moral do mundo*, IN-CM, Lisboa, 2002, pp.13-47.

mais por instinto do que por sistema e talvez por isso mesmo ele tenha conseguido evitar a clausura da forma poética tanto quanto a rigidez do formalismo conceptual.²¹ E assim, nos poemas de Antero, as ideias fluem ágeis e livres, como simples clarões, e nunca são a glosa didáctica de um pensamento sistemático e fixo, por mais que o sugiram ou a ele apontem. Da mesma forma, também a prosa filosófica de Antero seria ainda uma prosa essencialmente poética, pois, mais do que expor com argumentos lógicos uma tese acerca da realidade, ela exprime um desejo, ou, como Sérgio o notara, o mais desenvolvido dos ensaios filosóficos de Antero – *Tendências Gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX* –, constitui, sobretudo nas mais densas páginas da sua terceira parte, um poema ou um hino à virtude e à santidade.²²

Todas as referidas e até divergentes apreciações psodem, com igual razão, invocar em seu apoio declarações do próprio Antero a respeito do carácter da sua personalidade ou da sua obra. Com frequência fala ele do teor filosófico dos seus poemas, tanto das *Odes Modernas* como sobretudo dos *Sonetos*, nos quais reconhece não só o seu testamento poético como também o melhor da sua filosofia. Por vezes, manifesta até o receio de que a qualidade poética dos seus poemas tenha ficado prejudicada pelo facto de eles serem demasiado filosóficos, embora, por outro lado, numa das suas cartas, declare peremptoriamente que «a ideia poética sai tanto mais abundante e livre quanto mais clara e lógica é a ideia filosófica»²³ e, noutro lugar, que «se a poesia é do domínio do coração é-o com esta condição – de ser também do domínio da inteligência»²⁴, declarações que inequivocamente apontam para a convicção da impossibilidade de cindir o registo filosófico do poético.

Na correspondência de Antero é, porém, recorrente o tema e também a confissão de que a coabitação do filósofo com o poeta não acontece sem conflito, e mesmo sem um doloroso conflito moral, traduzido numa tensão entre a razão e o sentimento. Assim, numa carta de Antero a Oliveira Martins, lemos: «É incrível a desarmonia que há entre a minha razão e o meu sentimento, e este, por mais que faça, nunca chega a afinar pelo tom grave e claro daquela. Que fazer? É evidente que a poesia sai do sentimento e não da razão. Aceitemo-nos

²¹ LOURENÇO, Eduardo, «Le destin – Antero de Quental. Poésie, Révolution, Sainteté», in Idem, *Poesia e Metafísica. Camões, Antero, Pessoa*, Sá da Costa, Lisboa, pp. 138-139.

²² SÉRGIO, António, *Notas sobre os «Sonetos» e as «Tendências Gerais da Philosophia» de Antero de Quental*, Lisboa, 1909, p. 184.

²³ QUENTAL, Antero de, *Cartas*, org., introd. e notas de Ana Maria Almeida Martins, Editorial Comunicação/Universidade dos Açores, 1989, I, p. 273.

²⁴ QUENTAL, Antero de, «Introdução» aos *Cantos na Solidão*, de M. F. Portela, in *Prosas*, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1923, vol. I, p. 320.

pois tais como nos fez a natureza. Não se pode exigir do pinheiro que dê laranjas... Se ainda tiver sossego de espírito que me dê para fazer o meu 'poema em prosa', como V. alcunha os meus sistemas metafísicos, mostrarei o que falta à minha poesia para ser completa — e darei a chave deste enigma.»²⁵ A Manuel Ferreira Deusdado, em carta de 7 de Setembro de 88, Antero confessa que «foi sempre mais poeta do que filósofo».²⁶ Tem, todavia, plena consciência do carácter filosófico dos seus poemas, mesmo das *Odes Modernas*, que reconhece inspiradas numa singular aliança de naturalismo hegeliano e de humanitarismo radical proudhoniano.²⁷ E, referindo-se aos *Sonetos*, não só reconhece amiúde que deixou exarado neles o seu testamento humano, psicológico e poético, como também que «pôs neles o melhor da sua filosofia».²⁸

Sabido é que, sobretudo nas suas cartas de meados dos anos 80, confessa a alguns amigos a consciência da sua lenta e natural evolução da poesia para a filosofia, secundada pela consciência entretanto adquirida da falência histórica da poesia na sua promessa de resolução dos problemas mais fundos da humanidade, mas isso acontece-lhe com a experiência pessoal do estancamento da veia poética. Já no soneto «Tormento do Ideal» o poeta exprimira poeticamente a consciência da impossibilidade de a poesia satisfazer as necessidades do seu espírito. Mas o documento mais significativo a este respeito é a carta a Carolina Michaelis de Vasconcelos, de 7 de Agosto de 85, a qual parece confirmar a tese de uma coexistência conflituosa do poeta com o filósofo, a demarcação de uma primeira fase da sua produção literária e do seu pensamento, dominada pela poesia, e a emergência de uma nova fase que o próprio pretende venha a ser consagrada à filosofia. A carta constitui o balanço da sua história poética, registaria o testamento e a morte do poeta e anuncia o nascimento do filósofo. Mas, lido com atenção, o que esse extraordinário documento auto-interpretativo revela é o contrário do que à primeira vista parece dizer. O que Antero aí inequivocamente confessa é que sempre foi a inquietação do filósofo, a indagação da Verdade, o que o moveu, mesmo enquanto poeta. Se a expressão que o seu pensamento tomou foi preferentemente a poética, a questão que o urgia essa fora, desde o princípio, inequivocamente filosófica. E, depois de consumado o poeta, resta ao filósofo a obrigação de revelar a sua mensagem, tarefa a que Antero promete dedicar-se nos anos que lhe restam. Demos-lhe a palavra:

²⁵ *Cartas*, I, 535.

²⁶ *Cartas*, II, 900.

²⁷ *Cartas*, II, 837.

²⁸ *Cartas*, II, 802.

Nos mesmos poetas, era o fundo mais do que a forma que me atraía. Mas, na minha impaciência, na minha impetuosidade, saltava dali e a linguagem abstrusa, o formalismo, a extraordinária abstracção de Hegel não me assustavam nem repeliavam; pelo contrário: internava-me com audácia aventureira pelos meandros e sombras daquela floresta formidável de ideias, como um cavaleiro andante por alguma selva encantada à procura do grande segredo, do grande *fétiche*, do Santo Graal, que para mim era a Verdade, a verdade pura, estrema, absoluta... Era uma grande ilusão, como todos os Santos Graais: mas essa ilusão me levou gradualmente da imagem para o pensamento, fez-me sondar o que toda a alta poesia pressupõe, mas esconde tanto quanto revela, e –para quê encobrir esta minha velha e inveterada pretensão?– fez de mim um Filósofo! Um filósofo *manqué*, talvez, porque, afinal, ainda não revelei ao mundo o meu Apocalipse, nem sei se chegarei a revelá-lo... Mas, em todo o caso, pretensão ou realidade, o certo é que o filósofo, que por muito tempo só se exprimiu pela boca do poeta, acabou por confiscar, por absorver, por devorar o pobre poeta, e agora que este acabou, impõe-se ao filósofo... a obrigação de ser gente por si só e de falar pela própria boca. A colecção dos Sonetos é o testamento do pobre poeta que acabou. Entro agora numa nova fase, e tenho jurado consagrar-me daqui em diante, todo e exclusivamente, ao trabalho de coordenação definitiva das minhas ideias filosóficas e, se tanto puder, à exposição metódica e rigorosa das mesmas. Afinal, aquilo de que o mundo mais precisa, nesta fase de extraordinário obscurecimento da alma humana, é de ideias, é de filosofia –e a Poesia, voltando a adormecer nos recessos mais misteriosos do coração do homem, tem de ficar à espera até que o novo Símbolo se desvende e novos Ideais lhe forneçam um novo alimento, lhe insuflam nova vida... e então voltará a cantar. O mundo (*este* mundo) está velho: e a Poesia só está à vontade num mundo novo, jovem, enérgico.²⁹

Aparentemente, esta substanciosa carta assinalaria duas coisas: a cesura biográfica entre a fase do Antero poeta (1860-1885) e a fase do Antero filósofo (de 1885-1891); e a profunda desilusão do poeta quanto à função da Poesia (que tanto exaltara nos ensaios da década de 60) e a sua declarada conversão à Filosofia. Na realidade, porém, ela é antes uma confissão feita pelo próprio poeta-filósofo da indistricável hibridez da sua personalidade e obra literária. Mesmo como poeta, Antero sempre se revelou mais preocupado com o fundo do que com a forma, mais com a pregnância das ideias do que com os artifícios da versificação, incondicionalmente comprometido com os imperativos da consciência e do sentimento e sempre recusando ceder ao culto de uma fútil «arte pela arte». Quando Antero se propõe dedicar-se à filosofia o que pretende é, como diz, a exposição e o desenvolvimento metódico das suas ideias, que, em forma condensada e como que instantânea, fora deixando nos seus sonetos. É assim que, mesmo em cartas de data posterior à que acabamos de

²⁹ *Cartas*, II, 747-748.

transcrever, Antero pode continuar a dizer que os seus *Sonetos* são o seu «testamento poético» e ao mesmo tempo que metera neles «o melhor da sua filosofia, à espera do dia em que a pudesse desenvolver largamente e em boa prosa».³⁰ Se se pretende, pois, ler na carta a Carolina Michaelis uma viragem da poesia para a filosofia, é mais à forma do que ao conteúdo que se refere essa viragem. Mas o desiderato não veio a ser completamente satisfeito. Em carta de 24 de Dezembro a Jaime Batalha Reis declara a convicção de ter chegado ao termo e dava a sua filosofia por completa e acabada, restando-lhe a tarefa de a expor lucidamente. Os dois ensaios que escreve em 86 e no final de 89 dão uma ideia do sentido dessa sua filosofia, mas ainda assim não os considerava, nem sequer o último, como sendo a sua cabal exposição. Antero não terá sido um filósofo *manqué*, mas também é certo que em boa parte ficou um filósofo «inédito», pois não teve condições nem tempo para levar a termo a coordenação das suas ideias e a exposição metódica e rigorosa do seu sistema filosófico, cujos delineamentos deixou no entanto generosamente espalhados pelas cartas a alguns amigos, em particular ao Oliveira Martins, ao Jaime Batalha Reis e ao seu tradutor germânico, o lusitanista Professor da Universidade de Münster, Wilhelm Storck.

Quanto à desilusão de Antero relativamente à poesia, há que entendê-la no contexto da intensa meditação do poeta sobre o destino da Modernidade e da degradação da poesia num mundo desertificado de símbolos, de mitos e de deuses pela aragem gelada da visão científica e positivista do mundo. Por conseguinte, no contexto da filosofia anterior da história e da cultura, no contexto da evolução da concepção anterior da arte e da própria poesia, sobretudo na forma em que o exprimiu no ensaio de 1781 sobre «A poesia na actualidade». Profundamente desiludido com o estado da poesia e com o estado moral da sua época, Antero sonha ainda com um novo renascimento poético que vê possível apenas por um revigoração filosófico das ideias. É por isso que diz que aquilo de que o mundo mais precisa é de ideias, de filosofia. E daí o seu propósito de se dedicar à filosofia com todas as forças vitais, morais e especulativas que ainda lhe restam. Mas quem pode dizer que o poeta não renasceria em Antero após um revigoração do seu espírito pelas ideias?

Se tempo houvesse era aqui o lugar para se expor com alguma demora a concepção anterior da Poesia e da Filosofia de modo a poder reconhecer-se como no fundo elas convergem uma para a outra.³¹ Direi apenas, em síntese, que, para Antero, se a Poesia é o sentimento que devém ideia, a Filosofia é a

³⁰ Carta a Fernando Leal, 12 de Nov. 86, *Cartas II*, 802.

³¹ Sobre o tópico, veja-se: *Antero de Quental, Uma visão moral do mundo*, pp.21 ss.

ideia que deve tornar-se sentimento. Assim o escreve já num ensaio de 1860: «A inteligência forma ideia do sentimento» e o soneto é justamente a forma poética que melhor consegue exprimir essa unidade de sentimento e ideia.³² E a esta concepção da Poesia como sentimento que se elabora em ideia pelo trabalho da inteligência, sem por isso deixar de exprimir o genuíno sentimento, corresponde, na reflexão ensaística de Antero, uma reiterada concepção de Filosofia como ideia vertida em sentimento, sem por isso perder a densidade e a substância do pensamento. Antero está nisso na continuidade dos pensadores do classicismo e romantismo germânico, a que aludimos acima. No final da 8ª carta sobre a educação estética, Schiller escreve que «o caminho para a cabeça tem de ser aberto através do coração.»³³ Ora, a prosa filosófica anterior exprime de facto e reitera à sua maneira esta convicção do poeta-dramaturgo-filósofo germânico. Num ensaio de 65, este confesso prosélito do hegelianismo aponta já ao filósofo idealista a notória incapacidade de dar resposta às exigências do sentimento e contrapõe-lhe: «Que a filosofia nos saia de dentro do coração, quente e luminosa... Porque há-de o pensamento temer a comoção como uma vergonha?» Numa carta a Oliveira Martins: «Ai da filosofia que não sabe satisfazer ao mesmo tempo a razão dos lógicos, a alma dos poetas e o coração dos fortes.»³⁴ Em vez de pretender somente a elaboração de subtis construções conceptuais ou de abstractas teias de raciocínios, o autêntico filósofo deveria ser capaz de «criar símbolos, que falassem à imaginação, e representar sensivelmente para as multidões as puras ideias».³⁵

Em suma, se Antero não advoga uma Poesia de meros sentimentos sem ideias e sem o trabalho da inteligência, também não defende uma Filosofia de meras ideias sem o calor do sentimento, sem o pulsar da vida, sem as luzes da imaginação, sem a capacidade de mobilizar a vontade para a acção. A forma de pensamento que persegue ele mesmo a designa por uma «ideia-sentimento», que falasse imediatamente a todas as faculdades humanas, que mobilizasse todos os recursos anímicos, que iluminasse por certo a razão, mas que, ao mesmo tempo, fosse capaz de indicar um critério para a acção e de apontar um sentido para a existência humana. Embora nunca renegasse o seu fundo hegeliano, este confesso hegeliano que depois leu Leibniz, Eduard von Harman e muitos outros, nunca se reconheceu confortavelmente no intelectualismo e formalismo hegeliano, revelando-se muito mais próximo de outros

³² «A *João de Deus*» (1860), in *Prosas*, I, pp. 128-136.

³³ SCHILLER, F., *Cartas sobre la educación estética del hombre*, ed. bilingüe, alemão/español, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 170.

³⁴ *Cartas*, I, 225.

³⁵ *Cartas*, I, 970.

pensadores seus contemporâneos, que todavia ou só mal conheceu ou não conheceu de todo, os quais procuravam uma nova síntese do pensamento e também uma nova expressão para a filosofia, como eram, nomeadamente, os casos de Ludwig Feuerbach e de Friedrich Nietzsche.

III

É o momento de passar a Fernando Pessoa. Não aludirei às circunstâncias epocais e históricas em que viveu –a peculiar situação portuguesa e a complexa e conturbadíssima situação mundial e também a nova situação cultural e literária, seja no plano português ou no plano europeu–, não porque as considere desprovidas de importância para a compreensão da sua obra, mas por mera questão de economia.³⁶ Devo notar, todavia, que a abordagem da obra de Pessoa apresenta especiais dificuldades, resultantes não só do carácter híbrido do seu autor enquanto poeta e pensador, como também da sua grande heterogeneidade e da multiplicidade de heterónimos a que é atribuída, a qual frustra qualquer tentativa de apreensão da unidade da obra ou do pensamento que não seja sob a forma da diversidade, que impede a determinação de uma identidade de Pessoa que não seja sob a forma da multiplicação de personagens autónomas e com voz própria, que impede, enfim, aquilo que todo o intérprete almeja, mesmo num poeta: a identificação de uma coerência possível, por mais simples ou complexa, por mais linear ou mais dialéctica que seja. Onde está Pessoa ele mesmo? Qual dos seus heterónimos o representa melhor? Como conciliar os pontos de vista diversos que a sua obra expõe? Que hierarquia estabelecer entre eles? Onde está o centro gravitacional da galáxia pessoana? Ou não há um tal centro, como igualmente o não havia na personalidade do seu autor, ou esse centro é apenas um lugar vazio, um buraco negro, um «poço sem muros»? Como o sugere um passo do *Livro do Desassossego*, que cito: «É eu, verdadeiramente eu, sou o centro que não há nisto senão por uma geometria do abismo; sou o nada em torno do qual este movimento gira, só para que gire, sem que esse centro exista senão porque todo o círculo o tem. Eu, verdadeiramente eu, sou o poço sem muros, mas com a viscosidade dos muros, o centro de tudo com o nada à roda.»³⁷

³⁶ Veja-se o meu ensaio «Fernando Pessoa, poeta e filósofo da natureza», no meu livro *Melancolia e Apocalipse, Estudos sobre o pensamento português e brasileiro*, IN-CM, Lisboa, 2008, pp.265-312. Nas páginas seguintes, sigo de perto o desenvolvimento proposto nesse ensaio, ora condensando ora explicitando os tópicos mais relevantes para o presente propósito.

³⁷ PESSOA, Fernando, *Livro do Desassossego*, ed. de Alzira Seixo, Lisboa, Editorial Comunicação, p. 52.

Pessoa, como vimos, concede especial relevo àquela revolução cultural acontecida na «Escola de Coimbra» e protagonizada sobretudo por Antero, que segundo ele introduzira em Portugal a poesia de profundidade ou a poesia metafísica. Em várias ocasiões ele se refere a Antero e nunca se altera o alto juízo que dele faz. Num texto de 1914, propõe uma tipologia de poetas em três categorias: os de construção (os gregos, Corneille, Racine), os de intensidade (Victor Hugo) e os de profundidade. Antero é o exemplo deste último tipo, que é assim caracterizado: «Poeta profundo envolve poeta de pensamento original, visto que nada há de profundo em transferir literalmente pensamento profundo alheio; e pouco transferir literalmente é poesia sem um pensamento original para lhe poder dar outra forma... O poeta de profundidade é tipicamente incapaz de construir mesmo na extensão do poeta intenso, o pensamento é, de sua natureza, concentrado. Raras vezes é intenso o poeta de profundidade. Tipo de poeta de profundidade é Antero.»³⁸ Não há dúvida de que, dos três tipos de poetas identificados, é o último aquele que melhor corresponde também a Pessoa.

Numa nota manuscrita em inglês, não datada, Pessoa considera Antero um poeta de gênio, pela profundidade e pela consciência, embora «enquanto puramente poeta» ache que, entre os poetas da Península Ibérica, ele é superado por Esponceda, Campoamor e Junqueiro. Cito: «As poet, purely as poet, he [Anthero] is not the greatest in the península in the 19th. century; Esponceda, Campoamor, Junqueiro are greater *poets*. At least they are greater poets in one (more or less circumscribed) sense of this word. But in the 19th. century in the peninsula, there was no greater *man of genius*. The mind of Anthero de Quental has not then been equalled, most especially in depth, in profound comprehension. He is *conscious*.» (autógrafo inédito, s.d., E3/14D-20)

E, num texto tardio, datado de 11.11.34, lê-se este juízo sobre o autor das *Odes Modernas* e dos *Sonetos*: «Com Antero de Quental se fundou entre nós a poesia metafísica, até ali não só ausente, mas organicamente ausente, da nossa literatura. [...] Antero ensinou a pensar em ritmo; descobriu-nos a verdade de que o ser imbecil não é indispensável a um poeta.»³⁹

Não há dúvida de que é na linha desta mesma poética – metafísica, de profundidade, consciente de si – que Pessoa inscreve a sua própria obra de poeta e pensador. Já em 1910 escreve, em jeito de confissão auto-interpretativa: «Eu era um poeta impulsionado pela filosofia, não um filósofo dotado de faculdades poéticas. Adorava a beleza das coisas, descortinar no imperceptível, atra-

³⁸ PESSOA, Fernando, *Páginas sobre Literatura e Estética*, ed. António Quadros, Europa-América, 1994, p. 53.

³⁹ *Ibidem*, p.126.

vés do que é diminuto, a alma poética do universo.» Pessoa só podia, pois, concordar com Antero quando este escrevia que «a ideia poética sai tanto mais abundante e livre quanto mais clara e lógica é a ideia filosófica». Com efeito, o poeta da *Mensagem* diz outro tanto, de uma maneira um pouco mais crua, nestes termos: «Um poeta que saiba o que são as coordenadas de Gauss tem mais probabilidades de escrever um bom soneto de amor do que um poeta que o não saiba. Nem há nisto mais do que um paradoxo aparente. Um poeta que se deu ao trabalho de se interessar por uma abstrusão matemática tem em si o instinto da curiosidade intelectual e quem tem em si o instinto da curiosidade intelectual colheu por certo, no decurso da sua experiência da vida, pormenores do amor e do sentimento superiores aos que poderia ter colhido quem não é capaz de se interessar senão pelo curso normal da vida que o afecta — a manjedoura do ofício e a arreata da submissão... Um, é um homem que é poeta, o outro um animal que faz versos.»⁴⁰

Desde cedo Pessoa defendeu claramente o estatuto pensante e mesmo filosófico da arte literária e da poesia. Segundo ele, «uma corrente literária não passa de uma metafísica». Tenha-se presente, a este propósito, o seu interessante ensaio sobre o que chama a «metafísica da nova poesia portuguesa». Nele defende que faz parte da sinceridade e da seriedade da poesia que por ela passe a noção da gravidade da vida e do seu mistério; que, por isso, uma corrente literária só tem verdadeiro significado e interesse quando, para além de uma estética, carrega consigo uma metafísica — isto é, um conceito do universo — e também aquilo a que chama uma sociologia, ou seja uma proposta de intervenção civilizadora. Poetas e filósofos são igualmente os qualificados intérpretes e ao mesmo tempo os formadores da alma de uma época e das respectivas intuições metafísicas. Não admira pois que, muito antes que o filósofo Martin Heidegger, em 1947, na sua célebre *Carta sobre o Humanismo*, viesse a escrever que o poeta e o pensador são dois pastores do Ser que o apascentam em vertentes distintas da mesma montanha, já o autor do poema *O guardador de rebanhos*, pelo início da segunda década do século, tivesse registado à margem do primeiro poema da série esta observação: «Não nos espantemos, que uma coisa é o poeta a outra o filósofo ainda que sejam a mesma.»⁴¹

A competência filosófica de Pessoa era vasta e de modo algum superficial, embora tivesse sido adquirida em boa parte auto-didacticamente e fosse, re-

⁴⁰ PESSOA, Fernando, *Páginas de Estética e de Teoria e Crítica Literárias*, Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho, 2ª ed., s.d., Lisboa, Ática, p. 129.

⁴¹ PESSOA, Fernando, *Poemas Completos de Alberto Caetano*, Lisboa, Presença, 1994, p. 41 (esta edição será doravante citada no corpo do texto como: PC).

lativamente a muitos pensadores, de segunda mão. Somos surpreendidos não só pela correcção da informação como sobretudo pela agudeza interpretativa. Ele, que acusava o escol literário português da época de não ter ideias nem mesmo sobre literatura, resistiria bem à prova de expor com pertinência e discutir com inteligência aspectos centrais dos sistemas filosóficos de Kant, Hegel, Platão, Descartes e de muitos outros. Mas também neste ponto se exprime a condição pessoa de uma identidade multiplicada ou fragmentada, como o confessa o Bernardo Soares, o heterónimo a quem pessoa atribui a autoria do *Livro do Desassossego*: «Criei-me eco e abismo, pensando. Multipliquei-me aprofundando-me.»⁴² De facto, Pessoa viaja pelas filosofias, como viaja pelas sensações, sem se fixar em nenhuma. Tal como o seu Bernardo Soares, que declara num outro passo da citada inconclusa obra: «Não posso entreter-me com a especulação metafísica porque sei de sobra, e por mim, que todos os sistemas são defensáveis e intelectualmente possíveis; e, para gozar a arte intelectual do construir sistemas, falta-me o poder esquecer que o fim da especulação metafísica é a procura da verdade.»⁴³

A seu modo também, Pessoa fez passar –porventura de uma forma ainda mais radical do que o fizera Antero–, as emoções para o plano da razão ou da consciência delas. Assim o declara o autor do *Livro do Desassossego*: «Em mim foi sempre menor a intensidade das sensações que a intensidade da consciência delas. Sofri sempre mais com a consciência de estar sofrendo que com o sofrimento de que tinha consciência. A vida das minhas emoções mudou-se, de origem, para as salas do pensamento, e ali vivi sempre mais amplamente o conhecimento emotivo da vida. E como o pensamento quando alberga a emoção, se torna mais exigente que ela, o regime de consciência, em que passei a viver o que sentia, tornava-me mais quotidiana, mais epidérmica, mais titilante a maneira como sentia.»⁴⁴

Em vão se procuraria em Pessoa algo como um sistema filosófico ao qual fundamentalmente ele aderisse. As teses filosóficas que enuncia na sua obra ortónima e heterónima são mais a expressão de interrogações e perplexidades do que o registo de convicções ou de certezas alcançadas. Num fragmento manuscrito não datado, escrito em inglês, lê-se esta confissão: «Passaram pelo meu espírito milhares de teorias, grotescas, extraordinárias, profundas, acerca do mundo, do homem, de todos os problemas que pertencem à metafísica. Tive em mim milhares de filosofias.»⁴⁵

⁴² *Livro do Desassossego (LD)*, ed. de Alzira Seixo, p. 123.

⁴³ *LD*, ed. de A.S., p.139.

⁴⁴ *LD*, ed. de A. S., p.123.

Na verdade, para Pessoa, todos os sistemas filosóficos são possíveis, enquanto experimentos mentais, exercícios do pensamento no reino dos possíveis. Podem ser mais ou menos sólidos e coerentes, mais verosímeis ou mais abstrusos, mas ao limite são incomensuráveis entre si. Pessoa não vê a filosofia pela sua vertente lógica, mas sim como expressão de um temperamento, de um determinado modo de ver o mundo, de sentir as coisas, de viver a vida. Assim o escreve: «Uma metafísica é um modo de sentir as coisas... As metafísicas são modos mais ou menos intensos, mais ou menos lúcidos, de sentir o Universo.»⁴⁶ Os diferentes sistemas filosóficos traduzem temperamentos humanos distintos e, se estes são genuínos, nessa mesma medida também aqueles são verdadeiros. Mas as filosofias são todas igualmente experiências de pensamento, exercícios do pensamento consigo mesmo, feitos por vezes nos limites e sobre o abismo. Por isso, Pessoa «não procura unificar numa metafísica as suas ideias filosóficas, mas realizar um eclecticismo que não procura saber a verdade, por crer que todas as filosofias são igualmente verdadeiras.»⁴⁷ Não se trata nisso apenas de uma solução pragmática, de uma preguiça da razão ou desistência do pensamento, mas sim da consciência aguda da irreduzibilidade da existência, da múltipla realidade e da vária fenomenologia da vida às malhas do pensamento e da inteligência. A especulação filosófica pessoana, mas do que assertiva ou afirmativa, é interrogativa e desconstrutiva da própria filosofia e metafísica; mais do que visando uma superior síntese feita a partir das tendências opostas do pensamento da época, como é o caso ainda em Antero, ela visa antes exibir precisamente a fragmentação irreduzível da realidade e também a do próprio sujeito.

De seguida, eu gostaria de indicar alguns efeitos que sobre a obra poética pessoana tem a contaminação e impulsão pela filosofia e de apontar alguns aspectos pelos quais o poeta da *Mensagem* se revela merecedor da maior atenção por parte dos filósofos. Destacarei três tópicos por referência a três peças da bibliografia pessoana, que correspondem a épocas e também a programas poético-especulativos diferentes: 1º) a meditação metafísica sobre o mistério do ser e da existência, empreendida pelo poeta ortónimo no seu inacabado poema dramático *Fausto*; 2º) a fenomenologia existencial assinada pelo heterónimo Bernardo Soares, de que dá conta a obra tardia também não concluída *O Livro do Desassossego*; 3º) a recusa e desconstrução da filosofia e da metafísica em-

⁴⁵ «Thousands of theories, grotesque, extraordinary, profound, on the world, on man, on all problems that pertain to metaphysics have passed through my mind. I have had in me thousands of philosophies...». *Apud* Teresa Rita Lopes, *Pessoa inédito*, Lisboa, 1993, p.402.

⁴⁶ PESSOA, Fernando, *Textos Filosóficos e Esotéricos*, ed. de António Quadros, p. 105.

⁴⁷ *Ibidem*.

preendida pelo poeta heterónimo Alberto Caeiro, dado como autor do poema *O guardador de rebanhos*.

Entre as personagens heteronímicas de Pessoa há algumas que se revelam com particular interesse, e por diferentes razões, para a abordagem do tema da relação entre Filosofia e Poesia: o António Mora, o filósofo a quem o poeta confia a tarefa de sistematizar, como programa filosófico, as ideias contidas nos poemas declaradamente anti-filosóficos do heterónimo Alberto Caeiro; o Bernardo Soares, autor de *O Livro do Desassossego*, uma profunda auto-análise fenomenológica existencial do mal-estar da consciência moderna feita em primeira pessoa; o Barão de Teive, autor de *A educação do estóico*, que advoga e pratica uma consequente moral da inacção; o Alberto Caeiro, o poeta naturalista e minimalista que apresenta nos versos anti-metafísicos e anti-filosóficos de *O guardador de rebanhos* todo um programa regenerador em torno de três tópicos: regresso à objectividade das coisas mesmas, regresso à natureza e regresso a um paganismo... sem deuses. Mas também o poeta ortónimo confere grande elevação especulativa aos versos que em seu nome assina, destacando-se a este respeito entre todos o vasto conjunto de poemas destinado à obra dramática intitulada *Fausto*. De facto, é sobretudo nesta inacabada obra que melhor se revela a faceta de Pessoa enquanto poeta metafísico, a braços com o drama metafísico da existência, com o enigma do ser e a vertigem do pensamento que tenta compreender tal drama e enigma. Se o Fausto clássico, o de Marlowe e o de Goethe, é sobretudo um mágico, o de Pessoa é um metafísico. Ao longo do poema, Pessoa desenvolve uma tragédia subjectiva do eu como um absoluto irreduzível e ao mesmo tempo como o que para si próprio é incompreensível. Daí a vertigem especulativa do pensamento que se debate não só com o insondável mistério do ser, mas igualmente em permanente luta consigo mesmo, sem ser capaz de sair do círculo da subjectividade. O ser, o mundo e a realidade reduzidos ao pensamento, ao Eu; o Eu, por sua vez, enclausurado em si próprio, girando em torno de si próprio. Em suma, vertigem ontológica e absoluta solidão. O conjunto de poemas para o *Fausto* terão sido escritos em 1908, antes da eclosão dos heterónimos, na época em que Pessoa frequentava o Curso Superior de Letras, onde teve oportunidade de tomar contacto com peças fundamentais da biblioteca filosófica, algumas das quais leu e comentou nos seus cadernos. São tópicos obsessivos nesses poemas: o pensamento –a consciência pensante e reflexiva– como irreversível perda da inocência e da ingenuidade; a perplexidade perante o mistério do ser, a fenomenologia existencial de uma consciência inquieta a braços com a dúvida, o sem-sentido, o absurdo, a desolação. O pensar substitui-se ao viver, a consciência das coisas toma o lugar das coisas mesmas, a consciência das sensações substitui as sensações mesmas. É toda uma multiforme e perversa metamor-

fose que atormentará o poeta como um destino pessoal —que entende ser também um destino civilizacional—, de que quer libertar-se, ao menos poeticamente, como o fará o seu Alberto Caeiro. A consciência é nesses poemas uma hiper-consciência de si, que já não suporta o peso da evidência que carrega. Talvez por isso o poeta, pouco depois, nos seus heterónimos, a submeta a um processo de fragmentação em fluxos de incontáveis derivas e devaneios, tornando-a definitivamente incapaz de uma síntese suprema ou de um saber seguro de si. Uma vez adquirida a consciência (o pensamento, a reflexão), torna-se algo irreversível e uma incurável doença, um tormento. Rousseau também o experimentara e o dissera.

No *Fausto*, o drama ontológico do ser dobra-se no drama antropológico da existência pessoal do poeta e anunciam-se já naqueles juvenis versos dramáticos, sob os tópicos da dúvida, da tristeza, da experiência do vazio e da desolação existencial, aquela fenomenologia existencial do tédio —o nome pessoano para a melancolia— que extensamente se exporá mais tarde em largas páginas do *Livro do Desassossego*, como vivência do vazio insubstancial, como evidência da «ficção ingénita de tudo».

Das perguntas e aporias do *Fausto* —movidas ainda pela vontade de saber porquê existe o ser e não simplesmente o nada, porquê o existir— sobrará apenas, no tardio *Livro do Desassossego*, a auto-evidência de um pensamento que desceu tão ao fundo de si mesmo que já não consente em auto-enganar-se ou iludir-se com respostas, com mitos e mitologias, com deuses e religiões, com crenças e metafísicas feitas sobre absolutos, sobre fundamentos, sobre o sujeito ou sobre a própria consciência pensante. Pessoa vive já sob aquele regime que se seguiu à terrível proclamação nietzscheana da «morte de Deus» e à conseqüente impossibilidade de o pensamento erigir um qualquer absoluto como fundamento que sustente o ser e o mundo ou que dê um sentido à existência. Resta o vazio, a insatisfação, o tédio e, é claro, a incontornável e corrosiva hiper-consciência disso. No que porventura melhor se exprime o pensamento mais tardio, se não o mais maduro do poeta.

Pessoa confia a um outro dos seus heterónimos a tarefa de desconstrução poética da Filosofia e da Metafísica. Tal é o programa protagonizado por Alberto Caeiro, o restaurador da natureza e do paganismo, só aparentemente o menos filósofo é o mais anti-filósofo dos heterónimos pessoanos. De facto, a primeira coisa que se colhe nos versos de Caeiro é não só uma explícita denegação da filosofia —«Eu não tenho filosofia, tenho sentidos...»—, ou «não tenho metafísica, tenho sensações»—, mas também uma insistente diatribe contra a filosofia e os filósofos, a metafísica, as teorias e os sistemas que tentam encerrar a natureza numa rede de ideias, ou que se propõem desvendar o seu mistério íntimo, ao mesmo tempo que se revelam incapazes de simplesmente ver a sua

verdade patente aos olhos, sem qualquer dentro, sem qualquer mistério ou sentido oculto e profundo. O poema V de *O guardador de rebanhos* leva a cabo a desconstrução do propósito de qualquer filosofia ou metafísica que pretenda saber o que são as coisas, o mundo, o homem, Deus, a natureza, ou que inerte desvendar o seu mistério —a sua constituição íntima, o seu sentido íntimo— escondido algures para além do que se oferece às simples sensações. Ao filósofo que pensa, substitui-se o poeta descobridor da natureza que «abre os olhos e vê», que «pensa vendo e ouvindo» o que imediata e espontaneamente se dá a ver e a ouvir.

Sobressai a vontade de recuperar as coisas mesmas na sua simples objectividade (não a objectividade da ciência positiva!), a recusa do pensamento como operação analítica (pensar é destruir, decompor, analisar...) Ver, ouvir, tocar... e não pensar! Em suma, há que deixar a filosofia se se quer ter acesso à «objectividade pura» das coisas, à «espantosa realidade das coisas».

Sem dúvida por ter estes versos presentes é que o heterónimo Álvaro de Campos diz de Caeiro que ele era um «temperamento sem filosofia», logo acrescentando, porém, que, «sendo um poeta... exprimiu uma filosofia, isto é, um conceito do universo», instintivo, porém, e não intelectual (PC, 164). Para Campos, o que nos versos de Caeiro é relevante «não é o sistema filosófico que se pode tirar de lá: é o sistema filosófico que não se pode tirar de lá. É a frescura, a limpidez, a primitividade de sensações. É a falta de sistema, precisamente.» (PC, 231). Ainda segundo Campos, teriam sido ele próprio e Ricardo Reis a explicitar, e o António Mora a desenvolver sistematicamente, as «ideias organicamente ocultas na expressão poética» do reconhecido mestre comum.

O outro poeta heterónimo de Pessoa, o classicista Ricardo Reis, revela-se como o mais excessivo e enfático dos discípulos de Caeiro. E o que segundo este é significativo em Caeiro é precisamente a nova ideia filosófica: o objectivismo absoluto. «Onde Caeiro é deveras grande é na estrutura interna dos seus poemas, no conceito filosófico de todo o poeta novo. Caeiro é, em filosofia, o que ninguém foi: um objectivista absoluto. Inventou os processos poéticos de todos os tempos... Inventou os processos filosóficos da nossa época, indo além da pura ciência da objectividade. Quebrou com todos os sentimentos que têm sido posse da poesia e do pensamento humanos.» Reis insiste no «temperamento metafísico» do seu mestre (PC, 35) e vê os poemas do mestre «rigorosamente unificados por um pensamento filosófico que não só os coordena e concatena, mas que, mais ainda, prevê objecções, antevê críticas, explica defeitos por uma integração deles na substância espiritual da obra» (PC, 34).

Segundo António Mora, um outro heterónimo de Pessoa, também ele um auto-proclamado discípulo de Caeiro a quem aquele confiou a tarefa de sis-

tematizar a filosofia implícita do mestre, a obra do poeta «guardador de rebanhos» é «um pensamento que pensa em verso» (PC, 259). Para Mora, o verdadeiro significado da obra de Caeiro reside no seu valor filosófico e civilizacional e diz-se em dois tópicos entre si solidários –a reinvenção do objectivismo e a restauração do paganismo (PC, 264)

Mas Pessoa não confiou só às suas criações heteronímicas a interpretação da obra de Caeiro. Ele mesmo tece ortonimamente o seu comentário, que se caracteriza pelo distanciamento crítico, apontando as ambiguidades, as incoerências, as dificuldades do sistema e filosofia de Caeiro, que apresenta como «uma espécie de kantismo» do concreto, mas, ao mesmo tempo. Muito abstracto na sua vontade de concretez, muito espiritualista e místico no seu esforço por ser materialista ou realista –«é com elementos perfeitamente espiritualistas que constrói o edifício do seu materialismo absoluto» (PC, 216), muito pouco espontâneo e demasiado analítico e consciente, pois o surpreendemos em muitos dos seus versos preocupado a discutir e a destruir teorias e a responder a objecções. O criador acusa a sua criatura, com a qual pretendia exprimir algo absolutamente espontâneo e natural, de ser ainda vítima do intelectualismo, por detrás do pretensão sensacionismo. Para Pessoa, enfim –e quem poderia sabê-lo melhor do que ele?–, Caeiro nem é verdadeiramente um poeta, mas sim um filósofo que se exprime em verso como os primeiros filósofos gregos. «No Sr. Alberto Caeiro –diz ele–, toda a inspiração, longe de ser dos sentidos, é da inteligência. Ele, propriamente, não é um poeta. É um metafísico à grega, escrevendo em verso teorizações puramente metafísicas.» (PC, 220)

Quem é afinal Caeiro? Poeta anti-filósofo, ou metafísico intelectualista? E qual seria então a sua filosofia? O desconcerto só pode ser ainda maior se ouvirmos uma outra declaração de Campos a respeito do seu mestre: «Nas afirmações e respostas ... de meu mestre Caeiro pode um espírito filosófico encontrar reflexos do que na verdade seriam sistemas diferentes.» (PC, 171)

São cinco os axiomas fundamentais desta anti-filosofia: 1º) O sensacionismo ou a rejeição do idealismo: «sentir é pensar sem ideias, e por isso sentir é compreender, visto que o universo não tem ideias... Ver, ouvir, cheirar, gostar, palpar –são os únicos mandamentos da lei de Deus. Os sentidos são divinos porque são a nossa relação com o universo»;⁴⁸ 2º) O objectivismo: «o que nós vemos das cousas são as cousas»; 3º) O nominalismo ou anti-abstraccionismo: só existem indivíduos singulares e não entidades universais...; 4º) Um paganismo... sem deuses: «o paganismo é a religião que nasce da terra, da natureza directamente –que nasce da atribuição a cada objecto da sua realidade

⁴⁸ *Páginas sobre Literatura e Estética*, ed. de A.Q., p.133.

verdadeira.»— panteísmo naturalista? divinização da natureza, ou naturalização dos deuses? (uma peculiar forma de espinosismo?); 5º) A descoberta da natureza. Caeiro apresenta-se como «descobridor da natureza» e como profeta de um novo naturalismo... Mas o discurso do poeta desemboca em fórmulas paradoxais, que se auto-anulam ou curto-circuitam: «vi que não há Natureza/ Que Natureza não existe»; «A Natureza é uma irrealdade divina»; «Só a Natureza é divina, e ela não é divina». «Não sei o que é a Natureza: canto-a». A natureza de Caeiro é uma natureza realmente sentida ou meramente escrita, dita, cantada? Devemos tomar à letra a afirmação de Pessoa segundo a qual «o neo-pagão convencer-se-á de que, escrevendo, realiza o seu sentimento da Natureza»? Ou é isto uma confissão irónica e desesperada da impossibilidade em que o poeta se vê de sair da rede da linguagem ou do círculo poético das palavras e até da esfera da consciência e do pensamento (dos conceitos, das ideias, dos sentimentos) para a realidade bruta e simples das coisas mesmas?

De muitos modos se diz nos versos de Caeiro o propósito —que fora também o dos classicistas e românticos— de reintegrar o homem na natureza, de encontrar na natureza o remédio que o cure do mal de consciência, de cultura, de sentimentos, de civilização. Mas o poeta está ciente de que isso é um desiderato e um esforço, mais do que uma efectiva realidade. Assim o escreve:

Procuo dizer o que sinto /Sem pensar em que o sinto.../ Nem sempre consigo sentir o que sei que devo sentir. / Procuo despir-me do que apprendi /Procuo esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram/ E raspar a tinta com que me pintaram os sentidos,/ Desencaixotar as minhas emoções verdadeiras/ Desembrulhar-me e ser eu, não Alberto Caeiro, / Mas um animal humano que a Natureza produziu/ E assim escrevo, querendo sentir a natureza, nem sequer como um homem / Mas como quem sente a natureza, e mais nada. (PC, 97).

IV

Em suma, tanto Antero como Pessoa consciencializaram reflexivamente a sua condição híbrida de poetas e filósofos. No caso de Antero, porém, sob a forma de tensão ou conflito e com um sentimento de indisfarçável frustração por não ter chegado a dar expressão plena ao filósofo que no fundo sempre foi e quis ser. Em Pessoa não se revela tal tensão, pois desde sempre se reconheceu apenas como «um poeta impulsionado pela filosofia» e não como «um filósofo dotado de qualidades poéticas». Naquele, a Filosofia seria o natural preenchimento de uma reconhecida incompletude da Poesia. Neste, o pensamento é um excesso que transborda da sua peculiar maneira de ser poeta. E é esta maneira que acaba por revelar-se muito mais complexa do que o foi em Antero. Um e outro teorizam acerca da condição pensante da poesia, enquanto portadora de ideias e até de uma metafísica e sublinham a sua transcendên-

cia e a alta responsabilidade civilizacional. Mas fazem-no de modo muito diferente, apesar das inegáveis afinidades que os ligam.

O poeta e o pensador coabitam num e noutro e ocupam a mesma sala. Não se pode dizer que são poetas de dia e filósofos à noite, ou vice-versa, que são filósofos nas horas de trabalho e poetas nas horas de folga. Antero, é certo, vive como uma incómoda tensão permanente a sua dupla condição de poeta e de filósofo. Se admite ter cumprido a primeira, já a segunda lhe ficou como promessa, mais do que como realização, e se não foi, como dizia, um filósofo *manqué*, foi pelo menos, em boa medida, um filósofo «inédito», isto é, um pensador que não chegou a realizar plenamente o desiderato e mesmo o propósito de expor as suas ideias de forma explicada e concatenada, como ele ainda entendia que deviam sê-lo as ideias de um filósofo. Essa dualidade reportava-a ele ao íntimo conflito, nunca plenamente resolvido, das suas faculdades anímicas –de um lado, a imaginação, o sentimento e a paixão de poeta, do outro, a razão do filósofo– faculdades que nunca terão chegado a um pacífico acordo. Já Pessoa, nunca pretendendo propriamente ser um filósofo, acaba por estar muito mais livre para fazer ousadas incursões no plano do pensamento filosófico sem sair do registo poético, o que confere à sua obra uma densidade muito peculiar, pois os dois registos –o poético e o pensante– não correm paralelos, mas intersectam-se, resultando dessa intersecção uma ambiguidade permanente e mutuamente fecundante. Se a poesia de Pessoa ganha assim uma vincada feição especulativa e até intelectualista, o seu pensamento ganha em abertura interrogativa, dando-se muitas vezes sob a forma do paradoxo e expondo-se muito mais como uma experiência de pensamento e como uma confissão de perplexidades do que como um acervo de teses acerca da realidade. E é assim que, por estar escrito em prosa, o *Livro do Desassossego* não é menos poético do que *O Guardador de rebanhos*, e este, dando-se embora como uma ingénua poesia, não deixa por isso de levar a cabo uma sistemática desconstrução da filosofia e da metafísica.

Antero ainda se move no ambiente do pensamento moderno, que ele quer fazer chegar à sua síntese verdadeira. De Pessoa, porém, pode com toda a verdade dizer-se que ele expõe já com a sua múltimoda e perdulária obra o que tem vindo a chamar-se a condição «pós-moderna» do pensamento: a impossível síntese, a inviável unificação, a fragmentação da realidade e do próprio sujeito, de que a heteronímia é apenas uma das manifestações ao nível discursivo, a deriva sem rumo, a insanável sensação de um vazio que nada pode preencher e, em suma, o imenso tédio que nada já consegue iludir (nenhum deus, nenhum absoluto, nenhuma verdade). Não pretendendo ser filósofo, Pessoa acaba por ser muito mais decisivo para a filosofia contemporânea do que o foi Antero, e não porque tenha uma filosofia própria, mas precisamente por-

que, não a tendo tido, teve a ingenuidade de expor a essencial fragilidade das bases em que assentavam todas as filosofias: a ideia de que há um ser e o conhecimento possível dele, a ideia de que há um sujeito unificador das suas representações e fundador ou testemunha certificadora da objectividade do mundo e da realidade, a ideia de que há um sentido do mundo, que pode ser capturado em conceitos ou ideias e dito capazmente na linguagem.

FILOSOFÍA Y LITERATURA EN MARÍA ZAMBRANO

JUAN FERNANDO ORTEGA MUÑOZ
Universidad de Málaga

Introducción

Es para mí un honor participar en estas Jornadas luso-españolas de Filosofía para hablar de un tema tan sugerente como las relaciones de filosofía y literatura en la Península Ibérica como respuesta a la crisis finisecular y especialmente referidas a la pensadora que en los últimos tiempos más ha destacado en la Filosofía en el mundo hispánico. Nos referimos, por supuesto, a María Zambrano.

Tengo la satisfacción de haber sido Ponente Principal de la primera tesis doctoral que se defendió en Portugal sobre tan insigne pensadora: la tesis de María João Dos Santos Das Neves que fue dirigida por la profesora María Filomena Molder y se defendió en la Universidad Nova de Lisboa el 1 de marzo de 2002.

Yo me encontré por primera vez con Zambrano cuando en 1974 me hice cargo del Departamento de Filosofía de la Universidad de Málaga e intentaba reconstruir la memoria histórica de la tradición filosófica en nuestra tierra. En ella hallé un pensamiento renovado, valiente, realista, abierto y dialogante. Quedé enamorado y sorprendido de la belleza y profundidad de aquella filosofía con la que me sentía identificado. Tenía la impresión de haber abierto una ventana a la primavera en una sociedad como la española de aquel momento tan mísera intelectualmente. Me sentía como el que ha descubierto un tesoro al borde del camino y se pregunta extrañado como los demás no se habían dado cuenta, como perdían su tiempo en autores foráneos de mucha menor categoría que la de aquella pensadora andaluza, que se encontraba tan cerca del mundo de los intereses y preocupaciones del hombre de hoy. Me admiraba cómo cabía en aquellos textos zambranianos tanta profundidad y tanta belleza juntas.

Eran años de transición en que España se abría a un nuevo horizonte de esperanzas, tendía puentes al mundo y volvía a situarse de nuevo en la histo-

ria. En aquellas fechas dirigí la primera tesis sobre su pensamiento (1976) y publiqué el primer libro editado sobre ella, *María Zambrano o la metafísica recuperada* (1982). La propuse como doctora honoris causa por la universidad de Málaga conjuntamente con su amigo Jorge Guillén. Las cosas iban por buen camino e incluso estábamos fijando la fecha de la ceremonia cuando un profesor, que gozaba por aquellas fechas de cierta autoridad en la Universidad de Málaga, consiguió del rector la anulación de la propuesta con el ingenuo argumento de que no figuraba en ninguna de las historias de filosofía que circulaban por España en aquellas fechas. Me vi forzado a recurrir a otras instituciones para presionar desde la sociedad para conseguir el cambio de tan absurda postura. Se dio la coincidencia de que el mismo día que era investido como *Doctor honoris causa por la Universidad de Málaga* Jorge Guillén se hacía pública la concesión del prestigioso *Premio Príncipe de Asturias* para María Zambrano. Al fin fue investida como *Doctor honoris causa* en 1984,

La situación en que se encontraba por aquellas fechas la pensadora malagueña era deplorable, vestigio arrojado a la orilla de la Historia de aquel gran naufragio que supuso el exilio masivo de intelectuales españoles con motivo de la guerra civil, ella se encontraba en un estado extremo de miseria y olvido. En carta que dirige a Pablo Ruiz Picasso intercediendo por su amigo el pintor Luís Fernández desde La Pièce en 1970, le dice: «Mas como Vd. no se acordará de mí, he decirle quien soy: española, refugiada sin haber vuelto nunca más, escritora de Filosofía con muchos libros y ensayos publicados. Desde que volví de América española me he dado sólo a escribir, en Roma, y desde hace seis años retirada en esta choza al borde del bosque en el Jura...» Una pequeña aldea de tres casas a donde María Zambrano se había retirado por recomendación de los médicos, dada la grave enfermedad de su hermana Araceli, que moriría allí el 20 de febrero de 1972. Los paseos por aquellos caminos solitarios le inspiraron uno de los libros más bellos, *Claros del bosque*, que se lo dedica a su hermana.

Aquel estado de postración y de miseria de la filósofa veleña me llevó a proponer al Alcalde de su ciudad natal, Juan Gámez Ruiz, la creación de una Fundación para poder auxiliar económicamente a María Zambrano.

El exilio, como ella misma diría de Picasso, le permitió desprenderse del encorsetamiento del discipulado de su maestro Ortega y Gasset y abrir las alas para volar por su cuenta. Ella proclama la terminación y superación de la filosofía de la Modernidad, período sin duda importante en la historia del pensamiento, pero al que ella culpa del escepticismo en lo filosófico, del agnosticismo en lo religioso, del despotismo en lo político con las consiguientes dictaduras y campos de exterminio, graves lacras que hemos sufrido en los últimos años de la historia de Occidente. Ya su maestro Ortega y Gasset anunciaba el nacimiento de un nuevo paradigma en la historia de la filosofía, pero

él permaneció como Moisés a las puertas de ese nuevo reino, cuyas fronteras no se atrevió a traspasar, pero eso sí, señalando el camino que, según él, se encontraba por la vía de la intuición. «Tal vez –dice Ortega– se abre con el principio de la intuición una nueva época de la filosofía»¹. Por su parte María Zambrano estaba convencida de que «estamos en el umbral de una nueva época, quizá de un nuevo mundo»

Filosofía y Literatura en María Zambrano

Desde sus primeros escritos es constante el interés de María Zambrano por las relaciones entre Filosofía y Literatura. Ella era consciente de que el pensamiento filosófico en España se había desarrollado, ya que no lo había permitido la estrechez de mente de las autoridades académicas y políticas, en aquellos géneros que ella llamó «sacramentales», como la poesía, la novela y el teatro. En la historia de España, sobre todo a partir del espíritu puritano y el control ideológico que sufrió nuestro país con Felipe II, el pensamiento libre se solapa tras estos géneros «sacramentales». Nuestros grandes pensadores a partir de estas fechas y hasta los nuevos aires de libertad a finales del s. XIX los encontramos más bien en la Historia de la Literatura que en la Historia de la Filosofía. Es una excelente historia de pensadores-literatos y de filósofos-poetas. La Academia fue siempre muy reacia a admitir entre sus pensadores a aquellos escritores que no formaban parte de sus elencos académicos. Lo cual es tanto más absurdo teniendo en cuenta, como dice Zambrano, que «el pensamiento se irradia del mismo centro que la poesía»².

Está por hacer, al menos en España, una historia de la filosofía que recoja el abundante material filosófico que se encuentra en la literatura, que expresa muchas veces mejor que la filosofía académica la inquietud metafísica y las preocupaciones filosóficas más enraizadas en la entraña del pueblo. María Zambrano nos hace ver cómo en muchos literatos españoles hay una manifiesta filosofía. Concretamente de Antonio Machado nos dice: «En la obra de Antonio Machado existe bajo su poesía pero asomando transparentemente en ella, una filosofía muy del pueblo español, no formulada aún en sistema de abstracciones, de parentesco, sin duda, senequista, que permite al pueblo esperar y acometer y de donde brota ese valor resignado ante la vida, y esa familiaridad respetuosa con la muerte»³.

¹ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, XII, Madrid, Alianza, 1983, p. 499.

² ZAMBRANO, M., «Emilio Prados», *Cuadernos Americanos*, 1963, p. 166.

³ GARCÍA LORCA, F., *Antología*. Facsímil de la edición chilena de 1937 con introducción de María Zambrano. Vélez-Málaga, Fundación María Zambrano, 1989, p. 9-10.

En otro lugar escribe: «He tenido el proyecto de buscar los lugares decisivos del pensamiento filosófico, encontrando que la mayor parte de ellos eran revelaciones poéticas. Y al encontrar y consumirme en los lugares decisivos de la poesía me encontraba con la filosofía»⁴. Fue justamente este convencimiento lo que determinó su última obra, *Algunos lugares de la poesía*, que ella dejó sobre su mesa de trabajo a la hora de su muerte y que fue editada póstumamente por mí en el 2007.

Existe una doble corriente convergente entre Filosofía y Literatura que hace que la Filosofía salga al encuentro de la Poesía como ésta a su vez corre al encuentro de la Filosofía. En cierta ocasión escribió Antonio Machado: «Todo poeta (...) supone una metafísica; acaso cada poema debiera tener la suya –implícita, claro está, nunca explícita– y el poeta tiene el deber de exponerla, por separado, en conceptos claros. La posibilidad de hacerlo distingue al verdadero poeta del mero señorito que compone versos»⁵. Machado, «verdadero poeta», lo hizo de forma magistral.

En un artículo titulado «Emilio Prados» publicado en *Cuadernos Americanos*, en 1963, María Zambrano escribe de su amigo y paisano: «Emilio Prados (...) desde el lugar de la poesía se fue haciendo una filosofía consustancial con ella». Este pensamiento filosófico –dice Zambrano– «surge de forma espontánea de su propia entraña. Se le da como una **intuición**, como una evidencia; no es conseguido por el esfuerzo discursivo», es *noûs* y no *episteme*. Pero, al mismo tiempo, «desde esa hondura de su pensamiento salvaba la poesía. El poema alcanzaba a realizarse por un esfuerzo del pensamiento. La exigencia del pensamiento ayudaba a nacer a la poesía»⁶.

Su poesía –nos dice– «nacida en el lugar donde la vida se hunde en el ser, en su corriente más honda, fue “progresando” hacia su centro. Solo por las aguas de la vida estaba sostenida para no hundirse en el ser. Que en él a solas no hay defensa posible; no hay palabra»⁷.

Este texto se torna de un contenido misterioso si no tenemos presente la metafísica zambranianiana. Ella invierte el mito platónico de la caverna, el mundo de plena luz que describiera Platón como el mundo de las Ideas, es para ella un inventado mundo de absolutos, una guarida, una gruta, en la que el ser humano tiene necesidad de guarecerse para protegerse de la intemperie, de la inhóspita realidad, a la que se siente arrojado al nacer. Pero ese mundo

⁴ ZAMBRANO, M., *Algunos lugares de la poesía*, Edición, introducción y notas a cargo de J. F. ORTEGA MUÑOZ, Madrid, Trotta, 2007, p. 11.

⁵ MACHADO, A., *Poesías completas*, Madrid, Espasa Calpe, 1974, p. 259.

⁶ ZAMBRANO, M., «Emilio Prados», *o. c.*, p. 164.

⁷ ZAMBRANO, M., *Algunos lugares... o. c.*, p. 166.

idealizado de plenitud, que ella llama del ser, «aquello de que el alma es pariente, está en la otra orilla del río de la vida»⁸. Es un mundo mentiroso, inventado por nuestra imaginación, mundo parmenídeo soñado por el filósofo poeta. El mundo real es el de Heráclito, mundo contingente devorado por el tiempo, del que no podemos escapar.

Por ello Zambrano escribe: «La pregunta ¿qué es el ser? la he abolido de la filosofía hace tiempo. En vez de preguntar, creo en la *revelación* de la filosofía y al que revela no se le pregunta» porque «la poesía no puede, sin negarse a sí misma, partir en la búsqueda de la idea del ser (...). Sólo hace uso de la razón (discursiva) para captar sus signos»⁹ y para darle imágenes consiguiendo que «las cosas del ser cobren visibilidad»¹⁰, imágenes que son como pájaros volanderos, según una bella expresión de Sócrates. «Preparamos ahora en cada alma un palomar que contenga pájaros de todas clases»¹¹.

«Veo claro —dice en otro lugar María Zambrano— que vale más condescender ante la imposibilidad, que andar errante, perdido, en los infiernos de la luz»¹².

Frente a la soberbia de la razón, que imperó en el racionalismo, Zambrano establece su método de la razón poética, que es síntesis de razón e intuición. «Si ya no se cree infalible la razón —nos dice—, aparece, en cambio, una compañera más potente y flexible, más rápida y certera: la intuición»¹³. Dice «compañera», porque frente al racionalismo que había ninguneado la intuición, ella piensa que el camino de la filosofía corre por ese doble carril inseparable de razón discursiva y razón intuitiva, como lo expresara Aristóteles: «*noûs kai episteme sofía*» (La filosofía es razón e intuición). A la intuición a veces la llama «revelación». «Toda experiencia —escribe— tiene algo de revelación por muy en la relatividad de lo humano que se dé»¹⁴.

Correspondiendo a esa doble actividad Aristóteles defiende dos facultades racionales: *la inteligencia* (*Intus legere = leer en el interior*) y *la razón* (dicurrir por los caminos del raciocinio), que Sto. Tomás expresó bellamente en el siguiente texto: «*in speculativis alia rationalis scientia est dialectica, quae ordinatur ad inquisitionem inventivam; et alia scientia demonstrativa, quae est*

⁸ ZAMBRANO, M., *Filosofía y poesía*, México, F.C.E., 1996, p. 56.

⁹ ZAMBRANO, M., «Emilio Prados», *o.c.*, p. 167

¹⁰ *Ib.*

¹¹ PLATÓN, *Teéteto*, 197 d; ver en PLATÓN: *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1963, p. 166.

¹² ZAMBRANO, M., *o.c.*, p. 11.

¹³ ZAMBRANO, M., *Nuevo Liberalismo*, Madrid, Morata, 1930, p. 57.

¹⁴ ZAMBRANO, M., *Senderos*, Barcelona, Anthropos, 1986, p. 23.

veritatis determinativa» (En los saberes especulativos una ciencia racional es la dialéctica, para el estudio de lo que nos es dado y otra ciencia es demostrativa, que testifica la verdad)¹⁵.

La relación entre filosofía y poesía

Pero esta relación entre Filosofía y Literatura nos conduce a un problema más profundo: la relación entre filosofía y poesía, que está en la base. Zambrano defenderá que al igual que no es posible ni valiosa una poesía que no esté cargada de pensamiento, de razón, tampoco es posible ni valiosa una razón sin poesía. Sólo la síntesis de ambas nos sitúa en el verdadero camino. La filosofía es para el Estagirita intuición y razonamiento, poesía y pensamiento, razón discursiva y razón intuitiva. La primera publicación de Zambrano en el exilio, *Filosofía y poesía*, expresa ya este programa de investigación de la filosofía velefña.

Pese a ello, María Zambrano constata el hecho de que «pensamiento y poesía se enfrentan con toda gravedad a lo largo de nuestra cultura»¹⁶. Ambas estuvieron unidas en el alborar mismo del filosofar, como las dos caras de una misma moneda, como la expresión completa del ser del hombre, porque –como ella dice– «poesía y pensamiento se nos aparecen como dos formas insuficientes y se nos antojan dos mitades del hombre: el filósofo y el poeta. No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por la gracia. La filosofía busca requerimiento guiado por un método»¹⁷.

Filosofía y poesía se encuentran aún unidas en el pensar de los presocráticos. La escisión es obra de un gran metafísico, Platón. «En Platón el pensamiento, la violencia por la verdad, ha reñido tan tremenda batalla con la poesía...; se siente su fragor en innumerables pasajes de sus diálogos, diálogos dramáticos donde luchan las ideas y bajo ellas otras luchas aún mayores se adivinan. La mayor quizá es la de haberse decidido por la filosofía quien parecía haber nacido para la poesía»¹⁸.

El mismo Platón nos refiere cómo en un doloroso acto de renuncia quemó sus poemas para dedicarse a la filosofía. «Es en Platón –nos dice Zambrano– donde

¹⁵ STO. TOMÁS, *Summa Theologiae*, 2-2, q. 51, a. 3.

¹⁶ ZAMBRANO, M., *Filosofía y poesía*, o. c. p. 13.

¹⁷ *Ib.*

¹⁸ *Ib.*, p. 18.

encontramos entablada la lucha, con todo su rigor, entre las dos formas de la palabra, resuelta triunfalmente para el logos del pensamiento filosófico, decidiéndose lo que pudiéramos llamar «la condenación de la poesía», inaugurándose en el mundo de occidente la vida azarosa y como al margen de la ley de la poesía, su caminar por estrechos senderos, su andar errabundo y a ratos extraviado, su locura creciente, su maldición. Desde que el pensamiento consumó su «toma de poder», la poesía se quedó a vivir en los arrabales, arisca y desgarrada diciendo a voz en grito todas las verdades inconvenientes; terriblemente indiscreta y en rebeldía¹⁹. «Desde entonces –insiste Zambrano– el mundo se dividirá surcado por dos caminos»²⁰: el de la filosofía y el de la poesía.

La razón impuso su dictadura, su racismo de pureza de sangre, excluyendo de su reino toda verdad manchada con la duda, con la sombra, con la sospecha, con la conjetura. Esta dictadura de la razón supone una mentalidad montañista, que segrega en dos mundos escindidos y contradictorios lo demostrado y lo indemostrable, lo cierto y lo dudoso, la verdad y el error, –el ser y el no ser– como absolutos que no admiten matizaciones o penumbra. Como el haz y el envés, la noche y el día, se tornaban dos cosmos irreconciliables, no admitían puentes o interferencias. La radicalidad del pensamiento parmenídeo parece estar presente con su seducción fatal en la elucubración de occidente. Pues, aunque «los filósofos no han gobernado aún ninguna república, –nos dice Zambrano– la razón por ellos establecida ha ejercido un imperio decisivo en el conocimiento, y aquello que no era radicalmente racional, con curiosas alternativas, o ha sufrido su fascinación o se ha alzado en rebeldía»²¹.

Pero lo trágico de este «dramático conflicto»²² es que el hombre siente «la doble necesidad irrenunciable de poesía y pensamiento»²³, «la extrema necesidad que vienen a colmar las dos formas de la palabra»²⁴. Y Zambrano se pregunta: «¿A qué amor menesteroso vienen a dar satisfacción? ¿Y cual de las dos necesidades es la más profunda, la nacida en zonas más hondas de la vida humana? ¿Cuál es la más imprescindible?»²⁵.

Zambrano se inclina por una reconciliación, por una síntesis, que salve el enfrentamiento, que restablezca la unidad perdida hace tanto tiempo. Ya en

¹⁹ *Ib.*

²⁰ ZAMBRANO, M., *o. c.*, p. 17.

²¹ ZAMBRANO, M., *o. c.*, p. 18.

²² ZAMBRANO, M., *o. c.*, p. 14.

²³ *Ib.*

²⁴ ZAMBRANO, M., *o. c.*, p. 15.

²⁵ *Ib.*

su juventud, como ella misma nos refiere, sentía la necesidad de esa conciliación: «Yo atravesaba (...) –nos dice– por una situación en la que me imponían la necesidad de elegir; las personas que me querían me pedían que decidiera entre la Literatura, la Filosofía o la Política (...). Sin embargo (...) lo que yo amaba era la unidad. Pero no la unidad que corta, no la unidad que es renuncia; yo no podía renunciar a nada...»²⁶. El poeta chileno Gonzalo Rojas, premio Cervantes 2003, calificó a María Zambrano como «poeta del pensamiento».

Pero lo dicho tan poéticamente por Zambrano necesita ser interpretado: ¿qué entendemos por «poesía» y «pensamiento»? Como dice ella misma: «únicamente hay conciencia del problema, o sea, hay problema típicamente filosófico, cuando hay una esencia, o, dicho de otra manera tal vez más clara, cuando hay una definición»²⁷. Por tanto se nos impone una demarcación conceptual de ambos términos, su configuración precisa.

Si tanto el pensamiento como la poesía nacen de la admiración ¿cómo se bifurcan sus caminos tan pronto, alejándose el pensamiento hacia un mundo de abstracción, de creación sistemática, mientras queda la poesía en pura contemplación estética? Porque aquí justamente se encuentra el drama de la filosofía, –nos dice Zambrano– «el ser primeramente pasmo estático ante las cosas y violentarse enseguida para liberarse de ellas»²⁸. Ortega nos dice que una de las leyes primarias de todo saber filosófico es la *autonomía*. «Comienza el filósofo –nos dice– por evacuar de creencias recibidas su espíritu, por convertirlo en una isla desierta de verdades, y luego, recluso en esta ínsula se condena a un robinsonismo metódico»²⁹. Esto da a la filosofía, según Ortega, «su fisonomía paradójica»³⁰, ya que «se aparta de la opinión natural que usamos en la vida, porque considera como dudosa teóricamente creencias elementálísimas que vitalmente no nos parecen cuestionables»³¹.

En virtud de ese principio de autonomía «la filosofía –nos dice Zambrano– es un éxtasis fracasado por un desgarramiento»³². «Y así vemos ya más claramente la condición de la filosofía: *admiración*, sí, pasmo ante lo inmediato, para arrancarse violentamente de ello y lanzarse a otra cosa, a una cosa que hay

²⁶ Entrevista de M. Zambrano con J. C. Maset, *ABC*, 23 abril 1989

²⁷ ZAMBRANO, M., *o. c.*, p. 121.

²⁸ ZAMBRANO, M., *Filosofía y poesía, o. c.*, p. 16.

²⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Revista de Occidente, 1969, p. 107

³⁰ *Ib.*

³¹ *Ib.*

³² ZAMBRANO, M., *o. c.*, p. 16.

que *buscar y perseguir*, que no se nos da, que no regala su presencia. Y aquí comienza ya el afanoso camino, el esfuerzo metódico por esa captura de algo que no tenemos, y que necesitamos tener, con tanto rigor, que nos hace arrancarnos de aquello que tenemos ya sin haberlo perseguido»³³.

Pero la poesía «no puede desprenderse, ni por un instante del origen para captar mejor las cosas y ahí se distingue de la filosofía»³⁴. El poeta siente enredados sus pies en las redes de la admiración, en el encanto de lo que nos da su presencia, en el erotismo del contacto inmediato de la belleza de lo real.

Esta ascensión que pretende la filosofía a un mundo sin sombras, mundo de pura claridad, es en última instancia un instalarnos en una realidad que no es la nuestra. Sólo Dios no admite la sombra de la duda, del desconocimiento o del error. Lo nuestro es la penumbra. Nos sentimos instalados en esa zona del espectro que se sitúa entre dos absolutos: la noche cerrada y el pleno día, la evidencia de la verdad absoluta y la contundencia del desconocimiento radical. Porque «esa luz del bien no se contempla íntegramente sino tras la muerte»³⁵ ya que «aquello de lo que el alma es pariente está en la otra orilla de la vida»³⁶.

Por el contrario, «la poesía es vivir en la carne, adentrándose en ella, sabiendo de su angustia y de su muerte»³⁷. «Eterno enamorado, nada exige. Pero su amor lo penetra todo lentamente»³⁸.

Si analizamos ambos caminos advertimos las diferencias que separan al filósofo del poeta:

En primer lugar, la unidad alcanzada por la poesía es «unidad de creación»³⁹. «Así el poeta —escribe Zambrano— en su poema crea una unidad con la palabra, esas palabras que tratan de apresar lo más tenue, lo más alado, lo más distinto de cada cosa, de cada instante»⁴⁰.

Frente a ello la unidad del racionalista intenta ser unidad de *adecuación*, según la expresión de la verdad que consagrara Israelí y que se incorporó al pensamiento occidental en la elucubración metafísica medieval.

En segundo lugar, la unidad alcanzada por el poeta es unidad de *donación*, frente a la unidad del racionalista que es unidad de *dominación*. «El po-

³³*Ib.*

³⁴ ZAMBRANO, M., *o. c.*, p. 113.

³⁵ ZAMBRANO, M., *o. c.*, p. 55.

³⁶ ZAMBRANO, M., *o. c.*, p. 56.

³⁷ ZAMBRANO, M., *o. c.*, p. 57.

³⁸ ZAMBRANO, M., *o. c.*, p. 62.

³⁹ ZAMBRANO, M., *o. c.*, p., 21.

⁴⁰ ZAMBRANO, M., *o. c.*, p., 21-22.

eta no ejerció violencia alguna sobre las heterogéneas apariencias»⁴¹. «El poeta quiere cada una de las cosas sin restricción, sin abstracción ni renuncia alguna»⁴².

En tercer lugar, la unidad que pretende el filósofo racionalista es «una unidad absoluta, sin mezcla de multiplicidad alguna»⁴³. «Yo propongo –escribe Ortega– que al definir la filosofía como conocimiento del universo, entendamos un sistema integral de actitudes intelectuales en el cual se organiza metódicamente la aspiración a un conocimiento absoluto»⁴⁴.

Aquí Zambrano se aleja también de su maestro. «La unidad lograda del poeta en el poema –escribe– es siempre incompleta y el poeta lo sabe y de ahí su humildad en conformarse con su frágil unidad lograda»⁴⁵.

En cuarto lugar, la filosofía racionalista es elucubración sobre el *ser* y soslaya el *no-ser*; la zona de oscuridad o de penumbra. Le angustia el no-ser, la nada.

«El poeta, por el contrario –escribe Zambrano– quiere (...) cada una de las cosas sin restricción, sin abstracción ni renuncia alguna (...) Quiere la realidad, pero la realidad poética no es sólo lo que hay, la que es, sino (además) lo que no es; abarca el *ser* y el *no-ser* en admirable justicia caritativa...»⁴⁶.

Zambrano preconiza un cambio radical en la filosofía que supere el racionalismo que ha dominado desde Parménides en la historia del pensamiento. «Hay un horizonte amplio que se extiende desde Grecia –la Grecia parmenídea– a la Europa de Hegel, bajo el cual todo hombre ha sido racionalista, con un racionalismo fundamental que podía, inclusive, escindir en teorías o «ismos» de enunciación opuesta (...). Hoy este mundo se desploma. Nos ha tocado a nosotros (...) soportar este derrumbamiento (...) para participar en la creación de lo que siga»⁴⁷.

Pero, «¿en qué consiste, pues, –se pregunta Zambrano– en esencia el racionalismo, el racionalismo como horizonte, como suelo, no como teoría metafísica o filosófica de un grupo o un hombre por muy glorioso que sea?»⁴⁸ (48). La misma María Zambrano nos dice que el racionalismo que triunfó en Parménides, «triunfó conquistándose la realidad indefinida definiéndola

⁴¹ ZAMBRANO, M., *o. c.*, p. 22.

⁴² *Ib.*

⁴³ *Ib.*

⁴⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *o. c.*, p. 65.

⁴⁵ ZAMBRANO, M., *o. c.* p. 22.

⁴⁶ ZAMBRANO, M., *o. c.* p. 22 -23.

⁴⁷ ZAMBRANO, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*, Madrid, Endymión, 1966, p. 12.

como «ser», ser que es unidad, identidad, inmutabilidad residente más allá de las apariencias contradictorias del mundo sensible del movimiento; ser capturable únicamente por una mirada intelectual llamada *noein*, que es «idea». Ser ideal, verdadero, en contraposición a la fluyente, movediza, confusa y dispersa heterogeneidad que es el encuentro primero de toda vida (...), ser ideal captado en la idea y cuyo rasgo fundamental es la identidad, de la que se deriva la permanencia, la inmutabilidad»⁴⁹. Especulación viene de la expresión «in spéculo», esto es, en el espejo de los conceptos, que copian pero no son lo mismo que la realidad. «El fuego en el espejo –dice Aristóteles– no quema». El estagirita estableció claramente un doble nivel de conocimiento: el *lógico* o *conceptual* que trabaja con universales y el *real* que es objeto de la metafísica.

La solución que da Zambrano a este enfrentamiento entre *poesía* y filosofía es volver a una nueva síntesis. Ya Antonio Machado, por quien Zambrano siente tanta admiración y al que le unía una estrecha amistad, anunciaba la reconciliación entre filosofía y poesía y pronosticaba que «los poetas cantarán su asombro por las grandes hazañas metafísicas», mientras que los filósofos «arribarán a una metafísica existencialista, fundada en el tiempo, algo en verdad *poemático* más que *filosófico*»⁵⁰ (50). Zambrano prefirió llamarla «metafísica realista».

Esta síntesis es en Zambrano su método de la razón poética, inspirado sin duda en la obra de Platón *Ión*, que ella conocía como pocos. Su método, es en primer lugar, razón, razón discursiva, *episteme*, porque sin ella no habría filosofía, pero es así mismo «*poética*», lo cual implica dos cosas: que es una *inspiración*, una intuición –el poeta es un hagiógrafo que escribe al dictado de una *revelación* o *intuición interior*– y además como el origen de la palabra *poiesis* significa, que es una creación por la palabra.

⁴⁸ ZAMBRANO, M, *o.c.*, p. 14.

⁴⁹ *Ib.*

⁵⁰ MACHADO, A., *Juan de Mairena*, XXXIV.

REFLEXÕES SOBRE A CRISE FINISSECLAR NA OBRA DE EÇA DE QUEIRÓS

FILIPA MARIA VALIDO VIEGAS DE PAULA SOARES

Universidad Autónoma de Madrid/Centro de Língua Portuguesa
do Instituto Camões de Madrid

Recolhendo na prosa literária queirosiana algumas reflexões sobre o abatimento da consciência moral do país e do quadro letárgico em que se encontra submerso, detivemo-nos na escrita certa e aguçada da sua primeira Farpa, datada de 1 de Maio de 1871, por ser, sem dúvida, a de maior reconhecimento no seu todo, e que, posteriormente, foi editada, conjuntamente com as demais farpas, sob o título de *Uma Campanha Alegre*.

Nesta obra, Eça de Queirós não traçou um programa de regeneração para o país, não era esta a sua intenção, mas ao jeito vicentino de *ridendo, castigat mores*, aguça a sua escrita ironicamente refinada e descreve, caricaturando os hábitos e costumes de uma sociedade em decadência.

Atentemos nas suas palavras, vinte anos passados, nessas páginas, já amarelcidas das *Farpas*:

Leitor de bom-senso, que abres curiosamente a primeira página deste livrinho, sabe, leitor celibatário ou casado, proprietário ou produtor, conservador ou revolucionário, velho patuleia ou legitimista hostil, que foi para ti que ele foi escrito – se tens bom-senso! [...]

Aproxima-te um pouco de nós, e vê.

O País perdeu a inteligência e a consciência moral. Os costumes estão dissolvidos e os caracteres corrompidos. A prática da vida tem por única direcção a conveniência. Não há princípio que não seja desmentido, nem instituição que não seja escarnecida. Ninguém se respeita. Não existe nenhuma solidariedade entre cidadãos. Já não se crê na honestidade dos homens públicos. A classe média abate-se progressivamente na imbecilidade e na inércia. O povo está na miséria. Os serviços públicos são abandonados a uma rotina dormente. O desprezo pelas ideias aumenta em cada dia. Vivemos todos ao acaso. Perfeita, absoluta indiferença de cima a baixo! Todo o viver espiritual, intelectual, parado. O tédio invadiu as almas. A mocidade arrasta-se, envelhecida, das mesas das secretarias para as mesas dos cafés. A ruína cresce, cresce, cresce... [...]

E a certeza deste rebaixamento invadiu todas as consciências. Diz-se por toda a parte: «O País está perdido!»

Assim todas as consciências certificam a podridão; mas todos os temperamentos se dão bem na podridão!

Nós não quisemos ser cúmplices na indiferença universal. [...] n]o que poderíamos chamar – o progresso da decadência. [...]

De onde vimos? Para onde vamos? – Podemos apenas responder:

Vimos de onde vós estais, vamos para onde vós não estiverdes.

In Uma Campanha Alegre, pp. 9-11¹

Reflectir sobre as respostas à crise finissecular na obra queirosiana, é reconhecer a presença de elementos, carregados de negatividade que nos impelem a cogitar sobre as diferentes abordagens que se realizaram ao longo da segunda metade do século XIX sobre esta temática, e que nos obrigam a meditar no modo como o conceito em si se tornou uma manifestação estética.

Segundo Jorge de Sena, o apogeu de uma civilização conduz de forma irremediável ao seu declínio, à sua decadência e nalguns casos mais graves à sua degenerescência. Partindo desta perspectiva, a ideia de declínio civilizacional só surge caso assumamos essas sociedades, desde uma posição retrospectiva, como modelos a seguir.

Assumir o conceito de decadência é consciencializar-se do permanente de vir em que a sociedade está submersa e aceitar o efeito rotativo dos diferentes estádios evolutivos da civilização.

No cume do desenvolvimento civilizacional do século XIX, empapado de um período de confluências interdisciplinares, a literatura fez-se eco dessa época de cientismo para alertar e agitar as mentes nacionais do seu marasmo.

A decadência como categoria, aplicada à análise histórica opõe-se ao Progresso e progredir significa avançar, prosseguir, desenvolver-se, criando novas situações que conduzem a uma melhoria significativa da Sociedade².

Para a geração de 70, na qual se inclui o autor que hoje aqui tratamos, a nação portuguesa encontrava-se num processo de definhamento profundo, «os povos peninsulares tinham entrado em crepúsculo histórico»³, era preciso cortar com o passado e com o presente, perscrutar os sinais de mudança e regenerar a ordem

¹ E.Q., *Uma Campanha Alegre*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d.

² Como refere António Machado Pires, na sua obra *A ideia de decadência na Geração de 70*, citando ao professor Joel Serrão: «Sem a ideia de progresso, a ideia de decadência «não alcança sentido algum, [...] Só se torna legítimo dizer que algo decai após ter postulado previamente em que consiste o subir [...]», in *Dicionário de História de Portugal*, 1º volume, s.v. *decadência*., p. 19

³ PIRES, Machado, op. cit., p. 23

social, repelindo o desajustamento político e cultural do país. Sente-se a vulnerabilidade a que a sociedade chegou, impregnada de falsidade porquanto o «rebaixamento invadiu todas as consciências». O fastio social que impregnou o país no seu todo, impede o seu ressurgimento como força de acção.

A proliferação de textos de variada índole, textos filosóficos, históricos e literários, é bastante profícua na medida em que nos permitem realizar uma análise dos factos, circunscrevê-los a um período determinado e compreender a sua problematização num contexto específico. Não obstante este facto, a verdade é que desde uma posição comparativa, Eça afasta-se do modo de actuação dos seus contemporâneos. Observador destemido e implacável, a sua escrita não visa uma análise filosófica dos factos mas a apresentação exacta da realidade. O autor propõe-se dar a conhecer ao leitor a consequência dos seus actos quando seguidor de uma determinada conduta.

Eça de Queiroz tem essa capacidade de combinar a sua expressão linguística cromática e pessoal, com um juízo crítico, sagaz e desinteressado, abrangendo toda a sociedade, a vida e o homem.

Num dos seus manuscritos Eça afirma que reconstruir é sempre inventar e, por isso, adopta frequentemente um *regard-descripteur*. Assume uma atitude de observação experimental sobre a realidade portuguesa de cariz provinciano, constata os efeitos nocivos que uma determinada conduta pode projectar nas personagens, revela as causas que o originam.

O romance queirosiano estabelece, ao estilo de Zola, um processo de causa-efeito do qual não se pode ilibar ou fugir.

Como afirma Alexandre da Conceição no seu artigo *Realistas e Românticos*, publicado em 1881:

Para um romancista da escola realista, o primeiro talento é o da observação, o talento descritivo, porque sendo *os actos* que explicam as intenções, deduzindo-se dos factos as leis que os regulam, não pode escapar à observação um gesto, uma frase, uma circunstância, que seja essencial e características dumas certas intenções⁴.

A materialização desta ideia é facilmente constatável no tratamento que, desde uma perspectiva narrativa, Eça de Queirós dá às suas personagens e ao modo como elas resumem a situação actual da nação. Na sua escrita, conseguimos perscrutar os aspectos mais delicados das situações a retratar, palpamos a sistematização das condicionantes que irão explicar os quadros comportamentais representados e como estes, sobremaneira, determinam a evolução psicológica, social e cultural da sociedade lusa.

⁴ CONCEIÇÃO, Alexandre da, «Realistas e românticos», in *Ensaio de Crítica e Literatura*, Coimbra, Imprensa Académica, 1881, pp. 104-110.

Não faltam na obra queirosiana textos exemplificativos e representativos dos males da sociedade portuguesa oitocentista. Eça é um *escritor em movimento*, utilizando a expressão do professor Carlos Reis, na medida em que a sua produção literária acompanha as grandes mutações culturais europeias.

Após algumas divagações de índole romântica, sabemos que as Condições do Casino e o conteúdo programático doutrinado por Antero de Quental e as leituras de Proudhon, entre outros, tiveram na vida literária de Eça de Queirós uma importância considerável, representando um compromisso formal e público do escritor com as novas correntes do Realismo e do Naturalismo, e promovendo, desta forma, o romance ao estatuto de instrumento de análise dos males sociais e, conseqüentemente, tornando-se numa peça indispensável para uma apurada e sistemática reflexão da sociedade portuguesa da Regeneração.

Vejamos como a teorização destas ideias surge muitas vezes espalhada na sua correspondência, como ocorre em carta dirigida a Teófilo Braga, datada de 12 de Março de 1878, na seqüência da publicação de *O Primo Bazílio*:

A minha ambição seria pintar a Sociedade portuguesa, tal qual a fez o Constitucionalismo desde 1830 —e mostrar-lhe, como num espelho, que triste país eles formam— eles e elas. É o meu fim nas *Cenas da Vida Portuguesa*. É necessário acutilar o mundo oficial, o mundo sentimental, o mundo literário, o mundo agrícola, o mundo supersticioso —e com todo o respeito pelas instituições que são de origem eterna, destruir *as falsas interpretações e falsas realizações* que lhe dá uma sociedade podre.⁵

Embora este projecto das *Cenas da Vida Portuguesa* não se tenha concretizado, o importante que nos cumpre aqui realçar bule com a realização de um projecto literário amplíssimo, onde a obra narrativa desempenha um papel profilático com o fim de alertar a sociedade portuguesa para aspectos comportamentais que devem ser analisados, ponderados e, a poder ser, evitados. Assim sendo, o escritor assume um papel de chefia na formação das mentalidades humanas, adoptando uma posição analista da sociedade do seu tempo.

O que queremos nós com o Realismo? Fazer o quadro do mundo moderno, nas feições em que ele é mau, por persistir em se educar *segundo o passado*; queremos fazer a fotografia, ia quase a dizer a caricatura do velho mundo burguês, sentimental, devoto, católico, explorador, aristocrático, etc. E apontando-o ao escárnio, à gargalhada, ao desprezo do mundo moderno e democrático — preparar a ruína.

In Carta de 30 de Março de 1878, *Correspondência*, p.142

⁵ E.Q., *Correspondência*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d, p. 35.

Quer na sua correspondência epistolar, quer nas *Farpas*, abre-se caminho para a explanação de assuntos capitais no desenrolar da vida social, política e cultural do País. O espectro de acção destes textos e a sua continuidade na obra literária abrangem, *per se*, todos os sectores da vida pública portuguesa dos anos 70. A saber: a política, a defesa nacional, o jornalismo, a situação do clero, a condição da mulher, as artes, o teatro, a literatura romântica, a vida parlamentar, as comunicações, o isolamento com o mundo dito civilizado, e um largo etc. Podemos afirmar que, para o nosso autor, como para toda a Geração de 70, era condição imprescindível estarem confrontados com uma sociedade onde a acção da fantasia, do domínio do vago e do imprevisível, dava lugar ao predomínio da reflexão, da prudência e da razão. Contudo, Eça não era defensor incondicional das revoluções, vias como um fenómeno natural, intrínseco ao próprio devir humano e à necessidade de progresso de uma sociedade; mas, não obstante este pensamento, na sua óptica, as atitudes «insurrecionistas»⁶ realizavam-se sempre por meio de um trabalho crítico e objectivo, almejando o surgimento de uma sociedade mais moderna e igualitária. Em suma, o equilíbrio e a justiça social não se alcançavam mediante revoluções compulsivas e violentas, mas sim através de processos evolutivos que, obviamente, implicavam transformações institucionais significativas:

Nós não queremos também num país como este, ignorante, desorganizado, se lance através das ambições e das cóleras o grito de revolta! Queremos a revolução preparada na região das ideias e da ciência; espalhada pela influência pacífica de uma opinião esclarecida; realizada pelas concessões sucessivas dos poderes conservadores; —enfim *uma revolução pelo Governo*, tal como ela se faz lentamente e fecundamente na sociedade inglesa. É assim que queremos a revolução. Detestamos o facho tradicional, o sentimental *rebate* de sinos; e parecemos que um tiro é um argumento que penetra o adversário — um tanto demais!

In Uma Campanha Alegre, p72

A revolução queirosiana efectua-se através das palavras, é uma luta dialéctica, que aponta para a necessidade de implementação de uma acção intelectual. Trata-se, como foi apresentado nos objectivos anunciados no programa das Conferências Democráticas do Casino, de *ligar Portugal com o movimento moderno, fazendo-o nutrir-se dos elementos vitais de que vive a humanidade civilizada; procurar adquirir a consciência dos factos que nos rodeiam na Europa; agitar na opinião pública as grandes Questões da Filosofia e da Ciência moderna; estudar as condições de transformação política, económica e religiosa da sociedade portuguesa*⁷.

⁶ Expressão Campos Matos.

⁷ «Programa das Conferências Democráticas», cit. por João Gaspar Simões, *A Geração de 70, Alguns tópicos para a sua história*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d., p. 268.

A literatura transforma-se num movimento de renovação face a uma outra sem ideia, sem originalidade, convencional, hipócrita, falsíssima que nada exprime. Poder-se-á afirmar, resumidamente, que a literatura actual, na óptica queirosiana, não cumpre a tendência colectiva da sociedade, nem o temperamento individual do escritor, permanece estática, imóvel, alheada, imune às mudanças do seu tempo, à contemporaneidade que a rodeia.

A sociedade portuguesa continua preocupada com aspectos comezinhos, medíocres, reflexo da sua mediania. Recordemos a galeria de personagens que desfilam na obra literária de Eça e detenhamo-nos, momentaneamente na figura do conselheiro Acácio, expoente máximo da mediocridade meticulosamente ridícula da classe política de então. Ou, por exemplo, a imagem do Conde de Abranhos, defensor do definhamento do espírito crítico, e por isso, símbolo da mediocridade de pensamento, e do vazio intelectual.

No crime do Padre Amaro vemos reflectidas as consequências de uma escolha «profissional» sacerdotal sem vocação ou de uma educação religiosa desequilibrada que, inevitavelmente, conduz a personagem à sua destruição, como acontece com a figura de Amélia. As críticas à condição feminina pululam por toda a obra queirosiana, perante uma existência doméstica tranquila, assegurada por um marido prosaicamente honesto e trabalhador, e onde o espírito jovial e infantil destes seres se deixa penetrar por uma literatura romântica delinquescente, propensa ao adultério.

Meu marido é um homem honesto, simpático, sério, afável,. Não usa pó de arroz, nem brilhantina, não tem gravatas de aparato, não tem a extrema elegância de ser moço forçado, não escreve folhetins; trabalha, trabalha, trabalha!

Aborço-me.

Logo que ele sai, bocejo, abro um romance, ralho com as criadas, penteio os filhos, torno a bocejar, abro a janela, olho.

Passa um rapaz, airoso forte, louro ou trigueiro, imbecil ou medíocre. Olhamo-nos. Traz um cravo ao peito, uma gravata complicada. Tem o cabelo mais bonito que o de meu marido, o talhe das suas calças é perfeito, usa botas inglesas, patéia as dançarinas!

Estou encantada! Sorrio-lhe. Recebo uma carta sem espírito e sem gramática. Enlouqueço, escondo-a, beijo-a, releio-a e desprezo a vida.

E.Q. e R. Ortigão, *O Mistério da Estrada de Sintra*, p.226

Ao longo da sua produção narrativa, Eça vai sendo cada vez mais consciente de que o romance, a representação das personagens e dos seus defeitos, devem subordinar-se a propósitos de profilaxia social e moral.

Com um cunho permanentemente irónico deixa transparecer, nalgumas personagens como é o caso do João da Ega, seu alter ego, em *Os Maias*, o seu descontentamento perante o diletantismo das elites. Chama a atenção para o

facto da crítica e do conhecimento em Portugal ser determinado, não por princípios sólidos e precisos, mas pela inveja e pela ambição desmedida que garante a estabilidade pessoal: *A corrupção toma o lugar da filosofia. Cada um se abaixa avidamente sobre o seu prato. As forças vivas não têm emprego!*

Outro aspecto, assinalado na sua obra, bule com o atrofiamento que a sociedade portuguesa está a viver neste período moderno. Uma sociedade em que tudo depende do Estado, é uma sociedade condenada ao alastramento da mediocridade e do egoísmo servil visto que, ao não ter princípios não pode ter costumes, logo não pode progredir.

Assim sendo, a literatura tem a obrigação moral de se impor como voz da modernidade: se a Lisboa que Amaro conhece em casa de um tio, após a morte da Marquesa de Alegros, é a Lisboa dos bicos de gaz, mas a Lisboa que ilumina o S. Carlos n' *O Primo Bazílio* já é eléctrica. Se o comboio é na literatura do século XIX um símbolo de progresso e no livro *A Cidade e as Serras*, Jacinto colecciona toda a sorte de instrumentos que disciplinam as forças naturais e sintetizam os avanços da civilização. Portugal tem que progredir. A natureza tem que ser domada e posta ao serviço do homem.

Contudo, o que inicialmente parecer ser a fórmula mágica para o fim do marasmo nacional, transforma-se com o aproximar do fim do século numa ilusão da realidade social, política e cultural sonhada. As esperanças depositadas no progresso, a revolução de mentalidades, impulsada pela industrialização e pelos avanços da ciência, desmoronam-se, instalando-se um sentimento de mal-estar, de pessimismo e de descrença no futuro. A clivagem social acentua-se e o aumento da miséria dispara, o bem-estar social que a fé no progresso prometia, não se alcançou. No contexto social nacional, além do atraso no desenvolvimento, a sorna e a corrupta estagnação política e a apatia generalizada atingirá o seu auge dramático com o *Ultimatum*, em 1890.

O «excesso» de civilização é assumido como causa de decadência e o homem refinadamente voltado para o culto do artificial é a imagem personificada do homem decadente.

O senhor da Supercivilização e do homem supercivilizado como panaceia de todos os males sociais, supôs, como afirma Machado Pires, «um afastamento do meio microbiológico e da raiz humano-telúrica, um esvaziamento do conteúdo humano, [esquecendo-se ele próprio que] faz parte da Natureza [e] que negá-la seria negar-se a si próprio.

O pessimismo, instigado por Schopenhauer, arma dos derrotados e dos decadentes, incapazes de lutar pelos seus ideais, é, a partir da última década de oitocentos, abandonada por Eça. Reflecte-se agora na sua escrita um regresso à «intra-história», num sentido unamónio, um encontro com a Natureza como via de renúncia ao tédio e à inércia mas, sobretudo, como via de reen-

contro com o eu real de cada uma das suas personagens, como ocorre com o Jacinto em *A Cidade e as Serras*.

Jacinto e Fradique Mendes são, cada um à sua maneira, representantes de uma crise-fim-de-século onde a civilização é posta em causa. Jacinto é a caricatura simbólica do homem supercivilizado da cidade, vivendo na dependência de um mundo de inventos resultantes do progresso técnico, mas que só almeja a felicidade retrocedendo no processo histórico da sociedade civilizada e reencontrando-se com a Natureza na sua quinta de Tormes.

Fradique Mendes reencontra-se consigo e com o mundo nas pampas argentinas, afastado de uma Europa entulhada de literatura.

«O homem experimental acabou (se é que jamais existiu)», escreve Eça, a reacção idealista à crise finissecular culminou com um reconhecimento histórico do falhanço da técnica, como via de satisfação dos anelos espirituais do Homem. Toda a parafernália sinónimo de Progresso, logo, de Civilização, transformou-se em «lixo histórico», símbolo de uma era ultrapassada.

O homem moderno traz consigo o estigma de uma civilização que o define e o empobrece fisiologicamente. A nova era que se avizinhava estava criando uma massa imensa de miséria humana. A resposta contra este novo estado decadente, de certo modo, inesperado, só se pode contornar, assumindo uma conversão onde impere um pensamento socialista de índole humanitária cristã. Como afirma Fradique Mendes: «os homens mesmo os que melhor servem o Ideal, nunca resistem às tentações sensualistas do Progresso»... Trata-se agora de reconhecer que as causas da decadência foram o ser vítimas de um certo francesismo, sinónimo de modernidade e a negação de que a originalidade das culturas está precisamente na convicção das suas peculiaridades.

BIBLIOGRAFIA

- CONCEIÇÃO, Alexandre, «Realistas e românticos», in *Ensaio de Crítica e Literatura*, Coimbra, Imprensa Académica, 1881
- QUEIRÓS, José Maria Eça de, *Uma Campanha Alegre*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d
- *O Crime do Padre Amaro*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d.
- *O Primo Bazílio*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d.
- *Os Maias*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d.
- *Correspondência de Fradique Mendes*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d.
- *A Cidade e as Serras*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d.
- *O Mistério da Estrada de Sintra*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d.
- *Correspondência*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d.

-
- SARAIVA, A. José, *As ideias de Eça de Queirós*, Amadora, Liv. Bertrand, 1982.
- SIMÕES, João Gaspar, *A Geração de 70, Alguns tópicos para a sua história*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d.

A REORGANIZAÇÃO DE PORTUGAL EM ALVES DA VEIGA NUMA PERSPECTIVA PENINSULAR

ERNESTO CASTRO LEAL
Universidade De Lisboa

O presente texto visa abordar aspectos do pensamento filosófico e político de Augusto Manuel Alves da Veiga (1849-1924), que moldam a resposta ideológica, cultural e política republicana *confederal* (mais do que federal) que concebeu como resposta regeneracionista à crise portuguesa finissecular oitocentista. O seu plano de trabalho teórico e a formulação de propostas políticas iniciaram-se entre os finais dos anos 70 e os inícios dos anos 80 do século XIX, obtendo unidade doutrinal e sistematização funcional na obra *Política Nova – Ideias para a reorganização da nacionalidade portuguesa* (prefácio de 20 de Maio de 1911)¹. O autor declarou, no início da obra, que a oferecia «Às primeiras Cortes Constituintes da República Portuguesa», eleitas em 28 de Maio de 1911, por sufrágio capacitário e não por sufrágio universal, conforme constava do ideário republicano durante a oposição à Monarquia Constitucional.

Manifestou-se a forte audiência do municipalismo, do provincialismo, do confederalismo ou do federalismo na cultura política republicana portuguesa, por via da influência ideológica de vários doutrinadores, como por exemplo José Félix Henriques Nogueira (*Estudos sobre a reforma em Portugal*, 1851, e *O Município no século XIX*, 1856) –fundador das doutrinas republicanas e socialistas em Portugal, Pierre-Joseph Proudhon (*Do Princípio Federativo*, 1863), Francisco Pi y Margall (*As Nacionalidades*, 1876) ou Benoît Malon (*Socialismo Integral*, 1890-1891). Esse corpo ideológico obteria recepção formal no Ma-

¹ VEIGA, Alves da, *Política Nova – Ideias para a reorganização da nacionalidade portuguesa*, Lisboa, Livraria Clássica Editora de A. M. Teixeira & C.ª, 1911, 239 pp. O livro foi impresso pela Imprensa Portuguesa, na cidade do Porto (rua Formosa, n.º 112), e estava à venda nas livrarias em 15 de Julho de 1911, ainda a tempo de ser lido pelos deputados constituintes. No entanto, durante os debates parlamentares, nem uma única vez o livro foi referido, mesmo pelos deputados que apresentaram Projectos Constitucionais de matriz confederal ou federal.

nifesto-Programa do Partido Republicano Português de 11 de Janeiro de 1891, sob a evocação política dominante do confederalismo democrático suíço. Apesar desse documento político, de matriz geral federalista, ainda estar em vigor aquando do debate constitucional português de 1911, a verdade é que a Constituição Portuguesa de 1911 consagrou um modelo de República Unitária Parlamentar.

1. Elementos da biografia intelectual e política de Alves da Veiga

Augusto Manuel Alves da Veiga nasceu em Izeda (Mirandela), a 28 de Setembro de 1849, e faleceu em Paris, a 2 de Dezembro de 1924, para onde tinha ido de Bruxelas, após solicitar uma licença de três meses em 10 de Outubro anterior, a fim de se tratar de grave doença. O percurso escolar iniciou-se em Bragança, seguiu para Coimbra em 1864 para continuar os estudos liceais, concluídos em 1869, ano em que se matriculou na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, terminando o bacharelato em 1874. Radicou-se no Porto, iniciando aí advocacia, que fará até 1911, primeiro nessa cidade, depois em Paris. Para a construção inicial do seu pensamento político republicano federal, recolheu a influência dos seus professores de Direito Manuel Emídio Garcia e Joaquim Maria Rodrigues de Brito. Aqui radicará sempre a propaganda política que fez em dezenas de artigos publicados em jornais até à síntese construída na obra *Política Nova* (1911), oferecida aos constituintes, por não poder participar directamente no debate sobre a Constituição republicana visto ter sido nomeado Enviado Extraordinário e Ministro Plenipotenciário de Portugal na Bélgica (Bruxelas), em 24 de Janeiro de 1911, aí permanecendo quase até à sua morte.

Em Coimbra, ainda estudante liceal, participou na fundação e redacção do jornal *O Liceu*, e, depois, com outros estudantes de Direito (Magalhães Lima, Alves de Moraes e Almeida Ribeiro), foi fundador do jornal *República Portuguesa* (1873), entusiasmados com a República Espanhola e a Comuna de Paris, iniciando o apostolado republicano sob a influência de Mazzini e Garibaldi (Itália), Salmeron, Pi y Margall e Castelar (Espanha) ou Vítor Hugo e Gambetta (França). No Porto, colaborou no jornal *A Actualidade* (1875-1876) e dirigiu o jornal *A Discussão* (1883-1887).

Fundou e liderou o Centro Republicano Democrático do Porto desde 1 de Dezembro de 1876, que passaria no ano seguinte a chamar-se Centro Eleitoral Republicano Democrático do Porto, revelando desse modo uma colocação dentro do evolucionismo político, que afastava na altura a metodologia revolucionária. O Centro conseguiu a eleição do primeiro deputado republicano português José Joaquim Rodrigues de Freitas em 1878, mas virá a passar por

uma importante crise interna durante as décadas de oitenta e de noventa do século XIX, confrontando adeptos do evolucionismo e do revolucionarismo republicanos.

O conflito foi protagonizado por Alves da Veiga e Emídio de Oliveira, levando este último a fundar uma nova agremiação em 1885, com o nome de Centro de Propaganda Democrática do Norte. Essa polarização conduziu ao fim dos dois periódicos portuenses que ambos dirigiam: Veiga, *A Discussão* (fim em 1887), e Oliveira, *A Folha Nova* (fim em 1888). Alves da Veiga candidatou-se a deputado em 1884 e 1887, não sendo eleito, o que provocará a sua desilusão crescente com o evolucionismo político e a atracção pelos métodos revolucionários, tendo aceitado ser o chefe civil da revolta portuense de 31 de Janeiro de 1891, a pedido de João Chagas, por ser o líder histórico do republicanismo portuense. Proclamou a República da varanda da Câmara Municipal do Porto, por volta das sete da manhã desse dia, de seguida leu uma lista de membros de um imaginado Governo Provisório (do qual fazia parte), e, após o fracasso da revolta (durou cerca de oito horas), seguiu-se o seu exílio em Espanha e em França durante dezanove anos.

Alves da Veiga foi o segundo subscritor do *Manifesto dos Emigrados da Revolução Republicana Portuguesa de 31 de Janeiro de 1891*, datado de Madrid (12 de Abril de 1891) e impresso nesse ano em Paris, na Imprimerie Schiller, cuja autoria se deveu a José Pereira de Sampaio (Bruno). Membro da Maçonaria Portuguesa, iniciado por volta de 1884, Alves da Veiga adoptou nome simbólico de Descartes e pertenceu à loja Primavera, do Porto, e à loja Independência (1887), também do Porto, de que foi Venerável; irradiado em 12 de Agosto de 1891, será reintegrado em 21 de Outubro de 1891, atingindo o grau 33 do REAA (1899)².

O Congresso do Partido Republicano Português de Abril de 1910 decidiu criar uma missão especial constituída por Alves da Veiga (estava exilado em Paris desde 1891, onde exercia advocacia de grande prestígio e era membro da Maçonaria Portuguesa), José Relvas (grande proprietário de Alpiarça/Ribatejo e membro do Directório do Partido Republicano Português) e Sebastião de Magalhães Lima (Grão-Mestre do Grande Oriente Lusitano Unido) para auscultar a recepção, junto de influentes círculos do poder em França e em Inglaterra, de uma eventual revolução republicana em Portugal.

Durante a I República Portuguesa foi nomeado Enviado Extraordinário e Ministro Plenipotenciário de Portugal na Bélgica (1911-1924), candidato à Presidência da República em 24 de Agosto de 1911 (1 voto) e em 6 de

² MARQUES, A. H. de Oliveira, *Dicionário de Maçonaria Portuguesa*, vol. II, Lisboa, Editorial Delta, 1986, cols. 1472-1473.

Agosto de 1915 (4 votos), recusou ser Ministro dos Negócios Estrangeiros do Ministério de Bernardino Machado (09/02/1914-23/06/1914), o que fez com que Bernardino ocupasse interinamente esse cargo até à nomeação de Alfredo Freire de Andrade, e não chegou a tomar posse como Ministro dos Negócios Estrangeiros (15/05/1915-17/05/1915) do Ministério de João Chagas.

2. Sobressalto moral e cívico português em 1890

A recepção traumática do *Memorandum* inglês de 11 de Janeiro de 1890, que a opinião pública republicana transformara em «*Ultimatum*», foi, de forma exemplar, fixada pelo intelectual Guerra Junqueiro (1850-1923) –futuro poeta da utopia e da redenção republicana–, numa carta/símbolo dirigida aos jornais de Lisboa, com data de 10 de Fevereiro de 1890 e muito divulgada nos jornais das cidades portuguesas. Junqueiro, que abandonou nesse ano de 1890 o Partido Progressista (um dos partidos do rotativismo dinástico) e aderiu ao Partido Republicano Português, afirmava na referida carta o «luto pesado» da «alma nacional», devido ao «mais covarde dos insultos» e à «mais aleivosa das afrontas», perante os quais a Nação inteira se tinha erguido, «num brado de dor, num arranque de orgulho, num ímpeto de cólera».

Face a essa aviltante «injúria à Pátria», sugeria que os próximos festejos de Carnaval –a «semana doida», como lhe chamou– fossem substituídos pela reflexão pública combinada com o recolhimento individual para se viver uma verdadeira «semana santa», visto que nem «um doido dançaria *polkas* quando agoniza sua mãe». Tendo em vista preencher esse período que caracterizava de «quaresma lúgubre da nossa dor», propunha uma série de realizações patrióticas: declamação do poema *D. Branca*, de Almeida Garrett, no Teatro de S. Carlos; representação de dramas históricos e realização de saraus de poesia, no Teatro Nacional de D. Maria II e em teatros de várias cidades; conferências instrutivas sobre os Descobrimentos Portugueses; préstitos cívicos com deposição de flores junto das estátuas e dos túmulos dos heróis nacionais. Deste modo, os Portugueses mostrariam o «espectáculo surpreendente dum povo, que ultrajado na honra e violado no direito, se recolhia na sua dor e no seu orgulho», enquanto o «mundo inteiro se diverte, rindo, numa grande patuscada cosmopolita»³.

Esta carta de Guerra Junqueiro configurou um dos primeiros momentos do seu processo pessoal –paradigmático de um sector geracional português– que, do ódio à Inglaterra, evoluiu para o ódio à dinastia de Bragança e à Mo-

³ *Jornal de Viana*, Viana do Castelo, ano IV, n.º 342, 16 de Fevereiro de 1890, p. 1. Desde 1879, Guerra Junqueiro era Secretário-Geral do Governo Civil de Viana do Castelo.

narquia e deste para o mito prometeico da República: recorde-se a sua sequência político-poética de *À Inglaterra* (Fevereiro de 1890), *O Caçador Simão* (Abril de 1890), *Finis Patriae* (Dezembro de 1890) e *Pátria* (1896). «Poeta da República» sonhada e organizada nos centros políticos e nos centros escolares republicanos, não há dúvida, mas também, como assinalou Miguel de Unamuno, Junqueiro «parece-me muitas vezes profundamente espanhol, sendo fundamentalmente português» –nos dois poemas *Os Simples* (1892) e *Pátria* (1896) «encerra-se a alma de Portugal, do Portugal campestre, resignado e simples no primeiro, e do Portugal heróico e nobre no segundo, que é uma obra dantesca»⁴.

As dinâmicas reactivas à crise moral, política e diplomática entre Portugal e a Inglaterra, iniciada em Janeiro de 1890, revestiu um vigoroso processo de culpabilização, que atravessou todos os campos políticos, onde, fundamentalmente, ao lado do jogo rotativo de responsabilidades (ou de falta delas) entre os dois partidos dinásticos –Partido Regenerador e Partido Progressista–, se desenvolveu vigorosamente a propaganda de exautoração da Monarquia Constitucional, fundamentalmente por via da crítica radical dos republicanos portugueses, entusiasmados no momento com o triunfo da República, de matriz federal e positivista, no Brasil, em 15 de Novembro de 1889.

3. Resposta regeneracionista republicana

O método organizativo confederal ou federal para a distribuição do poder (modelo político-administrativo) é a *descentralização*, elemento que se manterá em várias propostas de República formuladas como resposta regeneracionista à crise portuguesa finissecular oitocentista, encontrando-se justificada, por uma leitura de verificação de um centralismo monárquico oligárquico, a necessidade de desconcentrar poderes do centro para a periferia e de afirmar um novo tipo de poder provincial sufragado pelos cidadãos. Não se tratava obviamente, em Portugal, de unir o que estaria disperso, através de um modelo de federalismo centralizador («federalismo por agregação»), evocado por *Publius*, pseudónimo de Hamilton, Madison e Jay (*O Federalista*, 1787-1788), pais fundadores dos Estados Unidos da América, mas sim de fragmentar provincialmente um poder que se considerava demasiado unificado nos poderes centrais, daí as soluções de modelos de federalismo descentralizador («federalismo por desagregação»), inspirados em Proudhon e em Pi y Margall.

O discurso confederalista e federalista português, que incorporou o nacionalismo nos seus referentes ideológicos, dada a forte componente histori-

⁴ Miguel de Unamuno, *Por Terras de Portugal e da Espanha*. Tradução e notas de José Bento, Lisboa, Assírio & Alvim, 1989, p. 11.

cista e patriótica do nosso ideário republicano, em particular pela influência de Teófilo Braga⁵, foi uma das matrizes mais fortes da mentalidade política dos intelectuais republicanos e do Partido Republicano Português, desde os primeiros Centros Republicanos de 1873-1876 até à revolução republicana de 5 de Outubro de 1910, apesar do debate, que sempre existiu, entre unitaristas e federalistas, onde se inseriu também o debate entre iberistas e o anti-iberistas⁶. A historicidade do debate português ao redor do unitarismo *versus* federalismo permite que se surpreenda as duas principais divisões, estabelecidas na ciência política, quanto às formas de Estado: o Estado simples ou unitário e o Estado composto ou complexo. Neste último caso, insere-se a opção pela confederação (inspirada no constitucionalismo republicano suíço de 1874) ou pela federação (inspirada pelo constitucionalismo republicano norte-americano de 1787 ou pelo constitucionalismo republicano brasileiro de 1891).

O confederalismo e o federalismo, enquanto modelos políticos a consagrar após a revolução republicana portuguesa, diluir-se-iam progressivamente na transição para o século XX e praticamente desapareceram do debate público após a Constituição de 1911 consagrar uma República Unitária – «A Nação Portuguesa, organizada em Estado Unitário, adopta como forma de governo a República» (artigo 1.º) – e um regime descentralizador para as instituições locais administrativas (artigo 66.º) e para a administração das províncias ultramarinas (artigo 67.º), vindo contudo a ressurgirem, com mais visibilidade pública, durante a I República Portuguesa, entre 1919 e 1926⁷.

O modelo constitucional português de 1911 revia, quanto à natureza do Estado e à organização da Nação, o ideário geral federalista constante do Manifesto-Programa do Partido Republicano Português de 1891, que ainda es-

⁵ Veja-se, por exemplo, BRAGA, Teófilo, *A Pátria Portuguesa – O território e a raça*, Porto, Lello & Irmão, 1894; HOMEM, Amadeu Carvalho, *A Ideia Republicana em Portugal – O contributo de Teófilo Braga*, Coimbra, Livraria Minerva Editora, 1989.

⁶ CATROGA, Fernando, *O Republicanismo em Portugal – Da formação ao 5 de Outubro de 1910*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1991; *Idem.*, «Nacionalismo e Ecumenismo – A questão ibérica na segunda metade do século XIX», *Cultura – História e Filosofia*, vol. IV, Lisboa, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1985, pp. 419-463; HOMEM, Amadeu Carvalho, *A Propaganda Republicana (1870-1910)*, Coimbra, Edição de Autor, 1990; *Idem.*, *Da Monarquia à República*, Viseu, Palimage Editores, 2001; ABREU, Luís Machado de, «Pendências iberistas no Oitocentismo português», *Revista da Universidade de Aveiro. Letras*, n.º 13, Aveiro, 1996, pp. 55-68; António Martins da Silva, «Portugal e a Europa – O Discurso Europeu e Federalista da Monarquia à República», *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, n.º 3, Coimbra, Centro de História da Sociedade e da Cultura/Palimage Editores, 2003, pp. 197-260.

⁷ LEAL, Ernesto Castro, «A ideia federal no republicanismo português (1910-1926)», *Revista de História das Ideias*, vol. 27, Coimbra, 2006, pp. 251-291.

tava formalmente em vigor em 1910-1911, como se disse, e fora elaborado fundamentalmente por Teófilo Braga⁸, com a colaboração de Jacinto Nunes, Manuel de Arriaga, Francisco Homem Cristo, Azevedo e Silva e Bernardino Pinheiro, todos membros da Comissão Executiva do Partido Republicano Português, eleita no Congresso de Lisboa, realizado na sede da Associação Escolar Fernandes Tomás durante os dias 4 a 6 de Janeiro de 1891⁹.

Nesse Manifesto-Programa, quanto à organização dos poderes do Estado, enunciava-se para o poder legislativo: Federação de Municípios, legislando em Assembleias Provinciais sobre todos os actos concernentes à segurança, economia e instrução provincial, dependendo nas relações mútuas da homologação da Assembleia Nacional; Federação de Províncias, legislando numa Assembleia Nacional, sancionava sob o ponto de vista do interesse geral as determinações das Assembleias Provinciais e velava pela autonomia e integridade da Nação. Para o poder executivo, era proposta a criação de três grandes Ministérios: segurança pública, educação pública e economia pública. Para o poder judicial, estabelece-se o juízo de conciliação, preparação, arbitragem e revisão, o juízo cível e o juízo criminal, policial e administrativo.

No referente à fixação das garantias individuais, afirmava-se, entre as liberdades essenciais, a liberdade de consciência e a igualdade civil e política para todos os cultos, a abolição do juramento nos actos civis e políticos, o registo civil obrigatório, a liberdade de imprensa e de ensino, o ensino elementar obrigatório, secular e gratuito, a secularização dos cemitérios e a criação de um Panteão nacional para as honras cívicas. Quanto às liberdades políticas, consagrava-se o sufrágio universal, a representação das minorias, a autonomia municipal e a descentralização das províncias ultramarinas, a liberdade de asso-

⁸ Em 1911, Teófilo Braga defenderá a consagração constitucional da «República democrática parlamentar», a eleição parlamentar do Presidente da República por cinco anos, o sistema legislativo unicameral e a divisão administrativa do território em distritos, concelhos e freguesias ou paróquias, mostrando ser um unitarista descentralizador mas já afastado da concepção sobre o poder legislativo do Manifesto-Programa do Partido Republicano Português de 1891, pelo menos na fase de implementação e consolidação da República Portuguesa – cf. *Indicações para a Constituição Política da República Portuguesa – Apresentadas à consideração da Assembleia Nacional Constituinte de 19 de Junho de 1911*, Lisboa, 1911.

⁹ *O Século*, Lisboa, décimo primeiro ano, n.º 3205, 7 de Janeiro de 1891, p. 1 e n.º 3210, 12 de Janeiro de 1891, pp. 1-2; Teófilo Braga, *Discursos sobre a Constituição política da República Portuguesa*, Lisboa, Ferreira, Lda, Editores, 1911, pp. 73-82. Além da referida Comissão Executiva – para a qual tinha sido erradamente eleito Sebastião de Magalhães Lima, pois manifestara anteriormente escusa mas continuava a colaborar com o partido –, o Congresso do Partido Republicano Português elegeu também uma Comissão Consultiva, composta por Latino Coelho, Elias Garcia, Bettencourt-Rodrigues, Rodrigues de Freitas, Sousa Brandão, Teixeira de Queirós e Consiglieri Pedroso.

ciação, reunião e representação, o poder legislativo de eleição directa, ou o poder executivo de delegação temporária do legislativo, atribuindo à acção presidencial a competência das relações gerais do Estado. Por fim, nas liberdades civis, constavam, entre outras, a extinção das últimas formas senhoriais da propriedade, o cooperativismo, a protecção pautal à indústria nacional, a regulamentação do inquilinato ou a mudança no sistema penitenciário com a criação de colónias penais agrícolas.

Jacinto Nunes, republicano descentralista¹⁰, foi incumbido em Julho de 1891 pelo Directório do Partido Republicano Português, dentro da perspectiva de aprofundamento temático do Manifesto-Programa, de elaborar um Projecto de Código Administrativo, que concluiu em 10 de Agosto desse ano e foi publicado em 1894 como trabalho individual, visto o Directório não o ter chegado a discutir¹¹. Repudiava a organização administrativa vigente («perfeitamente cesariana», «regime centralista», «abusos dos seus tutores») e propunha o regresso «à tradição nacional», confiando a administração apenas aos mandatários eleitos e subordinando os seus actos à acção repressiva dos tribunais comuns¹². A divisão do território proposta nesse projecto far-se-ia em províncias, municípios e freguesias, respectivamente administradas pela Juntas Provinciais, Câmaras Municipais e Juntas de Paróquia.

A mentalidade provincialista tinha grande audiência no republicanismo desse tempo¹³, devedora de várias raízes ideológicas, como o provincialismo descentralizador de Proudhon¹⁴, porém, a I República Portuguesa optará pela

¹⁰ Cf., por exemplo, NUNES, José Jacinto, *A Descentralização*, Lisboa, [Imprensa de Joaquim Germano de Sousa Neves], 1870; e *Reivindicações democráticas*, Lisboa, [Tipografia Nacional], 1886. Na primeira obra escreverá que a causa determinante da «desgraçada situação» era a «centralização administrativa» (p. 7); na segunda obra afirmou que a «república portuguesa será democrática, e consequentemente descentralista e liberal» (p. 134).

¹¹ NUNES, José Jacinto, *Projecto de Código Administrativo*, Lisboa, [Tipografia e Litografia a Vapor da Papelaria Progresso], 1894.

¹² NUNES, José Jacinto, *Projecto de Código Administrativo*, p. 5.

¹³ NUNES, José Jacinto, defendia em 1886 um sistema parlamentar bicameral – Câmara dos Deputados (eleita por sufrágio universal directo, representava a unidade nacional) e Senado (eleito pelos conselhos provinciais, representava a federação das províncias) – e definia o Estado de forma orgânica: «[...] um Estado é uma federação de províncias, como uma província é uma federação de municípios, como um município é uma federação ou liga de indivíduos» – cf. *Reivindicações democráticas*, pp. 134, 138-139.

¹⁴ Afirmou o pensador francês: «[...] a França, com os seus Estados de província, os seus direitos consuetudinários e as suas burguesias, não é mais que uma vasta Confederação [...]. Em primeiro lugar compete às províncias fazer ouvir as suas vozes. Paris, de capital tornada em cidade federal, nada tem a perder nessa transformação [...]. A absorção que exerce sobre a província congestionada [...]» – cf. PROUDHON, P.-J., *Do Princípio Federativo e da Necessidade de Re-*

distritalização administrativa –seguindo a opção monárquica desde 1835/1836 –mais adequada ao consagrado unitarismo. No entanto, em Junho de 1914, o Senado aprovaria por maioria a divisão do continente português em seis províncias, mas a Câmara dos Deputados não a ratificaria: *Douro e Minho* (capital, Porto; distritos do Porto, Aveiro, Viana do Castelo e Braga); *Trás-os-Montes* (capital, Vila Real; distritos de Vila Real e Bragança); *Beira* (capital, Coimbra; distritos de Coimbra, Viseu, Guarda e Castelo Branco), *Estremadura* (capital, Lisboa; distritos de Lisboa, Leiria e Santarém), *Alentejo* (capital, Évora; distritos de Évora, Portalegre e Beja) e *Algarve* (capital e distrito de Faro)¹⁵.

Devedor dessa nova circunstância, seria o projecto de Código Administrativo de Agosto de 1911, nunca aprovado na íntegra e que foi elaborado por uma Comissão nomeada por decreto de 25 de Outubro de 1910 e presidida por Jacinto Nunes, com António Caetano Macieira, José Maria de Sousa Andrade e Francisco António de Almeida, vogais¹⁶. No texto que acompanhou o documento, endereçado aos membros da Assembleia Nacional Constituinte, o Ministro do Interior do Governo Provisório, António José Almeida, constatou ter «um largo espírito de liberdade»¹⁷, sendo a proposta uma di-

constituir o Partido da Revolução. Tradução, notas críticas, estudo introdutório, cronologia da Vida e Obra e bibliografia de Francisco Trindade, Lisboa, Edições Colibri, 1996, p. 208.

¹⁵ Esta divisão em seis províncias coincidia com aquela que foi divulgada em 1869, no primeiro jornal republicano federalista português: «Para longe de nós a república unitária e os seus presidentes. A Portugal o que convém é dividir-se em seis estados independentes federais. Pois não foi já este país composto de pequenos estados federais?», seguindo-se a lista dos estados provinciais do *Minho e Douro*, *Trás-os-Montes*, *Beiras*, *Estremadura*, *Alentejo* e *Algarve*; a sede do poder federal situar-se-ia em cada estado rotativamente por um período de cinco anos; em cada estado haveria uma assembleia de trinta a quarenta representantes, funcionando todos legislativamente durante mês e meio, e cada cinco meses, num deles, residia o poder executivo; o poder central reuniria cinco delegados de cada estado que só funcionariam durante um ano –cf. *A República Federal dos Estados Portugueses*, Lisboa, I ano, n.º 3, Outubro de 1869, p.1. Esses Estados constituiriam a «Federação dos Estados Republicanos Portugueses» – cf. *A República Federal dos Estados Portugueses*, Lisboa, I ano, n.º 1, Outubro de 1869, p.2. A partir do n.º 5, de Novembro de 1869, o jornal intitula-se somente *A República Federal* e, desde o n.º 7, de Abril de 1870, *República Federal*, existindo na Biblioteca Nacional de Portugal até ao n.º 40, de 31 de Março de 1871 (último número?). Por sua vez, o Centro Federal de Lisboa publicou em 1874 umas *Bases de um Projecto de Constituição Municipal*, onde se estabelecia a Federação de quatro Estados continentais e respectivas capitais: *Norte*, Porto; *Centro*, Coimbra; *Sul*, Lisboa; *Algarve*, Faro.

¹⁶ *Projecto de Código Administrativo*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1911.

¹⁷ *Projecto de Código Administrativo*, p. 2: «E respeitador como sempre fui da autonomia municipal, considerando-a um grande fator das nossas conquistas passadas e um elemento primordial para o nosso progresso futuro, é sobretudo agradável ao meu espírito de democrata notar no

visão administrativa do território em Distritos, Concelhos e Paróquias Cívicas, respectivamente administradas pela Juntas Gerais de Distrito, Câmaras Municipais e Juntas de Paróquia; os Concelhos de Lisboa e Porto seriam subdivididos em Bairros e estes em Paróquias Cívicas.

4. A reorganização nacional em Alves da Veiga

A visão filosófica e política regeneracionista de Alves da Veiga, inserida no que denominou ser a «escola histórico-evolucionista»¹⁸, pertencida a essa linhagem republicana confederal, municipalista e provincialista, que, desde 1890, se constituiu num importante recurso ideológico-político para uma imaginada República Portuguesa, de conteúdo profundamente democrático e socializante, assente no valor e no princípio da liberdade: «A liberdade é o direito primordial dos homens, considerado como indivíduo e como cidadão, é a verdadeira base da justiça. O fundamento essencial da ordem democrática. Renunciar a ela equivale a renunciar às qualidades do homem [...], a renunciar ao exercício das faculdades que nos pertencem, como seres inteligentes e sensíveis [...]. Mas a liberdade não representa só por si a base completa do governo democrático [...]. [...] a liberdade precisa de outro princípio para ser completa [...]. Esse princípio é o da igualdade, segundo o qual todos os cidadãos são colocados sob o mesmo pé, sujeitos às mesmas regras, aos mesmos direitos e deveres [...]»¹⁹.

As bases essenciais do seu pensamento político-social assentavam, por um lado, nas ideias organicistas de Joaquim Maria Rodrigues de Brito e solidaristas de Manuel Emídio Garcia, por outro lado, nas ideias federais provincialistas de Proudhon, e, por fim, nas ideias positivistas demoliberais de Littré. Os tópicos principais que daí decorriam, sem nunca Alves da Veiga os ter inserido num corpo dogmático de doutrina sistemática, eram fundamentalmente os seguintes:

— «teoria anti-individualista da *mutualismo de serviços*» (krausismo, proudhonismo) – proposta da «harmonia social» de inspiração socialista (direitos individuais conjugados com direitos sociais), recusando quer o individualismo quer o colectivismo, e procura de uma determinação específica das esferas de influência do indivíduo e do Estado (segundo Proudhon, da liberdade e da

projecto de Código Administrativo, que tenho a honra de vos apresentar, um largo espírito de liberdade, que honra sem dúvida a República Portuguesa».

¹⁸ VEIGA, Alves da, *Política Nova*, p. 10.

¹⁹ VEIGA, Alves da, *Política Nova*, pp. 63-65.

autoridade)– doutrina de Joaquim Maria Rodrigues de Brito e de Manuel Emídio Garcia²⁰;

— princípio de que «a sociedade é um organismo», compatibilizando a ideia de sociabilidade natural com a ideia moderna de associação –doutrina pioneira de Silvestre Pinheiro Ferreira²¹;

— adaptação dos sistemas de governo à especificidade dos meios sociais (história e sociologia) –relativismo político;

— representação dos interesses sociais e proposta de uma segunda câmara corporativa –doutrina de Manuel Emídio Garcia, Joaquim Pedro de Oliveira Martins, José Ferreira Marnoco e Sousa, António Egas Moniz, como antes dos krausistas²²;

— ideia orgânica de sociedade, que não confluiu nem no individualismo auto-suficiente nem no estatismo ditatorial, equilibrando liberdade (associação) com autoridade (Estado mínimo coordenador);

— democracia republicana federal e descentralista –Estado como federação interna (organicismo sociológico e naturalista)

— naturalização do todo social, com harmonia e autonomia dos diversos níveis –indivíduo, família, comuna ou paróquia, município ou concelho, província, nação e humanidade.

Alves da Veiga há-de mobilizar esses tópicos para uma proposta sincrética de *democracia republicana*, onde ganhavam lugar de destaque os direitos do homem, a liberdade da terra, o sufrágio universal, a instrução laica e obrigatória ou a separação do Estados das igrejas, o que permite compreender a sua adesão à legislação revolucionária do Governo Provisório de 1910-1911²³.

Deve-se a Sebastião de Magalhães Lima (1850-1928) a importante divulgação de bibliografia essencial sobre o ideário republicano federal descentralista, visto ter traduzido a obra emblemática de Charles Lemonnier, *Os Estados Unidos da Europa* (Lisboa, 1874) e ter escrito e publicado *O Socialismo na Europa*, com prefácio de Benoît Malon (Lisboa, 1892), *La Fédération Ibérique* (Paris, 1893) e *O Ideal Moderno – O Federalismo* (Lisboa, 1898). Magalhães Lima influenciou muito Alves da Veiga, partilhando ambos também o ideário cosmopolista maçónico: Alves da Veiga atingiu o grau 33 do REAA em 1899;

²⁰ CATROGA, Fernando, *Individualismo e Solidarismo – De Ferrer ao sociologismo jurídico*, in *Boletim da Faculdade de Direito*, Coimbra, Coimbra Editores, 1999, pp. 131-149.

²¹ PEREIRA, José Esteves, *Silvestre Pinheiro Ferreira – O seu pensamento político*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1974.

²² Para a influente proposta de Oliveira Martins em «As Eleições» (1878), cf. CALAFATE, Pedro, *Oliveira Martins*. Introdução e selecção de textos, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1990.

²³ VEIGA, Alves da, *Política Nova*, pp. 25-27.

Magalhães Lima atingiu o grau 33 do REAA em 1907, ano em que foi eleito Grão-Mestre do Grande Oriente Lusitano Unido, sendo sucessivamente reeleito até à morte em 1928²⁴. Apesar de algumas posições divergentes, dentro da mesma cultura política republicana de matriz federal, as seguintes ideias políticas de Magalhães Lima eram aceites por Alves da Veiga:

— crítica ao centralismo político e administrativo da monárquica constitucional, que descrevia como oligárquica, propondo o município autónomo, federado na província, que considerava ser a tradicional divisão do território e da população, como alicerce de um novo regime federativo republicano;

— defesa da fórmula política e social associativa, municipalista e federalista republicana, fundamento de um ideário orgânico que era enunciado a partir de patamares superiores de democracia em liberdade, sempre em relação com as condições específicas do território, da raça, da tradição histórica e da solidariedade social: indivíduo livre, família livre, paróquia livre, município livre, província livre, Estado livre, Humanidade livre;

— apologia dos princípios da liberdade, da autonomia e da identidade como matrizes da organização política e social, derramados em sucessivas realizações federais: Federação Portuguesa, unitária (divergirá aqui do confederalismo de Alves da Veiga), Federação Ibérica, Federação das Raças Latina, Germânica e Eslava, Federação Europeia até se chegar à Federação da Humanidade (Alves da Veiga, apesar de ter acompanhado em 1890 Magalhães Lima numa campanha de propaganda em França e na Inglaterra em defesa da república e do federalismo peninsular, não reflectiu na *Política Nova* sobre as sucessivas federalizações inter-nacionais para além da federalização portuguesa continental, também não referindo os territórios insulares e coloniais).

Pretendendo intervir de longe, dado ser Ministro Plenipotenciário de Portugal na Bélgica, no debate na Assembleia Nacional Constituinte de 1911, Alves da Veiga, no seu referido livro *Política Nova*²⁵, construiu a defesa intransigente do ideário descentralista, associacionista e federalista geral, na vertente confederal, pois valorizava as atribuições políticas e os poderes dos Estados Pro-

²⁴MARQUES, A. H. de Oliveira, *Dicionário de Maçonaria Portuguesa*, vol. II, Lisboa, Editorial Delta, 1986, cols. 880-882.

²⁵ A obra desenvolve-se em onze capítulos: I- A democracia e os povos; II- Das diversas formas da organização republicana; III- A federação portuguesa e os seus elementos orgânicos; IV- Princípios gerais da constituição dos poderes políticos; V- Organização da função legislativa; VI- Organização da função executiva; VII- As reformas judiciais; VIII- Organização das instituições militares no regime republicano; IX- Princípios gerais de uma organização democrática das finanças; X- Como a República liquidará a situação financeira; XI- A federação na ordem económica.

vinciais, contudo, o contexto político português constituinte era já de «*requiem* pelo federalismo»²⁶. Alves da Veiga inseria-se, desde a sua juventude estudantil na Faculdade de Direito de Coimbra, na área intelectual republicana federalista, com aquisições do socialismo reformista, que criticava a tradição centralista e unitarista do poder e advogava uma profunda descentralização política e administrativa para «criar uma pátria nova» e «formar um povo moderno», pelo que se devia adoptar o regime de tipo federativo, tendo por base o modelo político suíço, com as necessárias modificações decorrentes da realidade portuguesa: «O regime federativo, harmonizando todos os interesses, ainda os mais divergentes, sem empregar violências nem sacrificar nenhuma das liberdades dos cidadãos, constitui certamente a forma governativa mais perfeita, a mais adequada ao espírito democrático e progressivo da nossa época»²⁷.

A resposta política necessária, para superar a crise portuguesa finisecular do século XIX, devia assim corporizar, dentro do «carácter pacífico da democracia contemporânea», a organização da Nação em «Federação Portuguesa», com estes elementos orgânicos: Estados Provinciais, Municípios ou Concelhos e Comunas ou Paróquias. Apesar de referir várias vezes ao longo do livro o conceito de Federação, também utilizou nesse livro várias vezes o conceito de Confederação, sendo que este é o mais correcto para a caracterização tipológica da sua proposta de organização política da Nação Portuguesa, tendo em vista as atribuições legislativas, executivas e judiciais concedidas aos Estados Provinciais confederados. Pode tipificar-se a forma de Estado que Alves da Veiga apresentou como uma *República Confederal Parlamentar*, respeitando a autonomia local dos municípios e a livre iniciativa individual para um verdadeiro *self-government*, preferindo o pensador, em tese, o sistema de governo presidencial norte-americano, mas considerava-o desajustado ao fraco nível de instrução do corpo eleitoral português.

Essa Confederação Republicana teria um Estado Federal (poder federal com uma Constituição) e oito Estados Provinciais/Estados Federados (poderes provinciais com as suas Constituições), não chegando a identificá-los, mas correspondentes com certeza à divisão provincial estabelecida pela reforma de 1832 de Mouzinho da Silveira, quanto a Portugal Continental: *Minho, Trás-os-Montes, Douro, Beira Alta, Beira Baixa, Estremadura, Alentejo e Algarve*²⁸. Em

²⁶ CATROGA, Fernando, *O Republicanismo em Portugal*, pp. 276-280.

²⁷ VEIGA, Alves da, *Política Nova*, p. 35.

²⁸ Essas oito províncias encontram-se designadas por Alves da Veiga no seu texto «Administration», in ARANHA, M. M. Brito, et. al., *Le Portugal – Géographique, Ethnologique, Administratif, Économique, Littéraire, Artistique, Historique, Politique, Colonial, etc.*, Paris, Librairie Larousse, s.d. [c. 1900], p. 78.

cada Estado Provincial existiria uma «*Assembleia Provincial*» unicameral (função legislativa), um «*Governo Provincial*» (função executiva) e um «*Tribunal da Relação*» (7 juizes) e «*Promotor*» (função judicial), formando uma «pequena república». Esses Estados deviam ser «autónomos em tudo quanto respeitar à sua vida particular e ligados pelo laço da «federação» (quando ele refere federação deve estar mais correctamente confederação) para a mútua e necessária defesa dos interesses que solidariamente as possam afectar»²⁹. Os Estados Provinciais agregavam *Municípios ou Concelhos*, com um «*Parlamento*» (função legislativa), «*Autoridades*» (função executiva) e um «*Magistrado Municipal*» e «*Promotor*» (função judicial), que, por sua vez, eram uma união de *Comunas ou Paróquias*, com um «*Conselho Paroquial ou Junta Electiva*» (função legislativa), uma «*Autoridade*»/membro desse Conselho (função executiva) e um «*Juiz Paroquial*» (função judicial). Assinale-se que Alves da Veiga não denomina com precisão os órgãos das funções executivas municipal e paroquial e da função legislativa municipal, deixando em aberto as designações, em particular as municipais, dependentes, cremos, da definição precisa das articulações entre os poderes provinciais e municipais.

Apesar de referências paradigmáticas que encontrava nas tradições constitucionais republicanas dos Estados Unidos da América, da Confederação Helvética (principalmente) e dos Estados Unidos do Brasil (assim era então identificado constitucionalmente), ajustava-as à vida nacional, apresentando um modelo político confederativo republicano, em que, para o Estado Federal, encontramos estas principais características de legitimação e de organização política e social:

— sistema eleitoral proporcional, com a restrição temporária do sufrágio universal e do referendo, dado o pouco nível de alfabetização existente, e a recusa do mandato imperativo, por ser uma «forma violenta pouco prática»;

— poder legislativo bicameral da *Assembleia Nacional (Câmara Popular ou Câmara dos Deputados*, eleita, e *Câmara dos Estados Provinciais*, composta em igualdade por representantes da soberania desses Estados;

— poder executivo do *Presidente da República* e do *Vice-Presidente da República* —eleitos na Assembleia Nacional para um mandato de quatro anos, sem reeleição no quadriénio seguinte, em virtude do nosso corpo eleitoral ser pouco alfabetizado («razão bem penível»), não obstante o seu ideal ser a eleição directa (modelo da república presidencialista brasileira) — e *Ministério ou Conselho Executivo Nacional*, composto por um *Presidente*, nomeado pelo Presidente da República, e por nove *Ministros* para as áreas da Instrução Pública e Belas-

²⁹ VEIGA, Alves da, *Política Nova*, p. 53.

Artes, Defesa Nacional, Relações Exteriores, Justiça, Agricultura, Comércio e Indústria, Administração Interior, Finanças e Bens Nacionais, Marinha e Colónias, e Obras Públicas. Esse poder perderia inevitavelmente o carácter tutelar comum, restringindo a acção coordenadora aos interesses de carácter geral para respeitar «a autonomia das localidades, que é base da política federativa, [...] onde reside a força renovadora e progressiva por excelência das sociedades modernas»³⁰;

— poder judicial do *Tribunal Federal ou Supremo Tribunal* (10 juízes, um deles era o Presidente) e um promotor junto desse Tribunal, o *Procurador Geral da República*;

— poder fiscalizador de todos os serviços do Estado concedido *Conselho Superior da Administração Financeira do Estado*, com mais poderes, órgão que substituiu o antigo Tribunal de Contas da Monarquia Liberal, «cuja acção fiscal era improfícua e de origem essencialmente burocrática»;

— defesa da acção sindical e da sua federalização sucessiva até à *Federação Geral do Trabalho*, num processo paralelo ao da federalização política.

No argumentário essencial, filosófico e político unitarista, colocava-se a circunstância histórica da homogeneidade portuguesa desde meados da primeira Dinastia, em particular a sua unidade política, o que era reconhecido por Alves da Veiga, quando confrontava Portugal com a Espanha, a Suíça, a Áustria ou a Alemanha, exemplos de fragmentação do território ou de diversidades etno-linguísticas. Contudo, insistia, sem aprofundar, que tínhamos «unidades administrativas [província, município ou concelho e comunas ou paróquias] bem caracterizadas, com larga base nas tradições da história nacional e no carácter e interesses das populações», o que justificaria o regime político confederativo com oito Estados provinciais, de fisionomia distinta face ao regime da propriedade, ao sistemas de cultura agrícola, às produções da terra, às indústrias, ao clima, à configuração geográfica e até quanto aos sentimentos morais³¹.

Profundamente optimista, após a revolução republicana de 1910, Alves da Veiga não comparava Portugal com a França ou com a Inglaterra –hábito de certos segmentos da cultura portuguesa, para acentuarem o diagnóstico de decadência nacional –mas com países da dimensão portuguesa: «Não nos faltam [...] os elementos primários, as condições essenciais para constituirmos um agregado étnico próspero, progressivo, à semelhança da Suíça, da Bélgica ou da Holanda. Só a anarquia governativa do constitucionalismo [monárquico]

³⁰ VEIGA, Alves da, *Política Nova*, p. 115.

³¹ VEIGA, Alves da, *Política Nova*, pp. 52-53.

pode explicar como Portugal ficou atrás destes países, no lamentável estado de decadência moral, intelectual, económica e financeira em que veio encontrá-lo o movimento revolucionário de 5 de Outubro [de 1910]. Embora recente, a República já lançou aqui raízes profundas, já começou a produzir frutos benéficos, já se sente a sua influência salutar, nos domínios do espírito e no terreno dos interesses materiais»³².

³² VEIGA, Alves da, *Política Nova*, p. 25.

IBERISMO E HISPANISMO: PORTUGAL E ESPANHA (1890-1931)

SÉRGIO CAMPOS MATOS

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Pretende-se neste texto dar um contributo para a compreensão do significado cultural e político de dois conceitos relevantes nas relações Portugal-Espanha, no período que vai do final do século XIX à instauração da II República em Espanha (1931): iberismo e hispanismo. São conceitos que envolvem relações das nações peninsulares com outras nações e a consciência histórica destas comunidades nacionais –ou seja as atitudes em relação ao passado, ao presente e ao futuro. Estas foram mudando de significado ao longo do tempo, até mesmo no tempo relativamente curto de cerca de quarenta anos que aqui tenho em conta. Tempo curto mas atribulado, na Europa e no mundo, marcado pela irrupção das massas na vida política, pela afirmação de nacionalismos étnicos e expansionistas (a palavra imperialismo surgida em 1870 entra então em voga), em que se delineou um padrão global de política internacional, com a afirmação de potências extra-europeias –os EUA que vencem a guerra de 1898 com a Espanha e o Japão, que vence o Império Russo noutra batalha naval em 1905. Tempo que, ao invés do que alguns pensam, era já de globalização, marcado por extraordinárias inovações tecnológicas que alteraram profundamente a vida das classes médias das nações mais desenvolvidas: a luz eléctrica, o telégrafo, o telefone, o motor de explosão, a aviação, os modernos transportes rodoviários e a melhoria dos transportes ferroviários –entre muitas outras. A I Guerra Mundial tornaria evidente o declínio dos poderes europeus no mundo e transformaria profundamente a estrutura social das economias e mentalidades europeias. Caíram quatro velhos impérios no centro e leste europeu. Mas outros velhos impérios ultramarinos europeus mantiveram-se ainda e, em alguns casos, expandir-se-iam –o britânico e o francês¹.

¹ Para uma visão de conjunto, veja-se DUROSELLE, Jean Baptiste, *L'Europe histoire de ses peuples*, Paris, 1990, pp. 521 e ss.

A crença racionalista no progresso que vinha sendo alimentada pelas extraordinárias conquistas da ciência e pela mentalidade iluminista, já posta em causa nos finais de Oitocentos, era agora radicalmente afectada. A Espanha perdera em 1898 o que restava de um imenso império que fora em tempos da América às Filipinas. Portugal, ameaçado pelas grandes potências na partilha de África conseguiu, apesar de adversidades e da habilidade da sua diplomacia, num exercício de equilíbrio entre poderes muito superiores, conseguiu definir as fronteiras de um extenso e desproporcionado domínio colonial na África Austral. Era pois um tempo de redefinição do lugar no mundo dos velhos estados da Península Ibérica –cujo poder no panorama internacional estava longe do que fora nos finais do século XVIII e, muito antes, no século XVI. Dilaceradas pelo sentimento de decadência e crise, acoçadas pela lenda negra anti-hispânica tão vulgarizada no mundo protestante e sobretudo anglo-saxónico e difundida entre os viajantes estrangeiros, desde o século XVIII, as elites portuguesas e espanholas interrogavam-se sobre a possibilidade de regenerar ou seja de gerar de novo as suas nações. Seria possível retomar a senda do progresso? Ou apenas sonhar com a grandeza perdida? Num contexto de mundialização, que significados tiveram os diferenciados ideários iberistas e hispanistas? Certo é que configuraram visões transnacionais.

Relações Portugal-Espanha: convergências e divergências (1890 e 1898)

Vários historiadores notaram, há muito, o paralelismo e a sincronia na história de Portugal e de Espanha contemporâneos. Mas também foram estudadas as divergências entre os percursos das duas nações². Por exemplo, o facto de a Espanha ter perdido parte muito significativa do seu império colonial em 1898, enquanto por essa época Portugal estava empenhado na ocupação efectiva e na «pacificação» de territórios em África austral.

Vulgarizou-se entretanto a ideia de que Portugal e Espanha teriam vivido desde meados do século XVII e até ao último quartel do século XX relativamente isolados e de costas voltadas. Trata-se contudo de uma ideia geral só até certo ponto válida e que deve ser matizada. Na verdade, desde o tempo dos primeiros regimes liberais (1820-23) (da resistência à ocupação francesa) houve numerosos contactos entre políticos e intelectuais portugueses e espanhóis. É conhecida a influência que teve a Constituição de Cádiz (1812) em Portugal e os estreitos contactos entre as elites liberais dos dois países. As comunicações

² TELO, António J. e GOMEZ, Hipólito de la Torre, *Portugal e Espanha nos sistemas internacionais contemporâneos*, Lisboa, 2000.

terrestres foram durante muito tempo difíceis e as relações económicas escasas, se exceptuarmos um intenso contrabando, sempre difícil de avaliar. Mas não se deve esquecer a colónia espanhola em Lisboa: em 1915, o jornalista Félix Lorenzo estimava em cerca de 30 000 os espanhóis a viver em Lisboa, na sua maioria galegos e 99% republicanos e no decénio de 1920 haveria milhares de Portugueses a trabalhar para Espanha, em minas e caminhos de ferro (Astúrias e Rio Tinto, na Anadaluzia). Os exilados políticos, de um lado e de outro da fronteira (por exemplo os liberais radicais e republicanos espanhóis no tempo de Narvaéz em Portugal ou os monárquicos portugueses que conspiraram contra a I República em Espanha), cumpriram decerto também um papel relevante no estreitamento de laços peninsulares. Sem esquecer ainda, o lugar que tiveram as associações culturais. Segundo o mesmo Lorenzo, havia em 1915 três centros culturais espanhóis em Lisboa: o Centro Espanhol, subsidiado por Afonso XIII, mas que teria, no seu parecer, gente de todos os matizes políticos; o Centro Escolar Democrático Espanhol, republicano, e a Associação Galega.

Começemos pelas divergências no percurso histórico entre as duas nações. Em Janeiro de 1890, na sequência de um conflito diplomático com a Inglaterra, o projeto português de expansionismo na África Austral —um novo Brasil em África— foi confinado. É sabido como um republicanismo radical capitalizou o descontentamento suscitado pelo Ultimatum inglês (1890) e pela crise financeira. E como em Espanha houve sinais de apoio a essa reacção nacionalista em Portugal, sobretudo por parte da juventude académica de várias universidades, que simpatizava com republicanismo federal³. A conjuntura do Ultimatum era propícia à afirmação da corrente crítica em relação à aliança luso-britânica e à voga do federalismo ibérico. Mas não só. Por essa época, Oliveira Martins (que chegou a ser ministro da Fazenda em 1892) era um dos principais adeptos de uma aproximação diplomática e cultural com a Espanha. Vivera quatro anos na Andaluzia e estabelecera intensos contactos com intelectuais espanhóis no sentido de fomentar essa aproximação. Em 1893 era embaixador em Madrid Casal Ribeiro, um antigo iberista. No entanto há muito que o iberismo unitarista tinha entrado em declínio —pelo menos desde o decénio de 1880, quando o desafio de um Império africano se tinha afirmado. Convém, aliás, distinguir um conceito mais restritivo de um iberismo político (unitarista ou federalista, monárquico ou republicano), de um conceito mais amplo de iberismo que, recusando a integração de Portugal e Espanha numa unidade supranacional, sustentava a necessidade de uma in-

³ Vd. CUESTA, Pilar Vasquez, *A Espanha ante o Ultimatum*, Lisboa, 1975, pp. 125-139.

tegração económica, de uma aproximação diplomática ou de uma intensificação das relações culturais, ou seja um alargamento do conhecimento entre os povos peninsulares. Só mediante esta distinção poderemos compreender o pensamento de Oliveira Martins, de Miguel de Unamuno, de António Sardinha ou de Maeztu.

O iberismo político entrara em refluxo em Portugal no decénio de 1880, quando o desafio do Império africano se intensificou e na sequência de prolongadas polémicas políticas que aliás alimentaram intensas reacções nacionalistas (lembrem-se as intensas campanhas anti-iberistas promovidas pela Comissão 1º de Dezembro)⁴. Em 1875, Oliveira Martins deslocara já a problemática das relações com a Espanha para a dimensão cultural: lembre-se o projeto da *Revista Occidental*, em que colaborou juntamente com os seus amigos da geração de 70 e outros intelectuais espanhóis (Cánovas del Castillo, Patricio de la Escosura, Rafael Maria de Labra, F. Pi y Margall, F. Maria Tubino, Ramon de Cala e Fernandez de Los Rios). A intencionalidade desta revista era a de aproximar os intelectuais de expressão espanhola e portuguesa promovendo uma «renascença» cultural não apenas dos povos latinos europeus, mas também dos povos ibero-americanos (note-se o uso do termo renascença, que seria posteriormente muito usado quer em Portugal quer em Espanha). Mas as palavras Ibéria, iberismo e união ibérica continuariam a ter ressonâncias polémicas, não só em Portugal, mas também em Espanha.

A *História da Civilização Ibérica* (1879) constituiu a primeira visão integrada da História de Portugal e Espanha nas suas grandes tendências civilizacionais. Acentuava as características do génio peninsular –o entusiasmo religioso e o misticismo, associados ao heroísmo. Era uma leitura transnacional dos problemas portugueses que deixaria marcas nas culturas históricas peninsulares⁵, designadamente no que respeita ao conceito de civilização ibérica logo adotado pelo socialista federalista Fernando Garrido (1881).

Poucos anos depois, aquando do centenário de Calderón (1881), Menéndez Pelayo saudaria os professores portugueses presentes na cerimónia oficial, considerando-os «hermanos, por lo mismo que hablan una lengua *española*, y que pertenecen a la raza española; y no digo *ibérica*, porque estos vocablos de

⁴ Sobre o iberismo veja-se Fernando Catroga, «Nacionalismo e ecumenismo. A questão ibérica na segunda metade do século XIX», *Cultura, História e Filosofia*, Lisboa, vol.IV, 1985, pp.419-463, José António Rocamora, *El nacionalismo ibérico 1792-1936*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1994. Maria da Conceição Meireles Pereira, *A questão ibérica: imprensa e opinião (1850-1870)* [Tese de doutoramento], Porto, Universidade do Porto, 1995 e o meu estudo «Iberismo e identidade nacional (1851-1910)», *Clio*, Nova Série, 14/15, 2006, pp. 349-400.

⁵ Veja-se o meu estudo «Una perspectiva peninsular y transnacional sobre España y Portugal», OLIVEIRA MARTINS, J.P., *Historia de la civilización ibérica*, Pamplona, 2009, pp. IX- LXXXIX.

iberismo y de *unidad ibérica* tienen no sé qué mal sabor progresista (Murmullos). Sí: *española*, lo repito, que españoles llamó siempre a los portugueses Camoens, y aún en nuestros días Almeida Garrett, en las notas de su poema Camoens, afirmo que españoles somos y que de españoles nos debemos preciar todos los que habitamos en la Península Ibérica» (sublinhados do Autor) ⁶. Para Menéndez y Pelayo, Portugal pertencia à «civilização peninsular» e não havia história de Espanha sem Portugal. Reconhecia o brilho da literatura portuguesa que qualificava de «rica y poderosa», embora a limitasse a uma escala regional, paralela à castelhana ⁷.

Torna-se evidente, por essa época, o desgaste que em Portugal sofrera o substantivo Ibéria e os respectivos derivados no seu campo semântico. Não surpreende pois que, pelos finais do século, Rafael de Labra afirmasse que o iberismo continuava a ser «la biesta apocalíptica del reino vecino» ⁸. Na verdade as sugestões iberistas eram de imediato rotuladas de actos de traição ou de assassínio da Pátria.

Oliveira Martins, Sanchez Moguel e a Liga Ibérica

Os adeptos de uma aproximação cultural entre Portugal e Espanha e o imenso espaço das nações ibero-americanas começavam então a falar de hispanismo como sinónimo de hispanidade num sentido que já não era o original. Na verdade, nos princípios do século XIX (*Diccionario da Real Academia*, 1803, em que surge *hispandad*), a palavra era usada no sentido de um modo particular de falar a língua espanhola (tal como se falava de galicismo ou de anglicanismo), num sentido pejorativo. Depois, passaria a designar os estudos hispânicos, que se desenvolveram dentro e fora da Espanha (nomeadamente nos EUA, onde existe já uma longa tradição universitária nesta área). E já no século XX adquiriria um sentido mais marcadamente histórico-cultural e identitário ⁹. Mas também aqui a terminologia estava longe de ser unitária.

⁶ MENÉNDEZ PELAYO, «Brindis del Retiro», *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria* (ed. SÁNCHEZ REYES, E.), vol.III, Santander, 1941 (texto de 1881), p. 385.

⁷ *Id.*, «Letras y literatos portugueses» (1876-77), *Estudios...* V, p. 257.

⁸ LABRA, Rafael de, *Portugal y sus códigos*, Madrid, s.d., p. 142.

⁹ GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro C., «Hispanidad», *Diccionario político y social del siglo XX español* (dirs. FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier y FUENTES, Juan F.), Madrid, 2008, p. 617 e HEREDIA SORIANO, Antonio, «Hispanismo filosófico: problemas de su constitución», *El reto europeo: identidades culturales en el cambio de siglo*, I Jornadas de Hispanismo Filosófico (coordin. José Luis Abellán), Madrid, 1994, pp. 133-135.

Desde os finais do século XIX entrou em voga o chamado hispano-americanismo para designar um projecto cultural de intencionalidade política que procurava envolver e unir os países ibéricos (Portugal e Espanha) e as nações americanas de língua espanhola e portuguesa que tinham feito parte dos impérios coloniais espanhol e português numa mesma comunidade espiritual, de língua, direito e filosofia¹⁰. O tempo era marcado por uma consciência de crise de civilização, decadência e, por outro lado, por ideias regeneracionistas cuja genealogia se poderia fazer remontar aos primeiros regimes liberais de 1820-23. O conceito difundiu-se muito sobretudo desde os finais do século XIX entre as elites em Espanha. Entre os seus teóricos destacam-se nomes como os de Rafael Maria de Labra e o grande historiador Rafael Altamira. Desde as independências dos estados sul-americanos, a relação entre a Espanha e as suas ex-colónias passara por diversos momentos, do afastamento e do ressentimento à aproximação diplomática e cultural. Nesta aproximação tiveram relevante papel diplomatas e intelectuais, designadamente através de revistas (caso da *Ilustración Española y Americana*, publicada desde 1857 e da *Revista Hispano-Americana*, desde a década seguinte).

Marco significativo nesse surto de uma ideia hispanoamericana foi o Centenário da viagem de Colombo (1892) —em que colaboraram Oliveira Martins e outras personalidades portuguesas¹¹. Depois com *El Desastre* (1898), do lado português, Oliveira Martins, atento observador da vida política da Espanha e conhecedor da sua história teorizou uma estratégia pan-hispanista, alternativa à hegemonia anglo-saxónica. Essa teorização passa por diversos momentos que vão da reflexão sobre a história europeia e as suas vicissitudes desde o período dos descobrimentos e da expansão europeia à caracterização da psicologia colectiva dos povos e à sua missão histórica —tópicos que, como é sabido, estavam muito em voga com o biologismo e o organicismo sociais no século XIX. A oposição à lenda negra da Espanha teve aqui um papel fulcral. Seria a Espanha o paradigma de nação que tinha abandonado a linha do progresso no século XVI, entrando em decadência precisamente no momento alto do seu Império e da sua tentativa de domínio da Europa, com Carlos V e Filipe II, como pretendiam os mentores dessa

¹⁰ A *Enciclopèdia Universal Ilustrada Europea-Americana*, Bilbao-Madrid-Barcelona, 1923, define o termo no seguinte sentido: «Denominase de este modo la tendencia y aspiración a una íntima unión entre España y las Repúblicas hispanoamericanas, unidas ya por la comunidad de orígenes, religión, lengua, tradiciones y costumbres, y consistente en una especie de confederación-alianza, en pie de igualdad, pero con la supremacía de honor para España, como madre común, que trascienda al orden social, jurídico y económico. Veja-se também SEPÚLVEDA, Isidro, *El sueño de Madre Patria, Hispanoamericanismo y nacionalismo*, Madrid, 2005, p. 126.

¹¹ Veja-se ALBERT, Salvador Bernabeu, 1892: *El IV Centenario del Descubrimiento de América en España: coyuntura y conmemoraciones*, Madrid, 1987.

lenda negra no século XIX, num e no outro lado do Atlântico – caso do historiador americano William Prescott ou do britânico Thomas Buckle?¹²

Num tempo em que se alargava a globalização económica e financeira centrada na Grã-Bretanha e no seu império, torna-se evidente a intencionalidade de resistência à hegemonia anglo-saxónica e de sublinhar bem a «autonomia intelectual» do mundo hispano-luso. Oliveira Martins não escondeu a sua preferência por uma aliança diplomática entre Portugal e Espanha. Esse seria até o melhor meio de Portugal preservar a sua independência¹³. Mas a sua posição evoluiu consideravelmente do princípio do decénio de 1870, em que fazia a apologia de uma federação peninsular republicana, para uma posição bem diversa no decénio de 1880: a «união de pensamento e acção» entre as duas nações politicamente independentes¹⁴. A raça «hispano-portuguesa» tivera a missão histórica de explorar um mundo diverso do mundo dominado pelos anglo-saxónicos. E se estes estavam voltados para o utilitarismo, o empirismo e a dimensão material da vida, a missão dos hispânicos era a da sua «compreensão ideal». O modo de ser inglês (a que chama anglomania) adequara-se a toda essa época utilitária do século XVI ao século XIX. Mas não dominaria sempre, acreditava Martins. No futuro, à Espanha estaria destinada uma função de «iluminar o mundo»¹⁵. Mas estava convencido que o Brasil, ainda então um Império com um Bragança como chefe de Estado – o imperador Pedro II – era o representante do pensamento europeu na América. A grande nação sul-americana seria a continuadora do génio nacional no Novo Mundo. E em conjunto com as ex-colónias da Espanha e as nações peninsulares poderia vir a constituir uma Liga ibérica ou hispânica de todas as nações de língua portuguesa ou castelhana, de todos os «descendentes» dos povos peninsulares. Escrevia ele em 1892, aquando das comemorações do centenário da viagem de Colombo, na *Ilustración Española y Americana*:

Portugal, com o Brasil que é seu filho, ocupa mais de quatro milhões de milhas quadradas de terra, sobre que vivem trinta e dois milhões de homens, falando a língua de Camões. A Espanha, com as suas colónias; a Espanha com o feixe de nações americanas (...) ocupam nove milhões, quase, de milhas quadradas, sobre

¹² KAGAN, Richard. L., «Prescott's Paradigm: American Historical Scholarship and the Decline of Spain», *American Historical Review*, vol.101, núm. 2, 1996, págs.423-446 e o meu estudo «Una perspectiva peninsular y transnacional sobre España y Portugal», *Op.cit.*, pp. XXXIX-XLI.

¹³ MARTINS, J.P. de Oliveira, «Alianças», *Política e história*, vol.II, Lisboa, 1957 (1890), p.266.

¹⁴ Em 1875, o problema que preocupava Oliveira Martins era o da definição de uma identidade peninsular ibérica. Num contexto mais global, europeu e americano, qual poderia ser o contributo dos hispano-portugueses para a civilização moderna?

¹⁵ *Id.*, «Os povos peninsulares e a civilização moderna» (1875), *Política e história*, vol.I, Lisboa, 1957, p. 246.

que vivem mais de sessenta milhões de homens, falando a língua de Calderon. O nosso império ibérico, ou hispânico, hoje desmembrado, ocupa quase a quarta parte da superfície terrestre do globo, e conta cerca de cem milhões de homens.

Desta verificação, o olhar etnocêntrico de Oliveira Martins retirava a ideia de que era necessário reatar a tradição histórica da política das monarquias peninsulares e «cerrar fileiras no propósito da defesa e da conquista, quando o saxão por toda a parte alastra, invade e domina»¹⁶.

Acarinhada pelo historiador espanhol Sanchez Moguel, a ideia da Liga Ibérica terá alcançado uma recepção muito favorável em meios intelectuais de Madrid¹⁷. Foi Moguel quem convidou Martins a pronunciar uma conferência no Ateneo de Madrid, no âmbito das comemorações do descobrimento da América (carta de 22-12-1890) —«Navegações e descobrimentos dos Portugueses antes de Colombo»— e depois para colaborar na *Ilustración Espanola y Americana* (carta de 17-09-1892). Entre finais de 1890 e os princípios de 1894 as relações entre os dois homens parecem ser da maior cordialidade e estima, empenhando-se Moguel em aprofundar as relações culturais luso-espanholas e na participação de portugueses em eventos comemorativos espanhóis (nomeadamente na homenagem ao poeta Zorilla).

Sanchez Moguel visitou Portugal diversas vezes. Estava empenhado em cultivar uma «fraternidade peninsular» que não se devia limitar a estreitar os laços culturais e diplomáticos entre Portugal e Espanha, mas a escrever a história num sentido que transcendesse as dimensões «regionais». O lema desse movimento —*laboremus*— surge diversas vezes na sua correspondência com Oliveira Martins. Mas as relações entre S. Moguel e Martins não foram isentas de escolhos. Em 1894, Moguel acusaria Martins de um iberismo «más teórico y especulativo que positivamente real y francamente histórico»¹⁸. E a Liga Ibérica parece não ter passado de um projecto de intenções —ao invés da União Ibero-Americana, fundada em 1885, e em que teve o protagonismo Menéndez Pelayo.

Já no final do século, após o Ultimatum britânico de Janeiro de 1890, tempo dominado por nacionalismos expansionistas —pan-americanismo, pan-germanismo, pan-eslavismo— Martins adoptava pois uma estratégia hispanista como resposta à hegemonia anglo-saxónica¹⁹ e chegava a responsabilizar a In-

¹⁶ MARTINS, J.P. de Oliveira, «A Liga Ibérica», *Política e história*, vol.II, pp.301-302.

¹⁷ Biblioteca Nacional de Lisboa [BNL], Espólio de Oliveira Martins [E 20], M. Sanchez Moguel, Carta a Oliveira Martins de Barquillo, 17-09-1892.

¹⁸ MOGUEL, Sánchez, *Reparaciones históricas. Estudios peninsulares*, Madrid, 1894, pp.IX e X

¹⁹ Veja-se a este respeito RAMOS, Rui, «Portugal e Brasil perante a primeira globalização. A crítica de Oliveira Martins», *Relações Internacionais*, Dez. 2005, págs. 73-90.

glaterra pela fragmentação do império hispano-americano. Mas não enjeitava a experiência do império britânico e dos seus políticos que, nesses finais de século, idealizavam já uma liga aduaneira das suas colónias. Era necessário aprender com essa experiência. E sobretudo, acreditava num futuro de nova grandeza para a Espanha, como deixaria bem claro em diversos momentos: em 1875 (na já citada introdução à *Revista Ocidental*) e, em 1879, no final da sua *História da Civilização Ibérica*. No entanto, convém lembrar que o historiador distinguia dois patriotismos – o ideal, hispânico e o «real», português – distinção de capital relevância para se compreender o seu iberismo cultural.

Iberismo e anti-iberismo durante a I República Portuguesa

Mas a Guerra Hispano-Americana de 1898 desmentiria a proximidade do futuro promissor que Oliveira Martins idealizava para a Espanha futura. Em contrapartida suscitaria um intenso debate sobre o destino nacional que encontrou ecos em Portugal. Os receios de que Portugal também fosse objecto dos interesses dos EUA ou que o império colonial português fosse partilhado entre a Inglaterra e a Alemanha coexistiram com manifestações de solidariedade com a situação vivida pela Espanha em El Desastre – veja-se o caso de Eça de Queiroz. Ou ainda a convergência nas apreensões em relação ao célebre discurso do primeiro ministro britânico Salisbury na Primerose League, acerca das «dying nations»²⁰. Nesta conjuntura difícil para os dois estados ibéricos, acentuava-se o sentimento de crise de civilização e do receio do fim da monarquia em Portugal. Expressava-se uma mentalidade apocalíptica em que o tópicico *Finis Patriae* se difundia entre as elites.

Por outro lado, a ideia da federação dos povos peninsulares como etapa para a construção de uma federação europeia dos povos latinos, cultivado pelos republicanos portugueses e espanhóis que haviam participado no Congresso de Badajoz em 1893 não passava de uma compensação ideal. E, todavia, figuras destacadas do republicanismo federal português difundiam-na (caso de Sebastião de Magalhães Lima ou de Teófilo Braga). E do lado espanhol, Salmerrón, Ruben Landa e Rafael Altamira lá estiveram nesse muito comentado encontro. Para Magalhães Lima, a federação latina incluiria o Brasil, a Espanha e as repúblicas da América hispânica que, a seu ver, tinham uma comunidade,

²⁰ Cf., por exemplo, CÂMARA, João da, «Crónica Ocidental», *O Ocidente*, XX, 697, 10-05, 1898, p. 98.

²¹ LIMA, Sebastião de Magalhães, *La fédération ibérique*, Paris, s.d. (1893 ?), pp.197-198. Sobre o pensamento deste autor veja-se Maria Rita Lino Garnel, *A República de Sebastião de Magalhães Lima*, Lisboa, 2004.

um legado tradição, raça, história, língua e aspirações²¹. Mas a ideia era instrumentalizada pelos seus opositores monárquicos agitando a velha ameaça de absorção de Portugal pela Espanha. Compreende-se pois que Magalhães Lima denunciase o iberismo e Portugal como uma «mentira patriótica» dos partidos monárquicos. E Teófilo Braga que desde o decénio de 1870 justificara em termos históricos a necessidade do federalismo, considerava que o unitarismo ibérico levava à decadência moral e material da Hispânia. Teófilo distinguiria já nos princípios do século XX, em sintonia com os federalistas catalães (caso de Ribera i Rovira) três tipos históricos e étnicos na Península: Portugal, Castela e Catalunha, reconhecendo nas duas primeiras nações as propulsoras da civilização peninsular²². Significativo é que Ribera i Rovira, o intelectual catalão que mais contribuiu para a aproximação entre a Catalunha e Portugal, se tenha considerado a si próprio como discípulo de Teófilo²³.

No entanto, a Revolução do 5 de Outubro de 1910 levou à implantação de uma República unitária em Portugal –ao invés do que estava previsto no programa federalista do Partido Republicano Português de 1891 para o qual contribuiria o próprio Teófilo– e à consequente subalternização do ideal federalista que, todavia, continuaria a manifestar-se esporádica mas recorrentemente. As incursões monárquicas dos opositores da recém-instaurada República e os projectos acalentados por Afonso XIII de intervir em Portugal em finais de 1910 e princípios de 1911 (receoso que estava do «contágio revolucionário» português)²⁴ acentuaram na opinião pública portuguesa o sentimento do «perigo espanhol», em diversos sectores políticos. A ideia imperialista de uma união ibérica era acalentada em Espanha por sectores carlistas, integristas e católicos, e andava associada à política expansionista em Marrocos. Mas encontraria a oposição de dirigentes políticos como José Canalejas e António Maura²⁵. No entanto, teve uma larga difusão em Espanha entre 1912 e 1915, por parte de autores como Luís Anton del Olmet (jornalista redactor do *ABC*), Nido y Segalerva ou Vicente Gay. Do lado português, a ideia da aproximação diplomática e até de um projecto de aliança com

²² BRAGA, Teófilo, «D'Iberisme», in Ignasi Ribera i Rovira, *Iberisme*, Barcelona, 1907, pp.12-17.

²³ RIBERA I ROVIRA, «O Iberismo de Teófilo Braga», *In Memoriam do Dr. Teófilo Braga*, Lisboa, 1934, pp.329-333. Sobre Ribera i Rovira veja-se Victor Martínez-Gil, *El naixement de l'iberisme catalanista*, Barcelona, 1997, pp. 98-203

²⁴ OLIVEIRA, César, *Cem anos nas relações luso-espanholas*, Lisboa, 1995, p.20. tais intenções exprimiram-se de diversas formas até 1927 cf. José Medeiros Ferreira. *Um Século de Problemas. As relações luso-espanholas da união ibérica à Comunidade Europeia*, Lisboa, 1989, p. 43.

²⁵ Vd. TORRE GÓMEZ, Hipólito de la, *Antagonismo y fractura peninsular España-Portugal 1910-1919*, Madrid, 1983, pp. 148-160.

a Espanha, formulada pouco antes do início da Grande Guerra (Julho-Agosto de 1914) teria o apoio de republicanos como Magalhães Lima ou José Relvas (ex-embaixador em Madrid). E fora defendida um ano antes pelo histórico operacional do 5 de Outubro, Machado Santos. Mas a divergência de posições dos dois estados peninsulares face ao conflito europeu entrouvrou a orientação de aproximação peninsular. Entre os republicanos portugueses no poder em 1914-15 revalorizava-se a aliança com a Inglaterra como meio de defesa do Império colonial africano, ameaçado pela Alemanha e também se esconjuravam assim os receios da ameaça iberista sempre presentes em sectores da opinião pública.

Em 1912, Luís Anton del Olmet, retomando um conceito que vinha do iberismo unitarista do século XIX, referia-se a Portugal como uma *região* da Espanha que vivia voltada sobre o seu passado²⁶. Já Rafael de Labra, no final do século XIX, ficara surpreendido com a profusão de estátuas dedicadas à memória de heróis nacionais que encontrara em Lisboa e referira-se à «nostalgia do impossível» dos Portugueses²⁷. A seu ver, Portugal não tinha razão de ser, o seu destino só poderia ser, no futuro, a união com a Espanha –obedecendo assim a uma suposta lei geral, a concentração de famílias. Mas, embora se declarasse iberista convicto, não era adepto da união por via da conquista²⁸.

Nos finais de 1914, alguma imprensa periódica de Madrid deu voz a uma intensa campanha iberista –foi o caso de *La Tribuna*, jornal defensor de uma posição germanófila. Nido y Segalerva publicara nesse mesmo ano uma controversa obra em que considerava a ideia de união ibérica uma aspiração de sempre dos povos peninsulares, Nela reunia um extenso conjunto de documentos e citações, reactualizando os argumentos expendidos pelo catalão Sinibaldo de Más em meados de Oitocentos. A união ibérica seria o único meio de salvar as duas nações das ameaças externas. E só não teria tido êxito por faltar um homem adequado às circunstâncias, como tinha sido no seu tempo Filipe II²⁹. A reacção a esta obra em Portugal terá partido da parte de João do Amaral³⁰, e logo se tornou sistemática: os jovens integralistas lusitanos, organizaram uma série de conferências nacionalistas que tiveram lugar na Liga Naval, em Abril de 1915, pouco antes do sangrento 14 de Maio que levaria à queda da chamada ditadura de Pimenta de Castro e do moderado Presidente

²⁶ OLMET, Luís Antón del, *Nuestro abrazo a Portugal (catecismo de la raza)*, Madrid, 1912, pp. 176 e ss.

²⁷ LABRA, Rafael de, *Portugal Contemporáneo*, Madrid, s.d., pp. 57-58

²⁸ *Id.*, *Lisboa y los Portugueses*, Porto Rico, 1888, pp. 11-13.

²⁹ *La Unión Ibérica. Estudio crítico, histórico de este problema...*, Madrid, 1914.

³⁰ No semanário *Pátria Nova*, José Manuel Quintas, *Filhos de Ramirez*, Lisboa, s.d., pp. 213-214.

da República, Manuel de Arriaga, reconduzindo o Partido Democrático de Afonso Costa ao poder³¹. A seguir a essa violenta revolução, uma esquadra espanhola constituída por três unidades de guerra visitou o estuário do Tejo —o que não deixou de alimentar o receio do «perigo espanhol».

Em plena campanha crítica contra a I República, o tópico da defesa da nação e da sua tradição histórica como reacção ao iberismo prestava-se à circunstância e à afirmação do ideário que defendiam. Nelas teve destaque a intervenção de António Sardinha. Inspirando-se sobretudo em Teófilo Braga, Sardinha fundamentava a separação política de Portugal em argumentos étnicos —a suposta individualidade étnica dos portugueses— e geográficos. Justificava a autonomia de Portugal, invocando a diferença de raça, de território e de psicologia colectiva: «Sem raça, nem território, que somos nós? Porque é que vivemos? Não somos mais que um improviso —somos apenas o erro das circunstâncias»³². Sardinha sustentava a ideia de uma homogeneidade antropológica da raça —ressalvando apenas o «estrangeiro do interior» (liberais e maçons)³³.

Nido y Segalerva responderia sem citar os nomes dos seus críticos com dois pequenos opúsculos às críticas surgidas do lado português, e sem grandes novidades: falava enquanto «ibero», apologista de uma grande pátria única que era toda a Península. Para ele, união ibérica não era sinónimo de unidade ibérica (esta última sim traduzir-se-ia na absorção de um povo por outro) e apontava como exemplo de união a experiência da unificação alemã, em contraste com o da unidade italiana. Na União Ibérica de 1580-1640 teria havido autonomia regional, com um laço de união que fora o monarca³⁴.

Mas é claro, a maioria dos iberistas defendiam uma estratégia de estreitamento de relações com Portugal, por vezes adoptando uma retórica de cordialidade e irmandade entre as duas nações (caso de Maluquer y Salvador em 1916). O jornalista Llanos y Torriglia dava até resposta a uma pergunta que andava no ar:

Conquistar Portugal? Para qué? Nos sumariamos su deuda abrumadora, su pobreza económica, su política tumultuosa, las heces que ella removi6; no vendrían a España ni la riqueza de sus col6nias, que otros recogerían; ni el amor de sus naturales, educados generaci6n trás generaci6n en el recelo antiespañol. Forzaríamos pero no disfrutaríamos. La permanencia en la posesi6n nos costaria mil veces mas que el atropello. Y no está nuestra madurez ni nuestra bolsa para

³¹ Depois publicadas em *A questão ibérica*, Lisboa, 1916.

³² SARDINHA, António, «O território e a raça», *A questão ibérica*, p. 30.

³³ *Id.*, *Idem*, pp. 13-14.

³⁴ NIDO Y SEGALERVA, *Opúsculo. Defensa motivada de mi libro*, Madrid, 1916, pp. 12-14

aventuras tales./ No, España no puede hoy ser otra cosa que la amiga, la hermana mayor de Portugal³⁵.

A pergunta de Llanos Torriglia fazia sentido. Como ele próprio dizia havia um «perigo português»: que Portugal se tornasse um grande Gibraltar de 90000km² daí a necessidade de uma convergência do interesse peninsular para além das fronteiras. Ou seja, a longa fronteira ocidental da Espanha tornarse-ia vulnerável. Mas a posição iberista radical defundia-se entretanto na conjuntura da Grande Guerra. Em 1915, o germanófilo Requena Ortiz imaginava a ocupação de Gibraltar e de Portugal como expressão de um sentimento irredentista e nacionalista. Com argumentos mais desenvolvidos, assentes na natureza e na história, também o germanófilo Vicente Gay dava expressão a este nacionalismo expansionista e germanófilo e via no conflito militar que então dividia a Europa uma oportunidade para levar a cabo a fusão ibérica. Por seu lado, adoptando uma posição tradicionalista, Vasquez de Mella, sustentava a ideia de uma integridade peninsular (o que supunha o domínio de Gibraltar e do estreito) e de raça espiritual hispânica que abarcava o mundo ibero-americano, como condição para que a Espanha cumprisse o seu destino, fiel à sua história³⁶. Daí a sua oposição à Inglaterra e a sugestão de uma federação com Portugal: «Étnica, geográfica e historicamente, Portugal é um membro da nacionalidade espanhola». Reconhecia-lhe todavia o direito a uma «completa independência»³⁷. No que se aproximava da posição de Sardinha posterior ao seu exílio em Espanha (1919-21).

Hispanismo e hispanidade

Na verdade, a atitude de António Sardinha em relação a Espanha modificou-se (o que também sucederia com Fidelino de Figueredo, antes e depois da sua vivência em Madrid)³⁸. Mantendo a sua posição acerca do iberismo, manifestava agora claramente a sua admiração pela história e pela cultura castelhanas. Sublinhava a unidade do destino histórico e o paralelismo social e po-

³⁵ F. Llanos y Torriglia, *Mirando a Portugal. El interes de España*, Madrid, 1917, p.89.

³⁶ Vasquez de Mella, *El ideal de España. Los três dogmas nacionales*, Madrid, 1915, Apud António Cordeiro Lopes, «Dois projectos de geopolítica ibérica, de matriz tradicionalista – Vasquez de Mella e António Sardinha», *Revista da Faculdade Letras*, 16/17, 1994, pp.102-103.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Os contactos de Sardinha com autores espanhóis eram muito anteriores, remontavam a 1906. Veja-se a este respeito Susana Rocha Relvas, *António Sardinha e as suas relações com a Espanha* (policop.), Lisboa, 1998, pp.94-96.

lítico de Castela e Portugal, adoptava o conceito de hispanismo (tão frequente na cultura histórica espanhola desde os finais de Oitocentos³⁹), e chegava a considerar a aproximação com a Espanha como condição para que Portugal pudesse recuperar a sua influência no mundo. O conceito de hispanidade (sinónimo de hispanismo) correspondia à ideia de uma nova convivência humana moldada por uma espiritualidade e mundividência cristãs de que as nações ibéricas seriam os porta-estandartes. Hispanidade constituía o paradigma ocidental da civilização: a Península Ibérica como essência da civilização cristã e de fronteira⁴⁰.

Sardinha valorizava o tópico hispanismo conferindo-lhe uma dimensão universalista –como sucederia depois com Maeztu. Recusando o conceito de iberismo, muito conotado negativamente desde meados do século XIX, ia pois buscar o apelativo geográfico (de Hispânia). Deslocando a terminologia, procurava não ser confundido com os defensores da união política Portugal-Espanha. Acentuava pois a ideia do dualismo político peninsular, inspirado em Oliveira Martins. Ou seja, embora o génio hispânico católico tivesse, a seu ver, uma missão universal a cumprir, contando com as nações americanas, havia uma diferença fundamental entre unidade e unitarismo que era necessário preservar, pois aquela unidade alimentava-se da diversidade⁴¹.

Compreende-se assim a sua invocação de uma unidade hispânica (expressão que fora também usada por Menendez Pidal), civilização peninsular e civilização hispânica. Como, de resto sucederia com o médico Ricardo Jorge, num esquecido ensaio apresentado no primeiro Congresso Científico Luso-Espanhol, realizado no Porto em 1921⁴². Também o médico e cientista Ricardo Jorge adoptava as expressões «civilização hispânica» e «génio hispano», notando que não existia uma fronteira intelectual entre as nações peninsulares e sugerindo que através da escola se incentivasse uma «integração hispânica»: «Desde o banco das escolas importa cunhar no espírito dos alunos que somos parte de um todo. Ao ensinar-lhes a geografia, a história, a literatura, logo nos cursos secundários, faça-se a integração hispânica. Ponha-se ponto no vicioso sistema

³⁹ Esse culto da ideia hispanista desenvolveu-se com particular intensidade a partir da Guerra Hispano-Americana de 1898. O historiador Rafael Altamira foi um dos seus principais teóricos.

⁴⁰ CATROGA, Fernando e CARVALHO, Paulo Archer de, «O Integralismo Lusitano e a 'ressurreição da nação'», *Sociedade e cultura portuguesas II*, Lisboa, 1996, pp. 339-346 e Paulo Archer de Carvalho, «Ao princípio era o verbo: o eterno retorno e os mitos da historiografia integralista», *Revista de História das Ideias*, vol.18, 1996, pp. 237-240.

⁴¹ SARDINHA, António, «Madre Hispânia», *À lareira de Castela*, s.l., 1943, p. 184.

⁴² JORGE, Ricardo, *A intercultura de Portugal e Espanha no passado e no futuro* (pref. de Carolina Micahelis de Vasconcelos) Porto, 1921.

de cindir o solo e o clima, de apartar o passado, de separar as letras, numa unilateralidade onde, sob a aparência dum acto estritamente nacional, se esconde uma falsidade contra a natureza e contra a história, e um erro anti-pedagógico e anti-científico. Este ilogismo talvez domine mais em Portugal do que na Espanha; não há mais que olhar para os mapas do chamado continente português que tantas vezes recortam o perímetro da raia terrestre como se se tratasse de uma ilha»⁴³. Propunha ainda criação de um colégio de hispanologia —uma escola superior «inteiramente binacional, com professores e discípulos daquém e dalém— centros de ensino e da investigação de tudo quanto interesse à literatura e à ciência dos povos ibéricos, em si e nas suas aplicações ao progresso peninsular em todos os seus modos», equipada com bibliotecas e laboratórios, e irradiando para as nações sul-americanas e que congregaria os cultores do hispanismo na Europa e nos EUA (note-se que Ricardo Jorge emprega aqui o termo no sentido de estudos hispânicos). Este cientista prolongava a ideia de uma espiritualidade ibérica na linha das reflexões de Oliveira Martins e chegando a adoptar o tópico civilização ibérica. Mas as suas palavras, que anteciparam muito os tempos que hoje vivemos de aprofundamento de relações interculturais, científicas e económicas entre as nações peninsulares, não tiveram eco imediato, a não ser em raras figuras do pensamento hispanista como Carolina Michaelis de Vasconcelos.

Do lado do pensamento tradicionalista, António Sardinha, não deixava de cultivar a partir dos anos 20 uma aproximação cultural com a Espanha. É certo que não perfilhava o conceito de civilização ibérica que tivera alguma fortuna em Espanha desde o final do século XIX (por exemplo adoptado por um autor espanhol como Fernando Garrido)⁴⁴. Mas contribuiu decisivamente para a renovação dessa relação recorrendo a dois outros termos: Hispanismo e peninsularismo.

A crer em António Sardinha, a palavra hispanismo teria sido usada pela primeira vez por Epiácio Pessoa (1865-1942), presidente da república brasileira (1919-22). Certo é que na teoria do integralista português acerca de um supernacionalismo hispânico, o Brasil teria um lugar de grande relevo, a par das outras nações hispano-americanas. Há evidentemente algo de messiânico na sua ideia de um Península salvadora da Europa e da sua civilização, em crise. Compreende-se assim a sua adesão à Unión Ibero-Americana em 1921, na sequência do contacto com o Marquês de Figueroa, então seu director⁴⁵. Mas o

⁴³ JORGE, Ricardo, *Idem*, p.45..

⁴⁴ GARRIDO, Fernando, *Los Estados Unidos de la Ibéria*, Madrid, 1881, p. 63.

⁴⁵ RELVAS, Susana, *Op.cit.*, p.65.

hispanismo de Sardinha convive com a ideia de um Portugal maior que deveria afirmar-se por meio do poder naval (aqui inspirado pela sua leitura da teoria do americano Mahan).

É porventura secundário saber quem usou pela primeira vez o conceito de *hispanidade*. Certo é que, como atrás sugerimos, só nos princípios do século XX adquiriu um significado que remete para a identidade nacional nas suas relações com as nações ibero-americanas. Relevante sim é que Maeztu tenha falado de Sardinha como «uno de los grandes profetas de la Hispanidad», no prólogo que escreveu para a edição castelhana do livro de Sardinha, *A Aliança Peninsular* (1930, 1ª ed. portuguesa, 1924). E que no conhecido livro que dedicou a esta temática se encontrem diversos pontos de contacto com o pensamento do integralista português.

Terá sido durante a sua estadia na Argentina como embaixador (1928-30) que a ideia de hispanidade amadureceu na mente do filósofo espanhol. E significativo nos parece que começasse o seu ensaio *Defensa de la Hispanidad* (1932) pela pergunta: Portugal e Brasil poderiam incluir-se nela? Para logo responder, invocando André de Resende, Camões e Almeida Garrett: «Hispánicos son (...) todos los pueblos hispanos de la Península». O seu conceito de hispanidade abrangia pois todos os povos hispanos ou de origem hispânica. Mas logo explicava que não se tratava de um conceito étnico ou produto da natureza, antes remetia para uma comunidade espiritual transnacional, um espírito de vocação universal, portador de uma missão histórica: «enseñar a todos los hombres de la tierra, que se quieren, pueden salvarse, y que su elevación no depende sino de su fe y su voluntad»⁴⁶. Ideia ecuménica, prospectiva mas fortemente ancorada no passado (especialmente no século XVI, tempo áureo da hispanidade no mundo), não coincide todavia com a ideia de Império, que Maeztu só aceita no sentido de possibilidade que todos os homens se salvem. Conceito essencialista e historicista, hispanidade enraíza-se no passado de maior projecção das nações peninsulares, é redenção do humano numa acepção muito próxima da dos jesuítas dos séculos XVI –serviço, hierarquia, irmandade. Ao invés de Sardinha e de outros intelectuais portugueses, Maeztu não estava preocupado em demarcar-se das correntes iberistas suas contemporâneas ou que o antecederam –em Espanha o tópico iberismo não tinha as conotações negativas que ganhara em Portugal. E reconhecia até em Oliveira Martins um caso «único e incierto» de um pensador que soubera «iluminar los hechos y darles su valor y sentido». Ou seja, via nele um dos profetas da hispanidade⁴⁷.

⁴⁶ MAEZTU, *Defensa de la Hispanidad* (pref. de F. Suárez), Madrid, 2005, p. 56.

⁴⁷ Id., *Idem*, p. 19.

Compreende-se pois que fosse em Portugal, nos decénios de 1910 e 1920, que se procurassem alternativas aos conceitos de iberismo que dominavam no espaço público. Eram necessárias mudanças semânticas para designar o todo peninsular. Era tempo de «perigo espanhol» e de ameaças externas sobre a jovem República portuguesa (e não apenas por parte da Espanha de Afonso XIII, mas também do Império alemão sobre as colónias portuguesas em África). Porque não regressar ao apelativo geográfico, tão em voga aliás até ao século XVII –Hispania– ou, em alternativa ao ainda mais neutro substantivo Península?

Ora foi essa precisamente a mudança operada por Sardinha, a partir do seu exílio em Madrid. Em alternativa ao iberismo (que reduzia à posição unitarista, assim esquecendo o federalismo), Sardinha adoptava o conceito de peninsularismo:

...se o Iberismo, como doutrina unitarista, é a cada passo desmentido pela geografia e pela História, o *Peninsularismo*, na sua expressão de solidariedade afectuosa, é, exactamente, uma indicação constante da mesma Geografia e da mesma História. Assim nós vemos a todo o instante os dois países –Portugal e a Espanha, por mais desavindos que andem, regressarem pela força dos acontecimentos a um princípio de colaboração e entendimento, que antigos factores de divisão não deixam depois consumir-se em consequências duradouras ou fecundas⁴⁸.

A teorização de Sardinha acerca do hispanismo encontrou uma recepção muito favorável por parte de sectores conservadores da intelectualidade madrilenha. Maeztu refere-os: Vasquez de Mella, o conde de la Mortera, Ballesteros (historiador), o acima referido marquês de Figueroa, Blanca de los Rios, o marquês de Lozoya, Angel Herrera⁴⁹ e o marquês de Quintanar (Sebastiánez del Rio)⁵⁰. Este último, amigo e tradutor de Sardinha em castelhano adoptou no essencial as suas ideias e identificou dois momentos que poderiam ser a aurora do hispanismo: um Congresso das Juventudes Hispano-Ameicanas e o Centenário de Fernão de Magalhães (18 de Agosto de 1919)⁵¹. E aí citava uma carta de um amigo e poeta, Carlos Lobo de Oliveira, em que este último lhe falava da morte do iberismo e da emergência da «civilização peninsular» e do peninsularismo.

⁴⁸ SARDINHA, António, «A unidade-hispânica», *A aliança peninsular*, 3ª ed., Lisboa, 1972 (1ª ed. 1924), pp. 19-20.

⁴⁹ HERRERA, Ángel (1886-1968), jornalista, político e sacerdote, viria a ser dirigente da Acção Católica.

⁵⁰ MAEZTU, «Prologo...», A. Sardinha, *Idem.*, p. LXVI.

⁵¹ GALLEGU DE CHAVES, F. (Marqués de Quintanar), *Portugal y el hispanismo*, Madrid, 1920, p. 55.

Haverá contudo que ir mais longe no estudo deste pan-hispanismo conservador em Portugal e Espanha nos anos 20 e 30 do século xx, tendo em conta a formulação do Padre Zacarias Vizcarra que, em 1926, propôs em Buenos Aires a substituição da designação Dia da Raça, já utilizada para designar o 12 de Outubro por Dia da Hispanidade.

Mas, por essa época, o termo iberismo continuava a ser episodicamente usado como sinónimo de hispanismo, de ambos os lados da fronteira: é o caso de Andrenio (Gomez de Baquero, escritor e jornalista de ideias democráticas), em 1928, que sugestivamente falava do hispanoamericanismo como uma nebulosa que estaria a viver um tempo de vontade e conhecimento⁵². Ou do português Luís de Magalhães, que ainda falava de iberismo como fórmula de fraternidade independente⁵³. Ainda assim, nessa época, estes eram já casos excepcionais. A ditadura de Primo de Rivera distanciara-se das intenções integradoras de Afonso XIII no decénio de 1910. E, do lado português, o termo iberismo era mais usado pela oposição republicana para desqualificar a Ditadura Militar instalada, acusando-a de submissão à Espanha⁵⁴.

Desde o século XIX, as palavras Ibéria e Iberismo tinham sido em Portugal tão frequentemente instrumentalizadas e conotadas politicamente —sobretudo identificadas com traição e inimigo da Pátria— que tinham perdido a sua eficácia. Era necessário adoptar outras. Podemos então admitir o hispanismo como um sucedâneo do Iberismo? Creio que sim, sobretudo se pensarmos que as expressões de iberismo refluíram para o domínio cultural. Na verdade, hispanismo e hispanidade (esta mais conotada com o pensamento tradicionalista) teriam larga aceitação ao longo do século xx —em teorizações diversas e não sem ambiguidades. Consciente dessa ambiguidade, Unamuno, porventura o maior lusófilo espanhol do seu tempo, explicava, em 1927, as razões por que adoptava o conceito de hispanidade, para não esquecer os Portugueses e os Catalães:

«Digo Hispanidad y no Españolidad para atenerme al viejo concepto histórico-geográfico de Hispânia, que abarca toda la Península Ibérica, la Ibéria occidental —porque hubo otra, la oriental—, el extremo occidente, y que acaso por ello, pues los extremos se tocan toco el extremo Oriente (...) Digo Hispanidad

⁵² ANDRENIO, *Nacionalismo e hispanismo y otros ensayos*, s.l., 1928,

⁵³ Arquivo da Sociedade Histórica da Independência de Portugal. Recortes de Imprensa, Iberismo, 1917-29 D.

MAGALHÃES, Luís de, «A Jornada de Espanha» [29-10-1929].

⁵⁴ Cf., por exemplo, «Manifesto da Liga dos Estudantes Republicanos de Lisboa. Ao país» (5-10-1927), *Literatura clandestina em Portugal* (ed. de A.H. de Oliveira Marques), vol. I., Lisboa 1990, p.104

y no Españolidad para incluir todos los linajes, a todas las razas espirituales, a las que ha hecho el alma terrena (...) y a la vez celeste de Hispânia, de Hesperia, de la Península del Sol Poniente, entre ellos a nuestros orientales hispânicos, a los levantinos, a los de la lengua catalana (...)»⁵⁵.

Unamuno fazia de Hispanidad uma categoria histórica que remetia para uma unidade espiritual, uma alma ligada a um território, atravessada por contradições. E explicitava melhor a sua ideia: «Un alma de contradicción es un alma profética. El profeta que siente dentro de sí la contradicción de su destino se yergue frente a Dios y le interroga a Dios, le escudriña, le enjuicia, le somete a enquisa. Y a esto es a lo que he llamado en outra parte el sentimiento trágico de la vida». Hispanidad que teria partido a devassar o oceano, em busca de si própria, encontrando «outro cuerpo que era alma, com la americanidad. «Que busca también su próprio destino»⁵⁶. Para o autor *Del sentimiento trágico de la vida...*, hispanidad era um conceito dinâmico, em devir, remetia para transnação.

O filósofo que tão bem conhecia e amava Portugal e que se correspondeu com diversos intelectuais e artistas portugueses (Pascoaes, Manuel Laranjeira, Vitorino Nemésio e tantos outros) referiu-se, por diversas vezes à «alma trágica de Portugal» e à sua história como um naufrágio⁵⁷ —marcas da sua profunda admiração por Oliveira Martins, que considerava o único historiador artista da Península. Adepto de uma ideia iberista que respeitasse a singularidade das diversas nações peninsulares —Castela, Catalunha e Portugal—, não surpreende assim que denunciasses as intenções unitaristas da campanha a favor da «Harmonia Ibérica», desenvolvida na imprensa espanhola em 1917. Ou que criticasse a ideia muito comum em Espanha de que Portugal estaria anglicizado —a seu ver essa influência cultural reduzia-se a exterioridades⁵⁸.

As posições adoptadas no que respeita às relações Portugal-Espanha, pró-iberistas ou anti-iberistas, hispanistas ou hispanofóbicas não se podem reduzir linearmente a correspondentes correntes políticas e doutrinárias que se afirmaram nas duas nações. Na verdade, sempre houve liberais e tradicionalistas adeptos de uma aproximação cultural e diplomática com a Espanha (lembrem-se os casos de Gama e Castro no princípio do século XIX ou de António Sardinha um século depois). O mesmo se poderá dizer de republicanos e de so-

⁵⁵ UNAMUNO, Miguel de, «Hispanidad» (1927), *Escritos de Unamuno sobre Portugal* (ed. de Ángel Marcos de Dios), Paris, 1985, p. 273.

⁵⁶ Id., *Idem*, pp. 275-276.

⁵⁷ Id., «Prólogo a cartas de Manuel Laranjeira» (1913), *Idem*, p. e Id., *Por terras de Portugal e de Espanha*, Lisboa, 1989, p. 59

⁵⁸ Id., «Relaciones entre España y Portugal. La influencia intelectual», *Idem*, p. 190.

cialistas —embora os republicanos federais fossem mais frequentemente iberistas. Houve monárquicos e republicanos anti-iberistas e anti-hispanistas, como também os houve hispanófilos e hispanófobos.

A recorrente afirmação de propósitos de iberismo político em Madrid —por exemplo nos anos que vão de 1910 a 1917— alimentou em Portugal intensos debates sobre as relações económicas, políticas, diplomáticas e culturais entre as duas nações, sublinhando as suas diferenças ou, pelo contrário aquilo que sempre as aproximou. Ao invés do que por vezes se afirma, houve nos séculos XIX e XX momentos de intensa circulação de ideias num espaço cultural e político peninsular, das margens do Atlântico às margens do Mediterrâneo. Nesse grande espaço, de ambos os lados da fronteira, afirmaram-se posições convergentes e divergentes que muito contribuíram para a problematização das identidades nacionais em Portugal, Castela e Catalunha.

As estadias prolongadas de diversos intelectuais portugueses em Espanha (Oliveira Martins, António Sardinha, Fidelino de Figueiredo) e de espanhóis em Portugal (Sixto Cámara, Fernando de Los Rios, Unamuno, Ribera i Rovira), sem esquecer o papel de embaixadores (como Juan de Valera, Fernandez de Los Rios, José Relvas ou Sanchez-Albornoz) muito contribuíram para estreitar os laços culturais entre as elites e para fomentar ideias iberistas e hispanistas. Sem esquecer os Congressos Científicos (caso do já referido Luso-Espanhol realizado de 16 de Junho a 1 de Julho de 1921 no Porto por iniciativa da Associação Portuguesa para o Progresso das Ciências, em colaboração com a sua congénere espanhola), dos Jogos Florais Hispano-Portugueses realizados em Badajoz em 1924 (em que participou António Sardinha) ou da Exposição do Livro Português em Madrid (1928). No período de vigência da Ditadura Militar em Portugal e de Primo de Rivera em Espanha, nos anos de 1926 a 1930, com o recuo das intenções iberistas tornou-se viável um estreitar de laços entre os dois estados⁵⁹.

Nos séculos XIX e XX, as relações culturais entre as elites portuguesa e espanhola não foram tão de costas voltadas como por vezes se pensa. Embora, como lembrava Unamuno, fosse mais fácil nos princípios do século XX encontrar em Espanha livros ingleses, alemães ou italianos do que portugueses, enquanto em Portugal, na Faculdade de Medicina, em Histologia, se usavam obras de Ramón y Cajal em Francês⁶⁰. Seja como for, a par da repulsa, a atracção pela Espanha e pelas suas culturas tão diversas sempre se afirmou em Por-

⁵⁹ Celebrou-se um primeiro acordo sobre o Douro Internacional, realizou-se uma Conferência Económica Luso-Espanhola e um Tratado de Conciliação e Arbitragem de fronteiras em 1928.

⁶⁰ UNAMUNO, Miguel de, «A literatura portuguesa contemporânea», *Por Terras de Portugal e Espanha*, p. 8.

tugal. Iberismo, hispanismo e hispanidade foram durante muito tempo ideias minoritárias (sobretudo em Portugal). Porquê? Sem dúvida devido ao facto de serem ideias futurantes que estavam do lado da transnacionalidade, embora também enraizadas em argumentos históricos. Coexistiram e sucederam-se no tempo, pois o iberismo, como vimos, refluíu em Portugal desde o decénio de 1880 e em Espanha a partir da ditadura de Primo de Rivera (1923-31). Em qualquer destes tópicos, fosse no âmbito de correntes de pensamento liberal, republicano ou socialista, fosse no âmbito do pensamento tradicionalista, católico e conservador, exprimiu-se uma nostalgia da grandeza perdida. Especialmente nesta última versão, a nostalgia de um grande Império hispânico, uma Hispânia Maior, é bem evidente. Ora o tópico da Hispania máxima por oposição à Hispânia mínima (Ganivet) era central na reflexão de vários autores da chamada Geração de 98. Para Unamuno, o seu ressurgimento só poderia processar-se do lado da Pátria interior. Por seu lado Maeztu negava a identificação de Hispanidade com Império (este seria espiritual, mas o seu pensamento depressa seria apropriado pelo nacionalismo exclusivista). E não surpreende pois que Fernando Pessoa –que lembre-se foi muito crítico em relação ao Estado Novo e a Salazar– tenha aderido a um iberismo federal como caminho possível para alcançar um império espiritual –um V Império. Mas iberistas e hispanistas não se limitaram a olhar para o passado. Muitos estavam sobretudo voltados para o futuro, numa atitude prospectiva, transnacional e universalista. O hispanismo também foi redenção. Em qualquer caso, pode dizer-se que enformou sobretudo um nacionalismo defensivo –face aos nacionalismos então dominantes, o alemão, o britânico e o pan-americanismo. Como sugeriu Unamuno em 1913, a evolução dos seres vivos não é senão «una lucha por la plenitud de conciencia a través del dolor, una constante aspiración a ser otros sin dejar de ser lo que son, a romper sus limites limitandose»⁶¹. O que também poderia, por analogia, aplicar-se às nações.

⁶¹ UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid (1913), p. 142.



Este libro se imprimió en los talleres
tipográficos de don Luis Valiente
el 28 de marzo de 2012,
fecha en la que se conmemora
el duocentésimo segundo
aniversario del nacimiento de
Alexandre Herculano
de Carvalho e Araujo,
eminente polígrafo portugués
nacido en Lisboa, ciudad
en la que tuvieron lugar las
I Jornadas Luso-Espanholas
de Filosofía. El diseño y
maquetación corrieron a
cargo del maestro tipógrafo
don Antonio Otiñano,
con su buen hacer característico.

CÁ NA EUROPA LISBOA INGENTE FUNDA

