

hipóteses de século

ESTUDOS DO SÉCULO

XX

número 9 • 2009

O século XX ou o ambíguo tempo dos profetas

Joana Duarte Bernardes

Joana Duarte Bernardes, mestre em Teoria e Análise da Narrativa pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (FLUC), doutoranda da FLUC, bolsista da FCT.
E-mail: joanaduarte@gmail.com

1. Século e Revolução: entificações do tempo e da história

Talvez que o *vício* do eterno retorno seja a fraqueza anunciada da *revolução* – se nos ativermos à irónica dinâmica que confronta a etimologia da palavra com alguns dos seus usos. Não admira que, no ano em que a decadência portuguesa foi transformada em título, Eça de Queirós, no palco justiceiro d'*As Farpas* e aquando da passagem de 1871 para 1872, eleve a categoria narrativa o Ano Velho e o Ano Novo. O diálogo entre ambos só retoricamente é fronteiro: o ano que se anuncia como *novo* e *presente*, herdeiro de um Portugal retratado enquanto personagem (precisamente porque *é sempre o mesmo*); assimilará as características do ano ido.

No entanto, esta antropomorfização do tempo – ou, talvez melhor, esta sua refiguração (Paul Ricoeur) – traduz dois processos em curso: o da entificação do século enquanto período delimitado, autonomamente historicizável e metaforicamente heurístico¹, e o da assunção de que o presente constitui uma realidade aparentemente paradoxal, já que é momento, quer de crítica do *antigo*, quer de auto-proclamação do *moderno*, como se a *passagem* garantisse, não apenas a catarse, mas antes e principalmente, a mudança.

Com efeito, na modernidade, a imposição da experiência histórica e o estabelecimento de bolsas identitárias presidem ao tratamento do século enquanto período, metáfora e projecto, ao qual também não foi alheia uma necessidade pragmática de se ordenar uma temporalidade que se prometia indefinida. E, ao escandir-se a cronologia, aplicavam-se mecanismos que visavam a apropriação cognitiva da massa *événementielle*, num contexto em que, porém, o relacionamento do passado, do presente e do futuro estava condicionado por uma apreciação qualitativa do devir histórico. Auto-demarkação que, mediada por juízos de valor, actua como afirmação identitária do que é desejadamente novo, como representação qualitativa do que é imediatamente anterior e como retratamento da experiência deixada. Por isso, o «século» passa a ser narrado como uma *persona* que nasce, cresce e morre, para que emergja um «século» novo. Sendo assim, em causa está também a incrustação do velho ritmo do tempo cíclico na irreversibilidade da sua concepção moderna, onde o presente-futuro se impõe ao passado, manifestação que se consolidou no século XIX, isto é, naquele que é comum ser chamado de século da História² (também esta – os seus agentes, quer individuais, quer colectivos – sujeitos a uma identificação pessoal). Compreende-se. Na sequência da mais radical experiência histórica de aceleração

¹ Os indícios dessa entificação são evidentes no campo da imprensa e no que diz respeito aos títulos que, a partir de finais do século XVIII, começam a surgir. Refiram-se os *casos dos jornais*: *O Século XIX* (fundado em 1864, em Penafiel, por Germano Meireles e sob direcção de Rodrigo Teles de Meneses e no qual Antero de Quental colaborou, sob o pseudónimo de Bacharel José); *O Século*, (fundado em 1881, por Magalhães Lima) e, em território francês, *Le Siècle* (criado por Armand Dutacq e financiado por Odilon Barrot; aquando do caso Dreyfus, será um dos periódicos de apoio ao militar). O próprio campo literário reflecte esta ocorrência, como se vê, a título de exemplo, pelo poema de Victor Hugo, *La Légende des siècles* (1855-1876). Fora do âmbito da entificação do século, mas traduzindo, irrefutavelmente, uma visão secularizada (ou em vias disso) do mundo, o já longevo, dentro da história da imprensa, e duradouro, *The Times*, datado o seu aparecimento, com esse título e pela mão de John Walter, de 1788.

² Atente-se que a nomenclatura de «século» é proposta em 1560 mas apenas após a Revolução Francesa passará a ser, progressivamente, usada. Cf. MILO, Daniel – *Triahir le temps*. Paris: Les Belles-Lettres, 1991, p. 9 e ss.

do tempo³ (em particular da Revolução Francesa), ganhou maior ênfase o pensar narrativo (e não apenas descritivo) que surgiu a pontuar a passagem do *novo* (moderno), ou melhor, a *promessa do novo*.

O trabalho de substantivação do século enquanto período é, pois, conseqüente à entificação da ideia moderna de historicidade e seus respectivos suportes, a saber, a dos conceitos de Humanidade, História, Progresso e Evolução/Revolução/Contra-Revolução. Prova-o o alargamento do seu campo semântico (inícios do século XIX), bem como o gradual aparecimento de títulos com ressonâncias temporais em que eles traduzem não só o sentido qualitativo (recentemente adquirido), mas também a sua junção a um outro significado que se refere a um processo mais fundo e longo e de que todos os conceitos mencionados são igualmente sinais: o do entendimento secularizado do mundo e, por conseguinte, o da subordinação da onnipresença divina à *enérgia* do tempo.

É indiscutível que a Revolução Francesa constituiu o marco fenomenológico de todas estas transmutações, filhas, em última análise, de uma ruptura violenta entre o campo de experiência e o horizonte de expectativa⁴. E sinal desta metamorfose foi a gênese de novos significados para as velhas ideias de «revolução» e «século». Quanto à palavra «século», não deixa de ser revelador que a sua matriz etimológica⁵ remeta para as noções de, entre outras, *sexo, idade, geração*⁶. Compreende-se: somente quando o pensamento passou a patentear a historicidade (como entendimento dos momentos de *crise*, porque sustentada na compreensão das várias experiências temporais⁷), é concebível a representação do tempo – do *século* – como entidade dotada de um espírito autónomo. O que, como adiante veremos, condicionará a distribuição dos protagonismos geracionais do ponto de vista da representação virtual do novo, à luz da premissa de que os regimes de historicidade é que ditam a sua emergência.

Ganha assim sentido que o modismo da palavra «século» ocorra, flagrante mas parcialmente, na era da revolução. Com efeito, também esta ganha uma acuidade impossível de preceder os acontecimentos que perpassam todo o processo revolucionário francês⁸. Recorde-se que Copérnico, na sua obra *De Revolutionibus Orbium Caelestium* (1543), ainda

³ É conhecido o testemunho de Michelet: «Il [le temps] a doublé le pas d'une manière étrange. Dans une simple vie d'homme (ordinaire de soixante-douze ans), j'ai vu deux grandes révolutions qui autrefois auraient peut-être mis entre elles avec deux mille ans d'intervalle» (MICHELET, Jules – *Histoire du XIXème siècle*. Paris: Germer Bailière, 1872, p. vii).

⁴ Cf. KOSELLECK, Reinhart – *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 333 e ss.

⁵ Cf. CATROGA, Fernando – *Entre Deuses e Césarés. Secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Almedina, 2006, p. 48 e ss.

⁶ Aliás, é precisamente com os significados de «idade», de «era» e mesmo de «tempo» que o vocábulo era já usado. Vejam-se os exemplos de Voltaire e da sua obra *Le siècle de Louis XIV* (1751) ou a aceção explorada por Rousseau em *Émile ou De l'Éducation* (1762): «Vous vous fiez à l'ordre actuel de la société, sans songer que cet ordre est sujet à des révolutions inévitables, et qu'il vous est impossible de prévoir ni de prévenir celle qui peut regarder vos enfants. [...] Nous approchons de l'état de crise, et du siècle des révolutions» (Cf. ROUSSEAU – *Émile ou de l'Éducation*. Paris: chez Crapart, Caille et Ravier, Librairies, propriétaires de la collection Cazin, 1802. Tome second, p. 90-91).

⁷ Cf. HARTOG, François – *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil, 2003, p. 27.

⁸ «Ceux qui croient que le passé contient l'avenir et que l'histoire est un fleuve qui s'en va identique, roulant les mêmes eaux, doivent réfléchir ici et voir que très souvent un siècle est opposé au siècle précédent, et lui donne parfois un âpre démenti. Autant le dix-huitième siècle, à la mort de Louis XIV, s'avance légèrement sur l'aile de

fazia um uso da palavra radicado numa concepção político-física⁹ assente no carácter circular do movimento dos astros (afectando a vida do homem ainda que sobre eles ocorrendo). No entanto, no decurso de Setecentos, e depois da experiência revolucionária inglesa¹⁰ e da escrita das grandes utopias (a começar pela de T. Morus), a semântica do vocábulo ganhou novas acepções. Acima de tudo, porque, ultrapassando-se o arraigamento às ideias cíclicas do tempo, o passado deixava obrigatoriamente de conter os dispositivos para que a subversão de um acontecimento político pudesse ser diagnosticada no que diz respeito às suas consequências imediatas. E, se a Revolução Francesa acrescenta, decisivamente, um carácter *social* ao que, até aí havia sido equacionado apenas como *político*¹¹, facto é que são os acontecimentos que culminam no ano de 1789 que produzem a aceleração do tempo e que essa passa a ser a marca distintiva, quer do conceito que ora tratamos, quer da moderna experiência temporal.

Poder-se-ia dizer que a revolução passa a evolução. Ao permitir-se uma nova perspectiva sobre o passado oblitera-se a antiquíssima sujeição ao signo do eterno retorno, numa crescente confirmação do apostolado iluminista sobre o tempo¹². A conclusão de que nenhum acontecimento passado pode regressar e a constatação de que, porque social, a revolução deveria estar vocacionada para o futuro (diante do qual o passado só funcionaria como *exemplum a contrario*) admitem um cumprimento da revolução *in fieri*. Assim sendo, e porque a formação do *revolucionário* acompanha e é intrínseca ao entendimento da revolução enquanto conceito e realidade meta-históricos, não admira, pois, que surja também a consciência de que acelerar-se o tempo (e não por acaso Robespierre (1793) promete *acelerar a revolução* para antecipar a conquista da *liberdade*¹³) implicaria também um concomitante movimento de conversão.

Se a crença, consciente ou não, na possibilidade do aceleramento do tempo é um dos sintomas do processo de secularização, ela é também prova de uma vivência de esperança já não enquanto virtude mas como expectativa de futuro. Assim se justifica, outrossim, o carácter virtualmente progressivo da chamada «revolução permanente», enquanto manifestação universal da vivência do tempo no espaço¹⁴. Desta feita, o *revolucionário*, enquanto

l'idée et de l'activité individuelle, autant notre siècle par ses grandes machines (l'usine et la caserne) attelant les masses à l'aveugle, a progressé dans la fatalité» (MICHELET – *Histoire du XIX^e siècle*, p. ix).

⁹ Cf. GUSDORF, Georges – *La Conscience révolutionnaire*. Paris: Payot, 1978, p. 51 e ss.; PEREIRA, Miguel Baptista – *Modernidade e Tempo. Para uma leitura do discurso moderno*. Coimbra: Minerva, 1990, p. 89 e seguintes; KOSELLECK, Reinhart – *Futuro pasado*, p. 67 e ss.

¹⁰ Não ainda em Hobbes que, acerca da Revolução Inglesa (1640-1660), afirmou: «I have seen in this Revolution a circular motion of the Sovereign Power, through two usurpers, from the late King to his Son» (HOBBS – *Behemoth*. In *The English Works of Thomas Hobbes*. Collected and edited by Sir William Molesworth. London: John Bohn, 1840. Vol. VI, p. 418.

¹¹ Cf. ARENDT, Hannah – *Sobre a Revolução*. Lisboa: Relógio d'Água, 2001, p. 25.

¹² «Animés par la curiosité et par l'amour-propre, et cherchant par une avidité naturelle à embrasser à la fois le passé, le présent et l'avenir, nous désirons en même temps de vivre avec ceux qui nous suivront, et d'avoir vécu avec ceux qui nous suivront, et d'avoir vécu avec ceux qui nous ont précédés.» (D'ALEMBERT – *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*. Paris: Vrin Éditeur, 2000, p. 101).

¹³ «Le temps est arrivé de le rappeler à ses véritables destinées; les progrès de la raison humaine ont préparé cette grande révolution, et c'est à vous qu'est spécialement imposé le devoir de l'accélérer» (ROBESPIERRE – *Oeuvres Complètes*. Paris, 1958, p. 495).

¹⁴ Note-se que o conceito remonta à Revolução de 1830, sendo posteriormente retomada por Proudhon e Marx. Leia-se: «Les révolutions sont les manifestations successives de la Justice dans l'humanité. C'est pour cela

metonímia da Revolução e enquanto seu agente, funciona como seu legitimador e como conversor do homem. De resto, a estratégia *transfiguradora*, como força que concretizava a revolução enquanto evolução e, por isso, bandeira do futuro como síntese de *novo* e do *bom*, provocava a conversão do próprio tempo¹⁵. Esperava-se, pois, que a *revolução* fosse catarse regeneradora, isto é, parto de um *homo novus*. E se é verdade que o sintagma tem origem bíblica¹⁶, a Revolução Francesa faz dele apanágio, quer do homem escolhido para conduzir ao aperfeiçoamento dos ainda não iluminados, quer dos prosélitos enquanto potenciais sujeitos da aceleração do tempo. E, por isso, a rasura das estruturas políticas deveria dar origem a um novo alfa da história, o ano I da caminhada até à definitiva emancipação.

Como foi já notado, não basta a comparação do revolucionário com Huron, o protagonista de *L'Ingénu*¹⁷. Não se trata apenas do exercício de um apostolado didáctico tão caro às Luzes (*Bildung*); o que está em causa no uso e no tratamento que a Revolução dá ao conceito de «homem novo» é o começo *ab ovo* enquanto produto da supressão temporal. Somente seria possível iniciar o curso da regeneração destruindo a ordem antiga – chamada de «Antigo Regime» – e instalando um *novo* sistema temporal (o calendário), uma *nova* disposição espacial (uma *nova cidade* para uma *nova pólis*), uma *nova* religião (a Revolução) e um *novo homem*, finalmente crente de que se começava a cumprir o mito de Prometeu¹⁸. A conversão, enquanto *praxis*, deve, pois, ser entendida como a doação ao outro de meios críticos partindo-se do axioma revolucionário maior: o novo é a igualdade, o antigo a desigualdade. Identificando-se o despotismo com a arbitrariedade, a nova sociedade deveria encontrar em si os fundamentos da aniquilação da antiga e de todas as formas de oposição que se levantassem. Daí as suas acções depuradoras, atitude que teve a sua

que toute révolution a son point de départ dans une révolution antérieure. Qui dit donc révolution, dit nécessairement progrès, dit par cela même conservation. D'où il suit que la révolution est en permanence dans l'histoire, et qu'à proprement parler il n'y a pas eu plusieurs révolutions, il n'y a eu qu'une seule et même révolution» (PROUDHON, P.-J. – Toast à la Révolution. In *Idées Révolutionnaires*. Paris: Garnier Frères, 1849, p. 255).

¹⁵ Cf. CATROGA, Fernando – *Os Passos do homem como restolho do tempo. Memória e fim do fim da história*. Coimbra: Almedina, 2009, p. 182. Remonta, com efeito, ao cristianismo a ideia de que a aceleração do tempo e a consequente, para esse efeito, conversão das unidades temporais, eram necessárias para o advento na terra da Jerusalém celeste.

¹⁶ Cf. Epístola de S. Paulo aos Efésios, 4, 24, e Epístola de S. Paulo aos Colossenses, 3, 10. In *Bíblia Sagrada*. Novo Testamento; trad. dos originais pelo Centro Bíblico Católico (Brasil). Cucujães: Missões, 2005, p. 1995 e 2006, respectivamente. Cf. OZOUF, Mona – *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*. Paris: Gallimard, 1989.

¹⁷ Como refere a autora, durante todo o século XVIII foram inúmeras as narrativas que partem dos temas da origem, do segundo nascimento do homem ou mesmo da sua educação, entendida aqui como a aprendizagem do ser social, desde *L'Ingénu* de Voltaire (1767) a *Jacques, le Fataliste* de Diderot (1796). Nenhuma, porém, sustentava a crença na possibilidade da regeneração ética e política.

¹⁸ De certa forma, trata-se de consubstanciar o projecto da utopia iluminista. Veja-se, pois, como o calendário revolucionário reflecte a fusão de dois discursos «celui sur la Cité Nouvelle et celui sur l'Histoire – se rejoignent jusqu'à se confondre.» (BACZKO, Bronislaw – *Lumières de l'utopie*. Paris: Payot, 2001, p. 211-212). Walter Benjamin: «A grande Revolução introduziu um novo calendário. O dia em que começa o novo calendário funciona como um compilador histórico do tempo. E é, no fundo, o mesmo dia que volta sempre sob a forma dos dias de festa, os quais são dias de comemoração. Pode por isso dizer-se que os calendários não contam o tempo como os relógios. São monumentos de uma consciência da história cujo menor traço parece ter desaparecido na Europa desde há cem anos» (BENJAMIN, Walter – Teses sobre a Filosofia da história. In *Sobre Arte, técnica, linguagem e política*. Lisboa: Relógio d'Água, 1992, p. 167).

objectivação mais radical no período do Terror¹⁹. Conjuntura em que, sintomaticamente, mais se investiu na intenção de se criar um *povo novo*²⁰, tarefa inadiável em que o tempo intensivo não poderia esperar pela evolução espontânea do tempo. Nessa circunstância, só aquele seria demiúrgico porque com energia para criar *ex nihilo*. Compreende-se agora a matriz cristológica subjacente ao projecto de regeneração, suportada pela amálgama entre a conversão judaico-cristã e os *exempla* cívicos de origem greco-latina, contudo, nem por isso menos *natural* ou original. A Declaração dos Direitos do Homem, segundo Condorcet, não estaria nunca fixada, em virtude do progresso que a Revolução legitimava²¹: a sua revisão correspondia, *grosso modo*, à renovação virtual do homem e à *gestação* latente e instantânea de mecanismos legislativos subordinados sempre à mudança *geracional*.

Assim se garantia a emancipação. A acção revolucionária assemelhava-se, portanto, à demonstração daquela enquanto conquista do reino da autonomia e da liberdade²².

As experiências do tempo

Tudo isto tornar-se-á mais inteligível se convocarmos as caracterizações das experiências de tempo – ou regimes de historicidade – que a ideia de Revolução coloca em jogo, bem como aquelas outras que foram avançadas como sua alternativa, ainda que para esse efeito se procurasse dar actualidade ao que estava a ser posto em causa (quer no plano teórico, com as filosofias da história, como no terreno da *praxis*). Pretendemos, pois, defender que a ideia de Revolução/Evolução espoletou imediatamente respostas contrárias, sejam as de cariz conservador, sejam as de orientação contra-revolucionária. E, como facilmente se percebe, os anátemas em que se apoiaram tinham de convocar regimes de historicidade que, do ponto de vista da experiência moderna do tempo, sofriam de anacronismo.

Exemplifique-se o exposto com a doutrina conservadora²³, no que a distingue do *lógos* moderno e da lógica contra-revolucionária. O passado – que conservadores como Burke elegem como modelo – obriga a rejeitar-se o empolamento da razão para o triunfo dos desígnios revolucionários, condensados numa das suas divisas mais conhecidas: *Liberté, Égalité, Fraternité*.²⁴ O erro daqueles seria o de tentar subjectivizar o devir histórico,

¹⁹ «Les détentions tiennent aux progrès de la raison et de la justice. Parcourez les périodes qui les ont amenées: on a passé, par rapport à la minorité rebelle, du mépris à la défiance, de la défiance aux exemples, des exemples à la terreur» (SAINT-JUST – *Oeuvres Complètes*. Paris: Galimard, 2004, p. 657).

²⁰ «Si nous étions un peuple neuf qui formât aujourd'hui le premier des lois sus lesquelles il doit vivre, peut-être serait-il convenable de placer la privation de la vie contre quelques grands attentats» (LEPELETIER, Michel – *Oeuvres*. Bruxelles: Arnold Lacrosse, 1826, p. 123).

²¹ Cf. CONDORCET – *Oeuvres Complètes* Paris: Chez Henrichs/Fuchs/Koenig/Levrault, Schoell et C^{nie}, 1804. Tome XII, p. 292.

²² Cf. PEREIRA, Miguel Baptista – *Modernidade e Tempo*, p. 102. Com efeito, esse é o tom comum às várias definições de emancipação que, antes e depois da Revolução francesa, foram conhecidas (Schiller, Kant, Fichte, Marx, etc.).

²³ Segundo August Comte (atento leitor de Burke, assim como de De Bonald e De Maistre), a filosofia dos conservadores seria a que melhor cumpria a realização do progresso na ordem: «Voilà comment, depuis que le besoin de construire est devenu prépondérant, le scepticisme, qui ne convenait qu'au siècle de la démolition, constitue le principal obstacle à la véritable émancipation» (COMTE, August – *Appel aux conservateurs*. Paris: Victor Dalmont Librairie, 1855, p. 2 e p. 17 e ss). Note-se que a obra em causa é publicada no «Soixante-septième année de la grande crise» (itálicos nossos).

²⁴ Cf. LITTRÉ, Émile – *Conservation, Positivisme et Révolution*. Paris: Ladrance, 1852, p. 305.

fazendo a apologia do novo como base do progresso. Ora, a experiência temporal do conservador estaria apoiada num historicismo que, contra as Luzes, procurava evidenciar a curso natural das coisas, pelo que o futuro não devia ser artificialmente construído mas pacientemente esperado²⁵. A continuidade advogada na doutrina conservadora concebia, pois, a sociedade como um organismo e não como um aglomerado de indivíduos, pelo que a concepção de revolução defendida passaria necessariamente pela lenta metamorfose das instituições sociais, mercê da natural ordem histórica. O presente em crise só poderia ser solucionado a partir do momento em que a História reocupasse a sua posição de catálogo de exemplos susceptíveis de revisões e para uso das sociedades²⁶. As grandes utopias das Luzes não poderiam ter lugar nem tão-pouco funcionar como projecção futura dos projectos sonhados no presente. O facto de a matriz temporal conservadora estar sob o signo do relativismo justificava a lei da divisão societária, comprovada pela sua aplicabilidade feliz na Idade Média: sob a meta do aperfeiçoamento moral, a permanência contínua do passado num presente que, mais do que preparação do futuro, seria a perpétua renovação do passado sem rupturas – dialéctica insuficiente para os contra-revolucionários.

Diferentemente da prática conservadora, as hostes contra-revolucionárias definem a sua nostalgia em função, essencialmente, de dois factores: o enaltecimento de um passado ideal e a recusa do seu presente visto como degradação de um passado que, quando presente, o deveria ter sido eternamente²⁷. As aporções a que os autores das Luzes haviam chegado teriam, portanto, contribuído para legitimar os desvios que o percurso que culmina na Revolução Francesa teria vincado, desvirtuando os moldes que um passado *perfecto* (e, por isso, os contra-revolucionários podiam olhá-lo como um passado futuro) deixara para ser lido e tomado como exemplo pelas gerações futuras. Explica-se, assim, o grande desígnio de De Bonald e demais teóricos: só uma revolução poderia anular os efeitos da Revolução, reabilitando o *status quo* anterior mitificado.

Significa isto que, refutando-se a ruptura como caminho para a reabilitação do passado prototípico, a percepção do ido aproxima, à primeira vista, as experiências contra-revolucionárias de tempo das concepções cíclicas. No entanto, nestas, o futuro nunca é o regresso a um presente eterno, o que, de certa forma, explica por que cada presente entra em decadência, enquanto na perspectiva contra-revolucionária a história deve ser travada. O seu objectivo é, pois, através de um andamento regressivo, anular o devir e instaurar um longo e estagnado presente: chama-se a história para a ela poder fugir. Em causa estava provar-se que o presente sintetiza todas as deformações que as sociedades sofreram, sem qualquer abertura, porém, ao relativo evolucionismo aceite pelos conservadores. Por isso, ele era qualificado como o momento da máxima crise e decadência. E o verdadeiro futuro do passado (que a retrospectiva do contra-revolucionário seleccionava) traria a solução

²⁵ «By a slow but well-sustained progress the effect of each step is watched; the good or ill success of the first gives light to us in the second; and so, from light to light, we are conducted with safety through the whole series. We see that the parts of the system do not clash». (BURKE, Edmund – *Reflections on the French Revolution*. Digireads.com Publishing, 2005, p. 94).

²⁶ «We do not draw the moral lessons we might from history. On the contrary, without care it may be used to vitiate our minds and to destroy our happiness. In history a great volume is unrolled for our instruction, drawing the materials of future wisdom from the past errors and infirmities of mankind» (BURKE – *Reflections...*, p. 78).

²⁷ Cf. CATROGA, Fernando – *Os passos do homem...*, p. 173.

instaurando-se como *eterno presente*. Deste modo, ganha sentido que a seu respeito se possa falar do desejo de permanência sem rupturas da monumentalidade política e religiosa (como se os mortos devessem governar os vivos²⁸), qualidade que seria garante da tendência natural para a organização hierárquica das sociedades. Em síntese, só a acção contra-revolucionária, neutralizando a Revolução, poderia tornar o homem e a sociedade, enquanto organismo, imunes à degeneração e, por conseguinte, quer ao presente, quer ao futuro²⁹, exceptuando o regresso ao passado por eles idealizado.

Percebe-se, pois, que seja indicador de crise a emergência de uma literatura conservadora (E. Burke) e contra-revolucionária (Abade de Barruel, J. de Maistre e De Bonald)³⁰. Com efeito, perpassa por todas as suas obras a consciência de que não apenas estava em avaliação um *antigo* regime, mas sim o *salto* revolucionário e a *entificação* do tempo a que a Revolução havia conduzido. O que em causa está, em últimas instâncias, é contraditar, através da invocação sistemática da experiência do passado tido como modelar, o individualismo conquistado pelas Luzes, bem como o seu voluntarismo regenerador. Em ambas as correntes, o passado tornou-se objecto cindido, multiplicado, logo, passível de ser lido e representado. Podia, portanto, ser a alternativa do *novo*.

Visava-se a domesticação e o bloqueamento da mudança através da transformação do pretérito em referência. Assim se respondia à aceleração do tempo revolucionário com a irónica constatação de que o imediatamente antes havia sido desviado e agredido pela imposição do *novo*³¹, deslegitimando-se este e reclamando-se, como garantia do direito, a experiência do passado e o credo religioso como lei divina inspiradora das leis humanas. De certa forma, deslocava-se a *revolução* para o seu sentido inicial: rota dos astros, superior ao homem, nele reflectida mas não dele dimanada.

Como se vê, os sucessos revolucionários, as tentativas de retrocesso e a confirmação da suspeita moderna sobre a irreversibilidade do tempo, deixam perceber novos perfis no que toca às relações do indivíduo com a contemporaneidade, a partir da qual a vivência temporal passa a ser sistematizada em função de atribuições, valorativas e cognitivas, ao passado e ao futuro. Com a modernidade, pela primeira vez de forma evidente, pôde pensar-se o passado, enquanto repositório de experiências, e o futuro, como inevitabilidade sobre a qual o peso daquele dependerá, essencialmente, do significado que a história assumir.

²⁸ «J'observe avec attention tous les peuples qui ont paru avec éclat sur la scène du monde ; et je remarque que ceux qui ne sont pas morts tout entiers, et qui ont laissé des traces ineffaçables de leur existence politique ou religieuse, avoient attaché, si j'ose le dire, leur grand durée à quelque grand *monument* à la fois religieux et politique. [...] *demeures éternelles des morts*, dont l'indestructible solidité devoit transmettre à tous les âges la preuve que le sentiment consolateur de l'immortalité de l'âme a existé dans tous le temps» (DE BONALD, Louis – *Oeuvres*. Paris: Adrien Le Clerc et C^{ie}, 1843. Tome III, p. 352).

²⁹ «Les corps dégénèrent, parce que les hommes dégénèrent ; et je veux former des corps pour empêcher les hommes de dégénérer» (DE BONALD – *Oeuvres*, p. 25).

³⁰ Será útil recordar que teoria e *praxis* dos contra-revolucionários, como Louis De Bonald e Joseph De Maistre foram fundeadas numa certa leitura de Edmund Burke, considerado, erradamente, o primeiro contra-revolucionário. De facto, este, em *Reflections on the French Revolution*, estabelece uma teoria política baseada, fundamentalmente, na ideia historicista de *continuidade*. Assim, a Revolução Francesa iria fracassar e desencadearia um estado de crise porque, pretendendo inverter a ordem social, fragmentou a aristocracia, rasurou a religião e secundarizou as estruturas sociais e políticas francesas nadas na Idade Média.

³¹ «Dès que, par un changement que la nature n'avoit pas demandé, les trois ordres de l'État ont été réunis en une seule assemblée, la révolution a été consommée.» (DE BONALD – *Oeuvres*, p. 262).

É indubitável que a Revolução Francesa levou à acareação de várias modalidades temporais, julgadas sumariamente pelo vislumbre vertiginoso de um apocalipse fronteiriço, diante do qual o homem revolucionário reivindicava os direitos naturais universalistas (dos quais nunca havia usufruído) através da recusa da desigualdade como factor de organização social. Porém, não o é menos a descoberta de que a aceleração do tempo empurrava o homem para o limite, obrigando à transformação imediata do presente em futuro e, portanto, à irradicação de um presente necessária e imediatamente considerado trântito.

Fica assim provado que o novo conceito de Revolução só poderia irromper dentro de uma experiência de tempo em que o desenho cíclico acabasse por ser subsumido pela vitória definitiva do *novo* sobre o *velho*³². Ora, a postulação deste marco diferencial é uma vertente daquilo que, desde os meados do século XVIII, estava a ser teorizado pelas filosofias da história, cujas prognoses radicavam numa análise do passado e, sobretudo, do presente, que desaguava em juízos negativos que o conceito de crise sintetizava³³.

Depreende-se, pois, que o *novo*, a ser apresentado, não o seja para suceder à crise mas para recobri-la, mostrando que o salto em frente do devir tem como sua muleta periodizações cíclicas ao nível da média e da curta duração. Mas a verdade é que, e segundo a definição avançada por Rousseau³⁴, a crise é o índice da consciência, não da mudança necessária, mas da sua concretização anterior, e, portanto, não surpreende que o século seja inventado quando ela passa a ser objecto primordial de reflexão³⁵. De facto, só então faria sentido o prever e distanciar-se face ao passado. Não deve, pois, perder-se de vista que a crise é reconhecida após o derrube da ordem, isto é, após a revolução, o que transforma o legado desta no seu verdadeiro aprendizado – para o qual a crise funcionará através de uma sua faceta, a *crítica*. E a certeza que a Revolução Francesa não a tinha resolvido, acrescentando-lhe, porém, outras vertentes, não matou a actualidade da geminação da ideia de crise com a ideia de crítica. Antes pelo contrário. Deu-lhe uma sobrevida que alimentará a inquietude no século XIX e em boa parte do século XX, estado de espírito que terá no intelectual o seu porta-voz por excelência.

Segundo Milo, são de dois tipos os indícios que sustentam a hipótese de que o século nasce com a Revolução Francesa, a saber, o factual e o dedutivo. De facto, comprovam que o transcurso do século XVIII para o século XIX é o primeiro a ser vivido como trântito de uma unidade temporal para outra quer o aumento de títulos relativos à ideia de século, quer o nível de sensibilidade perante a diferença entre unidades de temporalização, mas também face ao seu processo legitimador e à comparação e explicação (a partir do momento em que um período é balizado) da unidade anterior³⁶. O que parece contraditar esta outra evidência: a obra plástica da temporalidade, coeva da própria alegoria da

³² A deslegitimação do novo, voluntariamente reduzido a velho, acabará por dar início a uma série de «distorções destrutivas da tradição», de que são exemplo Kierkegaard, Marx e Nietzsche. Não obstante as evidentes diferenças, há uma linha condutora semelhante: os matizes diferentes que a herança da luta tradição/modernidade assumiu em cada um, saldando-se o seu pensamento na incompatibilidade com a própria tradição. Cf. ARENDT, Hanna – *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península, 1996, p. 23 e ss.

³³ Cf. KOSELLECK, Reinhart – *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 1999, p. 120.

³⁴ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques – *Du Contrat social ou principes du droit politique*. Oxford: Cazin, 1782, p. 128.

³⁵ ROUSSEAU – *Du Contrat social...*, p. 137.

³⁶ Cf. MILO, Daniel – *Trabir le temps*, p. 31 e ss.

Revolução, vem sujeitar a herança do campo de experiência ao horizonte de expectativas, sobretudo quando se acredita ser possível encontrar um caminho racional para a história, desde que esta seja retrospectivada e prospectivada de um ponto de vista cosmopolita.

2. A geração como voz da crise e da crítica

Ora, em termos da visão que se tornará ofensivamente dominante, a proclamação da racionalidade e da universalidade traziam consigo a premência de ambas serem confrontadas com as suas encarnações concretas. Consequentemente, poder-se-á dizer que às explicações universais construídas pelas filosofias da história do Iluminismo, desde Voltaire, outros responderam com a ênfase do peso do modo específico das suas objectivações, realidade bem expressa em conceitos como «espírito do tempo» (*Zeitgeist*) ou «alma do povo» (*Volksgeist*) e que entraram em voga nos finais do século XVIII e nos inícios do século XIX. Sintomaticamente, não por acaso, essa também foi a conjuntura em que a antropomorfização da escala de cem anos aparece qualificada e unificada através de uma expressão com afinidades com as anteriores: o chamado «espírito do século».

Não será forçado ousar esta outra hipótese de trabalho: só no seio de uma experiência de tempo que tinha autonomizado a ideia de século poderia surgir um critério de periodização mais restrito, mas semanticamente a ele ligado: a ideia de *geração*. De mais a mais, esta não apenas é uma das valências da própria palavra século, como a sua personificação assenta no seguinte pressuposto: o tempo contínuo está atravessado por ciclos de gênese, amadurecimento e decadência, para de novo se dar um ressurgimento. Sendo assim, também não surpreende que a definição de geração³⁷ seja usada como factor inclusivo e identitário, ou melhor, como uma rede produzida por regimes de historicidade caracterizadores e criadores de representações (sejam elas ideológicas, historiográficas, estéticas, etc.) que plasmam experiências do tempo. E são múltiplas as suas concretizações: por exemplo, como símbolo de unificação nacional (F. Mentré), como barómetro da realidade histórica (Ortega y Gasset) ou ainda como tendência natural decorrente do ritmo biológico (K. Mannheim).

Poder-se-á mesmo aventar que uma geração só o é quando substantivada, ou melhor, quando transformada em sujeito colectivo. E, porventura, se se retomar a originalidade de Heraclito no cunho do termo³⁸ (a geração entendida como ciclo de vida), conclui-se que é geracional o que tem uma dimensão dupla na narrativa anamnética do sujeito. Isto significa que o que é *outro* e antecessor em relação ao que recorda acaba por ser determinante

³⁷ Cf. ATTIAS-DONFUT, Claudine – *Sociologie des générations*. Paris: PUF, 1988, p. 45 e ss. e SIRINELLI, Jean-François – La génération. In *Périodes. La construction du temps historique*. Paris: EHESS, 1991, p. 129-134.

³⁸ Uma geração corresponde ao ciclo de tempo necessário para que uma semente humana possa produzir outra semente, regista Censorino citando Heraclito. Daniel Milo retoma a definição de geração avançada por Heraclito, essencialmente biológica, mas não refere a definição de século presente na mesma obra do gramático latino, *De die natali*, e, de resto, da qual resulta a reflexão sobre o conceito de geração. Considera Censorino que, no que diz respeito à duração do século, há ainda divergências, o que faz com que Heródoto afirme que Argantônio, monarca dos Tartessos, vivera cento e cinquenta anos, ou que outros defendam que é de trinta anos o lapso temporal de um século. Ora, corrige o autor do século III, «trinta anos é o tempo de uma geração», tal como a terá definido Heraclito. Cf. MILO, Daniel – *Trahir le temps*, p. 180 e CENSORINO – *Censorini Libri De die natali*, Lugduni Batavorum, apud Luchtmans S. et J. – Academiae typographus, 1767. Cap. XVI, p. 79.

na *construção* da identidade do *eu*, seja pela explicitação do que o sujeito não pode recordar *per se*, seja pela *compreensão* gradual da identidade através do diálogo com a alteridade. Ainda que a figura seja meramente biológica, talvez a metáfora da vida ganhe quando as transformações do campo intelectual são pensadas, não apenas por via do questionamento acerca da conveniência continuísta ou descontínuísta dos paradigmas interdisciplinares que enformam um grupo, mas também, e sobretudo, através das dialécticas temporais – e *polémicas* – que da tensão geracional nascem.

Por outro lado, regra geral, a aclamação em nome próprio que uma geração leva a cabo, ao coincidir com a construção do novo e com a percepção da *crise*, reclama para si o uso do exercício *iluminista* da razão³⁹. Com efeito, uma geração, que beneficia sempre da involuntária e passada abertura de horizontes futuros que se tornam potenciais escopos de experiência para os vindouros, contribui para a entronização do tempo, para a entronização do sujeito colectivo que é a Humanidade e, por extensão, para a sua legitimidade enquanto agente da viabilização do uso crítico da razão para vantagem dos seus sucessores (seja por continuidade, seja por ruptura) e sucedâneos sem poder tomar parte da *felicidade* que preparam⁴⁰.

Mesmo aceitando-se, parcialmente e por conveniência gnoseológica, o conceito de *geração* como medida que vem permitir que um critério descontínuo suporte e justifique a gestação e permanência de paradigmas⁴¹ (secundarizando-se o tempo e a sua insondável continuidade, portanto) e, assim, pensar que os protagonistas do fenómeno se equilibram periclitantemente num jogo de coesão *de grupo* e oposição *entre grupos*, importa reter o seguinte: a geração deve ser considerada como metáfora colectiva para uma realidade individual e que, acima de tudo, reside na experiência individual da transmissão das condições de sobrevivência, legadas a todos. Ou, dito de outro modo: na era da afirmação do sujeito, a geração é a necessária ilusão do colectivo para justificar projecções presentes individuais, baseada sempre na experiência passada do outro que teve lugar, consciente ou inconscientemente, para que no futuro a sua mundividência (entendida aqui como o conhecimento, pensado enquanto verdade, do mundo) possa ser cumprida.

Em consequência disto, efectivar-se enquanto geração implica anunciar a «morte» da anterior e auto-afirmar-se como portadora do *novo* – esse outro produtor de uma experiência que será sempre proclamada como *original*. Em última análise, a história é encarada como depositária dessa experiência, pelo que, ao equacionar-se o fenómeno da geração não poderá ser escamoteada a dimensão historicista que lhe serve, a um tempo, de veículo e de espelho. Ora, uma geração está também sob a égide da ruptura voluntária, apropriando-se da experiência do outro para gerar uma *idade nova* e um *homem novo*. Desta feita, a

³⁹ Cf. PEREIRA, Miguel Baptista – Crise e crítica, p.101.

⁴⁰ «Aussi chaque homme devrait-il jouir d'une vie illimitée pour apprendre comment il doit fire un complet usage de toutes ses dispositions naturelles. Ou alors, si la nature ne lui a assigné qu'une courte durée de vie (et c'est précisément le cas), c'est qu'elle a besoin d'une lignée peut-être interminable de générations où chacune transmet à la suivante ses lumières, pour amener enfin dans notre espèce les germes naturels jusqu'au degré de développement pleinement conforme à ses desseins.» (KANT – *Philosophie de l'histoire (opuscules)*. Paris: Aubier-Montaigne, 1947, p. 62).

⁴¹ Sobre o conceito de «geração» como paradigma científico e como colectividade de pensamento, à luz das teses defendidas, respectivamente, por Thomas Kuhn e Ludwik Fleck, leia-se MILO, Daniel – *Triahir le temps*, p. 183 e ss.

produção e a reprodução, ou não, de memórias no seio geracional determina (mais do que os critérios de inserção caracteriológica e de legitimação simbólica) a articulação *conseguida* entre as formas consagradas de tempo (o passado, o presente e o futuro). E isto, se passa pelo esclarecimento da produção do tempo histórico⁴², deve considerar também a unidade e a diversidade artísticas e intelectuais como devedoras de uma dinâmica polémica com a história.

3. A *e-mergência* do intelectual

Se a emergência das ideias de século e de geração ocorreu antes e de um modo autónomo face à substantivação do intelectual, a verdade é que a afirmação deste não apenas pressupôs uma análoga concepção de tempo histórico (polarizada pela entificação moderna dos conceitos de Humanidade, História, Progresso, Revolução (e respectivas contra-respostas), como se casou com a periodização geracional, dando-lhe o protagonismo e a consciência de si. O século é demasiadamente extenso para marcar um ofício que vai ser animado pelo propósito de se cindir qualitativamente o tempo através do decreto da «morte» de uma geração e do anúncio da nova que, no seu discurso auto-legitimador, procurava impor-se como *geração nova*.

Mas o que é que se entende por substantivação da figura do intelectual, metamorfose que ganhou particular visibilidade a partir das últimas décadas do século XIX? Em primeiro lugar, ele pode ser definido como «un homme du culturel, créateur ou médiateur, mis en situation d'homme du politique, producteur ou consommateur d'idéologie»⁴³. Porém, é-o, porque crítico do presente em crise e receptor da revolução do passado, «espécie de *médium*, voz em que, de uma maneira épica e/ou dramática, o destino colectivo se revelava e ascendia à consciência de si»⁴⁴. E a intelectualidade do período assinalado foi a mais sensível, assumidamente ou não, a confrontar-se com e a posicionar-se a partir de uma ideia consagrada e qualitativa do fenómeno geracional e da consciência do século. Por esse motivo, essa conjuntura (e a sua extensão a boa parte do século XX) pode ser pensada como a era dos intelectuais, tidos enquanto *poster-idade*. E compreende-se que assim seja: o estabelecimento de um fim para um período, que a instauração secular revela, e a ansiedade pelo que é descontínuo, evidente na necessidade de dar nomes ao passado, guardando o *novo* para o presente⁴⁵ (oblitando-se que o novo, etimologicamente, sendo o recente, é também o já ultrapassado), reforçam a questionação do modelo o que, em última análise, comporta a desmistificação do *novo* anterior, em ordem a apresentá-lo como o *velho* irremediavelmente ultrapassado.

Não admira, pois, que o século XX venha a compreender uma sucessão célere (muito em função das conjunturas políticas) de entificações geracionais, tributárias da(s)

⁴² Como é objectivo de François Hartog, na obra que citámos já.

⁴³ ORY, Pascal; SIRINELLI, Jean-François – *Les intellectuels en France. De l'affaire Dreyfus à nos jours*. Paris: Armand Colin, 1992, p. 10.

⁴⁴ CATROGA, Fernando – Portugal como «corpo» e como «alma» (sécs. XIX/XX). Uma revisão sintética. *Revista de História das Ideias*. Vol. 28 (2007), p. 252.

⁴⁵ Cf., respectivamente, CATROGA, Fernando – *Antero de Quental. História, socialismo, política*. Lisboa: Editorial Notícias, 2001, p. 22 e ss, e TORRALBA, Luís Reis – *Estados Novos Estado Novo. Ensaio de história política e cultural*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009, p. 67 e ss.

consciência(s) de tempo que, durante Oitocentos e devedoras do embate revolucionário (e suas derivações), foram objecto de paixões e de ataques. Assim, Barrès, Gide e Sartre, praticamente temporalizados ao darem nome aos chamados «anos de», acabam por aperfeiçoar a corporização, mais do que da função, do dever reivindicado por Émile Zola: a do exercício declarado da razão em nome da verdade⁴⁶. O que o *affaire* possibilita é avaliar do ponto de vista da recepção pública os vaivéns polémicos dos sintomas da crise – marcando para sempre o estatuto (antigo?) do intelectual, enquanto portador voluntário ou instituído do poder espiritual, fenómeno de que a intelectualidade que se lhe seguiu beneficiou. O intelectual – «observatório e sismógrafo»⁴⁷ –, seja o que faz assentar o seu anelo regenerador em ditames racionais que se queriam imunes a interesses de ordem partidária ou nacional, seja naquela versão comprometida (cujo expoente será o intelectual marxista), que teve na petição, na manifestação, na campanha eleitoral e no debate, a sua expressão máxima⁴⁸, terá sido sempre o sacerdote da crise, e, portanto, instrução crítica do mundo.

3.1 Os intelectuais e o poder espiritual: a luta antiga pelo novo

Recue-se ao início deste texto: se a crise acaba por ser sobredeterminada pelo conceito de revolução, é também esta que lhe sucede já que só por meio da revolução se pode aspirar ao novo. Observem-se os casos do *Programa dos Trabalhos para as Gerações Novas* (1871-1875?) ou o modelar exemplo do «Estado Novo»: com as devidas distâncias, «novo» reflecte um projecto de revolução crente na transmissão de ideais formadores de gerações futuras. Ora, o intelectual ocupa o lugar ideal para, assumindo-se como *médium*, pretender ser o seu portador, isto é, o seu profeta. Não por acaso, Antero de Quental remata a sua tese sobre as *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares* (datada do mesmo ano do início da redacção d'O *Programa*, 1871) com a consagrada comparação que identifica a revolução com o cristianismo, fazendo desta sinónimo de *revelação*. O apostolado do intelectual aproxima-o daquele do profeta, na medida em que o seu discurso visava dar voz à revolução, vivência salvífica, porque resgatadora do passado, e mística, porque veículo da ideia nova⁴⁹. Acção lucífera que resultava da renascida vontade de transformar o mundo e que espelhava a tendência neo-espiritualista que acompanhou o saldo da Revolução Francesa (e, portanto, não será demais lembrar, a consciência do século). Daí que ela se traduzisse numa transformação do *poder espiritual* (e não *poder intelectual*), objectivo permanente daqueles que, ao longo do tempo, foram reivindicando para si o papel de educadores dos

⁴⁶ «La vérité, je la dirai, car j'ai promis de la dire, si la justice, régulièrement saisie, ne la faisait pas, pleine et entière. Mon devoir est de parler, je ne veux pas être complice.» (ZOLA – J'accuse...! La vérité en marche. *L'Aurore*. Bruxelles: Complexes, 1999, p. 97.

⁴⁷ Retomamos a certa expressão usada por Jean-François Sirinelli in *Intellectuels et passions françaises. Manifestes et pétitions au XIX^e siècle*. Paris: Gallimard, 1990, p. 18.

⁴⁸ Sobre os instrumentos de acção do intelectual leia-se, a título de exemplo, Jean-François Sirinelli e o já citado *Intellectuels et passions françaises*, bem como PITA, António Pedro – Conferência, porquê?. In PITA, António Pedro; TRINDADE, Luís (coords.). *Transformações estruturais do campo cultural português. 1900-1950*. Coimbra: Ariadne Editora / CEIS20, 2005, p. 347-353.

⁴⁹ Cf. CATROGA, Fernando – Portugal como «corpo» e como «alma»..., p. 253: «Em certo sentido, não será errado sustentar-se que o «intelectual» se propunha dizer a missa do futuro, tal como o clérigo o fazia em relação à da salvação das almas».

educadores, em nome da verdade e sob a lógica de uma metáfora da luz – sustentáculo da defesa do poder espiritual sobre o temporal e legitimador da designação de *clerc*⁵⁰. A luta pela hegemonia da sociedade intelectual tem por argumento principal a capacidade de convencimento, o que é conseguido pela recepção e pela produção do poder espiritual. Deste modo, não admira que o fortalecimento desta consciência se tenha materializado num maior comprometimento do intelectual com a vida pública, o que conferiu à sua luta a dimensão de uma espécie de *disputatio* extra-escolar e que, em última análise, alvejava formar a opinião pública. Neste contexto, poder-se-á dizer que o relevo ganho pelos intelectuais – e que a sua substantivação espelha – teve como condições de possibilidade quer a radicação do ideal iluminista sobre o poder emancipatório da educação secularizada, quer o alargamento do debate de ideias possibilitado pelo respeito mínimo da liberdade de expressão (mesmo que, aqui e ali, atropelada) exigido pelos novos sistemas representativos.

A esta luz, ter-se-á de aceitar que este processo foi igualmente indissociável da perseguição de finalidades psicagógicas, decorrentes da postulação do espírito como acto de pensamento, ou melhor, como *praxis* e, conseqüentemente, do seu exercício como crítica. E tudo isto se saldou num modo de agir com tonalidades predominantemente agónicas e polémicas. De facto, a luta dos intelectuais, horizontal e perspectiva (quando há coexistência contemporânea de *gerações*), vertical e retrospectiva (quando a afirmação de uma *geração* se faz por superação do passado), reflecte – não importando agora a capacidade programática ou a manifestação discursiva – não apenas a experiência do tempo, mas, principalmente, a dimensão dialógica do devir enquanto substrato de todas as práticas e representações, quer de ordem ideológica, quer de ordem estética. Sendo assim, o caso Dreyfus – momento máximo da substantivação assinalada (Clemenceau, Barrès, Brunetière) tem de ser visto, igualmente, como um ponto de chegada.

Como tudo isto se deu no seio de uma mundividência totalizante, organizada à volta da crença na existência de um sentido para a História, as condições em que é gerado esse poder espiritual oferecem à *intelligentia* do século XIX, um pouco por toda a Europa, uma dimensão profética renovada em virtude da progressiva consolidação da ideia de futuro. O convencimento acerca da incompletude da Revolução e o prolongamento da crise tiveram a sua arma no reassumir da crítica, assim como as suas amarras na construção de um horizonte póster, comum a todas as idiosincrasias e a todos os credos; o que faz do século de Herculano e de Zola, de Michelet e de Tolstoi, o tempo onde as hipóteses de século são lançadas, enquanto ciclo e trânsito. A proeminência e as mutações da imagem do intelectual na opinião pública, premente em Oitocentos como nunca antes⁵¹ e decorrente da secularização do mundo, levantam a questão da supremacia do *clerc* sobre o *clerc* e do discurso capaz de fazer vigorar a metáfora da luz que, desde a Grécia Antiga, fora preocupação do filósofo.

⁵⁰ Cf. BENDA, Julien – *La Trahison des clercs*. Paris: Bernard Grasset, 1927, p. 53 e ss., e WINOCK, Michel – *O Século dos intelectuais*. Lisboa: Terramar, 2000, p. 201 e ss.

⁵¹ Christophe Charle caracteriza as condições de emergência e desenvolvimento dos intelectuais na Europa do século XIX, atribuindo particular atenção às relações da comunidade de intelectuais (através do exílio, da viagem e do intercâmbio), a aliança entre movimentos intelectuais e estudantis e as convulsões populares da década de '40 e conseqüente desencantamento e alteração da vida espiritual a partir da década de '60. Cf. CHARLE, Christophe – *Los intelectuales en el siglo XIX. Precursos del pensamiento moderno*. Madrid: Siglo Veintiuno, 2000.

3.2 O intelectual: da voz do profeta ao profeta sem voz

A luta pelo poder espiritual, mais do que classificar a sociedade intelectual⁵², permite pensar o século XX em função do anterior, numa perspectiva que faz deste, simultaneamente, arquétipo e espectro do seguinte. É necessário pensar o século XX, mais do que como o século dos intelectuais (em virtude do exercício do poder espiritual conquistado como arma cívica ancorada numa acção *engagée*)⁵³, como o tempo em que as suas gerações são confrontadas não só com os apelos miméticos vindos de certas gerações anteriores, mas também com o enviesamento da sua função profética. Aquelas tinham anunciado um novo mundo através, fundamentalmente, de: a apresentação de uma liberdade cívica que é reflexo da *libertas* da república romana e a sua responsabilidade política como prova de *vertue* (o liberalismo de Benjamin Constant e de Guizot); as teologias do progresso e o seu intento de adaptar o cristianismo e a sua apregoada igualdade a uma dimensão cívica *in fieri* (Ballanche, Chateaubriand e os neo-católicos); as utopias socialistas e a defesa de um sacerdócio social e de uma democracia humanitária alimentados, quer pela ciência, quer pelas artes (Saint-Simon, Charles Fourier e respectivos discípulos); a assunção artística do sujeito romântico como defensor de uma democracia redescoberta e da religião da humanidade (Edgar Quinet e Jules Michelet)⁵⁴. Mesmo a estética realista e naturalista, em função da leitura do corpo e da autópsia do fatalismo trágico, faz radicar no catálogo de exemplos a refundação da sociedade futura. As utopias setecentistas e o sonho infinitesimal de Giordano Bruno e a sua matematização por Leibniz e Newton preparam a capacidade da previsão aplicada a uma sociedade revolucionada, pelo que só a primeira geração que pensa conscientemente a crise pode ser considerada como nova, e as outras, seja por demarcação, seja por incorporação/superação, não mais puderam fugir a um certo mimetismo (auto-reprodutor).

Em síntese, o *clerc* do século XIX estaria necessariamente voltado para o futuro, pois só nele poder-se-ia projectar a experiência do *outro* do ponto de vista da fraternidade e da justificação do novo. A substituição do papel orientador da Igreja – ou a luta por ele – deixava vago o lugar para as ideologias totalizadoras – essa vocação por excelência do intelectual –, ou antes, para as novas escatologias e para a exploração do novo. E se os intelectuais do século XX são filhos do século XIX, à luz do que foi já sugerido, ter-se-á de saber de que forma as atitudes mentais, a que comodamente chamamos de oitocentistas, estão presentes em toda a engrenagem cultural produzida e recalçada até meados de Novecentos. Mas tal

⁵² Não podemos deixar de, a propósito das classificações do intelectual e tendo em vista a definição de «intelectual orgânico» consagrada por António Gramsci, citar, pela mão de Ramalho Ortigão, as palavras de Eça de Queirós acerca de dois ingleses com que, a certa altura, ambos viajaram: «Não, pela polidez das suas maneiras eles devem pertencer às classes intelectuais, – o que não quer dizer que não possam igualmente provir das classes económicas» (Vide ORTIGÃO, Ramalho – Carta ao Dr. Eduardo Burnay. In *Figuras e Questões Literárias II*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1945, p. 25). Note-se, pois, a consciência do intelectual enquanto membro de uma classe ou, pelo menos, de um grupo, por um lado, mas também a percepção, não da identificação do funcionário como intelectual, mas sim das novas profissões do intelectual, consonantes com a nova distribuição do poder simbólico, confirmando-se, assim, a luta pela supremacia do poder – com a diferença que, após, latamente (e continuando a blague queirosiana) a tomada da Bastilha, um novo mercado de massas obriga à reestruturação das vias de mediação.

⁵³ Cf. ORY; Sirinelli – *Les intellectuels en France...*, p. 20.

⁵⁴ Cf. BÉNICHOU, Paul – *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*. Paris: Gallimard, 1977.

não será feito com o recurso a uma amostragem da recepção e da reciclagem (objectivos que não podem aqui ser cumpridos), mas sim mediante os critérios de temporalização invocados para justificarem a sua tarefa.

Ora, é um facto que o tipo de intelectual hegemónico sobrevalorizou a ideia de futuro nos juízos sobre o presente e sobre o passado. Logo, não por acaso, essa também foi a conjuntura em que as alternativas contra-revolucionárias ganharam novo vigor, ao procurar-se colocar o passado a protagonizar o papel que outros haviam concebido para o futuro. No entanto, foi com o futurismo que surgiu a atitude com pretensões mais radicais: convocando a ideia de «futuro-futuro», dispensava-se as possíveis articulações deste com o passado e com o futuro, medidas temporais que deviam ser anatematizadas. É então que o paradoxo inerente à ambivalência da entificação do tempo atinge o seu momento mais extravagante: numa autêntica manifestação feérica, em que o *novo* quis, espectacularmente, arrasar e recalcar o *velho*, este clima reforçou o entusiasmo daqueles se julgaram os novos construtores do ano zero – que a então passagem de século potenciava.

Com o futurismo chegava-se à voragem do *agora* para aparentemente se consagrar o futuro no presente. Porém, como negar que a prodigalidade de manifestos e *happenings* impugnava já a validade de um futuro apresentado, não com a convicção fracturante e aceleradora dos revolucionários, mas sim com um presente futurista, justificador do seu carácter vanguardista e *novo*? Com efeito, as ideologias e estéticas que se seguiram à Revolução Francesa pretenderam diagnosticar a decadência e, assim, acabaram por distender o limite temporal até à sensação decadentista que foi a do tempo em ruína e cujo acume ocorreu na passagem do século XIX para o XX. Diante desta, os futurismos representam a primeira réplica de um presente que urgentemente procurava ocupar o seu lugar de falsa experiência do tempo, com o intuito claro de iludir a crise através, não do advento do futuro potenciado pelo que o antecede, mas sim como se fosse possível o contrário, isto é, como se o futuro pudesse ser o genitor único do presente. Tentava-se, assim, negar o primeiro e insinuava-se ser possível suspender-se a tensão tridimensional do tempo na «eterna velocidade omnipresente»⁵⁵, experiência que, afinal, acaba por se saldar não na apologia do verdadeiro *novo* mas na aceitação conservadora de um eterno presente. E daí a exaltação da energia, do movimento e da técnica, tão caros ao futurismo⁵⁶.

A paulatina ascensão do presentismo a regime de historicidade dominante sucede, como consequência final da crise da moderna experiência de tempo, à distensão desmedida que o futurismo provocou. Aliás, paralelo ao próprio futurismo outros *-ismos*, tais como o *Simultaneísmo*, o *Nunismo*, o *Praesentismo*, apareciam, dando conta do uso possível da verdade de Fausto: «Le présent seul est notre bonheur». A desvalorização das recíprocas

⁵⁵ Uma leitura dos manifestos (onde se detectam ecos de um Nietzsche mal lido) dá conta precisamente do desejado recalçamento do passado e do presente de forma a sacrificar-se a experiência do tempo à entificação do futuro. Leia-se, respectivamente, Marinetti e Almada Negreiros: «Noi siamo sul promontorio estremo dei secoli! Poiché abbiamo già creata l'eterna velocità omnipresente». MARINETTI – Manifesto del Futurismo [em linha]; [Consultado a 6 de Junho de 2009]. Disponível em www: <URL: http://www.socialpress.it/article.php?id_article=2432>; «Hoje é a geração portuguesa do século XX quem dispõe de toda a força criadora e construtiva para o nascimento de uma nova pátria inteiramente portuguesa e inteiramente actual prescindindo em absoluto de todas as épocas precedentes». (NEGREIROS, Almada – Ultimatum futurista às gerações portuguesas do Século XX. In *Portugal Futurista*. Edição facsimilada. Lisboa: Contexto, 1981, p. 36).

⁵⁶ Cf. HARTOG, François – *Régimes d'historicité*, p. 119 e ss.

tensões entre passado e futuro nulifica o papel messiânico e profético do intelectual e mesmo os futuristas, escudados na refutação do futuro enquanto expectativa, invalidavam o seu protagonismo, já que este se esgotava no instante da sua *performance*. Situando-se nos antípodas da experiência kairológica do tempo, ao conceberem um futuro instantâneo que não deixava espaço ao presente – nem, em boa verdade, ao futuro – para poder desempenhar uma função mediadora, eles, pouco depois da consagração mediática do intelectual (o *affaire Dreyfus*), condenavam a missão reveladora do *clerc*. Missão essa potencializada e enfraquecida no decurso do próprio século XX.

De facto, enquanto força congregadora de um poder espiritual impulsionado através da acção pública (explicitamente politizado, por exemplo, à direita, com a Action Française, com o Integralismo Lusitano, e outros ideários contra-revolucionários levados a cabo pelas *intelligentsias* nacionalistas, e, à esquerda, por boa parte das *avant-gardes* e pelos neo-realismos), a tarefa do intelectual sofre o abalo de ver as suas motivações congeladas no tempo a que pertence – quando a dominância do presentismo se instala.

Se é verdade que a sua tipologia está intimamente correlacionada com os regimes de historicidade que sobredeterminam a sua acção e os efeitos desta, quando o presentismo toma conta da vivência do tempo, anula-se o hiato que alimentava o profetismo do *clerc*, a saber, o desfasamento entre o campo de experiência e o horizonte de expectativas. Quando muito, o intelectual passa a sê-lo negando-se, mesmo que a sua função seja exercida em nome de um *lógos a contrario*, (auto-)reprodutor de um tempo suspenso. Ora, sendo o presente o alimento da própria crise (e esta, garante da experiência ensimesmada de uma temporalidade desprovida de respostas), o intelectual encobre-se através do anúncio da «morte» da sua morte, vaticínio incoerente para quem denuncia a pretensão prognóstica do velho *clerc*, mas coerente para quem reduz a inteligibilidade do tempo à apologia do «agora»⁵⁷. Ou, simplificando, o intelectual entra em crise com a crise que a cristalização forçada do tempo espalha sobre as sociedades contemporâneas.

Por isso, enfrentando a conjuntura inédita de uma democracia sem adversários declarados⁵⁸, ao intelectual parece restar uma estranha posição de combatente com campo mas sem fronteira, já que a ideia de crítica – condição do *clerc* – pressupõe o diálogo com a historicidade, circunstância que o presentismo inibe. Ora, se pensarmos bem, a crise do intelectual, como o regime moderno de historicidade o produziu, é a face mais personalizada da crise dos sujeitos colectivos (o Estado-Nação, a Igreja, o partido, o sindicato, etc), a quem ele, directa ou indirectamente, dava uma voz também ela de vocação mundividencial imbuída de escatologias historicizadas. E esta situação tem a sua outra face na crise daquele que foi, por excelência, o veículo da acção tradicional dos intelectuais – a *oratória* e, sobretudo, a *escrita* – acelerada, precisamente, pelo meio que semeia a ilusão maior do presentismo, ou, melhor, do tempo real. Referimo-nos ao recente império da imagem⁵⁹. Por tudo isto, o anúncio da «morte» da sua missão, tal como a ideia moderna

⁵⁷ Cf. DELORME-MONTINI, Bénédicte – L'engagement démocratique. À travers vingt ans du Débat. *Le Débat*. N.º 110 (mai-aóût 2000) p. 21.

⁵⁸ A expressão é de Pierre Nora in *Le Débat*. N.º cit., p. 13.

⁵⁹ Com efeito, há uma clara necessidade de materialização sensorial (o ouvido e o olhar) para que o intelectual se cumpra pragmaticamente e, por isso, «Não por acaso, hoje, perante a mediatização imagética das mensagens, diz-se que está em crise a ideia tradicional de intelectual (e de geração). A predominância da imagem colocou a transmissão (e a recepção) sob o império do ouvido (rádio) e, o visto (cinema e, sobretudo, televisão)»

de tempo a hegemonizou, nunca é exclusivamente uma certidão de óbito de indivíduos ou de grupos mas um algo política, social e comunicacionalmente, não inocente. Quando o pretensão não-intelectual proclama o definhamento do intelectual⁶⁰, silenciando assim aqueles que quer superar pelo descrédito, está-se na presença de uma atitude que encobre um fingimento que exige a reactualização do núcleo que melhor caracteriza o tradicional papel dos intelectuais: a utilização da crítica como arma desconstrutora do modo acrítico como se assumem e de onde falam os que se auto-proclamam estar já a habitar a era do pós-intelectual. Com efeito, o seu pensamento, asfixiando o horizonte de expectativas, inviabiliza a contestação do *statu quo* e, por conseguinte, bloqueia a prática de um *logos* claramente criador de alternativas que não sejam as da ilusão do fim da história ou de uma ideia de progresso que se limite a ser a explicitação da ordem. Consequentemente, quem declara a extinção do intelectual – ou, melhor, o seu voto de silêncio diante do mundo às avessas – acaba por ser precisamente um seu *remake* de tipo conservador. E, logicamente, a isso não escapam sequer os que se refugiam no cultivo do criticismo céptico.

De facto, não poderia deixar de assim ser. A exaltação da ordem e progresso nos parâmetros conservadores acaba por se coadunar com uma sociedade em que os suportes memoriais possibilitam, não a reactualização do passado, mas o consecutivo início do presente, desintegrando a perspectiva do futuro em função de uma sistemática e volúvel temporalização vivida como mero somatório de instantes. A crítica passa, pois, a estar sujeita a um horizonte de expectativas em que o bloqueio do novo – que não seja o da *era do vazio* (Lipovetsky) – supera o uso ético e finalístico da Razão. É certo que a máxima de Zola – *je laisse à l'Histoire le soin de juger mon acte, qui est nécessaire*⁶¹ – só poderia eclodir diante de uma experiência do tempo em que a História, substituindo o Juízo Final, fosse assumida quer como Mnémósine, quer como Némesis. E, por isso, o contemporâneo silenciador dos intelectuais só o pode ser porque hiperboliza a crise para a possuir como um desencantado objecto de crítica. Em suma, neles o céu e o inferno da História estão vazios e o anjo de Benjamin foi condenado ao exílio.

(CATROGA, Fernando – Conclusões. In PITA, António Pedro; TRINDADE, Luís (coords.) – *Transformações do estruturais do campo cultural...*, p. 524

⁶⁰ Sobre a actual questionação em torno da crise e da transformação dos intelectuais, veja-se o já citado número da revista *Le Débat*, 110 (mai-août, 2000), e, sobre o mesmo assunto, explicitamente sob o signo do silêncio, veja-se NOVAES, Adauto (org.) – *O Silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Noutro registo, não passa também despercebido o curto comentário de Umberto Eco: «Mais depuis les sophistes, depuis Socrate, depuis Platon, l'intellectuel fait de la politique par son discours. [...] Et parler de la trahison des clercs est également une forme d'engagement politique» (ECO, Umberto – *La guerre du faux*. Paris: Grasset, 1985, p. V).

⁶¹ ZOLA – J'accuse...! La vérité en marche. *L'Aurore* (22 Fev. 1898) p. 120.