

Carlos Leone

O essencial sobre
SÍLVIO LIMA

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

Carlos Leone

O essencial sobre
SÍLVIO LIMA

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

© **N** I M P R E N S A
N A C I O N A L
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

*Para a Cristina,
por Coimbra no centenário de Sílvio Lima,
com pessimismo na reflexão
e optimismo na acção*

«Não há maior tortura que a solidão forçada.»

SÍLVIO LIMA, 1927

(OC: I, 34.)

I

UM TESTEMUNHO

1. INTRODUÇÃO

O essencial sobre Sílvio Lima (1904-1993) reside na vinculação histórica e simbólica da sua vida com o seu tempo. O «seu» tempo foi, no essencial, o de uma transformação estrutural, e estruturante, no discurso crítico desenvolvido em Portugal no século xx. Com isto pretendemos afirmar que definir a vida de Sílvio Lima é, independentemente do registo escolhido para a apresentar (biografia, elegia, crítica da obra, etc.), sempre caracterizar pela vida de um indivíduo (assim feito símbolo) uma transformação na actividade crítica no Portugal contemporâneo (em acepção histórica).

Dito isto, os estudos disponíveis sobre Sílvio Lima são escassos. Há fortes motivos — que não razões —

para isso, embora recentemente a publicação em dois volumes da sua *Obra Completa* pela Fundação Calouste Gulbenkian, sob a direcção do ex-assistente de Sílvio Lima, hoje professor catedrático jubilado, José Ferreira da Silva (doravante *OC*, seguido da indicação de volume em numeração romana e de página em algarismos árabes), seja um elemento decisivo para alterar este estado de coisas. Faremos nestas páginas referência a estudos do nosso conhecimento e, sobre matéria biográfica, indicamos o artigo «Sílvio Lima — História de um professor universitário», da autoria de Ferreira da Silva, no qual colhemos numerosas informações (publicado na revista coimbrã *Biblos*, vol. LV, pp. XXXV-LIII, 1979, integrado numa miscelânea em honra de Sílvio Lima). Com efeito, a história de Sílvio Lima confunde-se com a de um dado período da Universidade em Portugal, o que, tendo sido penoso, é hoje revelador.

Sensivelmente a meio da sua vida, em 1944, escreveu Sílvio Lima nas linhas da conclusão daquele que é até hoje o seu título mais conhecido e citado (*Ensaio sobre a Essência do Ensaio*): «Cada escritor se julga no direito de rotular de ensaios, ou de ensaio, os seus produtos. Como se o ensaio fosse, afinal, a fumarenta

retórica, o eruditismo formalista, o historicismo arquivístico, o comentarismo estéril, o barroquismo conceptista e cultista, numa só palavra, o *anticriticismo*! O facto assume, entre nós, lusos, um aspecto mental inquietante.» (OC: II, 1410). As palavras eram pertinentes então e ainda hoje, e por isso soam próximas as declarações citadas por S. Lima de imediato (de Keyserling e Aubrey Bell, cf. *id.*, *ibid.*); para o nosso propósito actual, elas servem para ilustrar o modo como Sílvio Lima entendia a sua vida universitária — como *criticismo*. Mais tarde ver-se-á o preço que pagou por isso. Agora, vale a pena começar por mencionar dois dados relevantes para compreender o porquê da singularidade de Sílvio Lima e, por isso, do seu significado próprio:

Em primeiro lugar, Sílvio Lima cursou brevemente Medicina, antes de ingressar e se formar em Filosofia (sempre em Coimbra, na década de 1920);

Em segundo lugar, a sua formação posterior à licenciatura foi não só célere (como era norma à época e hoje começa a voltar a ser), mas também «*estrangeirada*», isto é, decorreu na Suíça, na Bélgica e em França, antes de regressar a Coimbra para obter as insígnias

doutorais (em 1929) — já nisto muito sergiano, como o tempo viria a comprovar.

Do primeiro destes dois dados ficou-lhe a convicção inabalável no experimentalismo, que distinguiu do empirismo, e na cumulatividade do conhecimento científico, que não excluía a consideração de cesuras e revoluções; do segundo, nunca o abandonou a atitude crítica perante o seu país e o seu tempo, em muito devedora de Sérgio e que, em rigor, fez da sua obra a mais «sergiana» das que a Universidade Portuguesa conheceu na primeira metade do século xx. Conheceu e não tolerou.

2. UM JOVEM ACADÉMICO

Antes das desventuras da década de 1930 (e das seguintes...), Sílvio Lima cursou durante um ano a Faculdade de Medicina de Coimbra, para, de seguida, se inscrever como aluno na Faculdade de Letras de Coimbra, Secção de Ciências Históricas e Filosóficas, completando a sua licenciatura a 9 de Julho de 1927 com a tese *Ensaio sobre a Ética de Guyau nas Suas Rela-*

ções com a Crise Moral Contemporânea. De seguida, a convite dos professores Joaquim de Carvalho e Gonçalves Cerejeira, segue a carreira universitária, primeiro desenvolvendo a sua investigação de pós-graduação no estrangeiro, de pronto, no primeiro semestre de 1929, obtendo o grau de doutor. Assim se torna assistente provisório em Ciências Filosóficas, onde mais tarde ascende a professor auxiliar. Além disso, dada a sua invulgar formação científica em Psicologia Experimental, desde 1931 lecciona também na Secção de Ciências Pedagógicas.

O ensaio sobre a ética de Guyau é um estudo que reflecte a atenção científica, em sentido moderno, a uma temática comum à época. Científica por ser especializada (considerando o problema eticamente) e por abordar de forma neutra e impessoal um tema caro não só a Sílvio Lima, como aos principais ensaístas e críticos da época: António Sérgio, Jaime Cortesão, Raul Proença (para nomear apenas os mais próximos de Sílvio Lima). Tema eterno, o da crise, mas tema de uma época específica, final do século XIX, em muito graças à influência de um autor hoje esquecido como é Guyau e, no entanto, à época tão ou mais influente do que muitos

outros hoje indicados como referências para o período (*maxime*, Bergson). Também nesta questão archéológica (passe o «foucaultianismo» que Sílvio Lima provavelmente não partilharia) falta a bibliografia, mas o leitor interessado pode consultar o estudo de José Esteves Pereira «Pensamento filosófico em Portugal: conhecimento, razão e valores nos séculos XVIII e XIX» (in *Cultura*, vol. v, ed. INIC — CHC/UNL, Lisboa, 1986).

Na sua tese de licenciatura, dedicada a António Sérgio e Joaquim de Carvalho, Sílvio Lima ensaia uma leitura objectiva da ética evolucionista de Guyau com vista à determinação do valor desta para a «solução do problema ético que ora nos atormenta» (*OC*: I, 5). Aí são já nítidas as influências maiores de toda a obra futura: Herculano, Antero e Sérgio (Joaquim de Carvalho também, mas em forma menos actuante); Guyau, Montaigne (Claparède influenciá-lo-á apenas a partir da elaboração do doutoramento); e temas como a crítica, o ensaísmo, o(s) valor(es) e uma atenção ao social que não se reduza a um registo sociológico. A atitude é já a que a vida adulta irá confirmar: isenta, objectiva tanto quanto a informação disponível o permite, com um sentido de humor que anima uma escrita ainda bastante coim-

brã (e da época), enfim, com aquela «boa fé» celebrizada por Montaigne e por Sílvio Lima sempre invocada. Nesta fase inicial, também o individualismo metodológico resulta já claro (cf., p. ex., *OC*: I, 30-31), mas sem se impor à consideração do objecto como verdade teleologicamente predeterminada: «Pela própria força da vida, o animal é social, e sendo social é moral. Melhor: ‘sociabilidade’ e ‘moralidade’ são dois aspectos da mesma única realidade: a vida.» (*OC*: I, 35.) Perante esta realidade derradeira, o individualismo metodológico não só força à responsabilidade intelectual e moral inalienável, como dá também a medida justa de um relativismo no sentido forte e nobre do termo, um relativismo metodológico que resulta de a investigação científica se saber sempre parcelar e provisória. Este entendimento do conceito é já claro no capítulo «O neokantismo» (*OC*: I, 67-83), no qual a génese humana (imane)nte) dos valores sociais é explicitamente afirmada (cf., p. ex., p. 81). A sua pertinência radica na própria leitura de Guyau por Sílvio Lima, para quem o autor francês «representa *um ponto intermediário entre o naturalismo científico e o novo idealismo*» (*OC*: I, 117). O exame de S. Lima a Guyau centra-se (cf. pp. 119 e

segs.) no conceito de «vida» em que se baseia a reunião de ciência e metafísica da ética de Guyau, a quem aponta o erro de ter pedido à biologia as leis da vida (cf. p. 122, n. 1). Estas análises não eram desprovidas de consequências imediatas, como as referências à primeira edição de *A Igreja e o Pensamento Contemporâneo*, de Gonçalves Cerejeira, deixam perceber (cf. pp. 123, n. 2, 150, 152, n. 1, e 160 e segs.). Com efeito, as críticas que desenvolverá mais tarde a essa obra de Cerejeira são, acima de tudo, uma crítica a uma determinada imagem de contemporaneidade, em particular no que toca à avaliação dos *acquis* do século XIX, como veremos (aqui, cf. p. 167, n. 1, para uma imagem das *science wars* de então). Ao encaminhar-se para o seu termo, a tese de licenciatura ganha, com a procura de solução para o problema tormentoso (naquele tempo em que as teses tinham tese), laivos ainda actuais: a interrogação dos «vindouros» aos coevos evoca Hans Jonas (cf. p. 128); a tragédia da vida em comum mesmo nas associações científicas livremente constituídas (cf. p. 130); a percepção, diversas vezes retomada em trabalhos posteriores, do medo na «sabedoria popular» portuguesa (cf. p. 132); a abertura às ciências sociais (pelos autores citados e

em fórmulas como «o social não é mais que o psicológico generalizado», cf. p. 144); e, em geral, uma orientação racionalista, aqui ainda sob forma utilitarista, da ética, em direcção a uma concepção sociológica contrária a excessos poéticos e místicos (cf. «Conclusões», p. 169). A permanência destes traços nos seus trabalhos posteriores conferir-lhes-á grande solidez, para lá de erros e limitações; a sua actualidade ainda hoje explica bem as suas dificuldades há sete décadas atrás.

Outros dados, menos diversificados até pelo carácter mais especializado do trabalho, colhem-se em *O Problema da Reconhecimento (Estudo Psicológico Teórico-Experimental)*, trabalho de 1928 com que, em 1929, Sílvio Lima é feito doutor (Secção de Filosofia, note-se). «Reconhecimento» designa o problema da lembrança, sendo o termo preferido ao habitual «reconhecimento» por este ter implicações morais aqui ausentes; ao interrogar a estrutura psíquica do processo cognitivo, a Sílvio Lima interessa o fenómeno mental estudado psicologicamente (não metafisicamente), entendido como base da lembrança (cf. «Nota preambular», in *OC*: I, 189). Trata-se de um fenómeno estrutural da memória, sem o

qual esta não existiria e o humano disporia apenas de hábitos, como afirma (cf. p. 191) Sílvio Lima ao iniciar a discussão das principais teorias sobre o problema. Como se lê pouco depois: «o que para nós constitui a memória como memória é, não a reprodução automática ou reflexa (BÖHM) do ‘já vivido ou experimentado’, mas a reconhecimento do facto presente como tendo feito e fazendo ainda parte integrante da nossa vida ulterior» (p. 192). Neste volume, restrito ao *essencial* sobre Sílvio Lima, não há por que aprofundar o lado técnico da análise (de resto, muito especializado e, além do mais, já datado); importa, sim, assinalar a consolidação no pensamento do seu autor de novos dados relevantes em trabalhos posteriores (Claparède, Freud e a psicanálise, Piaget) e a sua influência sobre elementos já presentes no seu trabalho anterior (as notas, p. ex. p. 198, n. 4, em matéria pedagógica, sergiana por excelência, adquirem um grau de elaboração conceptual invulgar em Sérgio e nos sergianos em geral).

A revisão das principais teorias sobre a reconhecimento termina com a apresentação (*OC*: I, 244-246) da «teoria impressionista», noção aplicada por S. Lima a todas as que «dão o processo cognitivo como a consciência

duma impressão afectiva vaga de já vivido ou experimentado (*Beckanntheitsgefühl*)» (OC: I, 244). O termo «impressionista» sobretudo neste período de finais da década de 1920, início da de 1930, é mais frequente na literatura (e veremos como Sílvio Lima se refere, noutros trabalhos, a João Gaspar Simões e Adolfo Casais Monteiro). Aqui, o seu emprego também requer qualificações: «Como se verá na segunda parte deste nosso trabalho, defendemos a tese impressionista como a única capaz de se adaptar à realidade total dos factos. Decerto: a sua aceitação não explicará em absoluto o complexo problema da recognição. Diremos até: não explica nada. [...] Que importa? Saber que as imagens da teoria intelectualista não desempenham na estrutura do processo recognitivo o papel preponderante, único, que o passado lhes outorgava, será já abrir no campo da ciência um novo caminho de investigação por onde futuros pioneiros marcharão em busca da verdade.» (OC: I, 246.)

A segunda parte da dissertação, dedicada à apresentação dos dados obtidos pelo trabalho de investigação em psicologia experimental, faz uso de noções ainda hoje correntes em psicologia (e psicanálise), como «rumi-

nação» (p. 248) ou «atitude» (p. 250), mas tem para nós um interesse sobretudo documental, cujo sentido geral é resumido na conclusão da parte II:

A recognição pressupõe a permanência da mancha afectiva, não o sentido de uma imagem ou representação que vem afogar-se milagrosamente na percepção actual, mas dum resíduo ou tonalidade vaga e específica, deixada pela percepção desaparecida, e que se renova ao contacto vivo da nova percepção.

(OC: I, 307; em itálico no original.)

A terceira e última parte, sobre falsa recognição e paramnésia, além de antecipar problemas hoje mais mediatizados (a falsa memória), distingue-se pela sua argumentação, mais próxima do que é comum num trabalho feito para prestar provas científicas em filosofia. Não por se remeter à história da filosofia, mas, pelo contrário, por atender a discussões coevas (p. ex., sobre os «fenómenos telepáticos», cf. p. 318, em que, na nota 1, se lê: «Em face dos fenómenos transcendentais a nossa atitude é a do céptico; melhor, *a da dúvida*

metódica cartesiana.»). Em todo o caso, não é de um suplemento filosófico ou jornalístico que se trata. Também a paramnésia surge a Sílvio Lima como fenómeno de uma ordem predominantemente afectiva, em detrimento dos seus elementos representativos também reais, pelo que vem confirmar a teoria impressionista a respeito da recognição (sobre a relação dos problemas, cf. especialmente *OC*: I, 327-329).

A dissertação foi bem acolhida e as teses de filosofia (em história da filosofia, psicologia, lógica e moral, num total de sete) foram defendidas com sucesso. Apesar de algumas observações do tempo da tese de licenciatura sobre a primeira edição de *A Igreja e o Pensamento Contemporâneo*, já indicadas por nós, nada faria prever que, ao final tranquilo e bem sucedido da década de 1920, os anos 30 trouxessem a Sílvio Lima uma sucessão de casos que marcou todo o resto da sua vida, académica e não só.

II DE ACADÉMICO A CRÍTICO

A meio da década, em Maio de 1935, foi afastado do ensino, integrado num contingente de «oposicionistas» contra os quais o recém-institucionalizado Estado Novo (cuja Constituição fora referendada em 1933) moveu o Decreto-Lei n.º 25 317, para segurança e defesa do Estado. Uma lista de ilustres (foram 33 os «depurados») que incluía, entre outros, Aurélio Quintanilha e Abel Salazar. Depois da depuração — ainda o «purismo» português no seu pior — seguiu-se um período de anos de incerteza até à reintegração (como tolerado) em 1942. Aspectos a considerar mais tarde. Para compreender o porquê da sua «depuração» será conveniente seguir, não a ordem cronológica dos seus trabalhos (que em 1930 incluíram umas *Notas Críticas*, que deixaremos para mais tarde), mas sim a progressão na-

tural da sua investigação, na forma de concurso para professor auxiliar na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra: a dissertação foi intitulada *O Amor Místico (Noção e Valor da Experiência Religiosa)*, cujo primeiro volume (e único dos três previstos) foi publicado em 1935 pela Imprensa da Universidade — a qual também não tardaria a ser encerrada.

1. PRETEXTO OU CONSEQUÊNCIA?

Alterar a cronologia ao considerar as obras de S. Lima implica fazer opções metodológicas. Em nosso entender, *O Amor Místico* revela sob forma científica, pela natureza do texto, as causas da desconfiança do regime face a Sílvio Lima. Assim, e dada a purga em preparação, constitui um pretexto ideal para perseguir o seu autor. Isto não invalida que, depois das *Notas Críticas*, de 1930, essa perseguição não lhe fosse movida do mesmo exacto modo; significa, sim, uma desvalorização da nossa parte (e de acordo, cremos, com as atitudes do próprio Sílvio Lima) do lado público das «polémicas à portuguesa», não no sentido de negar-

mos a sua existência, mas no de privilegiar a identificação do que estava *essencialmente* em causa. Daí o salto cronológico: em *O Amor Místico*, justamente considerado pelo seu autor como a sua obra maior (pese o sucesso público que posteriormente terá a sua derradeira obra, *Ensaio sobre a Essência do Ensaio*), encontram-se todos os motivos do escândalo de 1930 e das represálias posteriores à sua reintegração.

Como se lê na «Nota preambular» (*OC*: I, 553-554), o objecto de estudo do trabalho feito em 1935 eram «as relações complexíssimas entre o religioso e o sexual», tomando o cristianismo como principal *case-study*. Repetirá várias vezes, ao longo do trabalho, qual a sua atitude ao investigar, como por exemplo num passo do capítulo em que estuda a Virgem Maria à luz da psicanálise: «Repetimos que neste trabalho pospomos a atitude judicatória, valorativa. Como cientistas, buscamos aqui tão-somente desenhar aspectos da psique religiosa, analisar os seus móveis ou tendências, buscar as suas razões compreensíveis, descrever as suas condições psicossociais. [...] Julgue cada qual conforme a sua fé, e no seu foro íntimo, em pleníssima liberdade.» (*OC*: I, 624-625.) Muito do problema encontra-se em afirma-

ções como esta: todo o aparato das condições «psicossociais» era pensado para que nem no «foro íntimo» se dispusesse de pleníssima liberdade para pensar cientificamente a Virgem Maria à luz da psicanálise. Voltaremos a estes aspectos daqui a pouco.

Para esclarecer eventuais mal-entendidos, convirá começar por fazer notar que nem neste nem noutros trabalhos traiu Sílvio Lima a sua formação em Psicologia Experimental e a sua positividade de tipo médico. A psicanálise é para ele um problema, não uma solução; desde as primeiras conclusões parciais do trabalho (cf. *OC*: I, 568; e também 581), o sexual não é a totalidade do sensual e mesmo o sexual não é unívoco (tanto é consciente como inconsciente). Bem entendido, nada disto repugnaria a Freud ou à maioria dos psicanalistas daquele, e do nosso, tempo. Sucede que Sílvio Lima, apesar de ter um conhecimento muito apreciável da literatura sobre o tema (cita Freud, Adler, Jung, entre muitos outros), leu Freud um pouco como Chesterton leu Nietzsche, percebendo o espírito (diria ele: a «tendência geral») e a forma que este haveria de tomar com a popularização pública do jargão psicanalítico (cf. *OC*: I, 722), apesar de lhe

escaparem repetidamente aspectos elementares do tipo de discurso (analítico, não sintético) que a psicanálise já na altura era (embora se deva dizer que, em 1963, na última das recensões críticas recolhidas nas obras, a sua valorização de Jung mantém coerência com a sua incompreensão da psicanálise, ao mesmo tempo que, por fim, se sente próximo dela, na versão jungueana; cf. *OC*: II, 1582-1584). Ou seja: a associação feita (cf. *OC*: I, 558) entre Kraft-Ebing e Freud, via «Escola Vienense», está no fulcro da incompreensão da psicanálise por Sílvio Lima; viu-a sobretudo como uma derivação especulativa da Medicina, que seria necessário emendar por colocar bons problemas de maneiras erradas. Por exemplo, logo no primeiro capítulo de *O Amor Místico*, escreve:

A psicanálise, a despeito dos seus exageros sistemáticos (que roçam pelo ridículo e até pelo grotesco), dar-nos-á, cremos nós, penetrantes luzes sobre o assunto.

(*OC*: I, 567.)

Poucos anos depois, Adorno escreveria que «na psicanálise nada é tão verdadeiro como os seus exageros»

(*Minima Moralia*, I, 29; citado da tradução portuguesa de Artur Morão, Ed. 70, Lisboa, 2001, p. 45). Mas este tipo de percepção irónica não era possível a Sílvio Lima a respeito da psicanálise, como era relativamente a outras coisas (a sua colaboração na imprensa, incluída no segundo volume das *Obras*, revela-o bem). Mau-grado os seus esforços de intelectual especializado (como na crítica da linguagem científica ensaiada no segundo capítulo), nem lhe foi possível remover os preconceitos do seu público (universitário) face a si e ao tema-tabu do seu trabalho, nem logrou atingir um termo de entendimento com a psicanálise.

Ou, sequer, de desentendimento satisfatório. Num resumo (quase) exaustivo encontramos em *O Amor Místico* numerosas referências directas a Freud e à psicanálise: cf. *OC*: I, 602-604, 615, 621, 628-633, 642-644, 660, 666, 668, 670, 676, 687-689, 722 e segs., 778, 814, 846-850 e 906-910. Na impossibilidade e desnecessidade de as revermos uma a uma, centramos a nossa atenção apenas nas que nos são mais úteis.

Desde enfatizar como foi a gradual e crescente dessexualização de Maria a gerar a tese do parto virgem

(p. 615) ou citar o Evangelho de João, mas remeter para intérpretes que o usam para diagnosticar a paranóia de Jesus (p. 621), os usos da psicanálise (e ciências psiadjacentes) são, conforme à época, bastante latos. Sílvio Lima esforça-se, numa linha bastante prudente e até severa face à psicanálise, por contrariar as versões mais extremas, atingindo aí a diferença entre o sensual e o sexual o seu maior vigor (cf. *OC*: I, 670 e n. 3). O homem devoto «procura afinal não a satisfação das *Sexualtriebe*, mas a manutenção e engrandecimento da vida total, a não ser que por *libido* se entenda — metafisicamente — o *querer viver*. Nesse caso, o universo inteiro afoga-se pela sexualidade, como nevoeiro que tudo penetra e escurece» (*OC*: I, 676). Mas nem tantas reservas o podiam auxiliar na dilucidação de um sentido não-metafísico para a psicanálise nem tornaram o trabalho menos inaceitável para o regime — o problema estava no tema e nas liberdades críticas tomadas com ele, independentemente da exaração científica dos termos e dos problemas. As críticas a Freud e à psicanálise falham o alvo com precisão quase sistemática (p. ex., as generalizações feitas a pp. 687-689 e 722-724) e ficam-se por teses

gerais que, supor-se-ia, seriam do agrado de uma Universidade conservadora:

A psicanálise freudiana, desgarrada pelo apriorismo dogmático e querente de encerrar todo o processo numa fórmula geral, única, etc., mutila e desfigura a *realidade viva*, que é muito mais *complexa e heterogénea* do que ela supõe.

(OC: I, 850.)

Toda a questão reside no facto de que uma consideração do problema religioso (místico) à luz da psicanálise é já uma transigência, mesmo que científica, independentemente de essa consideração revelar uma leitura imprecisa da psicanálise. O que importava para o concurso a que Sílvio Lima se candidatava não era a excelência do seu trabalho (que era muito superior a qualquer desinteligência com a psicanálise), mas a sua conformidade aos fins da instituição que punha o lugar a concurso. Ora, justamente neste período histórico, assiste-se, por um lado a uma transição do discurso crítico português para a Universidade (depois de uma actividade cívica predominantemente exercida na imprensa,

durante a I República) e, por outro, a uma obliteração das ciências sociais do mundo universitário português. Esta tensão irá durante décadas prejudicar muitos autores e muitas obras, e Sílvio Lima será «apenas» um dos primeiros a sofrer as consequências. Não terá disso, sobretudo neste período, consciência, como se compreende.

Por isso, quando escrevia (*OC*: I, 910, n. 2) «o erro do freudismo está em querer explicar o superior pelo inferior, e não o inferior pelo superior», numa terminologia inconsequente para a interpretação psicanalítica do que quer que seja, o seu erro não consistiu numa leitura errada de Freud ou do misticismo, mas na abertura, na europeização do discurso crítico, ainda para mais na sede académica conservadora por excelência, Coimbra. Veremos daqui a pouco formas ainda mais extremadas desse erro na escrita de Sílvio Lima neste período.

Quanto ao resto, que é muito, *O Amor Místico* nunca desarma da sua têmpera analítica. Nada lhe escapa: a ligação entre sagrado e profano, a simbologia mística e suas leituras (não só pela psicanálise, mas também pelo Nietzsche de *O Anticristo*), o homossexua-

lismo místico, o sadismo e o masoquismo na religião, a caça voluntária do sofrimento e, no grande *tour de force* do livro (o longo cap. XII), «a ofensiva contra o sexo, o amor e a mulher» por parte do ascetismo e do misticismo, angustiados (*sic*) (cf. *OC*: I, 775) perante o instinto sexual. De novo sem freudismo, carecendo apenas da boa-fé do leitor. Mas aí mesmo residia a questão que Sílvio Lima não podia solucionar. Mais: ao escrever sobre Nietzsche e a moral do ressentimento, sobre ciências sociais (Simmel e Sombart) ou sobre teologia (cf. pp. 830-844 e 880), só poderia agravar as tensões entre o seu trabalho e a função institucional que cabia à Universidade no Estado Novo como instrumento de manutenção da «sociedade dual» (termo comum, na década de 1960, a sociólogos tão distintos como Hermínio Martins e Adérito Sedas Nunes, mas que Sílvio Lima já conheceria decerto de *As Duas Políticas Nacionais*, de António Sérgio, onde este se refere à «sociedade dualista»). Contra a europeização, buscada por Sílvio Lima, como na altura já se sabia, desde as *Notas Críticas*, de 1930. Afirmar a igual aberração de ascetas e libertinos (*OC*: I, 873) e de seguida louvar os Franciscanos por intermédio de Jaime Cortesão (*OC*: I, 874)

não era tanto um problema científico como, termo a reencontrar em breve, «psicossocial» (e o mesmo vale para a recuperação do orgiástico pagão dos primórdios, no cap. XIII). Sílvio Lima, em cuja obra se encontravam já diversas referências ao medo, sabia-o. Inclusivamente, por vezes antecipava essa mesma questão. Tudo indica que, no primeiro lustro da década de 1930, Sílvio Lima confiou tratar-se de um problema de ordem individual, quando se revelou sobretudo social. Em suma, as conclusões de *O Amor Místico*, na sua valorização do médico-fisiológico (a consideração da puberdade) e do filosófico (Platão como cristão) não poderiam resgatar o trabalho nem o autor. Pelo contrário, eram entendidos, mais do que como vinculação do cristão ao clássico, como insinuação do pagão no católico.

2. A CAUSA ADIADA

São José e D. Juan, nudismo, masturbação mamária e outros comentários dispersos (*OC*: I, 562, 652-653, 795, 886-887) não seriam aceites no Portugal de 1935. Mas não seriam motivo de real espanto. Aliás, as várias referências de Sílvio Lima, em 1935, ao cardeal Cerejeira

encarregar-se-iam de lembrar a todos como o seu autor não se emendava (como o próprio gostava de explicar citando Alfred Loisy — cf., p. ex., *OC*: I, 432, n. 2: «Il n'est pas en mon pouvoir de détruire en moi-même le résultat de mes travaux»). A passagem de Deus a pai celeste (*OC*: I, 645) relembriaria os vários passos das *Notas Críticas* em que se davam por infantis certos traços do catolicismo romano; e numerosas outras menções o faziam também: pp. 564 e 566 sobre erros categoriais em Cerejeira; a remissão para as suas *Notas Críticas* (p. 609, n. 2); a subalternização do religioso no cristianismo moderno (pp. 799-800); o prolongar de polémicas anteriores (sobre a historicidade na revelação, cf. p. 812); ou, talvez mais revelador do que tudo o resto, a vinculação (cf. p. 894) do homem do século xx ao «estúpido século xix», que Cerejeira declarara falido, entusiasticamente, no seu *A Igreja e o Pensamento Contemporâneo*.

Mais do que o problema particular do «entusiasmo», para falar como Locke, era o problema da modernidade em geral que movia Sílvio Lima, na Universidade ou fora dela. Nisso estava em sintonia com os seus mestres intelectuais, mais até com os extra-universitários (como

Sérgio) do que com os «colegas» (mesmo um Joaquim de Carvalho). A participação de Sílvio Lima no discurso crítico português do século xx faz-se sobretudo (até simbolicamente) pela sua pertença aos primórdios da transição do discurso crítico de um registo cívico, público, para uma sede universitária, especializada. Aí, no entanto, não cabe *Notas Críticas ao Livro do Sr. Cardeal Gonçalves Cerejeira «A Igreja e o Pensamento Contemporâneo»* (1.^a ed., 1930, 2.^a ed., 1931). Nesse livro, dedicado a António César Abranches e Vitorino Nemésio, é um modelo de intervenção cívica que se pratica; mesmo se já com o registo de análise científica próprio do autor, na dedicatória lê-se como Sílvio Lima sabia «antecipadamente» que a obra «dum novo e que aos novos se dirige» lhe traria «cóleras bravas, impropérios, pedradas brutas» (cf. *OC*: I, 375). Não antecipou, contudo, que se trataria de uma reacção sistémica e não meramente pessoal, que a sua defesa de um catolicismo e de uma sociedade moderna e europeia, crítica, atentaria não contra particulares, mas contra aquela representação social que se dava pelo nome de Estado Novo.

Toda a argumentação crítica movida ao livro de Cerejeira procede de uma análise do livro, tido por «obra

infeliz de apologética católica» (OC: I, 379) e de uma caracterização da atitude do próprio Cerejeira feita em termos psicológicos (muitas vezes, no livro, Lima adota face a Cerejeira um tom até pedagógico no que toca a psicologia e filosofia): «um lírico temperamento de místico» (p. 379), vítima da sua incongruência lógica (pp. 382-383), do seu entusiasmo «vácuo» e «heroísmo do número» (p. 385), com atitude simplista, injusta, agressiva e perigosa (p. 401). «Portanto, que é a fórmula do Sr. Cardeal senão a expressão duma crença individual?» (P. 402, sobre o vínculo de Cerejeira entre ser católico e ser religioso.) Será pela revisão das críticas de Sílvio Lima ao livro de Cerejeira, tentando integrá-las num conjunto de problemas maiores do que o que resulta patente da discussão, que se explicará socialmente (e não pela caracterização psicológica de Cerejeira) a génese do «caso» Sílvio Lima. O próprio teve ocasionalmente noção disso (referir-se-á à «indagação psicológico-social») e o próprio decreto-lei que o afastou da Universidade o deixa perceber do ponto de vista do Estado Novo.

Na primeira das suas *Notas*, S. Lima começa por contestar o uso de Cerejeira (a seu ver indiscriminado) das

categorias relativas ao pensamento contemporâneo e os seus pressupostos (as conversões, fenómenos psicológicos, nada provam, cf. p. 382). Rapidamente, o tom adquire tonalidades sergianas e conforma-se ao modelo de civismo crítico típico da primeira metade do século, mesmo se nunca cai na simples polémica (cf. em especial pp. 386-387). O processo consiste em taxar de generalizações as conclusões de Cerejeira (cf. p. 388) e explicá-las pelo «católico-centrismo» do seu autor (*id.*). Por extenso: «O Sr. Cardeal Cerejeira, dentro do domínio religioso, e mercê do que poderemos chamar o seu ‘católico-centrismo’, não conseguiu ainda, como os infantes, desprender-se dessa unilateralidade de visão.» (*Id.*, a propósito da identificação por Cerejeira de anticlericalismo e estupidez.) Como as *crianças*, como se veio a repetir (já o vimos) demonstrativamente em *O Amor Místico* e reaparecerá em várias outras ocasiões (cf. Nota Quinta, *OC*: I, 470). Bem pôde Silvio Lima anotar (p. 389, n. 2) que «o cientista, porque se dirige aos factos, está acima destas apreciações pessoais»; nunca estaria acima das implicações, como o *dictum* de Loisy deixa claro. E relevar o «alto plano da relatividade, do plurilateralismo» (p. 390), para contestar o ates-

tado de estupidez passado por Cerejeira a tantos só agudizou a questão.

A questão é, afinal, a que encerra a primeira nota (cf. p. 390): só num país estruturalmente pré-moderno seria possível tal apologética em pleno século xx. Ao identificar essa pré-modernidade com Cerejeira, no máximo com a Igreja Católica portuguesa, Sílvio Lima passou em claro tratar-se de uma pré-modernidade nacional: cotejá-la com a Europa, com a «autêntica mentalidade *culta*», como a «Crítica» foi justamente a transgressão, fruto da boa-fé do seu autor, de Sílvio Lima face não a Cerejeira ou, sequer, à Igreja Católica e à Universidade de Coimbra, mas ao Portugal de 1930.

(Uma digressão sorumbática: que esta pré-modernidade não se dissolve com facilidade pode ser comprovado cabalmente com a consulta da obra de Sebastião J. Formosinho intitulada *Ciência e Religião*, lançada em 2002 e subintitulada «A Modernidade do Pensamento Epistemológico do Cardeal Cerejeira». Aí se encontra a caracterização de Sílvio Lima como simples positivista, incapaz de perceber em Gonçalves Cerejeira um precursor das *fuzzy logics* e de T. S. Kuhn. Palavras para quê?)

Esta interpretação da apologética de Cerejeira como pré-moderna radica-se numa leitura da História de Portugal, que, a espaços, se torna nítida — e nitidamente sergiana. Leiam-se as referências às mesas censórias do século xvii (pp. 411 e 421, mencionando até Sérgio; 432 e 534) ou ao anti-iluminismo do século xix (p. 444, n. 1). Estas recognições continuam, depois, na polémica com o cónego Trindade Salgueiro, e de forma ainda mais declarada, apontando «a necessidade de ensoalhar, re-vigorentar e europeizar a teologia nacional» (p. 526) e com a referência à «sociedade civil» contemporânea em contraste com a «ensanguentada atmosfera mental e religiosa do século xvii» (cf. ainda pp. 534-536, sobre a decadência local da teologia católica e as supostas intenções de Cerejeira em a reformar segundo o modelo parisiense). Mas retornemos às *Notas*.

Entre as várias críticas de pormenor metodológico a Cerejeira (cf., p. ex., pp. 394, 401 e 415) encontram-se já nas *Notas* numerosas referências a temas só explorados rigorosamente em *O Amor Místico* (cf. pp. 395, 397 e 407, entre muitos outros exemplos). Mas o debate, em 1930, não é feito em termos de ciência psicológica, mas de análise histórica. E, contra a proclamada resistência

da Igreja Católica ao «ácido corrosivo da crítica» (Cerejeira citado por Lima em *OC*: I, 404), Sílvio Lima vê na crítica não um ácido corrosivo, mas «formidável movimento universal» dos séculos XIX e XX, não só exterior à Igreja mas também interior («o *Modernismo* ou o *Catolicismo Liberal*») é o movimento interior ao Catolicismo). Mas Sílvio Lima falava do exterior, da perspectiva da crítica humanista e estrangeirada (reportando-se a Espinosa e Verney), explicando tal resistência pelo apego à superstição entre o povo e ao *statu quo* entre o clero (cf. p. 405). Sucede que tal resistência não era fenómeno exclusivamente religioso, sem atender agora ao modo como se escolha explicar as suas causas. Quando Sílvio Lima concorda com Cerejeira (cf. p. 421) em que ninguém é livre em face da verdade para, de seguida, perguntar pelo que vem a ser a verdade e onde a encontraremos, ou quando (p. 428) expõe as consequências da liberdade científica tutelada pela fé (uma liberdade mutilada por uma petição de princípio), não é sobre Cerejeira ou a Igreja Católica que está, em primeira instância, a escrever: é sobre o Estado Novo e as suas instituições fundamentais — como a Universidade. Em 1935 isso seria dolorosamente óbvio e ao

longo do século vários outros escreveram contra esta liberdade, feita de obediência a privilégios estabelecidos, desde o Sérgio de *Ensaio I* até ao José Cardoso Pires de *A Cartilha do Marialva*.

Desde a Nota Terceira (cf. *OC*: I, 410) que a discussão gravita em torno das acepções pré-moderna e moderna de «liberdade». Contra Cerejeira, que escrevera ser a liberdade de pensamento um absurdo por implicar desobedecer às leis do pensamento, à verdade (da fé), Sílvio Lima procede analiticamente, perguntando se foi por desacato lógico que Cristo foi crucificado. Isto seria, a ficar por aqui, um bom caso de polémica literária, sem consequência para além das irritações pessoais. Mas vai um pouco mais longe: destriça duas liberdades, uma colectiva, outra individual. Não liberdade com um fundamento (a fé, como na pré-modernidade) mas liberdades, a individual, que só será real se realizada colectivamente, como a Modernidade insistirá de Espinosa a Benjamin Constant (cf. pp. 410-411). Pouco depois escreve: «O livre pensador afirma que *só* a razão — como profundamente viu o heleno — liberta o homem, e não o instinto, a emoção, o sentimento, a imaginação, *la folle du logis*.» (P. 412.) Ou seja: as carac-

terísticas psicológicas atribuídas anteriormente a Cerejeira (emoção, sentimento) como fadoras dos seus excessos apologéticos surgem agora como causas directas da servidão humana (mais do que referência a Hayek, aqui é La Boétie que surge, pois a servidão voluntária nem sempre será consciente). Esta razão é «crítica» (*id.*) e, com ela, é o nexó entre modernidade europeia e paganismo (o «heleno») que se desenha contra a pré-modernidade católica. (Isto mesmo se repete na dissociação de *O Amor Místico* entre o verdadeiro paganismo e as suas formas degeneradas, posteriormente cristianizadas.) Mas essa recuperação do ideal clássico, a que voltaremos a propósito dos ensaios sobre desporto (e que a Nota Quinta já desenvolve), não visa tanto um neopaganismo à Nietzsche como uma valorização da liberdade de pensar, da crítica, da cultura científica europeia moderna (cf. pp. 415, 417, sobre ciência e especialização, 435 e 443-444, em que reclama Voltaire por intermédio de Antero). Isto no tempo em que o dogma da infalibilidade papal era ainda novo (cf. p. 436).

O que o catolicismo (o termo do insuspeito Prof. Braga da Cruz, actual — e primeiro — reitor leigo da Uni-

versidade Católica, parece mais justo para a circunstância) não podia permitir era justamente esta defesa das liberdades modernas, fosse em polémica, fosse — menos ainda — em trabalho científico institucional na Universidade. Essas virtudes dianoéticas (cf. p. 438) contrariavam os próprios pressupostos isolacionistas do Estado Novo. Pior, a sua moral: «à chacun son plaisir!» (p. 439, repetido a p. 455). A Nota Quarta, em que Sílvio Lima contesta a redução de Cerejeira da ciência às ciências experimentais, naturais (cf. p. 451; a divisão das ciências segundo o esquema de Dilthey era comum à época, e mesmo muito depois), exprime bem como a lógica da argumentação de Cerejeira, correctamente identificada por Sílvio Lima, apenas antecipou a negação das ciências sociais e humanas à Universidade portuguesa até à década de 1960 (1970, para ser mais rigoroso): tal como a ciência histórica seria lesiva da ortodoxia cristã a respeito da historicidade de Cristo (cf. p. 451), também as ciências sociais modernas seriam lesivas das instituições gradas ao regime, como na polémica com o «sr. Salgueiro» (cf. *OC*: I, 528) Sílvio Lima intuiu sem extrair as consequências. Não se tratava, em última análise, de um problema psicológico, tal como com

O Amor Místico não se tratou de um problema científico; tratava-se de um problema «apenas fruto da indagação psicológico-social» (p. 530) e degeneraria numa perseguição política. Resultam cruéis trechos como o relativo aos «chamados milagres de Lourdes (ou outros quaisquer, não importa onde nem quando)» (p. 459): Fátima importava já muito, pelo menos no Portugal de 1930.

«Falando assim, não melindro, não ataco, a religião; ignoro-a, visto que religião e ciência são dois modos autónomos de olhar as cousas.» (P. 460.) A dissociação não lhe seria permitida. E a prova, cinco anos depois, deu-se com *O Amor Místico*, quando tentou começar a explorar cientificamente afirmações aqui ainda indicativas: «Todo o valor da Bíblia estará, pois, só no seu conteúdo místico, na sua fé prática, dinamogénica.» (P. 462.) Sílvio Lima atribuiu à tentativa do indivíduo Cerejeira de conciliar ciência e religião católica em si as causas dos erros do livro do cardeal (cf. p. 466). O seu erro, relativamente a Cerejeira, a Fátima, a Coimbra, a Portugal, foi pensar poder dissociar os dois planos em nome da ciência. O seu símile (cf. p. 467) em que a ciência era pólo positivo e o catolicismo seria pólo

negativo, cientificamente neutro, vitima-o até simbolicamente.

Os votos com que termina (*OC*: I, 505) as *Notas* são sinceros, as defesas face aos fiéis de Cerejeira e do regime são-no igualmente (cf. p. 507, n. 2, e pp. 528-529). Mas a censura — raras vezes o termo se ajusta tão bem — de 1930 seria apenas agravada com o trabalho de 1935.

III

«O TRABALHO É O ÚNICO PROCESSO MORAL DE GANHAR A VIDA» (OC: II, 119)

Sempre invejei o título com que o meu antigo mestre Sílvio Lima desejou abarcar a nossa aventura fora de portas: «O mundo que criou o português.»

EDUARDO LOURENÇO,
O Complexo de Marx, p. 26.

Após o seu afastamento compulsivo da Universidade, e impedido de leccionar nos restantes níveis de ensino, Sílvio Lima viu-se forçado a vários périplos, uns por intermédio de outros «depurados» (Quintanilha), outros por actividades como bolseiro de investigação científica. Desse período entre 1935 e 1942 (data da sua reintegração em Coimbra por intercessão do então ministro da Educação Nacional, Mário de Figueiredo, ca-

tadrático da Faculdade de Direito de Coimbra) ficou a maior parte da sua escrita jornalística, sobretudo no *Primeiro de Janeiro* e no *Diário de Lisboa* (com temáticas ainda hoje relevantes, desde o automobilismo à falta de civismo, passando pelo cosmopolitismo — *OC*: II, 1630 e segs. e 1639 e segs. — ou a sociedade moderna — *OC*: II, 1651 e segs. e 1669 e segs.), bem como as suas maiores «obras menores».

1. IDEALISMO E REALIDADE

Dedicadas «com a maior emoção» ao então exilado em Paris Raul Proença, as *Quatro Cartas sobre Idealismo* (1936) são em grande medida uma autobiografia intelectual e moral, com um tom autojustificatório que ultrapassa o seu caso pessoal e — como seria de esperar, atendendo à dedicatória — se aplica igualmente a todos os de uma geração que efectivamente lhe serviriam de mestres de civismo: Proença, Sérgio (que também lhe retribuiu uma dedicatória em *O Reino Cadaveroso*), Jaime Cortesão. Na primeira das cartas escreve: «O verdadeiro idealista, longe de ser um quimerista

sonhador, é antes um desperto *realista realíssimo* que encara os factos com heroísmo consciente (só este heroísmo é heroísmo).» (OC: II, 934.) Reafirmação *post-factum* da dedicatória das *Notas Críticas*, feita contra o suposto realismo político das conspirações oposicionistas exiladas, este mote é retomado no início da segunda Carta: «O idealista possui um forte sentido das realidades; sabe que o ideal, ao realizar-se no facto, esbarra ou está sujeito a certos *condicionalismos* histórico-sociológicos.» (OC: II, 935.) Dessa consideração à luz dos seus ideais nasce o seu idealismo, contrariamente ao realismo que estabelece as suas sucessivas morais consoante os factos (linhas bastante actuais hoje, a propósito de realidades «geoestratégicas», em que se invoca quase tudo, desde Maquiavel a Leo Strauss, quase sempre a despropósito). E de seguida:

O verdadeiro idealista, querido Amigo, crê sempre nas ideias e duvida dos homens e das coisas. *Duvida*, note bem. Ora duvidar não é descreer.
(OC: II, 936.)

A terceira Carta prolonga o *distinguo*, devedor da atitude analítica já actuante nas notas ao livro de Ce-

rejeira. A ideia distingue-se do homem por ser um valor (eterno) do qual o homem não passa de instrumento mortal. Valores, então, não tanto transcendententes (como no catolicismo), mas «*supra-individuais* ou *transpessoais*» (cf. *OC*: II, 939). Esta aparente ascese não se explica por uma cedência à retórica portuguesa das «vitórias morais» (expressão, aliás, também tipicamente redundante). Ela marca, sim, a reorientação do seu trabalho anterior, europeizador e modernizador, feito em sede universitária, para um outro domínio, nessa época ainda o mais activo, o da Imprensa de intervenção cívica. A *causa adiada* (na Universidade) não o era menos na sociedade portuguesa em geral; mas para Sílvio Lima, em 1936, era na *Seara Nova* e não na Imprensa da Universidade que ainda podia escrever: «Mas não é pelos *homens*, mas sim pelos *valores* ou *ideais* que o idealista se bate; ou, se pelos *homens* se bate, não é tanto pelas gerações *actuais* como pelas gerações *vindouras* que ele deseja ver melhores do que as do instante.» (*OC*: II, 941.) Esta orientação do idealismo, da crítica, num sentido prospectivo (termo do próprio Sílvio Lima, na mesma página), não é verdadeiramente nova; afirmações como esta eram até muito

frequentes e marca de água dos seareiros; mas Sílvio Lima não pertencia a essa geração dos jovens de 1915, pertencia já (como os da *Presença*) a outra vaga, que dava início à integração do discurso crítico na Universidade como *meio* de o integrar no espaço público. Mesmo, como neste período da sua vida, quando se encontrava afastado da Universidade. Antes, como vimos, e depois, como veremos, não alterará o seu idealismo.

A quarta e última Carta pouco adianta a este rumo, inclusivamente cai num velho *topos* do discurso crítico português ao identificar o *futuro* com um rejuvenescimento *eterno*: típico do discurso dos seareiros originais, marcados pela linguagem da Geração de 70, esta idealização do idealismo, com um cunho evangélico e franciscaninho, não assenta bem à escrita mais teoricamente elaborada de Sílvio Lima. Dez anos mais tarde, em «Normal, anormal e patológico», escreverá (*OC*: II, 1470): «Ora os valores não vivem; não existem como realidades; *valem*; são «essências» irrealis; quem os vive, ou *experincia*, é o homem, que é como que o portador dos valores.» Entre o «portar» e o «criar» persistirão sempre tensões («como que») nas fórmulas de Sílvio Lima, como é normal na literatura ética, mas o relevan-

te é perceber que esta não foi uma inflexão face aos seus escritos anteriores, apenas uma precisão (tal qual a nota em que explica a sua preferência por «experien-
ciar» em vez de «experimentar»).

2. DESPORTO E ENSAÍSMO

Em 1937, na Livraria Sá da Costa, publica *Ensaio sobre o Desporto*. O tema do desporto é pensado como modelo de civismo, como a associação entre desporto e democracia social, presente logo no primeiro parágrafo do primeiro dos ensaios, intitulado «Desporto e sociedade» (cf. *OC*: II, 951; sobre a natação em particular, cf. p. 976), deixa entender. Os postulados desportivos são mesmo «político-desportivos» (cf. de novo a p. 951). Não se tratava de elaborar um programa político ideologicamente definido, mas sim de um exercício de civismo idealista transposto para linguagem e prática social estabelecidas. Desde o início (cf. p. 952) se retoma o nexos antigos e modernos (Jogos Olímpicos e desporto de massas) por oposição ao medieval. Não importa tanto contrariar a imagem de um desporto medieval inacessível ao povo ou diferenciar as Olimpíadas

modernas das antigas (de que o próprio Sílvio Lima não discordava); o relevante é, também aqui, a assimilação de um paganismo esquecido num período de devoção infantil das massas a poderes não-rationais ao que o mundo contemporâneo tem de mais moderno. Os casos mais claros desta linha de argumentação só se encontram em *Desporto, Jogo e Arte*, do ano seguinte. Mas muito do que é essencial está já presente neste primeiro volume dedicado ao desporto: a valorização social — biológica, económica, cívica — do desportivismo (cf., p. ex., pp. 957 e 967); a modelação desta síntese antigos/modernos na Inglaterra de «John Bull», numa óbvia inspiração sergiana (cf., p. ex., p. 957); a valorização do desporto feminino como marca social da igualdade sexual contemporânea (pp. 963-965 e 975-978); a defesa da actividade desportiva, do desportismo como prática, e não como espectador de um entretenimento (cf. p. 967), sem com isso reduzir o desporto a culto dos triunfos (o atleta campeão não é um modelo universal, cf. pp. 968-969); e a idealização do desporto como forma de *self-government* comum a todos (pp. 971-973). Este último aspecto será retomado também na obra de 1938, mas, antes disso, desde logo no último dos en-

saios deste volume de 1937, «O desporto, o medo e El-Rei D. Duarte». O desporto como modo de vencer o próprio medo (e o «medinho», cf. p. 980) é forma, aí, de expor uma pequena história natural do medo (cf. p. 980) e de como D. Duarte, com o seu *Livro da Ensinança de Bem Cavalgar Toda a Sela*, fez do desporto uma obra racional (*sic*) de combate ao medo.

Em *Desporto, Jogo e Arte* (Livraria Civilização, 1938) é ainda, e cada vez mais, o desporto como actividade livre equiparada ao trabalho, à ciência, à religião, à arte, etc., que move o autor. Logo no prefácio (*OC*: II, 991) destaca deste novo volume o ensaio «Arte e jogo, jogo e arte», um relevo que aliás se estenderá a outros trabalhos. O primeiro ensaio compara três atitudes, a moral, a científica e a desportiva, para as unir de um modo autobiográfico, não tanto pelo seu caso pessoal, mas sim pela valorização de elementos da sua biografia intelectual que já vimos serem essenciais: valorização da razão, da crítica e do paganismo tido por antecessor da Modernidade (cf. especialmente as pp. 1000-1002). Já «Arte e jogo, jogo e arte» apresenta alguns traços próprios da concepção de Sílvio Lima da sociedade do seu tempo, quer na culpabilização do desporto comer-

cial (cf., p. ex., p. 1005, n. 2, e, noutro texto, p. 1030, n. 1), quer na atenção ao «presencismo» real (nada umbiguista e até diversificado) ao cotejar Gaspar Simões e Casais Monteiro a propósito de arte (cf. p. 1009), quer ainda nas referências à psicanálise (pp. 1011-1012 e 1021). Nos restantes ensaios, o desporto serve para ensaiar sobre pacifismo, cristianismo e paganismo (cf. p. 1037) ou ascetismo. Sobre este último caso, Sílvio Lima afirma a base ascética dupla (física e moral) do verdadeiro desporto, mas de acordo com uma moral moderna, assente na responsabilidade individual (cf. pp. 1044-1045). Neste desporto moderno, o jogo é autocrítica (cf. p. 1047), o que se torna o verdadeiro critério para qualquer valorização do que não é moderno *per se* (ver o ensaio «O desporto e a experiência na dade Média», que começa com uma nota de S. Lima segundo a qual se poderia intitular também «A modernidade do *Livro da Montaria* de D. João I» — cf. p. 1049). Este ensaio, o último do livro, não só reúne o tema da modernidade à crítica (e já não tanto à ciência, embora se trate sobretudo de uma variação de ênfase), como ainda inclui (cf. pp. 1054-1060, especialmente a p. 1057 e a n. 1) precisões conceptuais que ultrapassam em

tudo o âmbito aparentemente menor de textos ensaísticos sobre desporto.

O último dos volumes sobre desporto, publicado pela Inquérito em 1939, resume as teses essenciais apresentadas nos livros de 1937 e 1938. *Desportismo Profissional (Desporto, Trabalho e Profissão)* apresenta uma leitura filosófica do seu tema, até aí discutido sobretudo pela sua vertente médica. De novo traz a proposta da profissionalização do jogo, mas não dos jogadores e dos espectadores, propondo a profissionalização de ex-praticantes (enquanto praticantes, amadores) em funções como treinadores, que enquadram a actividade desportiva dos tempos modernos, massificada e produtora de valores (cf. pp. 1082-1083). O tom é sergiano, sobretudo no final (cf. pp. 1085-1093), tal como o civismo presente desde o início na consideração do tema se evidenciava de texto para texto.

3. VALORES SOCIAIS

Se Sílvio Lima pensou durante anos o valor social do desporto e o associou ao jogo e à arte, não é de estranhar que em 1940 perguntasse: «Serão luxos a

Ciência e a Arte?» Segundo explica Ferreira da Silva no artigo biográfico que já referimos (cf. p. xxxviii), este ensaio destinava-se a servir de prova acadêmica apresentável em qualquer Faculdade de Letras, *in partibus*. Não dispondo de mais elementos, é de supor que a plausibilidade de um retorno à vida acadêmica já fosse real em 1940, independentemente de só em 1942 se ter concretizado. Seja como for, o próprio tema, reflectindo os seus interesses reais, denota já a forma que mais tarde adquirirá, tanto em livro como em recensões, a sua segunda vida acadêmica: fiel a si próprio, mas desprovido da originalidade que marca o seu trabalho durante as décadas de 1920 e, sobretudo, 1930.

A sua visão da sociedade contemporânea adquire forma teórica (cf. pp. 1113 e 1138), modelada em muito pela sociologia que o próprio título invoca, a de Werner Sombart (cf. pp. 1138-1139, 1159-1160, 1178, 1191), com outras referências oriundas das ciências sociais (Simmel, também já citado, como Sombart, em *O Amor Místico*, Engels, Troeltsch, entre outros). O luxo é pensado, explicado metafisicamente (cf. pp. 1115 e 1144). Os temas caros ao seu pensamento reaparecem (cf., p. ex., ciência, história, modernidade, pagãos e religião, pp. 1124-1128),

mas o tom é cada vez menos combativo, sem prejuízo da convicção. O luxo, a superabundância de recursos, é entendido como especificamente humano, tal como a arte, a ciência e a moral são irreduzíveis ao económico (cf. p. 1134); desta génese social comum, valorada positivamente, decorre a crítica cultural que ainda subsiste de forma explícita (cf. pp. 1135 e 1149, n. 1), mas esta não envolve empenhamento militante, antes reflexão crítica (as páginas finais da primeira parte do ensaio, pp. 1140-1144, além de retomarem termos de discussão usuais nos debates presencistas, não redundam em dirigismo, mas em relativismo, cf. espec. p. 1144, *in fine*).

A segunda parte do texto procede, aliás, desta orientação metodológica: relativismo ou absolutismo? Além da diferenciação de luxos (individual e social), é o trânsito entre estes dois tipos que importa a Sílvia Lima (cf., p. ex., p. 1153, *in fine*), por exemplo, na moda (cf. p. 1161). A génese social do luxo, que conhece inclusivamente a sua «prova pelos efeitos» (cf. p. 1172), envolve uma crítica sistemática da estrutura social capitalista, desenvolvida longamente (cf. pp. 1163-1223). Crítica não menos científica e fundamentada do que as que fizera anteriormente ao misticismo e à leitura psi-

canalítica deste, mas menos subversiva, pela sua própria natureza (adentro um regime corporativo) que as anteriores. Em 1940, aliás, Lima responde de passagem às suas próprias objecções finais à psicanálise em 1935, quando a reflexividade causa-efeito não é mais vista como falácia circular (cf. pp. 1166 e 1194). Criticando o luxo material (cf. pp. 1184-1193), Sílvio Lima interessa-se pelo luxo que transcende este. Apercebe-se, sem nunca citar Weber directamente, que o nexó entre ética protestante e capitalismo, que retém de Franklin, está comprometido pelo fordismo. E conclui (pp. 1194-1202) pela necessidade de superar a imposição de modas à sociedade civil, através da responsabilização dessa mesma sociedade civil, por uma ideia de «responsabilidade (próxima ou longínqua) do consumidor» (p. 1202). Para quem pensara tanto o medo, desde o tempo das teses de filosofia para provas de doutoramento até ao período como ensaísta «forçado» a escrever sobre D. Duarte, não seria estranha esta noção de responsabilidade como chave da auto-reforma cívica. Antes dele, Sérgio e depois Vitorino Magalhães Godinho são os dois principais autores a quem o tema é caro, mas em Sílvio Lima ele está também presente, e de forma crucial.

Donde a conclusão metafísica da investigação não se prender tanto com o luxo material, mas com os valores sociais extra-económicos, ditos erroneamente luxos: os intelectuais e a crítica não são luxos, são recursos preciosos e necessários (cf. pp. 1210-1211 e 1217-1218); e como o tom seareiro ainda é forte, com a arte e a ciência a serem elevadas a sacerdócios (cf. p. 1221), não espanta que a defesa do luxo cultural se distinga do apreço pelo luxo material, tal como a metafísica reformada (Kant) se distingue do utilitarismo ingénuo (pp. 1221-1223).

A valorização da cultura (espiritual) sobre a civilização (material), sendo kanteana, não é por isso menos desajustada à realidade «psicossocial» do Portugal de 1940, sociedade anti-iluminista. Mas é mais tolerável, dir-se-ia. E, no entanto, nunca Sílvio Lima chegou a poder apresentar a concurso este novo estudo. Já nem era considerado. Como escreve Ferreira da Silva, os seus pedidos foram indeferidos sem qualquer justificação concreta (cf. *op. cit.*, p. xxxix). Toda a segunda vida de Sílvio Lima na Universidade de Coimbra será marcada por esta situação de *tolerado*. Não voltou à sociedade em que, institucionalmente, foi reintegrado. Em vez

de partir em definitivo, ficou, tal como o fizeram antes dele Sérgio e Proença (Cortesão, se pudesse, teria feito o mesmo, tudo o indica). Não foi tanto um erro como uma condição a que poucos do seu tempo escaparam. Apenas os mais novos serão os estrangeirados do século xx (de Magalhães Godinho em diante serão muitos).

IV

DE VOLTA AO SÍTIO ONDE SE FOI (IN)FELIZ

Vivemos numa época de exaltado confusio-
nismo ideológico. Há quem compare o nosso
século a uma nova Renascença e há até quem
aguarde, como Berdiaeff, a aurora de uma nova
Idade Média. Vagueia no ar, como no século XVI,
a poalha de muitas coisas já destruídas e os
ventos que sopram trazem nas suas asas o pólen
das ideias novas. Não nos assustemos com esta
efervescência de ideias. Tomemos, como o nosso
querido amigo Senhor de Montaigne, uma pos-
tura humanística, crítica e experimental; isto é,
perante o confusãoismo dos dados e das in-
côgnitas, saibamos erguer bem alto o *método*,
e à luz clara deste fazer... *Ensaio*.

SÍLVIO LIMA, «Montaigne,
professor de espírito crítico», 1933
(OC: I, 543.)

A partir de 1943, e apesar da sua reintegração mitigada na Universidade, a actividade de Sílvio Lima conhece um surto, ainda que breve: nesse ano publica *O Determinismo, o Acaso e a Previsão na História*; no ano seguinte, o seu título mais citado e mais vezes reeditado, *Ensaio sobre a Essência do Ensaio*; e entre diversas recensões críticas desses anos sobre autores hoje maiores (como o então «moço» Magalhães Godinho), que o revelam atento ao que se fazia em Portugal e no estrangeiro (cf. *OC*: II, 1543-1556), ainda em 1945 é o orador oficial na cerimónia oficial de imposição de insígnias doutorais a Delfim Santos, Álvaro Costa Pimpão e Rodrigo de Sá Nogueira («Três doutoramentos» — *OC*: II, 1441-1421). Estes trabalhos, bem como as recensões que continuará a fazer, espaçadas mas regulares até à década de 1960, quando se reforma, e como algumas outras intervenções em Portugal e no estrangeiro (conferências, capítulos de livros, etc.), são tudo o que conseguiu fazer depois de ser reintegrado. Não têm a extensão nem a complexidade da projectada continuação de *O Amor Místico*, mas nunca renegam o passado do seu autor.

1. DETERMINISMO MITIGADO

Num ensaio como *O Determinismo, o Acaso e a Previsão na História* surpreende desde logo o facto de ficar tão discreto o conceito-chave para a compreensão do que Sílvio Lima reconhecia de válido ao determinismo em ciência: a determinação de *tendências gerais* capazes de dar forma definida ao devir histórico (evitando «o asilo da ignorância» que é o acaso, segundo Espinosa) para melhor o prever. Mas estas tendências gerais não são postulados vagos e convenientemente rearranjáveis, são uma noção metodológica que aproxima S. Lima da epistemologia que, nessa época, autores como C. G. Hempel («esboço de explicação») e K. R. Popper («falibilismo») começavam a desenvolver.

Quando debatia o pensamento de Cerejeira, o determinismo científico de Sílvio Lima aparecia mais rígido do que na década seguinte. A própria expressão era, segundo escrevia, pleonásmica (cf. *OC*: I, 487); mas tratava-se de aparência, pois a determinação era afinal nome para «a mecanização de uma espontaneidade real, dum a criação sempre activa», disse não passava a lei em ciência (cf. *OC*: I, 488). Então, a indiferença aos valores parecia não necessitar de mais explicações

(cf. *OC*: I, 491). Mesmo se a ciência era capaz de muito (até de reformar homossexuais, cf. *OC*: I, 493, n. 5), tudo era fácil de resumir: «o determinismo não nega nem afirma os valores: explica-os numa maneira especial, particular, e essa maneira é precisamente a atitude científica.» (cf. *OC*: I, 492). Isto, que já se viu não ser mais do que mecanização da espontaneidade, também não é positivismo, é bem mais relativista (mas até na filosofia positiva as leis dinâmicas não se confundem com as estáticas; se assim fosse, o prof. Formosinho teria alguma razão na redução de Sílvio Lima a um positivista dos menos informados do século xx, que não andaram longe dessa indiferenciação).

Em 1943, o seu ensaísmo tornara-se mais tipológico. Como explica na abertura do texto (*OC*: II, 1227), compõe-se o ensaio de duas partes: a primeira, breve, considera os conceitos no âmbito das ciências naturais; a segunda, mais extensa, no âmbito das ciências históricas. «Afigura-se-nos que do paralelo destas duas partes ressaltarão sugestivos problemas de interesse geral para a cultura.». Nem mais: não a obliteração de uma das ciências (como Cerejeira sugerira e o Estado Novo concretizara) nem uma *science war* local, tão inútil como

toda as outras. Seguindo o esquema diltheyano, mas mantendo um papel relevante para a noção de lei que o aproxima de Max Weber (que só aqui irá citar pela primeira vez, cf. p. 1232; sobre modernidade e lei, cf. p. 1234), começa por conduzir a análise do conceito de determinismo ao problema da causalidade (cf. pp. 1229-1232). O postulado da existência de (pelo menos) uma causa para qualquer fenómeno, a isso se reduz o determinismo, permite a medida e, com ela, a previsão e provisão técnica (cf. p. 1232). Pela mensurabilidade e possibilidade de confirmar ou infirmar a previsão, não se trata tanto de positivismo como de falibilismo; pela explícita recusa em converter o determinismo em fatalismo (cf. p. 1233), é o retorno do pensamento religioso à sede científica que se garante. Assim, este determinismo, que reduz o fenoménico a um conjunto de causas racionalmente cognoscíveis, tende a excluir o acaso, reduzindo-o gradualmente a um conjunto de dados racionais cada vez melhor identificáveis e operativos; é desse processo gradual que se fazem as leis estatísticas, que indicam tendências sempre passíveis de reavaliação sem prejuízo da noção de determinismo antes avançada (cf. p. 1239).

A segunda parte do ensaio começa com uma breve revisão da historiografia moderna, ainda hesitando quanto aos critérios ou, talvez melhor, quanto à terminologia adequada para a ciência histórica (p. ex., o uso lógico, mesmo se desconforme ao habitual desde a discussão por Popper do neopositivismo lógico, dos termos «verificabilidade» e «probabilidade» — cf. p. 1241). A experiência da historicidade continua a ser da ordem do relativo (cf. p. 1242) e Comte é discutido do ponto de vista metodológico como qualquer outro autor (pp. 1243-1244), o problema é ainda o mesmo que se vira no final da primeira parte do texto, mas a sua forma histórica é outra: se nas ciências naturais a regularidade permite falar em leis e estabelecer tendências para o futuro, na história dir-se-ia ser necessário verificar-se a ocorrência de repetições de eventos para se poder fazer algo equivalente. Mas da concatenação dos fenómenos e das causas que os explicam pode inferir-se a repetição de eventos históricos?

Responde Sílvio Lima: *«A repetição não está no facto, repetimos, mas na lei que o subsume, o vincula ao todo estrutural da sociedade onde ele ocorre. À medida que as ciências históricas e sociológicas progri-*

dem, cada vez ressalta mais quão artificiais e, portanto, ilusoriamente perigosas são as barreiras cimentadas entre elas. *O histórico é, de facto, o que devém, o rio heraclítico que vai sendo, mas rio que transcorre sobre um leito institucional (político, jurídico, económico, ético, religioso, etc.).*» (P. 1245.) É a partir desta dinâmica interna às ciências históricas que Sílvio Lima vai contestar as duas grandes objecções à previsibilidade na história, a que atribui ao acaso, ao acidente, um poder incontroável (criticada a pp. 1247-1252) e a que atribui o papel de causa de eventos históricos aos «grandes homens» (criticada de seguida, pp. 1252-1256). Nenhuma das duas impede, antes requerem, uma reflexão sobre as causas, a qual, por seu turno, se forma como tendência e probabilidade (cf. p. 1256).

O que pretende Sílvio Lima? Esta não é uma defesa de toda e qualquer construção racionalista erigida a partir da massa de dados que a história recolhe. O método do determinismo assim mitigado contesta, aliás, as grandes teorias da História: a providencialista pelo seu carácter teológico transcendente que faz da história um oratório (cf. pp. 1257-1258); a filosofia da História, percebida como derivação (explícita ou não, tanto faz) de

teodiceias, é criticada pela arbitrariedade que a sua matriz valorativa-metafísica permite (incita) a cada autor (cf. pp. 1257-1260); por fim, a sociologia da história, a que de imediato associa Marx e Engels, reduz a previsão a condenação, num «finalismo radical» demasiado rígido para uma ciência histórica (cf. p. 1261). O que interessa a Silvío Lima é algo diverso: «*Partindo do exame histórico-sociológico do pretérito e do presente, e pondo de parte qualquer pressuposto filosófico-metafísico sobre idealismos e materialismos, sobre superestruturas e infra-estruturas, não será possível prever probabilisticamente, e a curta distância, não o facto particular, individualizado mas a allure générale, de que falava Montesquieu, as linhas de evolução. Julgo pensável, e coerente, e possível, e até necessária essa metodologia histórico-sociológica.*» (Pp. 1261-1262.)

As últimas páginas insistem, sem desenvolverem com mais dados, na plausibilidade desta ideia hoje quase pacífica (cf. pp. 1262-1266). Com a justiça histórica que o país lhe merece, o texto termina citando Sérgio (cf. p. 1266), precursor de tantas destas discussões em Portugal. «Determinismo forte? Não. Possibilismo e contingência.» (P. 1267.) Ainda hoje continua a ser do melhor que

se escreveu em Portugal, embora isso também seja revelador da inércia pátria, merecidamente citado por historiadores profissionais (Reis Torgal, em *História da História em Portugal*, vol. 1; Fernando Catroga, em *Caminhos do Fim da História*).

2. O ENSAIO PARA A POSTERIDADE

Publicado originalmente em 1944, *Ensaio sobre a Essência do Ensaio* foi de imediato considerado por Sérgio como o estudo em língua portuguesa sobre o discurso ensaístico, e por mais do que as múltiplas razões pessoais que lhe assistiriam. Reeditado em 1964, foi de novo objecto de recepção positiva por parte de uma geração que já não foi sua aluna (e não só em Coimbra: além dos testemunhos pessoais directos fáceis de obter, leia-se a crítica à *la page* de Eduardo Prado Coelho em *O Reino Flutuante*), a geração actualmente no(s) poder(es). Apesar de ser de ambição e elaboração teoricamente muito inferiores aos trabalhos que projectara em torno do tema do amor místico, ficou, para todos os efeitos, como o seu efectivo legado ao dis-

curso crítico português do século xx, uma vez silenciadas as causas e consequências dos acontecimentos da década de 1930.

O *Ensaio sobre...* começa (cf. cap. 1) por recuperar a imagem da modernidade como experimental e crítica que já vimos noutros textos (e de matriz sergiana), integrando assim Portugal na órbita da Europa moderna, inclusivamente naquilo que mais faltou ao país: as liberais modernas (cf. *OC*: II, 1286 e 1239 e segs.). Cotejando Erasmo, Rabelais e Lutero, enquadra Sílvio Lima a emergência do ensaísmo de Montaigne.

Este, no segundo capítulo (dedicado à caracterização dos seus *Ensaíos* e do ensaísmo em geral), surge como um individualista distinto do individualismo de um Rousseau (sim, individualismo em Rosseau — cf. *OC*: II, 1305); e assim a primeira característica do ensaísmo de Montaigne e do ensaísmo em geral é «o *auto-exercício da razão* que — por isso mesmo que repele toda e qualquer autoridade externa — busca, dentro da disciplina *interior* da própria razão legisladora, tornar inteligíveis as coisas» (*OC*: II, 1307). Este *esforço livre*, exemplarmente caracterizado de seguida (cf. p. 1308), tem por base as experiências do ensaísta (cf. p. 1310) e

a sua autocrítica, contrária à dogmática como a ginástica é contrária ao sono (este símile, a respeito da terceira característica do ensaísmo, encontra-se a p. 1312). Crítica, então, da experiência pessoal pela razão universal, o ensaísmo nunca se estabiliza, nunca cessa de evoluir (cf. p. 1321, *in fine*). A menos que abdique de ser, que perca o que essencialmente o caracterize.

Os terceiro e quarto capítulos são dedicados a dois temas recorrentes na literatura sobre Montaigne: a pessoalização dos seus *Ensaíos* e o seu cepticismo. Sobre a primeira, diz Sílvio Lima que o próprio de Montaigne é não possuir um estilo, mas uma maneira singular, que se altera ao longo dos anos sem perder a sua identidade (cf. p. 1323). Ao terminar este breve terceiro capítulo, escreve:

Em resumo: os *Ensaíos* de Montaigne constituem a pessoalização e a moralização de uma atitude impessoal, objectiva, universal: o *ensaísmo*. Este é a consequência do repúdio do autoritarismo. *O ensaio é o auto-exercício de uma razão que critica livre e firmemente*. Essa crítica pode operar ou sobre a nossa experiência vivida e pen-

sada na sua imediatidade (o caso de Montaigne) ou sobre a experiência alheia, ou sobre todo o real. Deste modo, o ensaio pode ser *pessoal* ou *impessoal*. A linha evolutiva do ensaio, gravada no cilindro rotativo dos séculos, consiste precisamente no trânsito gradual do pessoalismo de Montaigne (ensaios *de*) para o impessoalismo (ensaios *sobre*).
(OC: II, 1326.)

O capítulo seguinte prolonga esta continuidade naquilo que ela envolve animicamente, quer em cada um dos seus momentos, quer na percepção dos diferentes estádios: confiança nos poderes da razão crítica. Contrariamente à lenda, Montaigne surge assim como um céptico, sim, mas selectivo, suspeito apenas da razão naquilo em que esta se conforma ao dogmatismo acrítico (o escolasticismo, para simplificar — cf. pp. 1329 e segs.); é um cepticismo quanto a objectos determinados, como o fanatismo, pelo que a questão do cepticismo em Montaigne é vista por Sílvio Lima (cf. especialmente as pp. 1330-1331) como um conservantismo liberal historicamente compreensível (antecipando muito do pensamento iluminista, pense-se em David Hume,

embora S. Lima não o refira quando menciona o ensaísmo em Inglaterra, cf. p. 1354). Mas este cepticismo não tem para nós um valor meramente arquivístico, reapresentando *in ovo* as posições caras ao próprio Sílvio Lima: na figura do *sage* montaigneano encontra-se a indiferença face ao cristianismo como auto-suficiência moral própria do espírito renascentista (cf. pp. 1334-1335). Assim se explica como este cepticismo se define positivamente enquanto «*processo crítico de auto-reformação do espírito moderno*» (p. 1336), em que o fideísmo prepara o caminho para uma nova razão, para uma nova metodologia científica (cf. pp. 1337-1338). Ainda num registo de releitura autobiográfica destas linhas, não é descabido ver na caracterização de Montaigne (cf. pp. 1339-1340) um retrato de Sérgio e na de Francisco Sanches a imagem do próprio Sílvio Lima (cf. p. 1340).

Analogias, já que de comparações não se pode tratar, à parte, o texto de Sílvio Lima prossegue estudando as relações entre a nova razão crítica e o ensaísmo, entre Montaigne e Descartes, Galileu e Bacon (cap. v). A omissão de La Boétie, apenas nomeado ocasionalmente em todo o livro, dever-se-á não tanto à trans-

missão histórica acidentada do seu *Contr'Un* como ao interesse de Sílvio Lima por filosofia da ciência, e não por filosofia política. Seja como for, é esta comparação dos diversos discursos modernos sobre a ciência que leva Sílvio Lima a distanciar-se de Montaigne (ou das insuficiências deste, cf. p. 1349). O que a comparação permite é, sobretudo, traçar a crescente impessoalização que já vimos atribuída ao ensaísmo moderno por Sílvio Lima; sempre identificando ensaísmo e espírito crítico, escreve:

Precisamente porque o ensaio, embora *pessoalizado* pelo génio crítico de Montaigne, guarda em si as notas do auto-exercício do entendimento e do exame analítico das ideias no contacto com a experiência concreta estruturada pela razão, é que o ensaio, *impessoalizando-se* com Bacon, se generalizou a todo o saber. Evoluiu de ensaios *de* a ensaios *sobre*.

(OC: II, 1355.)

A reserva é óbvia: se todo o saber se permeou ao ensaio como atitude crítica da razão moderna, nem toda

a razão aderiu (ou persistiu) na modernidade. O capítulo VI toma em consideração o «ensaísmo» (termo entre aspas no original) em Portugal. Retomando o início do texto, vincula o espírito das Descobertas ao ensaísmo de Montaigne; mas a sua utilização para definir um trabalho encontra-a apenas no século XVIII (cf. pp. 1357-1359). Contrariando opiniões diversas de figuras como, por exemplo, Joaquim de Carvalho, Sílvio Lima destaca o ensaísmo do estatuto de género literário identificável sob algumas variantes ao longo da história da literatura, escrevendo: «O que caracteriza o ensaio como ensaio é o *auto-exercício* do espírito que põe em jogo as suas faculdades críticas dentro da mais ampla *liberdade* discursiva.» (OC: II, 1363; itálicos no original.) Aqui bate o ponto: a verdadeira essência do espírito consiste na sua capacidade de criar relações (*sic*; p. 1364), o que contraria qualquer forma de opressão, apologética, estatal, económica ou de modismo. «*O ensaio é um produto do Renascimento: é a réplica da criação da vida livre sobre a ruína do autoritarismo. Eis porque se pode afirmar que o ensaio moderno representa a áurea ressurreição do espírito clássico.*» (P. 1364.) Sente-se a influência, o nome de Jaime Cortesão de ime-

diato é citado (cf. p. 1366) e, deste passo (digamos, p. 1370) até ao final, o sergianismo é manifesto, desde logo na explicação do insucesso da modernidade europeia em Portugal:

Pelo ideal ou morfologia da ciência, pela atitude comentarista, pela concepção retrospectivista (que não prospectivista) do saber, os nossos mestres da Universidade do século XVI (*ao contrário dos navegadores*) não se integram na modernidade.
(OC: II, 1370-1371.)

Retorna a polémica do seiscentismo português e do seu formalismo (como uma leitura da posição de Sérgio a prestar atenção, cf. p. 1376), numa revisão sergiana da modernidade falhada de Portugal (pp. 1372-1381), concluindo com o próprio Sérgio. Não seria o facto de este ainda estar vivo e muito activo, ou de serem velhos *compagnons de route*, a impedir Sílvio Lima, a coberto da suposta objectividade garantida pelas certidões de óbito, de integrar António Sérgio no seu lugar histórico dentro do discurso crítico português. Numa síntese notável do ensaísmo sergiano (cf. pp. 1381-

-1387), que termina vinculando Sérgio a Montaigne, ressaltam dois aspectos, a função social da crítica de Sérgio como combate a vícios por via da pedagogia das práticas, e não só das mentalidades (cf. p. 1383, e especialmente a p. 1384), e o sentido geral, a tendência, do seu polemismo, descrito em nota que transcrevemos na íntegra:

A maior parte dos escritos de António Sérgio têm um carácter *polémico*, no original sentido filológico da palavra. São *episódios* de uma campanha ideológica, constituindo umas vezes réplicas defensivas, outras vezes provocações socráticas, de tipo *irónico*, ao adversário, para que este saia ao bom combate, e pelo combate logre a consciencialização do seu «primitivismo» ou «barbarismo».

(OC: II, 1383, n. 1.)

O capítulo final, distinguindo o ensaísmo como atitude face aos géneros literários estabelecidos, não traz nada de substancialmente novo. Competente e escrito com a mestria de um sergiano educado em Coimbra

(combinação rara), prenuncia os textos finais da vida intelectual de Sílvio Lima: sobre conceitos científicos («Normal, anormal e patológico»), sobre a psicologia em Portugal até meados do século xx, sobre a emergente cibernética, sobre o centenário da morte de Comte, em diversas ocasiões sobre Joaquim de Carvalho (todos, entre outros, em *OC*: II); nunca abdicará dos seus princípios nem voltará a conseguir exprimi-los com o vigor que lhe era próprio. Começara a escrever versos (in *OC*: II, apêndice) e terminaria a dirigir a colecção Biblioteca Filosófica, fundada por Joaquim de Carvalho (de 1960 a 1974).

Como observou Eugénio Lisboa (na *Ler*; aquando da publicação das *Obras Completas*), foi um dos muitos a incluir na dívida do fascismo para com o país. Depois de, em 1961, se aposentar por motivos de saúde, a sua situação só se alterou em 1975, quando foi reintegrado como professor catedrático com diuturnidade, aposentado. Mas até nesse momento de reparação, como nota Ferreira da Silva, a Universidade «perde uma oportunidade para homenagear o professor e o intelectual que Sílvio Lima foi» (*op. cit.*, p. xli). Ele próprio o sabia,

mas nem isso o impediu de, ainda antes, na hora da liberdade que Sérgio e tantos outros não chegaram a viver, escrever o texto que reproduzimos na íntegra para encerrar sem concluir e que bem revela como até hoje o ignoram.

CARTA ABERTA ÀS UNIVERSIDADES PORTUGUESAS

Na hora histórica e dramática, que a Nação Portuguesa hoje vive, creio ter chegado o momento de, como antigo professor universitário de Coimbra na situação marginal de aposentado — homem de 70 anos consciente dos seus plenos direitos e deveres de cidadão responsável —, dirigir às Universidades Portuguesas esta mensagem-apelo que considero o meu «testamento espiritual». Faço-o serenamente, com humildade, respeito e dignidade para comigo próprio, sem me reportar aos seus professores como simples pessoas civis, mas tão-só dirigindo-me às Universidades lusas como instituições ou seres colectivos. É do conhecimento de todos que as Universidades são — ou devem ser — por fidelidade à sua essência intrínseca vivos organismos culturais, cuja função específica não se pode restringir à mera transmissão das ciências e à formação de técnicos, mas seminários de pedagogia espiritual, moral e cívica, apurando espíritos críticos, modelando caracteres e forjando vontades.

Durante a longa e opaca noite do «metternichismo» salazarista, pôde a Nação Portuguesa assistir, com doloroso aperto da alma e do coração, a este espectáculo mórbido: um catedrático de *Direito* (repare-se), um dos próprios filhos da Universidade de Coimbra, um homem vindo do povo honrado, trabalhador, humilde e são, tornar-se a pouco e pouco o *dono absoluto* ou o *dresseur* das Universidades, escravizando os seus legais órgãos administrativos, submetendo o seu regimento interno ao negro despotismo da Polícia Política e regendo-a como um bonzo oriental com decretos-leis arbitrários. Ao abrigo do famoso decreto 25 317, de 13 de Maio de 1935, em nome da «*Salus Populis*», viu a Nação serem expulsos das suas cátedras, ganhas por méritos próprios e depois de laboriosos trabalhos, todo um grupo de professores — servidores do espírito — projectados para a rua como pestíferos, melhor direi como *objectos*. Foi a gloriosa «matança de S. Bartolomeu», a «degolação não dos inocentes, mas dos pecadores» universitários! Sem julgamento prévio do seu comportamento como funcionários, sem defesa, sem possibilidades de apelo jurídico para as autoridades, abandonados na sua própria Pátria, outro recurso não restou a esses universitários senão acatar a sua coerciva humilhação, devorar em silêncio e «algemados» as suas vexações e degradação. Para me limitar à minha Universidade — onde me formei e doutorei — quero referir-me a dois docentes universitários como *símbolos*, vítimas da «matança» atrás referida: o pro-

fessor Aurélio Quintanilha, mestre insígne, investigador científico de dilatado renome internacional, e o professor Mário Silva, físico, discípulo de Madame Curie, mestre pedagogo de raros méritos, amado dos seus discípulos e cidadão modelo de virtudes. Perante o «furacão» turbulento do decreto de 35, *dever e honra* das Universidades Portuguesas era estas terem-se erguido *colectivamente*, institucionalmente, todos por um, um por todos (não se exigiriam heroísmos individuais) como um unitário bloco granítico espiritual, uma falange militante capaz de fazer frente à prepotência daquele que ousara, como Átila bárbaro, espezinhar a Constituição Orgânica não só da sua própria Casa onde era professor, mas de todas as Universidades criadas para a cultura do povo português. A tragédia, porém, consumou-se. Em face do verdadeiro crime espiritual praticado, as Universidades — como se estas fossem entes colectivos geneticamente em juvenil maturidade moral — curvaram a sua cerviz, autodemitindo-se *ipso facto* do cumprimento dos seus direitos e deveres; o Governo de 35, chefiado por um professor universitário e no elenco ministerial do qual se encontravam vários outros professores universitários (entre eles um Ministro da Educação Nacional e outro Ministro da Justiça), arrastou assim a Universidade, pelo silêncio, submissão e acatamento dos «Estudos Gerais», a um verdadeiro suicídio moral colectivo. Minerva, apeada do seu pedestal de deusa soberana, tornou-se a escrava do Senhor Primeiro-Ministro: *Politique d'abord*.

Mas sepultemos o passado que será estudado um dia pela História crítica da cultura (ou incultura) portuguesa, não esquecendo nós, porém, que a História na fórmula de Heródoto é e será sempre «a mestra da vida».

Agora que a velha Universidade se pretende reconstituir, dos seus alicerces à sua cúpula, como a Nova Universidade, uma Universidade de face humana, é do cerne do meu espírito de professor, hoje à margem do labor docente, que apelo veementemente para as Universidades Portuguesas, para que estas, senhoras dos seus deveres e direitos e consciencializando-se unitariamente da sua essência como de democráticas *instituições culturais*, saibam desempenhar ou cumprir até ao fim, para o bem da Pátria querida de que todos, todos somos filhos, a sua alta magistratura espiritual dentro da Justiça, Amor, Tolerância, Trabalho e Disciplina.

(OC: II, 1674-1676.)

APÊNDICE

A pequena recolha de textos apresentada aqui em apêndice não é mais do que um conjunto de excertos ilustrativos da variada (e significativa, mesmo se escassa) recepção da obra e individualidade de Sílvio Lima.

ORLANDO VITORINO («O iluminismo contemporâneo em Portugal», *in* «Acto», n.ºs 1 e 2, 1951 e 1952. Excerto do n.º 2, p. 44)

«É pela generalidade da obra que se pode apreciar um escritor, e perniciosa falta de nossa cultura reside precisamente na ausência de estudos sobre o conjunto da obra dos nossos escritores. Os raros que possuímos ocupam-se do passado, quase sempre de um passado sem interferências no presente; e mal conhecendo as obras significativas e universais do nosso pensamento, podemos dizer que completamente ignoramos as dos nossos coetâneos.

Traça este ensaio uma quase permanente linha de posições discordantes perante a obra de Sílvio de Lima. Mas não deixa de obrigar o leitor a concluir que no escritor Sílvio de Lima se não encontra o ‘professor burocratizado’ de que, infelizmente, as universidades nos dão sucessivas repetições.

Com efeito, não se limitou este professor a publicar as dissertações servis que a legislação vigente exige para os concursos nem a divulgar obras de filósofos estrangeiros inadequadas e até adversas das nossas tendências especulativas. Pelo contrário, Sílvio de Lima afirma-se como livre-pensador que apresenta sob a sua responsabilidade o resultado do seu trabalho mental e assim patenteia a orientação do seu ensino.

A íntima coerência da obra de Sílvio de Lima assegura, para lá das discordâncias intelectuais, a autenticidade de uma meditação que, se não progride no domínio do pensamento especulativo, se desenvolve na aplicação, no estudo de vários e importantes aspectos da realidade e da cultura. Neste sentido, o elogio de Sílvio de Lima é complementar do sermos forçados a deplorar a ausência, entre nós, de um escol de personalidades que, como ele, partam, ao considerar a nossa

cultura, de um fundamento mais sério e verídico do que o dualismo de puristas ou os preconceitos de literatos. Ao mesmo tempo, esta fundamental seriedade da obra de Sílvio de Lima revela um pensador que superou os caprichos efémeros das modas literárias importadas, bem como a banalidade inerte da opinião dominante: o seu iluminismo é, neste aspecto, significativo de uma crítica ao positivismo de nossas instituições e opinião.»

BARAHONA FERNANDES («Revivendo um ensaio de Sílvio Lima decapitado pela censura: *O Amor Místico*, in *Biblos*, vol. LV, pp. VII-XXXIII, Coimbra, 1979. Excerto de pp. XXXI-XXXII)

«Embora já aparecida a obra básica de Heidegger, *Ser e Tempo* (1927), as obras dos antropólogos da existência não tinham ainda, naquele meado dos anos trinta, apesar de alguns artigos de Delfim Santos (1933) alcançado difusão entre os universitários portugueses, preserverantemente ligados ao positivismo e enleados no espiritualismo ¹.

¹ Falamos do teor geral, claro que havia excepções. Lembremos Joaquim de Carvalho e, fora da Universidade, António Sérgio, Leonardo Coimbra.

Esta obra de Sílvio Lima representa — na área da psicologia e respectiva epistemologia — um primeiro esforço de liberação de tais peias filosóficas, em especial mecanicistas e reducionistas.

Há nele, como se viu, uma certa aproximação da fenomenologia das ‘ciências do espírito’ (Dilthey) que levaram à *psicologia compreensiva* (Spranger, Jaspers, Allport, Lersch, etc.).

Entretanto, o tema do amor místico ia empalidecendo; muitos outros problemas eram abordados e discutidos.»

MANUEL VIEGAS DE ABREU («Relembrando *O Problema da Reconhecimento* de Sílvio Lima, mestre da atitude crítica e do método experimental», in *Biblos*, vol. LV, pp. XLIII-XLVII, 1979. Excerto das pp. XLIII-XLIV)

«Há pouco mais de meio século, precisamente em 1928, Sílvio Lima publicou, por intermédio da ‘Imprensa da Universidade’ *O Problema da Reconhecimento (Estudo Teórico-Experimental)*, que apresentou como ‘dissertação para doutoramento na Faculdade de Letras de Coimbra (secção de Filosofia)’. Recordamo-lo aqui intencio-

nalmente por múltiplas e, até certo ponto, desencontradas razões.

Em primeiro lugar, por ser um trabalho pouco divulgado, esquecido ou mesmo negligenciado. De facto, quando se evoca a obra de Sílvio Lima ocorrem de imediato títulos de outros livros seus, não pelo simples facto de terem sido publicados depois de *O Problema da Reconhecimento* ter vindo a lume, mas principalmente devido ao maior impacto que provocaram, dada a sua natureza crítica, inquietante ou perturbadora de um certo número de conceitos e preconceitos característicos de uma mentalidade dominante, pouco disposta ao confronto ou à aceitação do pluralismo de perspectivas de análise. Estão neste caso *O Amor Místico, Ensaio sobre a essência do ensaio, Serão luxos a Ciência e a Arte?* e nomeadamente as célebres *Notas críticas ao livro do Sr. Cardeal Cerejeira 'A Igreja e o Mundo Contemporâneo'*. São livros que trouxeram desassossegado e que foram, por isso, largamente discutidos e divulgados, conhecendo alguns deles diversas edições. Marcaram, sem margem para dúvidas, um período histórico na vida científica e cultural da Universidade de Coimbra e até mesmo do País.

Porque terá sido diverso o destino de *O Problema da Reconhecimento*? A resposta a esta pergunta é parcialmente coincidente com a segunda razão pela qual evocamos aqui a tese doutoral de Sílvio Lima.

O reduzido impacto deste estudo teórico-experimental assim como o seu rápido e prolongado esquecimento devem-se, em nosso entender, ao facto de ele constituir um trabalho de investigação dita «pura», realizado predominantemente no Laboratório, não apresentando, por conseguinte, repercussões pragmáticas directas e imediatas. Por outro lado, o assunto em análise, embora não fosse de modo algum pacífico, não revestia grandes incidências de ordem filosófica. Na verdade, a polémica situava-se no domínio, aparentemente restrito e longínquo, das hipóteses científicas acerca da natureza da reconhecimento e dos processos mnésicos em geral. Os resultados das experiências realizadas por Sílvio Lima permitiram confirmar algumas dessas hipóteses, afastando obviamente outras, mas deles não decorriam implicações significativas nos domínios da concepção do homem e do sentido da vida ou das actividades humanas, ao contrário do que viria a suceder, anos mais tarde, com *O Amor Místico*.

A este propósito, cabe recordar que, ao tempo, os estudos de Psicologia, e nomeadamente os de Psicologia Experimental, não tinham ainda público suficientemente vasto e interessado — como aliás continuaram a não ter durante muitos anos, sendo ainda hoje escasso o número de estudiosos, investigadores e leitores dedicados aos problemas da Psicologia Experimental, no seu sentido clássico. Além disso, as condições institucionais não eram as mais favoráveis ao desenvolvimento de estudos científicos da natureza daquele que Sílvio Lima elaborara.»

(Devemos o conhecimento e disponibilização da «miscelânea em honra de Sílvio Lima» onde se encontram os dois textos acima parcialmente reproduzidos — e o de José P. Ferreira da Silva mencionado no texto de *O Essencial* — ao Prof. José Esteves Pereira.)

MIGUEL REAL, «Sílvio Lima — Filósofo sem Filosofia»

«Em síntese, arte e ciência estruturam a sua progressiva realização temporal ao modo ‘ginástico-desportivo’, constituindo ambos, em conjunto com o desporto, por-

que desinteressadas, porque possuindo os fins em si mesmas, porque vinculativos dos laços fraternais entre os homens, as mais altas actividades humanas. E, na base da ciência e da arte, como modo popular de convívio ‘saudável’, encontra-se o desporto. *Imago mundi* do homem universal, o desporto estatui-se, assim, metonimicamente, como sua síntese realizativa e unificante enquanto 1 — actividade racional que submete os impulsos físicos à harmonia de um sentido ordenador; 2 — actividade que submete o indivíduo isolado e instintivo à unidade universal do sentido do todo da sociedade e da humanidade; 3 — mas submete-o por auto-consentimento do próprio, aceitando as leis que a todos favorecem em igualdade num acto generoso e voluntário, orientado pela razão, encarando sempre o outro não como estranho, mas como o «outro» de «mim mesmo»; 4 — actividade que se sabe provisória (o vencedor de um jogo pode ser o derrotado do próximo), submetida ao crivo da dúvida de jogo para jogo, o desporto está na base de um contínuo auto-aperfeiçoamento colectivo progressivo. Estas quatro características do homem desportivo como que se constituem como os quatro modos por que Sílvio Lima teoriza o

homem racional, livre e auto-investigador dos seus próprios limites ou os quatro modos da sua visão do homem, isto é, da sua *imago mundi*.»

RUI LOPO, «Sílvio Lima — Um Cavaleiro do Amor»

«Nem que apenas pelo levantamento dos textos da mística portuguesa que efectuou (principalmente dos séculos XVII e XVIII) já Lima mereceria um lugar na história da cultura portuguesa e do pensamento português². E dizemo-lo porque tivemos oportunidade de

² Lembramos que o projecto de Álvaro Ribeiro de desenvolvimento ou explicitação de uma *filosofia portuguesa* consiste (a partir da sua primeira apresentação formal no opúsculo *O Problema da Filosofia Portuguesa* em 1943), num primeiro momento, no levantamento exaustivo das fontes da cultura portuguesa, o que implicaria um esforço nacional de pesquisa, no país e no estrangeiro, de organização e edição do acervo literário, científico, jurídico, cronístico, teológico, místico,... a partir desse momento começariam a estabelecer-se as bases de um pensamento que se apresentaria de algum modo como a síntese cultural desse acervo. Parece-nos inegável a

constatar que o livro *Amor Místico — Noção e Valor da Experiência Religiosa* não é citado nalgumas das mais importantes obras acerca da mística escrita em Portugal nas últimas décadas, nem mesmo em muitas das obras de carácter genérico acerca do pensamento filosófico português.

O rico manancial monástico, hagiográfico português bem carece de intérpretes, e de preferência, movidos por perspectivas diversificadas, que possam suscitar o tão necessário debate. Talvez nisto todos possam concordar: a cultura portuguesa encerra ainda tesouros por revelar, de que o *caso Pessoa* é só um, o mais popular, dos casos de riquíssimos filões e espólios por explorar.

pertinência do primeiro momento deste projecto até pelo momento em que estamos de procura (ou reinvenção) colectiva de sentido para o país e a sua cultura. A citação deste projecto neste artigo visa ainda, sem esquecer as significativas diferenças entre o que se tem chamado as *duas vias* do pensamento português (ver nota 2), alertar para o facto de que elas não são tão estanques como por vezes parecem e que o momento talvez exija a reconsideração dos seus pressupostos aspirando à invenção de uma *terceira via*.

Seria impossível terminar este texto sem referir o segundo volume da obra, volume anunciado na *Nota preambular*, e que desconhecemos se terá sido redigido ou não, ou se está algures, à mercê do *pó devorador dos séculos*. Se o primeiro volume já foi isto que se disse, o segundo seria de muito mais amplo horizonte, procurando investigar se haverá uma ‘experiência religiosa cognoscitiva’, se a um nível profundo, o ponto de vista científico e religioso conflitarão ou se se poderão harmonizar. Pela declaração de intenções, parece-nos que enquanto o primeiro volume surge marcado por um tom expositivo e documental, a sua continuação seria mais ambiciosa, propositiva e teórica.

Se lêssemos o belo e densíssimo parágrafo com que Lima encerra a *Nota Preambular* do seu livro desgarrados de preconceitos, se o lêssemos sem termos conhecimento da restante obra e intervenção de Sílvio Lima, se o pudéssemos ler como um aforismo, porventura até remotos territórios do saber nos veríamos transportados. Territórios que se ousou insinuar com a escolha do título deste texto, com a designação de Lima como um *Cavaleiro do Amor*, alguém que, na esteira de Sampaio Bruno, pudesse assumir um ‘racionalismo

aberto à inspiração e ao mistério, não se quedando nos limites da cientificidade, tal como postulada pelo iluminismo dominante no século XVIII e vigente ainda no século XIX³. Alguém que sente estar sendo *irresistivelmente levado* a agir e a pensar de um modo bem preciso mas irrevelável, alguém que se sente atraído pelo *Universal* e vê que ele também habita o amor místico de todas as religiões, nas quais, sob as mais diversificadas aparências, se pode encontrar essencialmente algo de verdadeiro e espiritual. Buscar essa essência possibilitaria, porventura, o reencontro do cientista e do religioso. Mas esse encontro mais que visível dar-se-ia no plano intermédio do que se ainda não crista-

³ Tal a admirável síntese que Joaquim Domingues propõe da atitude do *filósofo obscuro* (*O Essencial sobre Sampaio Bruno*, INCM, 2002, colecção «Essencial», p. 57), cujo último trabalho foi um *Plano de um Livro a Fazer*, livro que como subtítulo teria: *Os Cavaleiros do Amor ou a Religião da Razão*, e que seria inevitavelmente guiado pela teleologia deste autor exposta na sua *Ideia de Deus*, segundo a qual ciência e fé de algum modo se sintetizariam no grande movimento de todas as coisas de regresso ao Homogéneo.

lizou: no plano que medeia o mundo da nossa experiência comum e separativa e aqueloutro da Unidade Universal, expressão sugestiva mas enigmática, passível de tão díspares interpretações e impassível de hermenêutica circunscrição semântica. E surge este plano intermediário como o plano daquilo a que à falta de melhor designação se chamará **aspiração**, constante e consoladora garantia de todas as libertadoras esperanças da humanidade.

Não poderemos saber que continuação daria Lima aos seus trabalhos, o que poderia ter escrito em ordem à explicitação dos seus pressupostos ou apresentação de conclusões próprias. Talvez que com Bruno possamos concordar quando nos diz que o melhor de um escritor é o que não logra escrever. Permitimo-nos, no que acabámos de dizer, levar às últimas consequências o que nos parece poder estar contido na sibilina expressão de Sílvio Lima que a seguir citamos. Ousamos supor que, neste humilde parágrafo, deixou Lima insinuada a chave e o móbil do seu continuado labor, da sua erudição exaustiva e lenta: ‘Irresistivelmente somos levados a determinar o que existe de Universal no amor místico, ou, por outras palavras, a extrair de sob a va-

riedade polícroma das religiões a verdadeira essência espiritual da religião. Talvez que uma vez determinada a essência da religião, a atitude do sábio e a atitude do religioso se possam fundir na mesma aspiração cá-lida e incessante para a Unidade Universal.’»

(Os textos integrais de M. Real e R. Lopo encontram-se publicados em *Metacrítica*, n.º 4, ed. EUL, Lisboa, 2004, acessível em <http://metacritica.ulusofona.pt>.)

ÍNDICE

I. Um testemunho	5
1. Introdução	5
2. Um jovem académico	8
II. De académico a crítico	18
1. Pretexto ou consequência?	19
2. A causa adiada	28
III. «O trabalho é o único processo moral de ganhar a vida»	41
1. Idealismo e realidade	42
2. Desporto e ensaísmo	46
3. Valores sociais	50
IV. De volta ao sítio onde se foi (in)feliz	56
1. Determinismo mitigado	58
2. O ensaio para a posteridade	64
Carta aberta às universidades portuguesas	75
<i>Apêndice</i>	79

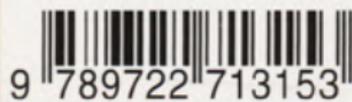
Composto e impresso
na
Imprensa Nacional-Casa da Moeda
com uma tiragem de oitocentos exemplares.
Orientação gráfica do Departamento Editorial da INCM.

Acabou de imprimir-se
em Maio de dois mil e quatro.

ED. 1009862
ISBN 972-27-1315-9

DEP. LEGAL N.º 211 320/04

ISBN 972-27-1315-9



72

© **N** I M P R E N S
N A C I O N A L
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO