

# **Alienação e Pensamento Político em António José Saraiva**

**Tiago Rego Ramalho**

**Dissertação de Mestrado  
em  
História Contemporânea**

*Tiago Rego Ramalho, Alienação e Pensamento  
Político em António José Saraiva, 2015*

**Setembro, 2015**

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História Contemporânea, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor José Manuel Viegas Neves

*À memória de Francisco Rego,  
Uma referência no saber-estar e no saber-ser.*

*“Quem se eleva será humilhado e quem se humilha será elevado” (Mt. 23:12)*

## AGRADECIMENTOS

---

Neste espaço consagrado ao reconhecimento de todos aqueles que possibilitaram a concretização deste respetivo trabalho de investigação, apraz-me comunicar que o presente resultado constitui somente um mero contributo para a cultura das ciências sociais existente em Portugal e, em especial, para o campo da historiografia. Antes de mais, o referido não é exclusivo de ninguém, perfilando-se, por sua vez, na esteira de uma cultura humanista que, embora condicionada, estigmatizada e menosprezada nos tempos correntes, não desarma levemente. Este contributo é também de todos aqueles que usarem da destreza para ler, criticar proficuamente, debater ou aconselhar em face do disposto. A gratidão é algo que não se deve confinar a meros formalismos protocolares, e, como tal, não tendo a capacidade para identificar ou delimitar todas as variáveis ou todas as grandezas que, de algum modo, tornaram possível esta conjuntura, referir-me-ei apenas àqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram para a sistematização deste projeto.

Primeiramente, salientar o papel determinante daqueles que materializaram a minha existência. Sem eles, e não reunidas as condições materiais necessárias para consubstanciar este momento, tudo isto era ilusório e mesmo irrealizável. De seguida, reconhecer a cooperação demonstrado pelo meu estimado amigo Jorge Mateus, provavelmente, a pessoa, de meu conhecimento, que melhor faz uso da *virtù* em espaço académico. Devo-lhe a acutilância dos debates e a discussão de ideias como elementos imprescindíveis para a afirmação do homem e para o crescimento do indivíduo. Uma enorme palavra de apreço para a minha cara amiga Mariana Cerdeira, determinante no apoio prestado com as questões linguísticas. Um exemplo de que a nobreza não é uma qualidade exclusiva dos que ambicionam em aparecer assiduamente, mas antes um predicado dos que trabalham arduamente, e de um modo desprezioso. Uma palavra de respeito e de afeto para os que reconhecem a minha dedicação e o meu esforço.

Um agradecimento particular para o Professor José Neves, pela orientação da presente dissertação. Reconheço-lhe um misto de simplicidade informal aliada a uma pertinência intelectual. Essencialmente, por considerar o erro como um espaço de crescimento, permitindo-se assim um desafogo ao orientando. Por último, uma palavra de estima aos meus queridos amigos, o Professor Luís Madeira e a Professora Ângela Prestes, pela coerência, pela determinação e pela hospitalidade.

## RESUMO

---

### **Alienação e Pensamento Político em António José Saraiva**

**Tiago Rego Ramalho**

PALAVRAS-CHAVE: Alienação, fetichismo, crítica romântica, civilização burguesa, campo, cultura, nacionalismo, progresso, ideia, subjetividade.

A personalidade aqui em apreço - António José Saraiva - é sistematicamente conotada a um percurso intelectual e profissional que, embora seja de exaltar, não reflete todo o manancial da sua obra. Assim sendo, e não nos restringindo aos seus lugares de historiador da cultura ou de destacado militante do partido comunista português, pretendemos refletir sobre as dinâmicas do seu pensamento após a rutura com o «marxismo oficial». A década de 1960 afigura-se como um marco histórico, no sentido de estabelecermos um diálogo com as reflexões e as disposições teóricas desse período transato, e a fim de reconhecermos as devidas continuidades e rupturas do seu pensamento. Consideremos então o primeiro desígnio deste trabalho: descortinar em Saraiva um conjunto de variações e de elementos que formulam, de algum modo, a suas preocupações com o imaginário político, em contraste com as visões estáticas e recorrentes da sua obra. Deste modo, no quadro da história das ideias, pretende-se refletir em torno de determinados princípios, conceitos e debates por forma a sintetizarmos a existência de um pensamento político em Saraiva. Como tal, a precipitação de maio de 68, experienciado presencialmente e retratado pelo próprio em devido opúsculo, materializa, por um lado, um momento de transição nas ideias do autor e, por outro lado, constitui o exemplo paradigmático de um escritor sensibilizado pela discussão de ideias políticas. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa* é esse espaço renovado onde continuidade e rutura se entrecruzam ao sustentarem a tese do autor.

No intuito de apreendermos as conceções políticas de um pensador como Saraiva, a problemática da alienação assume-se como uma temática prevalente nas suas reflexões. Destarte, apreenderemos este fenómeno em três dimensões: na relação com o espaço, a conflitualidade dialética assume-se na relação entre campo e cidade, rural e urbano, centralização e descentralização ou entre nacionalismo e universalismo; numa dimensão temporal, a problemática enunciada transparece por via da comparação entre artesanato e máquina, tradição e modernização, progresso material e progresso espiritual, humanismo e hiper-consumismo ou cultura e tecnologia; por último, analisada sob a dimensão ontológica, a alienação permite-nos relacionar objetividade e subjetividade, ideia e matéria ou indivíduo e coletivo. A formulação da alienação em Saraiva, analisada e extraída em face de uma crise ou de uma subvalorização dos elementos identitários, resulta num extravasamento ou num desapossamento do ser humano. A alienação é assim um mal, uma degenerescência da humanidade, que oprime o espaço, constrange o tempo e deteriora a condição humana. Resultando numa opacidade para as relações humanas, o estado de alienação configura-se como uma restrição da autonomia individual. A problemática da alienação, e o próprio fetichismo que transborda para a sociedade, constituem-se como dois fatores presentes na crítica romântica que Saraiva dirige à estrutura do capitalismo internacional. Concludentemente, a necessidade de compreender, à luz de um romantismo

revolucionário, as possibilidades alienantes perpetuadas pelas sociedades progressistas, constitui o âmago da presente investigação.

## ABSTRACT

---

### **Alienation and Political Thought in António José Saraiva**

**Tiago Rego Ramalho**

KEY-WORDS: Alienation, fetishism, romantic critique, bourgeois civilization, countryside, culture, nationalism, progress, idea, subjectivity.

The personality here presented – António José Saraiva – systematically connotes an intellectual and professional path that, although worth emphasizing, doesn't comprise the entire source of his work. Therefore, by not restricting to his roles of cultural critic or distinguished Portuguese Communist Party militant, we intend to reflect on the dynamics of his thought after the break with “official Marxism”. The 1960s is regarded as a historic mark, for we seek to establish a dialog with the reflections and theoretical dispositions of that period, in order to recognize the continuities and the ruptures of his thought. Therefore, we shall then consider the first purpose of this work: to decode in Saraiva's work, a set of variations and elements that somehow formulate his preoccupations with the political imaginary, in contrast to the static and recurring visions of his work. This way, in the framework of the history of ideas, we intend to reflect on certain principles, concepts and debates, so that we synthesize the existence of a political thought in his work. As such, the occurrence of May 1968, which the author witnessed and portrayed in a given opuscle, materializes on the one hand, a moment of transition in his ideas and on the other hand poses a paradigmatic example of an author touched by the debate of political ideas. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa* is that renovated space where continuity and rupture cross, supporting the author's thesis.

With a view to apprehend the political conceptions of a thinker like Saraiva, the problematics of alienation proves to be a prevailing theme in his reflections. Thus, we will apprehend this phenomenon considering three dimensions: in its relation with space, the dialectical conflict assumes itself in the relation between the countryside and the city, the rural and the urban, centralization and decentralization or between nationalism and universalism; in a temporal dimension, the enounced problematics is brought to light by the comparison between handicraft and machinery, tradition and modernization, material progress and spiritual progress, humanism and hyper consumerism or culture and technology; at last, analyzed from an ontological dimension, alienation allows us to relate objectivity to subjectivity, idea and matter or individual and collective. In the author's work, the formulation of alienation, analyzed and extracted before a crisis or an undervaluation of identity elements, results in estrangement or deprivation of the human being. Alienation is an evil, a degeneration of humanity, which oppresses space, constrains time and deteriorates human condition. Resulting in an opacity for human relations, the state of alienation figures a restriction of individual autonomy. The problematics of alienation, and fetishism itself that overflows to society, are two present factors in the romantic critique addressed by Saraiva to the structure of international capitalism. In conclusion, the need to comprehend, in light of a revolutionary romanticism, the alienating possibilities perpetuated by progressive societies, represents the core of this investigation.

# ÍNDICE

---

## **Introdução**

A Alienação em questão .....	1
Objeto de Estudo, Metodologias de Investigação e Pertinência da Problemática.....	11
António José Saraiva – Percursos de uma Vida.....	17
<i>Vida e Obra: o que nunca morre</i> .....	17
“ <i>Quando tudo estiver perdido, ergue-te indomável</i> ” .....	20
“ <i>A vida é uma obra de arte. A morte uma história por fazer</i> ” .....	24

## **A Década de 1960: Ruptura e Continuidade**..... 26

## **A Civilização Burguesa e o Maio de 68**

Os acontecimentos segundo António José Saraiva .....	30
Civilização Burguesa: Alienação e Cultura .....	36
Heterodoxia e Ortodoxia: António José Saraiva e Álvaro Cunhal .....	44

## **Alienação e Espacialidade**

O Campo .....	47
A Cidade .....	51
Meio Rural e Meio Urbano .....	56
Centralização e Descentralização .....	61
Nacionalismo, Universalismo e Cosmopolitismo .....	63

## **Alienação e Temporalidade**

Trabalho: Do Artesanato à Máquina .....	71
Tradição e <i>Homo Faber</i> .....	75
O Progresso e a História.....	78
Cultura, Natureza e Tecnologia .....	88
Uma Crítica ao Hiper-Consumismo.....	93



## **Alienação e Ontologia**

Objetividade e Subjetividade: Entre o Idealismo e o Materialismo .....	98
Indivíduo e Meio Social.....	104
Um novo Indivíduo? O Homem e o Progresso .....	110
Eu - Nós: Uma Defesa da Mediação .....	115
Alienação: uma problemática de base individual ou coletiva? .....	122
<b>Conclusão</b> .....	127
<b>Bibliografia</b> .....	142

# INTRODUÇÃO

---

## A Alienação em questão

Assumindo-se como um conceito polissémico, para além de poder ser encarado sob múltiplas feições, embora não nos apraza encarar todas essas variantes, a problemática da alienação, neste caso, remete-nos para o estudo da dimensão política. Mais concretamente, na esteira daquilo que se pretende enquanto sujeito político, pretendemos analisar o eixo da alienação enquanto subtração, ao indivíduo ou a um determinado corpo coletivo, de uma essência que se aspira como apanágio de qualquer ser humano. Desde logo, pretendemos aplicar o presente termo quando efetivamos uma rutura entre dois planos, ou seja, num sentido metafórico, poderemos afirmar que a alienação é um momento de quebra (separação) entre dois corpos, onde verdade e realidade nem sempre se combinam. Um dos primeiros vislumbres que poderemos antever sobre o estudo desta questão, embora num sentido muito ténue, é-nos transmitido pela filosofia pré-socrática ou, mais especificamente, por um autor como Heraclito de Éfeso. A procura incessante de uma antropologia, com vista a perceber os contornos da natureza humana, leva-o a admitir uma visão pessimista sobre a mesma<sup>1</sup>. A incapacidade da maioria discernir corretamente, por forma a atender aos juízos das mais altas virtudes, faz com que Heraclito anteveja nos fenómenos que visam o aprofundamento do indivíduo no corpo coletivo um elemento demonstrativo dessa disfuncionalidade para o regular desenvolvimento da natureza humana. Esta ideia, mesmo que muito embrionária, transmite-nos um sinal de preocupação perante os fenómenos de massas, onde o indivíduo, a expensas da coletividade, é retratado como um sujeito que se vê arredado para uma posição de fragilidade. A multidão<sup>2</sup> constitui-se assim como um constrangimento sócio-histórico.

No século XVI, um pensador como Étienne La Boétie ajuda-nos a pensar a forma como os homens são privados das suas liberdades e dos seus direitos elementares, tendo em conta que, de algum modo, prespectiva um dos possíveis significados que poderemos atribuir à alienação. Neste caso, o autor alerta-nos para um certo modo de submissão, a *servidão voluntária*<sup>3</sup>, onde os indivíduos são levados a uma obediência passiva. Contudo, a relação entre este modo de alienação com uma

---

<sup>1</sup> Cf. Dos Penedos, Álvaro José. *Introdução aos Pré-Socráticos*. Porto, Rés-Editora, 2001, p. 92.

<sup>2</sup> Cf. Brun, Jean. *Os Pré-Socráticos*. Lisboa, Edições 70, 2002, p. 50.

<sup>3</sup> Cf. La Boétie, Étienne. *Discurso sobre a Servidão Voluntária*. Lisboa, Antígona, 1997, p. 18.

decadência da espécie humana explica-se por um voluntarismo a que o povo é sujeito. O autor defende que a instituição da opressão deve-se, em grande parte, ao contributo de um povo que demonstra preferência por um estado de escravidão ou devassidão, em detrimento de uma posição abonatória para a sua condição<sup>4</sup>. Ao obliterar a liberdade, a servidão sedimentou-se como que de uma naturalidade se tratasse, fundando-se num novo hábito. Perante este espectro, a renúncia da liberdade somente poderá ser explicada segundo uma disposição anti-natural. Assim sendo, embora La Boétie defenda que o homem, entre as opções da liberdade e da submissão, tenha optado pela segunda via, não deixa de assumir que essa condição carece de um fundamento artificial. O autor, ao assumir a existência de um determinado condicionamento<sup>5</sup>, fator pelo qual o homem é impelido a servir sem questionar, leva-nos a ponderar um possível entendimento para o conceito de alienação: o costume<sup>6</sup>, o hábito enraizado nos povos e os múltiplos condicionamentos que existem numa sociedade desigual, permitindo aos senhores essa imposição sobre os escravos, permite-nos entender o efeito de «desnaturalização» que faz o homem sucumbir<sup>7</sup>. La Boétie é perentório em determinar os motivos que explicam a durabilidade e a permanência de uma sociedade onde coabitam opressores e oprimidos: “*a primeira razão que leva os homens a servirem de boa mente é o terem nascido e sido criados na servidão. A esta soma-se outra, que é a de, sob a tirania, os homens se tornarem covardes e tíbios*”<sup>8</sup>. Se, por um lado, o homem é alvo de um condicionamento sócio-histórico, que lhe retira a possibilidade de vislumbrar ou equacionar outros modos de entender a vida em sociedade, por outro lado, o autor desacredita num homem pleno de capacidades, e autónomo, conduzido a destronar os alicerces da opressão. Perfilando-se na defesa de um pessimismo antropológico, os condicionalismos existentes, tanto se revelem num plano exterior ao indivíduo como se deduzem da própria essência que constitui o indivíduo.

Um século mais tarde, sensivelmente, Jean Meslier retoma algumas das ideias que haviam sido avançadas por La Boétie, nomeadamente, no tratamento da alienação enquanto consentimento prestado pelo indivíduo. Ou seja, esse consentimento que o

---

<sup>4</sup> Cf. La Boétie, Étienne. *Discurso sobre a Servidão Voluntária*. Lisboa, Antígona, 1997, p. 22.

<sup>5</sup> Cf. La Boétie, Étienne. *Discurso sobre a Servidão Voluntária*. Lisboa, Antígona, 1997, p. 26.

<sup>6</sup> Cf. La Boétie, Étienne. *Discurso sobre a Servidão Voluntária*. Lisboa, Antígona, 1997, p. 37.

<sup>7</sup> A este propósito, o autor considera o seguinte: “*os homens nascidos sob o jugo e depois criados na servidão, sem olharem para lá dela, limitam-se a viver tal como nasceram, nunca pensam ter outro direito nem outro bem senão o que encontraram ao nascer, aceitando como natural o estado que acharam à nascença*” (La Boétie, Étienne. *Discurso sobre a Servidão Voluntária*. Lisboa, Antígona, 1997, p. 32).

<sup>8</sup> La Boétie, Étienne. *Discurso sobre a Servidão Voluntária*. Lisboa, Antígona, 1997, p. 40.

oprimido consagra perante o opressor configura a possibilidade deste último exercer o domínio sobre os demais súbditos. O consentimento que o cidadão delega na instância superior, mas também a fraqueza e a debilidade que permitem um conjunto de condicionalismos sobre os mesmos<sup>9</sup>, no seguimento do que havia avançado La Boétie, também o próprio Meslier considera estas razões os elementos explicativos de uma desigualdade social e, ainda mais relevante, os mecanismos que perpetuam o indivíduo numa condição de obediência passiva e de alheamento - o mesmo é dizer, num estado de alienação. Toda e qualquer relação de dominação, que remeta o ser humano para um estado de apatia, é vista como a perpetuação de um domínio que é exercido sobre a consciência, o corpo e os bens<sup>10</sup>. Tal como havíamos atestado em La Boétie, também neste caso as várias formas de condicionamento, seja por via do costume ou da educação, são vistas como um claro prejuízo para os povos. Um outro elemento é apresentado como sustentáculo para esse inebriamento a que os homens se encontram enredados: um novo tipo de alienação, descrito com base nas superstições religiosas<sup>11</sup> que, por meio de abstrações, impossibilitam ao indivíduo perceber qual o lugar que ocupa na sociedade. Partindo de um argumento naturalista, ou seja, de que “*Todos os homens são iguais por natureza*”<sup>12</sup>, Meslier é levado a considerar que uma dependência e uma subordinação injustas e desproporcionais são contrárias a esse princípio. O consentimento dos homens é o fator explicativo da alienação que paira sobre os povos, embora não seja de menor relevância o argumento que atesta os condicionalismos que permitem a um punhado de indivíduos exercer um domínio incólume sobre as maiorias. Em última caso, a força e o poder que emanam do tirano explicam-se por uma transferência de responsabilidades que transitam dos povos para ele mesmo<sup>13</sup>.

Ao longo destas três perspetivas, por nós anteriormente expostas, embora devamos alertar para o facto de que a problemática da alienação não tenha sido escrupulosamente e sistematicamente considerada, esses autores apresentados não deixam de legar o seu contributo sobre a matéria em questão. Podemos adiantar que os dois, La Boétie e Meslier, fundam a alienação na estreita relação que é mantida entre governantes e governados, de onde as relações de poder, alimentadas por uma obediência piedosa por parte dos cidadãos, são retratadas entre um misto de

---

<sup>9</sup> Cf. Meslier, Jean. *Memória*. Lisboa, Antígona, 2003, p. 39.

<sup>10</sup> Cf. Meslier, Jean. *Memória*. Lisboa, Antígona, 2003, p. 52.

<sup>11</sup> Cf. Meslier, Jean. *Memória*. Lisboa, Antígona, 2003, p. 58.

<sup>12</sup> Meslier, Jean. *Memória*. Lisboa, Antígona, 2003, p. 64.

<sup>13</sup> Cf. Meslier, Jean. *Memória*. Lisboa, Antígona, 2003, p. 114.

consentimento – mantido por parte de cada indivíduo - e de condicionamento histórico – ministrado pelas forças opressoras. Existe um conjunto variado de elementos que devem ser levados em conta aquando da análise do eixo alienação, como, por exemplo, percebermos que o estudo da política, dispensando um entendimento que visa investigar a mesma sob um prisma do “ser” visa, pelo contrário, assumir a política enquanto “dever-ser”. Assim, as reflexões respeitantes à alienação e aos comportamentos alienantes tem, como fundamento, atribuir um plano normativo a toda e qualquer organização política. Ao afirmarmos um qualquer estado de alienação, temos de assegurar que o estamos a fazer em função de um determinado ideal, ou seja, de um certo *topos*. Ou, como salienta Maria Zambrano, “*estar alienado, ou alheado, é não se reconhecer a si mesmo*”<sup>14</sup>.

Contudo, torna-se algo complexo, ou mesmo improvável, analisar a alienação sem um olhar projetado sobre a história e o seu decurso, algo que irá emergir nas reflexões do jovem Karl Marx, em meados do século XIX. Consequentemente, a observância do conceito de alienação passa a exprimir-se segundo uma interpretação materialista da história<sup>15</sup>. A desnaturalização e a desumanização que assolam a sociedade devem-se a uma divisão entre beneficiários e desfavorecidos, resultando daí a existências de classes sociais<sup>16</sup>. Contrastando com a ideia que visa resgatar a condição humana de um estado de alienação, superação essa, que visa a humanização da história<sup>17</sup>, tal como salienta María Zambrano, uma outra interpretação da alienação é-nos sugerida por Henri Lefebvre. Deste modo, ao recusar uma dialética que vise explicar o conceito de alienação com base numa relação entre desumanização e humanização, pretende, antes sim, um entendimento entre possibilidades e impossibilidades<sup>18</sup>. A alienação não é assim descrita como o desapossamento de uma essência, supostamente generalizável a toda a humanidade, sendo antes retratada como a impossibilidade de acesso a uma determinada possibilidade histórica. Sucintamente,

---

<sup>14</sup> Zambrano, María. *Pessoa e Democracia*. Lisboa, Fim de Século, 2003, p. 81.

<sup>15</sup> Convém recordar, servindo-nos de Lucien Séve, que durante os anos de 1843-1844, Karl Marx pensa a alienação nos seguintes termos: o homem encontra-se arredado da sua essência, existindo como que uma rutura entre homem alienado e essência humana; Em 1846-1847, a alienação é compreendida no esquema clássico da luta de classes: “*ela é denunciada como uma verdadeira traição das posições de classe*” (Séve, Lucien. *Análises Marxistas da Alienação*. Lisboa, Editorial Estampa, 1975, p. 12).

<sup>16</sup> Cf. Zambrano, María. *Pessoa e Democracia*. Lisboa, Fim de Século, 2003, p. 81.

<sup>17</sup> “*Poder-se-ia dizer que o homem está alienado na história, o mesmo é dizer no tempo; por isso tem de se resgatar no tempo, na história, tem de humanizar a sua história, torná-la sua, assumi-la a partir da sua pessoa. O qual pode significar que a pessoa não está constituída na história, que a sua raiz mais para além dela, desde tempo onde temos forçosamente de viver, a história*” (Cf. Zambrano, María. *Pessoa e Democracia*. Lisboa, Fim de Século, 2003, p. 82).

<sup>18</sup> Cf. Lefebvre, Henri. *Fim da História*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1971, p. 248.

Lefebvre aponta a alienação “*não pela perda de uma essência extraviada, duma «humanidade» genérica e inicial, mas pela perda do possível pela sua blocagem*”<sup>19</sup>. A afirmação assumida pelo autor resume-se a uma compreensão da posição que o indivíduo ocupa na estrutura de produção, ou seja, na forma como tem ou não acesso ao campo da materialidade. Desta realidade, da impossibilidade do indivíduo manter um acesso privilegiado aos meios de produção, resulta a necessidade de pensar a alienação. Destoando desta visão materialista, relativamente à causa e aos efeitos da alienação, encontramos um posicionamento que não obedece a critérios económicos ou materiais. Isto é, chegamos ao conceito de alienação através da deterioração de uma essência que caracteriza a espécie humana na sua globalidade<sup>20</sup>, ou seja, encontramos-nos perante uma conceção que não assume, por completo, a relevância dos fatores materiais como forma de desvirtuar o homem.

Karl Marx constituiu-se como o primeiro pensador a refletir, de uma forma sistemática, a problemática da alienação. Com o fetichismo da mercadoria<sup>21</sup>, proporcionado pelo advento da sociedade capitalista, o trabalhador encontra-se numa situação de fragilidade. O momento em que o objeto suplanta o próprio sujeito que o realiza, dá-se nos seguintes termos: “*Com a valorização do mundo das coisas cresce a desvalorização do mundo dos homens em proporção direta*”<sup>22</sup>. Entre ambos, ou seja, entre sujeito (trabalhador) e objeto (produto), cria-se como que um momento de estranheza, um plano de separação, operando-se uma quebra na linha de composição do próprio trabalho<sup>23</sup>. Para além do trabalhador não deter um contacto direto com o produto final, torna-se também uma entidade fragilizada pela supremacia que o produto detém sobre si mesmo<sup>24</sup>. Assim, Marx considera que a realização do trabalho deve ser entendida como “*desrealização do operário, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como alienação, como desapossamento*”<sup>25</sup>. O presente sentido da alienação visa demonstrar a forma como o operário se encontra, ele próprio, alienado pelo modo como lida com o produto do seu próprio trabalho. Contudo, Marx pretende demonstrar que o momento de alienação também se efetua no próprio

---

<sup>19</sup> Lefebvre, Henri. *Fim da História*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1971, p. 248.

<sup>20</sup> Cf. Zambrano, María. *Pessoa e Democracia*. Lisboa, Fim de Século, 2003, pp. 82-85.

<sup>21</sup> Cf. Marx, Karl. *O Fetichismo da mercadoria e o seu segredo*. Lisboa, Antígona, 2015, pp. 37-41.

<sup>22</sup> Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Lisboa, Edições Avante, 1993, p. 62.

<sup>23</sup> Cf. Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Lisboa, Edições Avante, 1993, p. 62.

<sup>24</sup> Lucien Séve define nos seguintes termos o elemento crucial da teoria da alienação em Marx: “*a metamorfose dos produtos da atividade dos homens em forças estranhas que os dominam*” (Séve, Lucien. *Análises Marxistas da Alienação*. Lisboa, Editorial Estampa, 1975, p. 93).

<sup>25</sup> Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Lisboa, Edições Avante, 1993, p. 62.

momento da produção, ou seja, a própria atividade desenvolvida pelo operário resulta em atividade alienada<sup>26</sup>. O trabalho que o operário desenvolve surge-lhe como uma atividade estranha, desligando-se da sua essência, para além de se refletir em trabalho exterior. Na realidade, a atividade desenvolvida pelo trabalhador “*pertence a um outro, ela é a perda dele próprio*”<sup>27</sup>. Consequentemente, vislumbramos dois sentidos para a proliferação da alienação na atividade laboral desenvolvida pelo operário, seja na relação com o produto do trabalho, seja pelo próprio ato de produção<sup>28</sup>. Para além deste duplo sentido que a alienação pode conferir, Marx acrescenta um outro<sup>29</sup>: cada qual encontra-se arredado da sua essência humana, quebrando-se a harmonia entre o homem e a consciência do ser genérico<sup>30</sup>, ou seja, a espécie humana; encontrando-se o trabalho alienado fragmentado em diversas parcelas, também o operário se encontra numa posição de estranheza ou de exterioridade para com o seu igual. Alienando-se para com o produto e ao longo da própria atividade produtiva, o homem coloca-se igualmente alienado para com outro homem<sup>31</sup>. Considerando o produto final que o operário obtém por força do trabalho alienado como um resultado que não lhe pertence, enquanto atividade desapossada, Marx é levado a considerar que esse mesmo produto necessita obrigatoriamente de um detentor. Deste modo, assume que “*Se o produto do trabalho não pertence ao operário, é um poder estranho perante ele, então isso só é possível porque ele pertence a um outro homem que não o operário*”<sup>32</sup>. A separação entre operário e não operário permite-nos explicar o advento da propriedade privada enquanto fator ou estado de alienação. A propriedade privada firma-se como causa e consequência do trabalho alienado<sup>33</sup>. Resumidamente, podemos apresentar a evolução do conceito da alienação na obra de Karl Marx do seguinte modo: ainda no ano de 1844, a alienação é considerada enquanto uma bicefalia, revelando-se tanto no operário como

---

<sup>26</sup> Cf. Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Lisboa, Edições Avante, 1993, p. 64.

<sup>27</sup> Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Lisboa, Edições Avante, 1993, p. 65.

<sup>28</sup> “1) *A relação do operário com o produto do trabalho como objeto estranho e com poder sobre ele [...]*  
2) *A relação de trabalho com o ato da produção, no interior do trabalho*” (Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Lisboa, Edições Avante, 1993, p. 65).

<sup>29</sup> A objetificação do ser humano, fator pelo qual o sujeito se vê suplantado pelo objeto, também se opera ao nível da religião. Na medida em que o homem deposita parte de si na figura de Deus, exterioriza-se ou auto-aliena-se perante o objeto em causa. Como refere o autor em apreço: “*Quanto mais o homem põe em deus com tanto menos fica em si próprio*” (Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Lisboa, Edições Avante, 1993, p. 63).

<sup>30</sup> Esta essência humana deve ser entendida como a capacidade de acesso às condições materiais, enquanto condições de possibilidade para o ser humano.

<sup>31</sup> Cf. Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Lisboa, Edições Avante, 1993, p. 69.

<sup>32</sup> Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Lisboa, Edições Avante, 1993, p. 70.

<sup>33</sup> Cf. Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Lisboa, Edições Avante, 1993, p. 71.

no capitalista. Podemos referir-nos a uma alienação do homem genérico, de uma desqualificação da humanidade. Como refere Lucien Séve, “*é uma verdade inegável e, por exemplo, as ilusões inerentes ao fetichismo da mercadoria tendem a mistificar todas as classes*”<sup>34</sup>. Neste primeiro entendimento da alienação, a humanidade é vista como a grande sofredora; contudo, após Karl Marx aflorar o esquema da luta de classes numa conceção materialista da história, a problemática da alienação passaria a ser analisada no quadro das relações de produção. Assim, devemos considerar que “*no primeiro caso, ela era na sua origem um processo da atividade genérica dos indivíduos exteriorizando-se nas relações sociais; no segundo, ela é na sua origem um processo das relações sociais prolongando-se no interior da vida dos indivíduos*”<sup>35</sup>.

No decurso do século XX, os contributos da teoria crítica ajudar-nos-ão a entender as formas de alienação perpetradas no seio da modernidade. Desde logo, um autor como Herbert Marcuse chama-nos a atenção para um novo modo de dominação e condicionamento que procura, por intermédio do progresso técnico, estabelecer modos de vida enquadradas numa racionalidade tecnológica<sup>36</sup>. Esta nova forma de fazer política, nunca antes experienciada, pretende apaziguar as suas possibilidades de negação, ou seja, visa integrar todas as suas formas de oposição. Contudo, e embora a aquiescência generalizada dos cidadãos para com o sistema, Marcuse propõe-se a estabelecer os contornos irracionais da sociedade<sup>37</sup>. É assim levado a considerar que “*A distinção entre verdadeira e falsa consciência, interesse real e interesse imediato, conserva a sua vitalidade*”<sup>38</sup>. O projeto crítico pretende resgatar o homem de uma falsa consciência, que é imputada por uma sociedade disposta a velar pelas “necessidades” humanas. Os mecanismos de controlo praticados pelo sistema pretendem uma satisfação generalizada das populações, uma identificação imediata com o aparelho produtivo<sup>39</sup>. O discurso da racionalidade, assumindo-se exaustivamente e infiltrando-se em todos os planos da vida, pretende contrariar e desconsiderar as possibilidades de negação do sistema vigente. Toda e qualquer proposta que ultrapassa os limites da racionalidade, é apresentada enquanto irracionalidade. A utilização perversa da tecnologia, por forma a constituir essa *unidimensionalidade*, impõe ao indivíduo um controlo total e

---

<sup>34</sup> Séve, Lucien. *Análises Marxistas da Alienação*. Lisboa, Editorial Estampa, 1975, p. 81.

<sup>35</sup> Séve, Lucien. *Análises Marxistas da Alienação*. Lisboa, Editorial Estampa, 1975, pp. 82-83.

<sup>36</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 11.

<sup>37</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 12.

<sup>38</sup> Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 12.

<sup>39</sup> Cf. Lefebvre, Henri. *Fim da História*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1971, pp. 248-249.



totalizante<sup>40</sup>. A liberdade do indivíduo constitui-se como uma liberdade circunscrita aos ditames do mercado, ou seja, a liberdade do indivíduo é-lhe imposta por esse mesmo mercado. Sendo o mercado o único espaço tangível, onde o indivíduo se pode realizar economicamente, este último encontra-se assim desprovido da sua autonomia. No quadro deste sistema, Marcuse considera que o aproveitamento da tecnologia, ao imprimir como que uma certa estandardização do ser humano, resulta numa imposição de “*necessidades e possibilidades alienadas*”<sup>41</sup> ao indivíduo.

Por forma a compreendermos o estado de falsa consciência, devemos estabelecer um contraste entre verdadeiras necessidades e falsas necessidades<sup>42</sup>. Assim sendo, e ao pretendermos um esclarecimento objetivo para a efetivação dessas falsas necessidades, teremos de perspetivar os condicionamentos externos que levam o indivíduo a esse estado. A procura dessas falsas necessidades explica-se por intermédio das exigências e das pressões sociais que se abatem sobre cada cidadão, tendendo para uma aceitação generalizada dessas imposições sociais<sup>43</sup>. Ainda que a alienação se apresente como certeza multifacetada na vida humana<sup>44</sup>, Marcuse argumenta que o indivíduo se encontra numa posição de fragilidade em face dos imensos condicionamentos sociais. Contudo, a auto-evidência que se exprime na concordância generalizada para com as falsas necessidades<sup>45</sup> deve ser considerada como mecanismo de auto-alienação. Como tal, todas as falsas necessidades devem ser encaradas como necessidades repressivas. A alienação reproduz-se nos controlos sociais que aparentam atribuir aos indivíduos uma liberdade de escolha. Na realidade, Marcuse tende a encarar essa liberdade de escolha como uma liberdade repressiva, na medida em que está ao serviço dos mecanismos de dominação social<sup>46</sup>. Assim, o próprio apresenta os tempos modernos como a incapacidade das forças históricas, outrora providas de um sentido contestatário e amplamente revolucionário, impulsionarem a sociedade numa oposição dialética. O elemento psicossocial é amplamente afetado, numa contemporaneidade onde “*a recusa intelectual e afetiva do conformismo surge como qualquer coisa de neurótico e de*

---

<sup>40</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, pp. 14-15.

<sup>41</sup> Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 23.

<sup>42</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 25.

<sup>43</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 26.

<sup>44</sup> Cf. Zambrano, María. *Pessoa e Democracia*. Lisboa, Fim de Século, 2003, p. 82.

<sup>45</sup> Relativamente à relação entre auto-aceitação e falsas necessidades, Marcuse afirma o seguinte: “*A maior parte das necessidades que hoje prevalecem de descontração, de divertimento, de adoção de formas comportamento e de consumo recomendadas pela publicidade, ou de formas de amar ou odiar o que os outros amam ou odeiam, pertence a esta categoria das falsas necessidades*” (Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 26).

<sup>46</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 29.

*impotente*<sup>47</sup>. O sujeito alienado é aquele sujeito que, em face das adversidades históricas, comporta em si a capacidade de fazer face ao sucedido, ou seja, ele constitui-se como potencial elemento de revolta devido à sua própria condição. O problema reside neste novo momento histórico, onde o indivíduo se identifica imediatamente<sup>48</sup> com a generalidade da sociedade. Ao satisfazer-se plenamente nela mesma, ele perde a capacidade de reverter o seu estado de alienação; o mesmo é dizer, “*O sujeito alienado é devorado pela sua existência alienada*”<sup>49</sup>. Assim, a sociedade caracteriza-se pela existência de uma única dimensão que se inscreve em todos os seus planos. Chegados a este momento, Marcuse define esta dimensão única como um “*padrão de pensamento e comportamento unidimensional*”<sup>50</sup>.

Tal como avançámos nos momentos anteriores, também a teoria crítica de Marcuse assume que o condicionamento é o mecanismo que permite a perpetuação da ordem vigente. Um sistema baseado em princípios como a uniformização<sup>51</sup> dos comportamentos sociais, a estandardização do comportamento individual ou a mecanização das ações, atestados por um imenso controlo repressivo, levam a que o indivíduo subsista pacificamente no interior da sociedade<sup>52</sup>. Para além do condicionamento externo, o sistema pretende intensificar a integração de todas as partes que constituem a sociedade. A assimetria histórica entre opressor e oprimido visa ser suprimida em proveito de um reconhecimento total<sup>53</sup> para com a mesma, sendo que os mecanismos de controlo estabelecem e satisfazem as “necessidades” dos mais desfavorecidos<sup>54</sup>. Os processos que obliterarem a autonomia do indivíduo são induzidos por intermédio de um condicionamento psicológico, em que “*o organismo é assim pré-condicionado no sentido da aceitação espontânea do que lhe é apresentado*”<sup>55</sup>. O carácter *unidimensional* que caracteriza a sociedade contemporânea, tal como vimos, revela-se em vários âmbitos da sociedade. Como o próprio Henri Lefebvre demonstra, a alienação tornou-se uma realidade avassaladora, ou seja, o seu não tratamento ou a

<sup>47</sup> Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 31.

<sup>48</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 32.

<sup>49</sup> Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 33.

<sup>50</sup> Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 34.

<sup>51</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *O Fim da Utopia*. Lisboa, Moraes Editores, 1969, pp. 33-34

<sup>52</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 49.

<sup>53</sup> “*A sociedade que projeta e realiza a transformação tecnológica da natureza altera a base da dominação, substituindo gradualmente a dependência pessoal (do escravo perante o seu proprietário, do servo perante o senhor da terra, do senhor da terra perante o suserano, etc.) pela dependência da «ordem objetiva das coisas» (as leis económicas, os mercados, etc.)*” (Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 187).

<sup>54</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 107.

<sup>55</sup> Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 107.

ausência de abordagens sobre os seus impactos, revelam que ela se espelhou por todo o espectro social<sup>56</sup>. A falsificação da consciência e a necessidade que o sistema tem de produzir uma identificação completa entre sujeito e objeto constituem o âmago da dimensão *unidimensional*. A alienação, ao tornar-se total, não deixa de ser reciclada pelo próprio sistema, pela supressão dos seus indícios<sup>57</sup>.

Em plena segunda metade do século XX, Guy Debord esboça aquilo que designaria por *teoria do espetáculo*, no encaço das influências sugeridas pelas teorias do *Homem Unidimensional* de Herbert Marcuse. Debord apresenta-nos a visão de uma sociedade que privou os homens de um sentido prático e autónomo, ou seja, “*tudo o que era diretamente vivido se afastou numa representação*”<sup>58</sup>. O espetáculo consiste nisso mesmo: a representação e a contemplação privam o homem da sua consciência. A sociedade espetacular deve unificar os seus contrários, em que espetador e sistema se descobrem entre si. Ao efetivar-se como única realidade possível, o espetáculo produz sobre o sujeito um efeito de «aceitação passiva»<sup>59</sup>. Esta dimensão efetiva-se por meio de condições repressivas que deslocam o indivíduo da capacidade de discernir autonomamente. Ele dilui-se na sociedade espetacular, tornando-se um autómato sem vontade ou interesse próprio. Por meio de abstrações engendradas pelo espetáculo, o sujeito encontra-se desapossado da sua condição. Debord exprime assim a alienação no seio da sociedade espetacular: “*A alienação do espetador em proveito do objeto contemplado (que é o resultado da sua própria atividade inconsciente) exprime-se assim: quanto mais ele contempla, menos vive*”<sup>60</sup>. Ao sugerir-nos que o espetáculo se infiltrou em todos os domínios da vida, o autor defende que o homem vive com uma segunda consciência. Ele vive aprisionado num sistema que lhe transmite as diretrizes de atuação, controlando todos os aspetos da sua vida e definindo as suas condições de existência. A falsa consciência<sup>61</sup> consiste na estranheza que assola o homem quando este se vê desapossado da dimensão espaço-temporal<sup>62</sup>. Um dos princípios que

---

<sup>56</sup> Cf. Lefebvre, Henri. *Fim da História*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1971, p. 248.

<sup>57</sup> Cf. Lefebvre, Henri. *Fim da História*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1971, p. 248.

<sup>58</sup> Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012, p. 9.

<sup>59</sup> Cf. Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012, p. 12.

<sup>60</sup> Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012, p. 18.

<sup>61</sup> Num sentido afeto ao materialismo histórico e, nomeadamente, à ortodoxia marxista, encontramos a seguinte definição de «falsa consciência»: “*as pessoas podem viver em determinadas condições, mas a consciência que possuem pode não corresponder à realidade*” (Poltzer, Georges. *Princípios elementares de filosofia*. Lisboa, Prelo Editora, 1974, p. 302).

<sup>62</sup> Cf. Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012, p. 18.

caracteriza a sociedade do espetáculo é o «princípio do fetichismo da mercadoria»<sup>63</sup>, ao suplantar a categoria do qualitativo pela categoria do quantitativo<sup>64</sup>. Todos os processos sociais obedecem aos ditames da mensurabilidade, onde o fator dinheiro assume o seu domínio. Os efeitos das relações mercantis com a sociedade tornam-se evidentes, tendo em conta que “*O espetáculo é o momento em que a mercadoria chega à ocupação total da vida social*”<sup>65</sup>. O controlo e o condicionamento, mecanismos que atestam a sociedade do espetáculo, contribuem para que o homem seja privado de uma verdadeira capacidade de escolha. Ou seja, a escolha exterior, enquanto predicado de um dirigismo técnico-burocrático, deverá enquadrar as massas com o sistema existente<sup>66</sup>. Na realidade, e fazendo uso de uma violência psicológica, este paradigma visa o enobrecimento daquele *homem* que é o apanágio de um sistema que procura o reconhecimento imediato das massas. Como tal, Debord assegura que “*cada um deve identificar-se magicamente com esta vedeta absoluta ou desaparecer*”<sup>67</sup>. A sociedade do espetáculo caracteriza-se assim pela predominância do homem-vedeta e da mercadoria-vedeta. Em Debord, tal como em Marcuse, vislumbramos a crítica à imposição, por parte do sistema vigente, de necessidades repressivas<sup>68</sup>. A vulgarização ou a banalização da necessidade oblitera a que o indivíduo discirna autonomamente sobre as necessidades prementes ou vitais.

### **Objeto de Estudo, Metodologia de Investigação e Pertinência da Problemática**

Assumindo a intenção de aprofundar o pensamento, a produção de ideias ou a problematização do fenómeno político que emerge de um autor como António José Saraiva, que reúne, por sua vez, uma imensa variedade de abordagens, somos impelidos, pela necessidade de delimitar os contornos da investigação, a definir aquele eixo de atuação que se caracterizará enquanto horizonte do trabalho previamente delineado. Assim sendo, ao esclarecermos que a figura do historiador e intelectual Português António José Saraiva será alvo da presente investigação, devemos adiantar que a problemática da alienação permitir-nos-á enquadrar as múltiplas questões que, suscitadas pelo autor em apreço, deverão ser devidamente delineadas. Posto isto, a

---

<sup>63</sup> Cf. Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012, p. 23.

<sup>64</sup> Cf. Holloway, John. *Change the world without taking power*. New York, Pluto Press, 2010, p. 43.

<sup>65</sup> Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012, p. 25.

<sup>66</sup> Cf. Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012, p. 38.

<sup>67</sup> Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012, p. 38.

<sup>68</sup> Cf. Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012, p. 134.

nossa incumbência visa descortinar, ao longo da obra de António José Saraiva, quais os momentos em que a problemática da alienação é suscitada. Sendo que o conceito de alienação e as suas aplicações possibilitam-nos percebermos quais os modelos de organização política que o autor tem em mente, podemos também descortinar como é que o autor analisa o fenómeno político. Ao salientarmos o eixo da alienação como a possibilidade de entrecruzarmos as múltiplas visões que se sucedem na vida intelectual de Saraiva, o mesmo tópico possibilitar-nos-á sistematizar as variações e as cambiantes que sucederão ao longo da sua vida.

Expondo, de antemão, as nossas pretensões genéricas, importa esclarecer os vários momentos que compõem a presente investigação. Após a devida contextualização do conceito de alienação, e para além de procedermos a um levantamento dos mais relevantes dados biográficos de António José Saraiva, a primeira etapa deste trabalho visa caracterizar um período histórico concreto que viria a torna-se relevante para podermos compreender o autor em causa. Como tal, a década de 1960 e os acontecimentos que ficam registados em Maio de 68 tornam-se pertinentes nas inflexões que as ideias de Saraiva detiveram, desde logo, a fim de podermos registar os elementos de continuidade e os elementos de rutura que atravessam as suas vivências. Essencialmente, a presente investigação propõe-se a trabalhar a problemática da alienação sob três eixos ou dimensões. Num primeiro momento, pretende-se lançar um olhar sobre o espaço, perspetivando o modo como o autor reflete a propósito das configurações espaciais. A ideia passa por analisarmos como as realidades espaciais e territoriais podem, ou não, suscitar estados de alienação; tentar compreender se o espaço pode fundamentar uma determinada ideologia; ou, como é que a relação do espaço com o passado e o futuro é entendida sob o vetor da alienação. Dentro deste quadro, importa caracterizar, seguindo as reflexões de Saraiva, duas dimensões: o campo e a cidade. Ao pretendermos observar as descrições que o autor tece em torno das mesmas, devemos extrair aqueles elementos que opõem o meio rural ao meio urbano, mas também como se podem complementar entre si. Perante o avanço de um capitalismo internacional, alimentado pela ideologia do progresso, interessa-nos compreender como é que Saraiva analisa as políticas exercidas sobre o espaço que têm como alicerce o domínio da mercantilização. A questão fundamental reside na capacidade, ou na impossibilidade, do espaço descaracterizar o indivíduo, ou seja, de tornar o ser humano num objeto. Para além desta primeira dicotomia – campo e cidade – as políticas tendencialmente

centralizadoras ou descentralizadoras dizem-nos muito sobre um modelo de organização política que privilegia a proximidade ou o afastamento. Daí a relação direta entre estes princípios e os possíveis entendimentos de democracia. Enquanto última questão a ser afluada neste primeiro eixo central, conceitos como cultura, nacionalismo e universalismo merecerão o nosso tratamento. Como é que o autor analisa o conceito de cultura ao longo da sua vida, e como é que essas versões combinam com a afirmação de um certo nacionalismo ou com um universalismo/internacionalismo. De novo, os binómios tradição – progresso ou identidades – uniformização são prementes na compreensão do posicionamento de Saraiva. Assumindo que o mercado concorrencial e os seus efeitos que proporcionam uma quantificação da vida humana configuram estados de alienação, Saraiva encontra necessidade de procurar determinadas singularidades que fundamentam culturas particulares. Visamos perceber se a evolução das configurações espaciais realizadas em contexto de modernidade são sinónimo de alienação, ou seja, se desapossam o indivíduo da sua essência.

Numa segunda fase, propomo-nos a considerar a alienação segundo uma dimensão de temporalidade. Perceber, partindo da evolução do conceito de trabalho, como é que o trabalhador passou de um estado de não-alienação a um estado de alienação. Para isso, devemos considerar uma linha de temporalidade que atravessa o período mediável até ao período moderno. E como é que a passagem de uma época em que o artesanato predominava para um período onde a máquina e o objeto aspiram a um papel de relevo pode desembocar na descaraterização do trabalho e da própria atividade que ele realiza. Assim sendo, devemos considerar a evolução que o *Homo Faber* sofreu no decorrer do tempo. Um dos pontos cruciais que aspiramos a retratar, sendo algo que sistematicamente é reproduzido nos escritos de António José Saraiva, prende-se com a ideia de progresso. Trabalhando este conceito, somos levados a deter-nos sobre a conceção que o autor possui a propósito da história. Aquele momento em que o autor rompe com as teses que adotaria até final da década de 1950, possibilita-nos captar esse debate entre um Saraiva mais arreigado aos princípios marxistas e um Saraiva que se aproxima de outras dinâmicas. A grande compressão desse momento de ruptura, mas também as variadíssimas continuidades com um passado marxista, pode ser apreendida através do debate entre ideia e matéria. Desse modo, ao contradizer aquela premissa que havia adotado anteriormente, passará a considerar o curso da história como a manifestação de um conjunto de elementos que o desvinculam do materialismo

dialético e do materialismo histórico. O uso da cultura constitui-se como uma abordagem que o autor reiteradamente afirma, desde logo, pelas relações que o conceito estabelece com a natureza ou com a tecnologia. Este é um momento especialmente relevante, no que diz respeito à forma como o autor realiza um levantamento das causas e das consequências proporcionadas pela crise da cultura. O progresso, ao impelir o homem numa direção que lhe permite um crescente domínio sobre a natureza, poderá resultar numa destruição voluntária dessa mesma natureza e da própria humanidade. Se o ascendente que o homem possui relativamente à natureza é causa de apreensão, todos estes sintomas desembocam numa sociedade que se encontra enreda numa lógica consumista, onde as próprias necessidades são retratadas como banalidades repressivas. Este processo, sendo visto como irreversível pela forma como o homem se encontra aprisionado a essa ilusão, é um dos sintomas da crise cultural.

Como derradeira etapa, pretende-se estudar o fenómeno da alienação segundo uma dimensão que poderíamos apelidar de ontológica. Primeiramente, a forma como Saraiva enquadra a sociedade e o indivíduos no seu ensaísmo reflete muito do seu posicionamento, quer seja mais próximo de uma visão materialista ou mais alinhado com uma postura que poderíamos denominar como idealismo subjetivo. Nesta fase, veremos como o indivíduo e a coletivo são retratados pelo próprio, e quais os mecanismos propiciadores de alienação. A rejeição de um individualismo, mas também a reprovação dirigida a certas formas de agrupamento, por forma a salientar o valor da mediação entre os seres humanos. Sendo possível que a alienação esteja presente aquando desses extremos – individualismo solipsista ou excessivo coletivismo – o valor de intersubjetividade é visto como a preservação de estados de não-alienação. Como afirmámos, toda a desconsideração que o indivíduo revela perante a engrenagem política, resultando num alheamento para com a coisa pública, deve ser necessariamente encarado com um dos efeitos dessa crise cultural. Contudo, o inverso não deixa de ser realçado por Saraiva. Ou seja, recordado da malfadada experiência que atravessou no Partido Comunista Português, devido a uma excessiva predominância da coletividade sobre o indivíduo, algo que retrataria com discórdia, a alienação também pode e deve ser considerada desse ponto de vista. Na medida em que o coletivo pensa e determina previamente, o indivíduo vê-se confortavelmente numa posição de abdicar da sua autonomia, da sua possibilidade de intervir. Mediação, autonomia ou arte são alguns dos conceitos que nos permitem enquadrar esta dimensão. O próprio conceito de cultura, e

tendo em conta a forma como este evolui ao longo da vida de Saraiva, permite-nos perceber determinadas distinções como as que existem entre globalização tecnológica e cultura nacional, entre “Civilização Burguesa” e “Cultura Portuguesa”, entre nacional e global ou, ainda, entre social e económico<sup>69</sup>.

Enquadrando-se esta investigação no âmbito da história das ideias, não deixa de causar alguma estranheza a escolha de um autor que dedicou grande parte da sua vida aos estudos culturais e à história da cultura, especializando-me nesses mesmos domínios. Posto isto, salientemos que António José Saraiva não se terá notabilizado pela elaboração de grandes tratados filosófico-políticos, embora seja autor de um célebre escrito, *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, onde se propôs a analisar certas incidências histórico-políticas. Para além do mais, esse livro constitui o opúsculo onde o autor sistematiza o seu ponto de viragem, após a cisão com o Partido Comunista Português. Convém reter que, no intuito de estabelecermos uma investigação que nos admita enquadrar Saraiva na órbita do pensamento político português, fizemo-nos servir de material diversificado e, essencialmente, pouco estudado, da autoria do próprio António José Saraiva. As reflexões que o autor produziu em torno das temáticas acima mencionados, e por nós trabalhadas, encontram-se, essencialmente, em artigos ou ao longo de contributos epistolares que havia estabelecido com alguns dos familiares e amigos mais próximos. Além de considerarmos, com particular relevância, algumas das obras que o autor escreveu na esteira da história da cultura, essas são as fontes que nos possibilitam o contato direto com as problemáticas a estudo, sem deixarmos de realçar o contributo que determinadas entrevistas, dirigidas a Saraiva, nos podem merecer. Na sua globalidade, a produção escrita que o autor nos legou é constituída por algumas milhares de páginas, o que, desde logo, nos submete a um minucioso trabalho de pesquisa, por forma a esmiuçarmos as reflexões que realmente nos podem auxiliar nesta demanda. A escolha da restante bibliografia tenta corresponder às opções que encetamos na sistematização dos capítulos da dissertação, procurando, entre uma imensa variedade de alternativas, os escritos e os autores que melhor se inserem nas nossas intenções de aprofundar o pensamento de António José Saraiva.

Por último, vejamos como se justificam as nossas escolhas e pretensões. Primeiramente, e tendo em conta o que transmitimos anteriormente, ou seja, que

---

<sup>69</sup> “A própria noção de cultura repousa, assim, sobre uma estranhamente moderna alienação do social relativamente ao económico, isto é, à vida material” (Eagleton, Terry. *A Ideia de Cultura*. Lisboa, Temas e Debates, 2003, p. 47).



António José Saraiva notabilizou-se pelos seus contributos nos domínios da história da cultura ou da literatura, a escolha do presente autor e da temática em causa suscita alguma apreensão. Importa dizer que o autor, embora não seja reconhecido pelos seus contributos na teorização do fenómeno político, nunca deixou de demonstrar a sua polivalência, o seu espírito crítico e a sua transdisciplinaridade. Como tal, é nossa intenção descobrir e dar a conhecer esse António José Saraiva que é desconhecido do grande público. Pretende-se realizar um modesto contributo que vise a reabilitação de um autor que nem sempre é merecedor de um lugar distinto no espaço académico. Em termos gerais, este é o primeiro argumento que fundamenta a escolha de um autor como Saraiva: trabalhar um conjunto de temáticas, exploradores pelo próprio, que nem sempre são devidamente consideradas. Após termos adotado a escolha desta figura, e entre as múltiplas problemáticas que poderíamos ter definido como problemática nuclear, a escolha recaiu sobre o eixo da alienação. Levando em linha de conta, e seguindo as palavras de François Perroux, que “*a alienação é um perigo permanente da condição histórico do homem*”<sup>70</sup>, debruçemo-nos então sobre um infortúnio que aspira a desregular as sociedades humanas e a extrair do indivíduo a sua condição. A problemática da alienação, e os prejuízos que a mesma acarreta, tem sido alvo de um tratamento esporádico, talvez porque ela se tenha instalado quotidianamente ou se tenha tornado total<sup>71</sup>. Consideramos que o não tratamento da alienação, e a sua ausência do discurso político, tendem a significar a assunção de uma consciência plena para todos os cidadãos. Ou a alienação é uma realidade que invade o espectro sócio-político e, por isso, tornou-se um dado problemático, ou os nossos atores políticos posicionam-se na defesa da autonomia e da responsabilidade individual, assumindo que o indivíduo é consciente de todas as suas ações e as aceita livremente. Sendo António José Saraiva um espírito crítico, que não se coíbe de denunciar as injustiças e todas aquelas situações que desvirtuam o ser humano, a tónica da alienação enquadra-se nesse estilo. Sucintamente, essas serão as duas razões que sustentam a presente investigação: trabalhar um autor que nos legou imensas reflexões que merecem ser desbravadas; e, questionar uma problemática que nos granjeia uma imensa consideração, não fosse ela digna de tratamento por parte de pensadores clássicos.

---

<sup>70</sup> Perroux, François. *Alienação e Sociedade Industrial*. Lisboa, Signum, 1971, p. 82.

<sup>71</sup> Cf. Lefebvre, Henri. *Fim da História*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1971, p. 248.

## **António José Saraiva – Percursos de uma Vida**

Professor, Investigador, Historiador, Ensaísta, Teorizador do fenómeno cultural, literário e estético - sem esquecer a propensão para refletir em torno da Filosofia e da Política –, eis alguns dos elementos que fundamentam o essencial da atividade de um homem que viria a deixar a sua marca indelével no espaço público português. Dentro ou fora do espaço académico, entusiasmou um público através das plataformas que o apraziam, tais como a redação de Livros, Ensaios, Palestras ou Entrevistas. António José Saraiva poderá ser considerado um ator sem narrativa, um itinerante sem destino. Alguém que, não deixando de reclamar para si mesmo um lado incoerente que transparecia em inúmeras reflexões quotidianas, se evidenciaria pela acutilância espelhada nos seus escritos, e por uma constante postura crítica para com as mais variadas problemáticas retratadas. Na terceira parte deste capítulo introdutório, visamos o seguinte: num primeiro momento, importa realizar um levantamento dos seus principais dados biográficos, tais como datas e acontecimentos marcantes, bem como o levantamento da Obra produzida; numa segunda fase, debruçemo-nos sobre as suas ideias, a evolução do seu pensamento - aproximações e afastamentos a determinadas ideias; por último, importa examinar alguns dos testemunhos diretos celebrados por familiares ou pessoas que lhe foram próximas.

### ***Vida e Obra: o que nunca morre***<sup>72</sup>

No último dia do ano de 1917, nasceria, na cidade de Leiria, o prodigioso filho das Letras, António José Saraiva. De uma família com ligações ao campo do ensino, contavam-se, para além de si, outros cinco irmãos, quatro rapazes e duas raparigas. Destaque-se o seu Irmão José Hermano Saraiva, Ministro da Educação Nacional (1968-1970) no Estado Novo e Historiador, com o qual manteria uma ligação afetiva. A crítica esboçada ao Estado Novo, por parte de António José Saraiva, em tempos reprimida pela perseguição política e pela prisão, para além das divergências político-ideológicas, nunca quebrou ou abalou a proximidade entre os dois irmãos.

Avançando no tempo, e deparando-nos com a sua vida académica, entre os anos de 1942 e 1943 o autor haveria de exercer o cargo de Professor Assistente na Faculdade

---

<sup>72</sup> As seguintes páginas visam elucidar o leitor relativamente aos elementos biográficos de António José Saraiva, tais como: percurso académico e profissional, Obra publicada ou, ainda, factos relevantes na vida do Pensador. Esta descrição, pretendendo-se fidedigna, orbita em torno dos seguintes textos: Saraiva, António José. *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004; Guerreiro, Luís Ramalhosa. “António José Saraiva”, in *Dicionário de Historiadores Portugueses – da Real Academia das Ciências ao Estado Novo*.

de Letras de Lisboa, local onde obteria a sua Licenciatura em Filologia Românica, no ano de 1938, com uma dissertação intitulada de *Bernardim – Ensaio sobre a obra de Bernardim Ribeiro*. No ano de 1943, finda o Doutoramento na mesma Faculdade, com uma dissertação que versaria sobre *Gil Vicente e o Fim do Teatro Medieval*. Pouco tempo depois, a sua breve carreira de Docente seria interrompida, numa época em que militava nas fileiras do Partido Comunista Português (desde 1944). Ainda nesse ano, mais concretamente, no dia 16 de Outubro, firmava matrimónio com Maria Isabel Saraiva, relação da qual nasceram três filhos: António Manuel, José António Saraiva e Pedro António.

Recorrendo à investigação e à escrita, no intuito de procurar o seu sustento material e ultrapassar a malograda saída do Ensino Universitário, publicaria no ano de 1946, por intermédio do Centro Bibliográfico, as obras *Para a História da Cultura em Portugal* e *As Ideias de Eça de Queirós*, sendo que este último trabalho viria a obter o Prémio da Academia. No ano seguinte, publicaria *A Escola, problema central da Nação*, uma obra que transmitia um novo olhar sobre o Ensino Nacional.

Com o percurso na docência universitária em suspenso, o ano de 1948 simboliza a entrada no Ensino Secundário, tornando-se Professor no Liceu Passos Manuel, onde o seu Pai exercia o cargo de Reitor. De novo, as suas tendências políticas obstruíam-lhe o seu percurso no Ensino, tendo sido demitido após ter declarado apoio à candidatura do General Norton de Matos. Entre os anos de 1948 e 1949, Saraiva é “forçado” a “exilar-se” no recanto das publicações, tendo editado duas obras: *A evolução do Teatro de Garrett: os temas e as formas* e *Herculano e o Liberalismo em Portugal, os problemas morais e culturais da instauração do regime (1834-1850)*, respetivamente. Ainda no ano de 1949, sairia uma edição da *História da Literatura Portuguesa*, que fundamentará a *Iniciação na Literatura Portuguesa*, ambas editadas pela Europa-América.

No início da década de 1950, conjuntamente com o seu amigo íntimo Óscar Lopes, organiza a *História da Literatura Portuguesa*, que viria a sair para o público no ano de 1955, por meio da Editora Europa-América. Esta obra, detendo, desde a data da sua publicação, 17 Edições, é bastante reveladora do enorme contributo que Saraiva legou à História da Literatura, bem como a toda a comunidade académica. Uma das marcas indeléveis que percorreram a vida e obra de António José Saraiva foi a capacidade de se reinventar, o sentido de exigência e crítica que sempre imprimiu nas suas ações: “*O facto de o historiador reformular e reescrever aquilo que escreveu antes*

*impõe-se como característica própria*”<sup>73</sup>. A polémica e a controvérsia estiveram sempre presentes na vida profissional do próprio, senão vejamos: no ano de 1952 publica *O caprichismo polémico do Sr. António Sérgio*, tendo, no ano seguinte, por via da Europa-América - editora que o acompanhará até ao final da década de 1960 - publicado *Fernão Lopes e A Inquisição Portuguesa*. Ainda na década de 1950, Luís de Camões também figurava como uma das personalidades da literatura nacional que eram alvo de tratamento na obra de Saraiva.

No início da década de 1960<sup>74</sup>, é levado ao exílio em França, onde permaneceria até à 1970, exercendo funções de investigador no Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Ainda nesse mesmo ano de 1960, saliente-se a publicação de *Dicionário Crítico de algumas ideias e palavras correntes*. Vivendo em plena cidade de Paris, experiencia diretamente os acontecimentos de Maio de 68. Destacando o fato como acontecimento único e marcante na sua vida, refletirá sobre o mesmo em *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, título publicado no ano de 1970. Imediatamente a sua tese se afirmaria como perturbadora para as mentes afeitas ao marxismo ortodoxo. Ainda no ano de 1969, é editado o livro *Inquisição e Cristãos-Novos*, que granjearia uma outra polémica. Desta vez, opondo as teses de António José Saraiva e I.S. Révah. A partir do início da década de 1970, e até ao ano de 1975, Saraiva exerceria funções de Professor Catedrático na Universidade de Amesterdão.

Um outro acontecimento, o 25 de Abril de 1974, é vivido pelo próprio como uma fonte de esperança, estando presente em Portugal para comemorar o 1º de Maio, onde acalentaria um desejo de renovação, num momento em que o Povo era retratado por uma só cor, a da Liberdade. Nesse mesmo ano, publica *Ser ou não ser Arte, Ensaios e notas de metaliteratura*. Após o processo conhecido como a “Revolução dos Cravos”, no ano de 1975 anuncia o seu regresso, aceitando um convite para lecionar na Universidade Nova de Lisboa. Dois anos mais tarde, regressa à instituição que havia marcado o seu percurso académico e profissional, exercendo o cargo de Professor Catedrático de Filologia Românica da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

---

<sup>73</sup> Saraiva, António José. *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 15.

<sup>74</sup> O exílio aproximará o autor de Teresa Rita Lopes, também forçada a partir, culminando essa relação numa ligação sentimental e amorosa. Numa carta de 1966, dirigida por Saraiva à sua companheira de então, sintetiza as características pessoais de ambos: “*Somos inconformistas por natureza, mesmo em relação às grandes ideais que confortam as pessoas. Você, minha Querida, é polémica nos seus poemas, como eu o sou nos meus ensaios. Temos uma maneira oblíqua, esquinada, de estar na vida*” (Rodrigues, Ernesto (ed.). *Cartas de Amor de António José Saraiva a Teresa Rita Lopes*. Lisboa, Gradiva, 2013, p. 40).

O início da década de 1980 seria dedicado à publicação dos seguintes títulos: *Filhos de Saturno – escritos sobre o tempo que passa* e *O Discurso Engenhoso – Estudos sobre Vieira e outros autores barrocos*, no ano de 1980; em 1982, surge *A Cultura em Portugal, Teoria e História* e a republicação, com revisão, da *História da Cultura em Portugal*; *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*, no ano de 1988. Ainda no ano de 1979, havia sido publicado *A época medieval portuguesa*. A 26 de Janeiro, Saraiva publicaria, no *Diário de Notícias*, um artigo intitulado *O 25 de Abril e a História*, originando-se um enorme debate que se alastraria entre os meios intelectuais, políticos e militares.

Com o advento da década de 1990, e logo no seu primeiro ano, surgem *Poesia e Drama – Bernardim Ribeiro. Gil Vicente. Poesias de Amigo e Tertúlia Ocidental*. Este último trabalho, dedicado à Geração de 70, temática preferencial nas investigações de Saraiva, haveria de angariar o Prémio de Ensaio Pen-Club (1991). Os homens de 70, adquirindo um lugar de destaque na obra e na vida do autor, não deixam de apresentar certas similitudes com o próprio. A utopia, o romantismo, mas também a decadência e a renúncia ou o pessimismo, são também elementos que perduram no pensamento de Saraiva. Em 1992, refira-se a publicação de *História e Utopia – Estudos sobre Vieira*, distinguido com o Prémio Jacinto do Prado Coelho, e *Estudo sobre a Arte d’Os Lusíadas*. No início de 1993, pouco antes de sucumbir à morte da matéria, publica um pequeno ensaio - *O que é a cultura* -, refletindo sobre conceitos como cultura, natureza, progresso, ciência ou homem. Esse ano evidenciava o alastramento da fragilidade com que padecia nos últimos tempos, perante uma doença que não lhe dava tréguas. Assim, no dia 17 de Março de 1993, com a idade de 75 anos, António José Saraiva perece, sendo sepultado na aldeia de Donas, terra de imenso sentimento para a sua família.

**“Quando tudo estiver perdido, ergue-te indomável”<sup>75</sup>**

Numa entrevista concedida a *O País*, no ano de 1982, Saraiva recordava as suas origens campesinas, ruralistas e serranas, e as ligações que a sua família mantinha com estes meios, mais concretamente, com o tradicionalismo oriundo da Beira Baixa. Apesar da sua aparição ao Mundo se ter consumado na cidade de Leiria, cedo rumava às encostas da Serra, respirando esse aroma proveniente da simplicidade campesina. Em

---

<sup>75</sup> Para além dos trabalhos que o tornariam célebre, António José Saraiva escreveu, ocasionalmente, Poesia e Prosa. O verso citado é extraído de um Poema denominado “Memento”, que o autor escreveu no ano de 1940, a propósito da tomada de Paris pelas tropas nazis. Eis a referência: Saraiva, António José. *Uma Face Desconhecida. Poemas e Prosas*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 73.

1936, num Semanário da União Nacional, intitulado *Gardunha*, manifestava o orgulho de pertencer às gentes da Beira, “*Orgulho amassado em amor pela Serra e pela Cova fértil, fresca e rica, orgulho alicerçado na consciência da nossa força e na pureza do nosso sangue*”<sup>76</sup>. Na aldeia de Donas (Fundão), recolhido nas profusões das suas inquietações, desenvolveria um temperamento avesso às frugalidades e efemeridades do quotidiano, como eram as insalubres negociatas ou as multidões à deriva. Desde cedo, demonstrara uma repulsa perante as culturas materialistas que redundavam num excessivo apego material<sup>77</sup>. O mundo da agitação citadina, repleto de despersonalização individual e de mercantilização das relações humanas, nem sempre foi encarado da melhor forma.

Relativamente às influências, pela parte do Pai, o positivismo e a recusa do sobrenatural era ponto assente, sendo que a Mãe conservava uma formação espiritualista, algo que o marcaria profundamente ainda nos seus anos de adolescência, refugiando-se num certo tradicionalismo cristão. O encontro com a cidade e com o cosmopolitismo provocaram-lhe um sentimento de estranheza perante o cristianismo, e mais concretamente, com a vertente primitivista do mesmo, que relacionava com o libertarismo romântico. Imergindo nos meios académicos e intelectuais, e essencialmente na órbita de António Sérgio, aproximar-se-ia de um racionalismo que vislumbrava na dialéctica a forma primordial do entendimento e conhecimento humano<sup>78</sup>. De seguida, o marxismo apresenta-se como um projeto viável. Consumada a aproximação entre duas visões, tais como a dialéctica socrática e a dialéctica “das coisas”, a defesa da liberdade afirmava-se como o principal objetivo. Deste modo, após ultrapassar duas décadas de vida, António José Saraiva considerava que ser marxista “*era ser pela liberdade e lutar contra os inimigos da liberdade – o capital, por exemplo*”<sup>79</sup>.

---

<sup>76</sup> Saraiva, António José. “O Elogio da Beira”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 32.

<sup>77</sup> Cf. Saraiva, António José. “Existo, Logo Sou Inconformista - Entrevista”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 628.

<sup>78</sup> A influência de António Sérgio contribui para afastar “*um certo tradicionalismo passadista que teve grande voga na elite intelectual portuguesa durante todo o primeiro terço do século XX e que veio a combinar-se, por vezes um pouco paradoxalmente, com o intuicionismo de Bergson e com o positivismo político de Mauras. Do mesmo passo, Sérgio fez-nos sentir o vazio do positivismo teofiliano associado a um jacobinismo truculento*” (Saraiva, António José. *Para a História da Cultura em Portugal – Vol. I*. Lisboa, Gradiva, 1995, p. 19).

<sup>79</sup> Saraiva, António José. “Existo, Logo Sou Inconformista - Entrevista”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 629.

Mais tarde, estabelecida a ligação amistosa com Óscar Lopes, evidencia-se como um dos “intelectuais” proeminentes do Partido Comunista Português. Tendo quebrado, paulatinamente, a ligação com o marxismo e com partido, diga-se que a transição entre a década de 1950 e a década de 1960 originou profundas modificações na vida do próprio. Desde logo, a crítica ao Estado Novo, que anteriormente lhe havia impossibilitado a continuidade no ensino<sup>80</sup>, obrigava-o a exilar-se com a idade de 40 anos. Era o momento de rumar a França, experienciar o cosmopolitismo, a mercantilização avançada, o consumo, ou seja, a civilização industrial avançada. A primeira metade da década de 1960 caracterizar-se-ia pela estadia na cidade de Paris, pela rutura oficial como Partido Comunista Português e, com isso, o desconforto do isolamento e a ausência de estabilidade.

Crítico de modelos burocráticos e centralizadores iria vislumbrar, com o Maio de 68, a esperança de um novo paradigma no que concerne às relações humanas e à própria forma de organização sociopolítica. Um momento inolvidável para alguém que testemunhava quotidianamente a vida insalubre que a Civilização Burguesa protagonizava. Anos mais tarde, recordando a força e o momento histórico que se havia vivido, onde os alicerces do Capitalismo haviam sido pelo menos, abalados, admitia alguma dificuldade em descrever esse momento histórico que enfraqueceu a estrutura gaullista. A utopia era a forte premissa que guindava o pensamento, e António José Saraiva tornava a avistar essa esperança em 25 de Abril de 1974 - desta vez, na sua Pátria.

A burocratização, a centralização e a mercantilização<sup>81</sup> da sociedade perfazem alguns dos elementos da crítica romântica e, em dados momentos, libertária, direcionada ao capitalismo internacional<sup>82</sup>, tal como assumiu em Maio de 68. Passado este acontecimento histórico, a desilusão e a descrença assolaram novamente as reflexões de Saraiva: a classe política, o progresso desmesurado, a hipoteca da soberania nacional, a privação dos valores tradicionais - todos estes fatores, de alguma forma, desacreditavam a «Civilização Burguesa». Após o derrube do Estado Novo, abatera-se a desilusão perante o rumo traçado para o País. Sem nunca pretender resgatar os velhos preceitos salazaristas, não deixará de manifestar uma certa admiração por António de Oliveira

---

<sup>80</sup> Cf. Pereira, José Pacheco. *Álvaro Cunhal, uma biografia política. O prisioneiro (1949-1960)*, vol. 3. Lisboa, Círculo de Leitores, 2005, p. 237.

<sup>81</sup> Cf. Marx, Karl. *O Fetichismo da mercadoria e o seu segredo*. Lisboa, Antígona, 2015, p. 72.

<sup>82</sup> Cf. Saraiva, António José. “A História e Quem a Faz”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, pp. 609-614.

Salazar, considerando-o mesmo como um exemplo de dedicação e caráter na recente história política em Portugal<sup>83</sup>. Mas como poderia ser enaltecido o homem diretamente responsável pela sua prisão e pelo seu exílio? Confessando a admiração que nutria pela figura de António de Oliveira Salazar, quer devendo-se ao seu brio intelectual, quer pela representação íntegra dos valores da portugalidade que transparecia, este posicionamento explica-se, em parte, pela desconfiança que o capitalismo internacional lhe suscitava. Antes, tal como agora, reitera a crítica crucial ao Estado Novo, ou seja, o traço ditatorial do regime - o seu autoritarismo, a censura, a repressão.

Algum do entusiasmo que Saraiva nutre pela figura de Salazar explica-se, em parte, pelos seguintes motivos: em meados da década de 1960, Saraiva valoriza os elementos próprios das culturas nacionais, em face da uniformização crescente que caracteriza o mercado internacional; outros fundamentos que explicam esse enaltecimento encontram-se na valorização do mundo rural e das gentes camponesas, contrapondo a uma visão da cidade retratada como espaço que privilegia o mercado e o progresso; por último, a desilusão espelhada na política nacional após o derrube do antigo regime, permite-lhe encarar o salazarismo como um exemplo de salvaguarda da cultura portuguesa. Como tal, Saraiva afirma que “*Portugal, no tempo de Salazar, estava perto do manto da respeitabilidade. Era um país que parecia respeitável, com um ditador que parecia respeitável*”<sup>84</sup>. Contudo, não devemos deixar de salientar que, embora o autor reconheça algumas dessas virtudes, não deixa também de assumir que esse período histórico é responsável pela anulação de um dos valores que mais preserva – a Liberdade. Questionado sobre as cambiantes ou as metamorfoses do seu pensamento, encontra na capacidade do indivíduo se reformar uma virtude humanista. Todavia, nem todos lhe perdoaram essa capacidade de se reinventar consoante o momento vivido. Perfilhando do fluxo heraclítico, o pensamento é o poder de se redimir, de recusar lugares estáticos, ou de confessar a humilde derrota das convicções sobre-esgotadas<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> “Salazar foi, sem dúvida um dos homens mais notáveis da história de Portugal e possuía uma qualidade que os homens notáveis nem sempre possuem – a reta intenção” (Saraiva, António José. “O Salazarismo”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 934).

<sup>84</sup> Saraiva, António José. “António José Saraiva: Desiludido, Dececionado e Pessimista quanto ao Futuro”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 643.

<sup>85</sup> A obra de António José Saraiva apresenta um manancial extremamente rico de figuras de estilo, destacando-se, especialmente, a aplicação de usos metafóricos. Como forma de elucidar a necessidade de repensar as bases do seu pensamento, registre-se a seguinte passagem: “*Eu mudo com uma pessoa que vai subindo uma montanha: a perspectiva vai mudando, a diferença de altitude vai aumentando, mas nós próprios que subimos a montanha não nos consideramos diferentes quando chegamos ao cimo. Agora*



***“A vida é uma obra de arte. A morte uma história por fazer”<sup>86</sup>***

Amado e detestado, estimado e desprezado, a posteridade será sempre o lugar predileto do devido reconhecimento. Após ter perecido o corpo de António José Saraiva, no ano de 1996, Agostinho da Silva dedicar-lhe-ia um conjunto de quadras extremamente afáveis: aí, recordava um pensador que não havia sucumbido às mentes “do agir mesquinho”, delineando, desse modo, um caminho de livre-pensador. Os seguintes versos ilustram bem o legado do autor: “*é coragem de ser livre/ o que em ti nos dá modelo/ para sermos o que guarda/ dentro em si o teu segredo*”<sup>87</sup>. Recorda assim um homem de causas, alguém que nunca abdicou de fazer uso da liberdade de expressão. E, acima de tudo, alguém que não se demitia de questionar as aparências de uma realidade confortável.

De entre os inúmeros testemunhos, Vicente Jorge Silva lembrava o seu lado rebelde e provocatório, isolando-se das imundices próprias de uma sociedade petrificada. Fiel a si mesmo, “*à sua alma profunda de camponês, na desconfiança face às sociedades industriais, mercantilistas e consumistas e na descoberta de uma identificação com as preocupações ecológicas*”<sup>88</sup>. Desconcertante e autêntico, refugiava-se, em momentos perturbantes, no imaginário da Geração de 70, num Antero de Quental ou num Oliveira Martins também desconsolados com o presente vívido. O pessimismo antropológico, raiando nas obras de Schopenhauer ou de Kierkegaard, foi como a última companhia de uma solidão e de uma melancolia sem retorno<sup>89</sup>.

Em vida, criticou e reformulou a sua própria obra, retirando-lhe o excesso de sociologismo marxista que a caracterizava, na medida em que o conteúdo literário era diretamente associado à consciência social. Por via do meio e das condições materiais

---

*que os indivíduos que estão no vale achem que a gente muda, estão no seu direito*” (Saraiva, António José. “Mudo como uma pessoa que vai subindo uma montanha”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 776).

<sup>86</sup> Valente, Júlio. “António José Saraiva? «Sempre fui do contra mesmo entre irmãos»”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 1063.

<sup>87</sup> Da Silva, Agostinho. “Para A. J. Saraiva”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 1066.

<sup>88</sup> Silva, Vicente Jorge “António José Saraiva morre ao evocar o nome do Pai – Uma Rosa para António”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 1067.

<sup>89</sup> A vida solitária de Paris, aliada ao corte de relações com o Partido Comunista Português, leva a que Saraiva transmita ao seu amigo Óscar Lopes uma imensa condição de fragilidade, ao ponto de equacionar o suicídio enquanto possível resolução da sua debilidade. Esses momentos ficaram registados no ano de 1964, em correspondência com o próprio Óscar Lopes: “*Agora estou outra vez só. E a solidão é simplesmente impossível para mim. Vai-me levar ao suicídio. [...] Sinto-me só, sem raízes, desesperadamente só e sem raízes, incapacitado de trabalhar, vazio de crer humano, em fase de considerar muito seriamente a necessidade moral do suicídio!*” (Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, pp. 106-107).

inerentes, perspetivava um caminho sólido, procurando, nas palavras de José Mattoso, “o contexto económico e social em que a obra literária é produzida, e a não analisar apenas em si mesma, mas em função da sociedade que a inspira e a consome”<sup>90</sup>. A sua fase “marxista” caracteriza-se do seguinte modo: o escritor não vive à margem da sociedade e, por isso mesmo, a obra literária é inseparável das condições materiais objetivas.

Teresa Rita Lopes e António José Saraiva cruzaram-se no ano de 1963, em plena cidade de Paris - ambos opositores do Estado Novo. Daí nasceria uma intensa amizade e harmonia entre os dois. A própria, recorda como a grande maioria das pessoas nunca entendeu o trajeto e a pessoa de Saraiva, falando de uma dessincronização entre público e autor. Para um Portugal constantemente submetido à mordaza, uma postura inconformista, tal como a que detinha, era alvo de uma imensa incompreensão: “*Eu costumava dizer-lhe que ele se aplicava a suicidar a sua própria imagem*”<sup>91</sup>. A memória é povoada de imensas recordações: recordado, por alguns, pela obra de pendor marxista que escreveu; outros, salientando a relação afetuosa e cândida com a Natureza, derivando daí as suas preocupações ecológicas; outros, ainda, relevam o seu desinteresse perante a materialidade, em detrimento da espiritualidade. Como recordava Guilherme de Oliveira Martins, destacou-se pela capacidade de questionar aquilo que, aparentemente é inquestionável, sendo alguém que contribui com “*a necessidade de romper com uma visão maniqueísta do mundo baseada na linearidade do progresso e no predomínio cego da “dialéctica das coisas*”<sup>92</sup>.

Dos seus familiares próximos, o seu irmão José Hermano Saraiva recordava o determinante rigor e carácter com que enfrentava as coisas da vida, de um Homem que nunca aceitou condecorações, nem se permitia a julgamentos. O seu filho, José António Saraiva, homenageava a maior das heranças que poderia ter deixados aos seus: “*a ideia que é possível a um homem ser fiel durante toda a sua vida ao apelo da sua consciência*”<sup>93</sup>. Um misto de «criança distraída» e de rebelde inconformado, António José Saraiva viveu entre o sobressalto da esperança e da desilusão. Morrendo, num País

---

<sup>90</sup> Mattoso, José. “Uma Curiosidade Insaciável”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 1068.

<sup>91</sup> Lopes, Teresa Rita. “Por Ele Próprio...”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 1072.

<sup>92</sup> Martins, Guilherme d’Oliveira. “António José Saraiva – Depoimento de Oliveira Martins. Os Vários Ritmos”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, pp. 1077-1078.

<sup>93</sup> Saraiva, José António. “António José Saraiva, Um Homem Livre”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 1085.

que talvez não o tenha compreendido, e por vezes, mesmo esquecido, compete aos homens de amanhã recordar e “reinventar” alguém que teve a “*nobreza de não saber viver*”<sup>94</sup>.

### **A Década de 1960: Rutura e Continuidade**

O início dos anos 60 representa um virar de página na vida de António José Saraiva, sob múltiplos aspetos. Desde logo, com a permanência em Paris, um novo olhar sobre o mundo académico antevê-lhe a possibilidade de conhecer uma realidade oposta àquela que havia presenciando em Portugal, onde o sistema universitário transmitia um elitismo perpetuador de tendências imobilistas, fechado sobre si mesmo, e avesso à novidade<sup>95</sup>. Em França, encontra uma realidade tendencialmente divergente do modelo português, quer seja pela tendência socio-económica que aí impera, ou por encontrar um espaço público capacitado para meditar em torno de debates político-ideológicos. Como um dos símbolos do mundo desenvolvido, representante das Sociedades Industriais Avançadas, os elementos culturais presentes em território francês rapidamente descortinam uma realidade que, até então, Saraiva desconhecia. A presença em território francês, prolongando-se ao longo de uma década (1960-1970), permitir-lhe-á reformular parte do seu ideário. Esta década de viragem manifesta-se por um conjunto variado de ruturas que Saraiva protagoniza.

Para discernir convenientemente sobre essa década, intensa e balbuciente na vida do autor, importa rever os argumentos que lhe justificaram a dissensão com o marxismo «científico e oficial». Esse entrosamento, manifestando-se pela militância no Partido Comunista Português, impunha-se pela ocupação de um lugar proeminente no seio do Partido, como pelo facto de se afirmar enquanto intelectual destacado no seio do mesmo<sup>96</sup>. Tendo admitindo que a adesão a estas teses se edificou por via de uma

---

<sup>94</sup> Lopes, Teresa Rita. “A Nobreza de Não Saber Viver”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 1073.

<sup>95</sup> No Prólogo à 1ª Edição da Obra *Para a História da Cultura em Portugal – Vol. I*, escrito ainda no ano de 1946, António José Saraiva coloca nos seguintes termos a necessidade de repensar a Universidade Portuguesa: “*Todos sabemos que em Portugal o ensino universitário é uma convenção [...] A Universidade está destinada a ser ultrapassada pelos acontecimentos. Já hoje ela é uma pequena ilha resistindo com tenacidade à nova ordem de coisas e à nova cultura correspondente para que ela não está preparada*” (Saraiva, António José. *Para a História da Cultura em Portugal – Vol. I*. Lisboa, Gradiva, 1995, pp. 6-7).

<sup>96</sup> Este processo de adesão às teses marxistas iniciara-se, dialogicamente, sob o enalço do modelo socrático. A dialéctica da razão, submetendo a dúvida ao uso lógico da mesma, superava quaisquer contingências empíricas. Assim, da influência das teses sergianas, dar-se-ia a materialização para uma dialéctica das coisas, conceito fundamental para procurar um conceito de Justiça que não pairasse no espectro abstrato. A esta confluência, António José Saraiva daria a designação de marxismo sergiano,

maturação cuidada e rigorosa, o processo inverso, ou seja, o corte definitivo com o mesmo discurso que lhe granjeara essa motivação, levou a uma dificuldade em definir, com precisão, o momento dessa mesma cisão. Embora um conjunto diversificado de acontecimentos históricos tenha propiciado essa situação, tal como a sistematização de uma visão socio-económica e antropológica divergente, os anos de 1962/1963 representam, de um ponto de vista formal, o abandono da militância partidária nas fileiras do Partido Comunista Português<sup>97</sup>. No tocante às experiências diretamente vividas, como forma de lhe haverem causado a dúvida e a incerteza, saliente-se duas ocorrências: em 1956, quando presencia o XXº Congresso do P.C.U.S., momento histórico onde são revelados os crimes perpetrados pelo Estalinismo; e o momento derradeiro, aquando de uma segunda visita à U.R.S.S., motivada por um Congresso sobre a Paz, tornando-se alvo de censura pelas chefias do “Socialismo Real”.

Num Prólogo a uma edição do *Dicionário Crítico*, do ano de 1984, recordava que a militância no Partido Comunista Português, aquando do início da década de 1960, movia-se pela necessidade de restaurar a liberdade política no País, bem como pela defesa da Paz. Nesse escrito, um modelo de sociedade é identificado pelo autor: “*Então como hoje creio que a sociedade mais perfeita (ou menos imperfeita) é a sociedade livre e pluralista, cujo objetivo último é o desenvolvimento dos indivíduos de acordo com a sua própria lei de autodeterminação*”<sup>98</sup>. Qual será o conceito de liberdade que poderá ser extraído da presente citação? Defendendo uma liberdade em oposição ao jugo salazarista, o autor aspira a um ideal de liberdade que não se limite ao quadro das democracias liberais. Numa ótica liberal, decorrente do sentido clássico do termo, torna-se extremamente difícil aceitar, segundo a perspetiva traçada por Saraiva, uma liberdade que encontre no Mercado o seu fundamento racional. Ou seja, a realização plena da

---

concebendo um materialismo que não abdicava de um idealismo que, por sua vez, não admitia, objetivamente, uma história passível de discernir sobre “as coisas” sem a necessidade de fazer uso do diálogo.

<sup>97</sup> A dado momento, António José Saraiva concebeu uma clara distinção entre uma dialéctica do espírito e uma dialéctica das coisas, recusando a ideia de uma suposta previsibilidade histórica. Assim, a dialéctica assume uma identificação subjetiva, por via do pensamento, contrapondo aos acontecimentos da realidade. Admitir um pensar e uma verdade imanentes, provenientes da dialéctica das coisas, passa por assumir uma “*verdade objetiva, independente daquilo que cada um possa pensar*”. Mais adiante, o autor acrescenta que esse elemento transcendente identifica-se com uma visão ortodoxa e objetiva, interpretada por um conjunto variado de indivíduos que presumem a inexistência de uma interpretação subjetiva das coisas, numa clara limitação da liberdade. Ou seja, “*O poder terrível das ideologias vem justamente de o seu princípio básico ser a anulação da razão individual, a qual nos reduz à condição de objetos da razão divina ou da razão dialéctica das coisas*” (Saraiva, António José. *Para a História da Cultura em Portugal – Vol. I*. Lisboa, Gradiva, 1995, pp. 22-24).

<sup>98</sup> Saraiva, António José. *Dicionário Crítico*. Lisboa, Gradiva, 1996, p. 10.

autonomia individual não encontra nas economias de mercado o espaço predileto para a sua materialização, desde logo por não encarar o espaço mercantilizado como um elemento potencializador das relações humanas e, muito menos, um fundamento ético na regulação da própria Sociedade<sup>99</sup>. Rapidamente vislumbraria que a subjetividade preconizada se contrapunha a um objetivismo ortodoxo patente, por exemplo, no Partido Comunista Português. Adverso a uma realidade excessivamente estatizante e autoritária, concebia uma liberdade e uma igualdade radicalmente e qualitativamente diferentes daquelas que fundamentavam as democracias liberais. No seu marxismo, António José Saraiva acreditava que estas ideias eram parte integrante na aplicação do centralismo democrático: doutrina que depositava no Povo a capacidade de harmonizar a relação entre topo e base. A desilusão perante a não aplicação do modelo, ou melhor, a perversão de que o centralismo democrático era alvo na U.R.S.S., tal como uma utilização camuflada e pouco transparente de procedimentos como a “legalidade revolucionária” ou o “internacionalismo operário”, levaram Saraiva a um ceticismo crescente perante a corrente que privilegiava o marxismo na concordância entre teoria e prática. O manuseamento hábil das palavras e o discurso pérfido das forças mencionadas tornara-se lúcido para uma melhor compreensão dos fenómenos<sup>100</sup>.

Retornando ao novíssimo quotidiano que António José Saraiva experienciara na França dos anos 60, diga-se que um dos fenómenos que o chamaram à atenção, desde cedo, foi o surgimento da chamada *nouvelle vague*, uma *jeunesse* que se evidenciava pelas novas tendências, pela forte ocupação de «largo espaço físico». Importava discernir sobre qual o conteúdo que a suportava<sup>101</sup>, perante um conjunto de elementos que fazia sobressair uma proximidade flagrante com o aburguesamento francês. Poderia o sistema posicionar, controlar, “arregimentar” esta “nova” tendência, imbuída de um

---

<sup>99</sup> Diga-se que as veleidades do seu pensamento, oscilando entre a esperança num outro “*Topos*” e a resignação perante as forças da ordem estabelecida, levaram o próprio a considerar as Sociedades de Mercado como um mal menor, entre as inúmeras possibilidades repressivas que poderia conceber.

<sup>100</sup> Os acontecimentos ocorridos no ano de 1956 e 1968, em Budapeste e Checoslováquia, respetivamente, fundamentaram os procedimentos característicos de uma tirania de classe, de um sistema que há muito havia quebrado a suposta ligação solidária entre topo e base. Consequentemente, justificavam-se as questões de António José Saraiva: tudo aquilo pelo qual o Partido Comunista Português se insurgia no quadro nacional, assumia-se como defensável e aplaudido na cena internacional, mais concretamente, na U.R.S.S., em nome da “solidariedade internacionalista”.

<sup>101</sup> Em plena estadia parisiense, Saraiva desacredita esta nova tendência como elemento de mudança, no quadro de uma sociedade burguesa como é a sociedade francesa. Descreveria do seguinte modo essa realidade: “*A França é uma nação adulta. Tem a robustez e a sabedoria dos 60 anos bem conservados. [...] Esta nouvelle vague, por enquanto, parece seiva nova que vai sustentar a vida de uma velha árvore*” (Saraiva, António José. “População Juvenil (carta de França)” in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 179).

espírito estreitamente relacionado com o conhecimento? Na mesma sociedade, radicada num igualitarismo do hábito e dos costumes, a essência residia na mercantilização do quotidiano. António José Saraiva descrevia a generalidade da população francesa como um exemplo de ataraxia social, impondo-se uma mundividência mercantilista no tecido social. Daí, vislumbra o comodismo despreocupado que graça no interior desta massa humana, a indiferença na inter-subjetividade, ao fim ao cabo, a desistência em refletir a vida<sup>102</sup>. Neste paradigma, somente a minoria poderia impor a diferença. A linha hierarquizante, assente num centralismo tutelador, fomentam a crítica dirigida a uma França que se caracteriza pela passividade das suas gentes. Saraiva encontra neste atestado um exemplo de «servidão voluntário», impulsionado pelo condicionamento repressivo próprio das sociedades industriais. Da sociedade francesa, surpreende-se com o desinteresse e o alheamento de responsabilidades que atravessava a esmagadora maioria da população, sendo a França um dos bastiões da Cultura Ocidental. No discurso saraiviano, começa-se a descortinar uma matriz libertária, arraigada à valorização de uma força individual que se pretende despreendida de artificialismos institucionalistas ou de falsos coletivismos e comunitarismos ilusórios engendrados por uma engrenagem mercantilista<sup>103</sup>.

A evolução do pensamento de António José Saraiva encaminhou-se para uma visão marxista heterodoxa, recusando a visão marxista ortodoxa<sup>104</sup> desde os anos de 1962/1963. Os anos subsequentes evidenciam uma aproximação à teoria crítica, separando, discriminando e assumindo uma posição contestável da ordem vigente. Diga-se que este período é de uma ligação com um jovem Marx que reflete as perturbações da alienação ou do fetichismo da mercadoria<sup>105</sup>, levando em linha de conta as suas posições humanistas. Contestando as teses proclamadas por um certo marxismo

---

<sup>102</sup> Cf. Saraiva, António José. “Pourvu que ça marche (carta de França)” in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 200-202.

<sup>103</sup> Descrevendo o momento político francês do início dessa mesma década, o General De Gaulle apresentava-se como o representante do espírito, do inconsciente Francês, oportunista na ação, volátil no pensar. Qual o rumo para esta França? “*Em França a tradição liberal vivaz persiste ao lado de uma inconsciência política que só vista. Os sindicatos poderosos mantêm-se em frente de poderosíssimos trustes. O império colonial está em desagregação inevitável, mas há interesses preciosos a salvar nas atuais e antigas colónias. [...] Uma massa importante vota comunista, mas o Estado é anticomunista, e até fascista em certos sectores.*” (Saraiva, António José. “Admirável General Charles De Gaulle (carta de França)” in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, pp. 208-209).

<sup>104</sup> “*Até 1962/63 não fui anticomunista. Estava convencido de que o comunismo implicava a liberdade e tendia à libertação do homem*” (Saraiva, António José. “António José Saraiva: Desiludido, Decesionado e Pessimista quanto ao Futuro”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 638).

<sup>105</sup> Cf. Marx, Karl. *O Fetichismo da mercadoria e o seu segredo*. Lisboa, Antígona, 2015, p. 40.

kremeliniano<sup>106</sup>, recebe a influência de um autor como Herbert Marcuse. Assistíamos a um abandono de ideias como a «verdade de classe», o «objetivismo histórico» - onde o proletariado assumia a vanguarda no porvir histórico -, culminando no abandono do materialismo histórico. A utopia comunitária e o romantismo revolucionário<sup>107</sup> definiam a crítica acérrima de uma «Civilização Burguesa» constituída por abstrações impessoais<sup>108</sup>. A instabilidade periclitante que assinalou o ciclo francês revelou, para momentos diversos, sensações diversas. A presente década intercalaria momentos de resignação e de conformação com períodos em que Saraiva demonstra sensibilidade perante novas realidades. Diga-se que essa fase de maturação de ideias, envolta em rutura e continuidade, não deixou de transparecer uma certa desconfiança face ao quotidiano parisiense, senão vejamos: “*A minha experiência parisiense convenceu-me da inutilidade absoluta da chamada ação política da «oposição». As pessoas que nela militam passam a vida a convencer-se de que fazem alguma coisa e têm alguma importância*”<sup>109</sup>.

### **A Civilização Burguesa e o Maio de 68**

“*Sois cativos de um sistema civilizacional que mais ou menos vos compele a prosseguirem com a destruição do mundo de forma a continuarem a viver*”. [...]

“*Sois portanto cativo – e fizestes do próprio mundo um cativo. É isso que está em jogo, não é? – o vosso cativo e o cativo do mundo*”<sup>110</sup>

### **Os acontecimentos segundo António José Saraiva**

A permanência em França, nessa conturbada década de 60, permitiu-lhe viver, relatar e refletir um acontecimento como Maio de 68. Num misto de ortonímia e heteronímia, transmitia ao público o desenrolar dos acontecimentos, um périplo de

---

<sup>106</sup> Cf. Guerreiro, Luís Ramalhosa. “António José Saraiva”, in *Dicionário de Historiadores Portugueses – da Real Academia das Ciências ao Estado Novo*, p. 8.

<sup>107</sup> A crítica romântica da modernidade caracteriza-se pelos seguintes elementos: - O Desencantamento do Mundo; - A Quantificação do Mundo; - A Mecanização do Mundo; - A Abstração Racionalista; e – A Dissolução dos Laços Sociais; (Cf. Löwy, Michael; Sayre, Robert. *Revolta e Melancolia – o Romantismo contra a Corrente da Modernidade*. Lisboa: Vendas Novas, 1999, pp. 40-53).

<sup>108</sup> “*O mercado é abstrato, imaterial, indestrutível, e é ele que faz ou desfaz os homens*” (Saraiva, António José. *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora, Livraria Bertrand, 1980, p. 159).

<sup>109</sup> Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p. 119.

<sup>110</sup> Quinn, Daniel. *Ismael*. Porto, Via Óptima, 2011, p. 25.

sensações que não mais o deixariam indiferente. Não se compadecendo a uma simples descrição dos mesmos, este intelectual português ousaria interpretar a singularidade de um acontecimento, inesperado e desafiante para uma realidade Ocidental sedimentada em princípios e valores aparentemente consolidados e maioritariamente ou esmagadoramente reconhecidos. Desse escrito, simultaneamente diário e opúsculo de reflexão crítica, intitulado *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, publicado no ano de 1970, condensava-se a originalidade do ato, o romantismo apaixonado da narração e o desafio de conceber um mundo diametralmente diferente. É desta forma que, entre os meses de Maio e Junho de 1968, João Cândido sintetiza no seu *Diário* as peripécias de um «observador marginal»<sup>111</sup>.

Retratando as animadas assembleias que tiveram lugar no seio das Universidades francesas, em especial, a *Université de Sorbonne*, onde António José Saraiva assistiu diretamente a debates protagonizados pelas mais variadas tendências esquerdizantes, presenciadas por estudantes, intelectuais, e, até mesmo, alguns sectores do operariado, afirmava-se um elemento constante na efervescência da conjuntura. Para quem sentia e presenciava estes momentos de intensa vivacidade democrática, florescia um sentimento de imprevisibilidade sistemática, uma irrupção, onde a tônica dominante tendia para um forte abalo aos pilares da sociedade industrial moderna<sup>112</sup>. Saraiva começa inicialmente por desbravar as causas que incendiaram esta - até ver - insurreição, tentando expor as reivindicações das forças que, aparentemente, a alienação da Sociedade de Consumo não conseguiu vergar. Assim, “há de um lado os que contestam essa sociedade, cujo nome próprio é «tecnocracia», por terem consciência da alienação dos homens a uma estrutura tecnocrática cujo fim é a multiplicação do capital”<sup>113</sup>. Desta perspectiva, irradiavam múltiplas contestações: a da exploração, levando o trabalhador ao lugar de objeto no quadro da produção; os mecanismos padronizadores engendrados por uma Sociedade que, através do consumismo, origina

---

<sup>111</sup> João Cândido, figura concebida por António José Saraiva, inicia os seus apontamentos somente no dia 23 de Maio. A intensidade do momento, aliada a uma paragem profissional forçada, impeliram o próprio a descrever uma situação que não deixava ninguém indiferente. No *Prefácio*, assumem-se as imprecisões do mesmo, como por exemplo, as contradições latentes, as previsões frustradas pelos momentos subsequentes, para além dos acontecimentos narrados não precisarem realística a sua precedência.

<sup>112</sup> Recorde-se que os acontecimentos, retratados no *Diário*, e sendo somente enumerados e refletidos a partir do dia 23 de Maio de 1968, remontam a um período que se prende com o início desse mesmo mês. Assim, importa salientar: as barricadas de 11 de Maio; o cortejo do dia 13, aglutinando movimentos e tendências variadas, como por exemplo, sindicalistas, estudantes, académicos ou políticos; saliente-se, ainda, o dia 17, aquando da ocupação do Odéon (Cf. Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, pp. 50-51).

<sup>113</sup> Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 55.



uma combinação de coletivismo ilusório<sup>114</sup> com laços sociais artificiais; a crítica a um sistema de ensino hierarquizante, elitista e quantificador; por sua vez, reclamam-se autênticos espaços de socialização e de participação cívica; apela-se a uma espontaneidade e à auto-determinação dos homens; essencialmente, a crítica dirige-se à mercantilização da vida humana e aos artificialismos produzidos pela Sociedade de Consumo Dirigida. Resumidamente, o autor identifica dois focos de contestação a essa sociedade, que emergem em Maio de 68 como duas visões críticas mas, também, por vezes, como duas visões distintas. Assim, por um lado, o protesto de tendência espiritual, idealista, e mesmo utópico, teria como protagonistas, essencialmente, uma Juventude esclarecida<sup>115</sup>; num outro movimento, com uma visão crítica, essencialmente, de carácter materialista, surge-nos a contestação operária. Uma grande maioria deste operariado, que encontra nos sindicatos a representação dos seus interesses, é dirigida por uma visão que pretende uma reforma do sistema, recusando-se a assumir uma oposição anti-sistema. Representando a classe trabalhadora, o Partido Comunista Francês, e também a Confederação Geral do Trabalho (*Confédération Générale du Travail*), assume uma contestação que não tem como fundamento uma crítica de base ao sistema, refletindo-se, as suas aspirações, apenas em torno da «repartição da produção». Deste modo, o movimento indutor de Maio de 68 - os Estudantes -, vislumbra no sistema, na ordem estabelecida, um conjunto variado de alienações como, por exemplo, a impossibilidade de se constituírem como voz ativa no quadro do mesmo ou a crítica às ideias de consumo e de mercado que refletem a ordem vigente. Numa outra perspetiva, a da «insurreição» operária, a alienação é resolucionável no quadro da própria sociedade burguesa<sup>116</sup>.

---

<sup>114</sup> Cf. Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 28.

<sup>115</sup> Perante o desenrolar dos acontecimentos, António José Saraiva protagonizará uma leitura do Maio de 68 focalizada no conceito de Cultura. Contrariando certas leituras ortodoxas do marxismo que colocavam as questões culturais num plano subalterno ao económico, recusa uma visão que tende a posicionar a cultura como epifenómeno, resultante da infraestrutura económica. Consequentemente, competia aos jovens, e em especial, à classe estudantil, introduzir no espaço público a crítica e a reivindicação. As aspirações de uma classe com fracos níveis de integração assumiriam um carácter qualitativo que, por vezes, se demarcariam do domínio profissionalizante, economicista ou corporativista que dominava na relação entre Capital e Trabalho (Cf. Marques, Fernando Pereira. *A Praia sob a calçada: Maio de 68 e a Geração de 60*. Lisboa, Âncora, 2005, pp. 175-176).

<sup>116</sup> António José Saraiva descreve, de um modo genérico, a reivindicação operária nos seguintes termos: “Eles são apenas candidatos a um lugar mais cómodo na sociedade estabelecida. [...] O que os aliena é justamente o futuro possível nessa sociedade” (Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 56).

Com este argumento, Saraiva assume as teses marcuseanas da integração – exclusão (sistémicas) e das forças integrantes – forças marginais<sup>117</sup>, como modelo explicativo dos acontecimentos ocorridos em Maio de 68. Partindo de uma conceptualização em torno da insurreição juvenil parisiense, tanto as sociedades liberais como as sociedades “comunistas” – nomeadamente, as do leste europeu - são vistas como realidades rígidas, que tendem a solucionar, internamente, possíveis contradições. Deste modo, a crítica e a negação da ordem estabelecida dão-se por intermédio das chamadas classes marginais (estudantes, intelectuais, minorias), sendo que a convivência com o sistema é resultante de uma integração eficaz. A focalização no movimento estudantil ou num corpo de estudantes, e aqui, pensa-se essencialmente nos estudantes do ensino superior, deve-se ao facto do sistema dominante inculcar alienações várias, ou seja, a passagem da adolescência para a idade adulta produz uma reduzida integração dos mesmos na escala dos valores dominantes<sup>118</sup>. Refletindo a partir destes pressupostos, o movimento estudantil deveria funcionar como o elemento capacitado para poder deflagrar um protesto significativo nas sociedades com essas características. Assumindo, por vezes, o papel de «vanguarda estudantil», caber-lhe-ia abalar as sólidas estruturas de uma sociedade que obtém o reconhecimento do cidadão por via de uma ilusória colmatação das necessidades humanas. Esta classe, aparentemente desenraizada, desintegrada, e descomprometida com o *status quo*, afigurava-se como a única instância possibilitada a incrementar o foco revolucionário no espectro social, dando origem, em momentos subsequentes, a potenciais alianças com outras classes e grupos sociais fragilizados. É nessa comunhão de forças, na capacidade de construir consensos, que reside a essência da crítica social<sup>119</sup>.

Apesar de António José Saraiva caracterizar a «nova» juventude francesa, ainda no final da década de 1950, como uma massa humana que incorpora novas tendências, novos hábitos e, talvez, novos valores, ela não deixa de se afirmar no quadro da tradição burguesa. Todavia, o crescimento desse corpo estudantil vislumbra-se como uma realidade a considerar no decorrer da década de 1960. Poderia o sistema controlar e enquadrar esta recente realidade quantitativa? Aparentemente desajustada de um conteúdo revolucionário, como cimentar nela um impulso qualitativo? Não obstante, em

---

<sup>117</sup>Cf. Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 313.

<sup>118</sup> Cf. Marques, Fernando Pereira. *A Praia sob a calçada: Maio de 68 e a Geração de 60*. Lisboa, Âncora, 2005, p. 157.

<sup>119</sup> Cf. Morin, Edgar, et al. *Maio de 68: Inventário de uma rebelião*. Lisboa, Moraes Editores, 1969, pp. 27/32.

finais do ano de 1967, Saraiva associava a essa juventude esclarecida<sup>120</sup> um conceito crítico e subversivo. Como que “antecipando” Maio de 68, assume a existência de uma revolta protagonizada por essa camada social, que se alastra a todo o Mundo “Civilizado”. Resultado disso, “*Os jovens recusam o mundo dos adultos, seja ele socialista ou capitalista, no espírito e na forma*”<sup>121</sup>. A presente insubordinação, proclamada nos meios estudantis, deve ser compreendida sob três eixos: por um lado, uma vertente/fação que assumia uma via libertária de cariz anti-autoritário; uma outra vertente, hedonista, ambicionando uma emancipação perante os constrangimentos moralistas que a sociedade produzia; uma última, imbuída de uma visão utópica, envolta num certo messianismo idealista<sup>122</sup>. Assim sendo, compreende-se que a irrupção dos acontecimentos encontrou expressão numa juventude que assumia o papel detonador dos mesmos. Esta conjuntura desembocaria, no seio da sociedade francesa, numa crise universitária/estudantil, numa crise social e numa crise política. Devemos compreender se o presente levantamento juvenil sucedeu enquanto acontecimento singular e espontâneo ou, por sua vez, se pode ser assinalado como consequência previsível atendendo ao desenrolar da ordem social. Se é inquestionável a preponderância da classe operária nas presentes ocorrências, nomeadamente desde a data de 13 de Maio, é elucidativo que a juventude havia sido o «ator histórico» por excelência. Assumindo como que o desempenho de uma «vanguarda substituta», o movimento estudantil afirmava-se como sujeito histórico<sup>123</sup>.

Retornando à descrição dos acontecimentos vividos, o excesso e a violência não deixam de se manifestar com o desenrolar do momento. A relação entre estudantes, «revolucionários» ou «barricadeiros», torna-se de difícil discernimento perante a legitimidade das ações perpetuadas. Saraiva considera que a violência do processo

---

<sup>120</sup> Por parte da ortodoxia marxista, compenetrada numa conceção materialista da História, com uma definição precisa e objetiva dos sujeitos históricos, as teses que atribuem aos estudantes um papel detonador, num eventual momento revolucionário, nunca foram bem recebidas. Acusado de aburguesamento, o movimento estudantil é visto como uma camada social sem grande expressão ou experiência política. Para além do mais, as suas reivindicações e a sua luta política são retratadas como algo que não visa uma devida superação da democracia burguesa. No quadro das leis científicas prescritas pelo marxismo, o esquerdismo foi sempre apresentado como uma espontaneidade que pode comprometer as teses da previsibilidade histórica (Cf. Prévost, Claude. *Os estudantes e o esquerdismo*. Lisboa, Círculo de Leitores, 1975, pp. 104-105).

<sup>121</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa: Gradiva, 2004, p. 175.

<sup>122</sup> Cf. Rotman, Patrick. *Maio de 68: explicado àqueles que o não viveram*. Lisboa: Guimarães Editores, 2009, p. 33.

<sup>123</sup> Cf. Rotman, Patrick. *Maio de 68: explicado àqueles que o não viveram*. Lisboa: Guimarães Editores, 2009, p. 126.

encontra legitimidade nas suas intenções, visto que o objetivo do mesmo passava por destronar a sociedade burguesa<sup>124</sup>. A coerência revolucionária deve assumir para si mesmo a capacidade de combinar uma atitude violenta e a utilização de mecanismos subversivos aliadas a uma crítica das normas estabelecidas. Neste caso, a mudança torna-se possível através da dialéctica negativa<sup>125</sup>. O salto qualitativo que se equaciona opera-se por via de uma «luta de morte», embora os atores e os intervenientes sejam envolvidos numa determinada previsibilidade. Como recorda Henri Lefebvre, “*toda a luta se torna em luta de morte para atingir o seu termo*”<sup>126</sup>. Essa «luta de morte», outrora vista como sendo protagonizada pela classe operária, parece encontrar em Maio de 68 uma nova dinâmica e novos protagonistas. Segundo Saraiva, a violência revolucionária encerra em si mesmo um conceito de justiça objetivamente determinado pelo conflito desencadeado, ou seja, aqueles que assumem a dianteira da História, os impulsionadores da luta de morte, têm que aceitar a vitória ou a derrota, independentemente de considerações parciais. Uma justiça que relega a individualidade para a marginalidade<sup>127</sup>.

A irresponsabilidade e a cunhagem de marxismo heterodoxo, imputadas ao movimento estudantil, foi o discurso de um Partido Comunista Francês que serviu como força de bloqueio às manifestas intenções do movimento em aliar-se com a classe operária. Contudo, a *praxis* assumiu contornos distintos em ambas as vertentes: “*A praxis do P.C. não era a praxis dos estudantes. A praxis do P.C. era a dos tempos pacíficos da ação sindicalista e parlamentar, e isso o levou a só considerar os*

---

<sup>124</sup> Guy Debord, ao retratar os movimentos insurrecionais protagonizados pela população negra de Los Angeles, mais concretamente, no levantamento dos acontecimentos que ocorreram no bairro de Watts em pleno ano de 1965, recorda o papel detonador que determinados grupos minoritários protagonizaram na origem desses mesmos acontecimentos, como, por exemplo, a juventude e a própria população negra. Aludindo aos futuros acontecimentos de Maio de 68, este momento representa, simultaneamente, a crítica a uma Sociedade que encontra na mercadoria a sua dimensão espaço-temporal por excelência, para além deste momento subversivo encontrar nos grupos minoritários o elemento sociológico que, efetivamente, pode precipitar a Sociedade num momento revolucionário. Tal como enfatiza Debord, os acontecimentos de Los Angeles representam “*uma revolta contra a mercadoria, contra o mundo da mercadoria e do trabalho consumidor hierarquicamente submetido às medidas impostas pela mercadoria*”. Ainda a respeito do papel que determinados grupos minoritários, e não integrados no sistema, podem representar na crítica ao mesmo, o autor acrescenta que “*em Watts, a juventude sem futuro mercantil optou por uma outra qualidade do presente*” (Debord, Guy. *O Planeta Doente*. Lisboa, Letra Livre, 2014, pp. 17/20).

<sup>125</sup> Max Horkheimer descreve assim esse movimento: “*O método da negação, a denúncia de tudo o que mutila a Humanidade e impede o seu livre desenvolvimento, tem por base a confiança no homem*” (Horkheimer, Max. *O eclipse da razão*. Lisboa, Antígona, 2005, p. 205).

<sup>126</sup> Lefebvre, Henri. *O Fim da História*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1971, p. 63.

<sup>127</sup> Cf. Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 63.

*elementos permanentes e normais do Estado, da economia e da nação*”<sup>128</sup>. Assistimos a uma conflitualidade dialética entre uma prática institucionalista e uma prática subversiva, ou seja, enquanto o Partido Comunista Francês demonstrava intenções reformistas no quadro do sistema, as intenções dos estudantes não eram consentâneas com a democracia liberal parlamentar. António José Saraiva encontra em Maio de 68 um Partido Comunista reformista, integracionista, ordeiro e institucionalizado. O seu “catecismo” e as suas obrigações despoletaram, por diversas vezes, uma resistência ao movimento estudantil. Contudo, Maio de 68 não deixa de reafirmar o papel histórico do operariado: “*Desta revolta da juventude contra a pirâmide hierárquica, da espontaneidade contra a rigidez, resultaram outras; e principalmente, a dos assalariados contra o patronato e, secundariamente, a dos trabalhadores contra as direções sindicais*”<sup>129</sup>. Na conceptualização deste fato histórico denota-se em Saraiva a maturação de conceções anarquizantes, desde logo, pelo relevo atribuído à espontaneidade. A «Civilização Burguesa», parecendo dar mostras da sua fragilidade, deter-se-ia por intermédio de uma revolução que opusesse culturas distintas. Uma cultura disposta a destronar as alienações próprias da sociedade industrial avançada teria inevitavelmente que recusar os pressupostos da «mentalidade burguesa». Entre a insurreição espontânea<sup>130</sup> e a revolução, a erosão do homem burguês passava pela recusa de uma cultura repressiva.

### ***Civilização Burguesa: Alienação e Cultura***

Genericamente, raríssimas opiniões contrariaram a tese que pretende afirmar os estudantes e os intelectuais numa posição de relevo no que concerne a Maio de 68. Concebendo o papel determinante que os mesmos haviam desempenhado no início da insurreição, o pensamento saraiviano não descartaria a contraposição que esses grupos sociais poderiam imprimir a uma dominação social repleta de alienação. Desde logo, saliente-se o seguinte aspeto: ainda no ano de 1960, aquando da publicação do

---

<sup>128</sup> Contrariamente à disposição do «comunismo oficial», a *praxis* dos estudantes continha um conteúdo insurrecional que pretendia a mudança da ordem estabelecida (Cf. Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 96).

<sup>129</sup> Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 106.

<sup>130</sup> “*Pour le romantisme révolutionnaire, la jeunesse n’assume pas une signification symbolique. Elle ne supporte pas un sens extérieur à elle, mais porte des revendications réelles, des possibilités qu’elle pressent et ressent mieux que l’adulte*” (Lefebvre, Henri. *Vers Un Romantisme Révolutionnaire*. Fécamp, Nouvelles Lignes, 2011, p. 61-62).

*Dicionário Crítico*, o autor elabora algumas considerações relativamente a *Intelectuais e Juventude*.<sup>131</sup> Sintomaticamente preocupado e debruçado sobre o meio universitário que, segundo o próprio, é um espaço que fomenta alienação, recusou desde sempre um sistema de ensino baseado em moldes arcaicos. Ainda influenciado pelo materialismo, admite que é nas alterações produzidas espacial e temporalmente que os intelectuais podem assumir uma atitude crítica perante a sociedade. Continuando na proeminência analítica sobre as condições materiais como determinação da vida em sociedade, Saraiva reflete sobre uma juventude que, embora gerada segundo um modo de vida burguês e assistindo a um prolongamento da sua entrada nos meandros da sociedade, isto é, na vida profissional, demonstra um desenraizamento em relação a essa envolvência burguesa<sup>132</sup>.

Na explicação do fenómeno desencadeado em Maio de 68, António José Saraiva dirige o seu olhar crítico e interrogador para o que designaria como a crise da «Civilização Burguesa», recusando a ideia de que o desgaste da vida em sociedade provinha de uma classe socio-económica como, por exemplo, a classe burguesa. Deste modo, a dimensão cultural entra no quadro de explicação de uma realidade que se encontra em crise sistémica. O sistema burguês, não apenas definido pelas suas características económicas, ou seja, não se determinando, única e exclusivamente, pela sua estrutura de produção, define-se antes como um sistema de valores, hábitos ou práticas que pode albergar pessoas das variadíssimas classes. O burguês define-se pela mentalidade, e não apenas pela acumulação ou pela detenção dos meios de produção<sup>133</sup>. Distinguindo entre ideologia burguesa e mentalidade burguesa, vejamos como caracteriza este último conceito. Desde logo, define-se pela valorização do fator trabalho. Entre a vida ativa e a vida contemplativa, como forma de conceber a *praxis* humana, a mentalidade burguesa encontra no trabalho a sua forma primordial. Daqui, decorrem a valorização da economia, do dinheiro<sup>134</sup> ou do tempo. A quantificação e a

---

<sup>131</sup> Cf. Saraiva, António José. *Dicionário Crítico*. Lisboa, Gradiva, 1996, p. 109-113.

<sup>132</sup> “*Este prolongamento da fase de aprendizagem e de indeterminação social e profissional origina a existência de uma camada de gente que, muito embora de origem burguesa, tem as suas características próprias e inconfundíveis e cujo comportamento social não é sincrónico com o da burguesia adulta*” (Saraiva, António José. *Dicionário Crítico*. Lisboa, Gradiva, 1996, p. 109). p. 109). Mais adiante, analisaremos como esta conceptualização, esboçada ainda nos finais da década de 1950, se cruza com a teoria de Marcuse.

<sup>133</sup> Cf. Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 16.

<sup>134</sup> Em meados do século XIX, Karl Marx coloca nos seguintes a relevância que o fator dinheiro detinha na globalidade da sociedade capitalista: “*O dinheiro, na medida em que possui a qualidade de tudo comprar, na medida em que possui a qualidade de se apropriar de todos os objetos, é portanto, o objeto*

racionalização determinam, em última análise, o posicionamento do indivíduo no tecido social. A cultura dominante, os instrumentos e os mecanismos ao serviço da sociedade burguesa, para além dos processos de instrução, possibilitam uma assimilação e uma aculturação dos valores burgueses dominantes<sup>135</sup>. Este aburguesamento a que se assiste no “mundo capitalista”<sup>136</sup> encontra nas classes médias a sua materialização, onde a assistimos a um esbatimento entre classes. Saraiva atribui à mentalidade burguesa o seu elemento específico: a contabilização da vida. O individualismo burguês tende a engendrar um coletivismo ilusório que, na realidade, pode ser definido como um coletivismo de solidões<sup>137</sup>. O mercado, nivelador, estruturador e regulador das relações humanas, concebe uma grande massa humana, aparentemente direcionada para os mesmos objetivos, embora, na realidade, a relação com o outro e o alheamento social sejam algumas das consequências a retirar da preponderância do mercado<sup>138</sup>.

Esse aburguesamento que se alastra a todas as sociedades industriais demonstra uma existência sólida e consolidada da cultura burguesa. Segundo o delineado, a fator cultural assume uma influência que, por sua vez, é menosprezada pelo marxismo ortodoxo. A revolução não pode ser compreendida sem este elemento, ou seja, a sua realização deve-se a uma confrontação entre culturas distintas. Visão que encontra em Maio de 68 o exemplo de como a «Civilização Burguesa» pode conceber, no seu interior, diversos focos de crítica. Maio de 68 demonstrou que a alienação

---

*como possessão eminente. A universalidade da sua qualidade é a onipotência do seu ser; por isso ele vale como ser onipotente*” (Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Lisboa, Edições Avante, 1993, p. 147).

<sup>135</sup> “A instrução primária obrigatória, desejada por alguns, temida por outros como instrumento de emancipação das classes trabalhadoras, serviu na realidade para as integrar mais perfeitamente na cultura dominante e dominadora: elas assimilam não só os conhecimentos, mas também os valores. E a multiplicação e concentração dos meios de difusão da cultura acelerou este processo. Hoje, os mesmos programas de televisão podem ser vistos às mesmas horas na casa do operário e na do patrão” (Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970 p. 24).

<sup>136</sup> “O alargamento do leque de consumidores tem aburguesado as reações mentais e instintivas das classes trabalhadoras” (Marcuse, Herbert. *Um ensaio para a libertação*. Amadora, Livraria Bertrand, 1977, p. 29).

<sup>137</sup> Saraiva fala de uma forma de coletivismo que, não substituindo o individualismo burguês, intensifica-o, desde logo, porque “*não altera substancialmente as relações entre as pessoas, mas apenas a atitude de cada pessoa perante o Capital, relação cada vez mais anónima, impessoal, massiva e passiva. Mas dentro da massa cada um continua só. O que é, na realidade, é uma coletividade de solidões*” (Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 28).

<sup>138</sup> Nas palavras de Marcuse, “*a tão conhecida economia de consumo e a política do capitalismo criaram no homem uma segunda natureza, que o liga, libidinosa e agressivamente às formas de bem-estar. [...] A segunda natureza do homem milita pois contra qualquer transformação que rompa e até porventura anule essa dependência do homem em relação a um mercado ainda mais densamente cheio de mercadoria*” (Marcuse, Herbert. *Um ensaio para a libertação*. Amadora, Livraria Bertrand, 1977, p. 24).

produzida pela Sociedade consumista, industrializada e burocrática, sem a capacidade de integrar todas as camadas sociais, possibilitou a existência de uma crítica contundente à cultura dominante, e a essas mesmas formas alienantes. António José Saraiva salienta a necessidade de conceber uma crítica assente nas formulações do jovem Marx. A alienação mobiliza um movimento estudantil, como aquele que se sentiu em Maio de 68, capaz de realizar uma crítica global da Sociedade<sup>139</sup>. O fervoroso espírito crítico e contestatário que assola o momento, imbuído pelas novas experiências do socialismo, em que os camponeses assumem o protagonismo, é dominado por uma ideia concreta: “*não poderá haver verdadeira revolução económica e social sem que esta seja acompanhada duma revolução cultural, quer dizer, uma revolução das consciências, e duma profunda transformação do homem*”<sup>140</sup>. Um dos ilustres intelectuais franceses que se posicionaram numa posição abonatória para com os estudantes foi Jean-Paul Sartre. Afirmando que o movimento estudantil se digladiava com a mentalidade burguesa na procura de uma autêntica liberdade crítica e autónoma, contestava a rotulagem ortodoxa que tendia a definir esse movimento como anarquista ou burguês. Os estudantes demonstraram uma capacidade de enfrentar o burocratismo estalinista e a realidade tecnocrática da sociedade de consumo<sup>141</sup>. A permanência da luta não se repercutia com as necessidades de ter ou de possuir, mas destinava-se a uma maior participação nas decisões coletivas e no controlo de um destino comum para a humanidade. Em última análise, o que estava em causa era a pretensão de reivindicar uma soberania individual que possibilita-se a realização do cidadão no espaço público.

No levantamento das causas que detonaram os acontecimentos, Henri Lefebvre especifica que o motivo pelo qual a Universidade se afirmou como o espaço predileto para o início das contestações deveu-se a uma crise das superestruturas<sup>142</sup>. O campo das ideias e das instituições, fortemente visado, simboliza a crítica direcionada à cultura de dominação. Apesar do movimento estudantil nunca assumir para si a impulsão e o controlo de uma hipotética revolução que poderia extrair-se de Maio de

---

<sup>139</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *Um ensaio para a libertação*. Amadora, Livraria Bertrand, 1977, p. 19.

<sup>140</sup> Michaud, Guy, “Revolta ou Revolução”, in VV.AA. *A Revolta de Maio em França*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1968, p. 18.

<sup>141</sup> Cf. Sarte, Jean-Paul, “A ideia nova de Maio” in VV.AA. *A Revolta de Maio em França*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1968, p. 62.

<sup>142</sup> “*As superestruturas, o que eu chamo superestruturas numa linguagem marxista clássica, é o conjunto de instituições e ideologias a que também se chamam valores; todo este conjunto se encontra encimando pelo Estado*” (Lefebvre, Henri, “A Juventude não é uma idade”, in VV.AA. *A Revolta de Maio em França*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1968, p. 95).



68, teve a capacidade de protagonizar uma dialética negativa<sup>143</sup>, uma condição de repulsa para com a sociedade vigente. Desde logo,

*“recusar uma dada pedagogia é fundamentalmente negativo, mas recusar certos conhecimentos pode ser bastante positivo. É o caso de se não aceitar o saber em migalhas, fragmentado, disperso, ministrado segundo métodos autoritários, misturado com ideologias que mascaram as suas deficiências”*<sup>144</sup>.

Os estudantes propunham-se a reinventar a vida, dando-lhe um sentido há muito contrariado pela ideologia do consumo. A transformação do quotidiano rejeita a passividade a que o ser humano é consagrado pela sociedade consumista. A participação no consumismo é a recusa do quotidiano: *“Passividade completa, ausência precisamente de participação. É necessário restituir ao quotidiano toda a sua atividade criadora”*<sup>145</sup>. A conceptualização que Saraiva esboça relativamente à juventude, ainda no final da década de 1950, aproxima-se estritamente das visões que tendem a ver o movimento estudantil como o mais bem preparado para desencadear a crítica à unidimensionalidade produzida pela ordem estabelecida. Essa juventude contra-corrente assume particularidades que a caracteriza no espectro social. Desde logo, a sua indeterminação e disponibilidade. A ténue experiência social e a reduzida participação nas plataformas de alienação que a sociedade introduz explicam essa disponibilidade<sup>146</sup>. A individualidade não é alvo de limitações ou constrangimentos, permitindo-lhe refletir para além das socializações produzidas pelo sistema. A identificação da alienação, seguida de uma recusa veemente sobre a mesma, é possível numa juventude que recusa e condena os pressupostos da «mentalidade burguesa», pretendendo um ideal de vida radicalmente e qualitativamente diferenciado.

Quase a uma década de distância dos momentos que aterrorizariam a «Civilização Burguesa», António José Saraiva depositava na juventude uma capacidade e um potencial transformador. Vejamos como Maio de 68 se encontra no enalço desta abordagem: *“Até certo ponto [a Juventude] tende a constituir uma zona de liberdade*

---

<sup>143</sup> Cf. Horkheimer, Max. *O eclipse da razão*. Lisboa, Antígona, 2005, p. 200.

<sup>144</sup> Horkheimer, Max. *O eclipse da razão*. Lisboa, Antígona, 2005, p. 103.

<sup>145</sup> Horkheimer, Max. *O eclipse da razão*. Lisboa, Antígona, 2005, p. 117

<sup>146</sup> António José Saraiva salienta, nos seguintes moldes, a disponibilidade inerente à condição de estudante. Essa conjuntura *“resulta de o jovem não estar socialmente especializado e limitado e traduz-se na tendência para defender a integridade da personalidade contra o que ele considera uma mutilação e um apoucamento”* (Saraiva, António José. *Dicionário Crítico*. Lisboa, Gradiva, 1996, p. 110).

num mundo resignado, dominado por servidões e constrangimentos irracionais de vária ordem. A sua consciência vive na utopia, isto é, num mundo concebido para o homem”<sup>147</sup>. Daí, gerando-se uma solidariedade inter-subjetiva e inter-classista, visto que o meio estudantil tenderá a discernir em melhor grau sobre as vítimas e os desprotegidos da Sociedade. Este panorama permitiu a que alguns intelectuais apelidassem o presente movimento de «vanguarda substituta», por ocasião de Maio de 68. Contudo, reitera-se que os estudantes nunca deixaram de assumir que a força revolucionário por excelência, aquela que haveria de assumir os destinos da História, era, inevitavelmente, o proletariado<sup>148</sup>. Entre outros, Daniel Cohn-Bendit, impulsionador dos acontecimentos e figura proeminente do Movimento 22 de Março, assumia esta versão. A juventude detém uma capacidade de teorizar sem possuir uma relação comprometida com a experiência social, onde o plano do dever-ser deve guiar as suas orientações. O ideal, reflexo de uma necessidade utópica de conceber a sociedade e as relações inter-pares, determina o pensamento de juventude esclarecida. A tese de Saraiva consiste no seguinte ponto: o momento revolucionário - embora não se tenha materializado em pleno - que assistimos em Maio de 68, foi desencadeado por uma minoria - neste caso, essencialmente os estudantes, embora não seja de menosprezar o desempenho de outras minorias. Esta é a ideia que encontra nas minorias a única possibilidade de subverter radicalmente a ordem estabelecida, tendo em conta que as maiorias encontram nessa mesma ordem um elemento ordeiro e satisfatório para o cumprimento das suas necessidades. Ao recusar estados de alienação que invadem, precisamente, as maiorias, as minorias constituem-se como o elemento destacado para promover a recusa da «Civilização Burguesa»<sup>149</sup>.

Os anos 60 evidenciam uma influência da teoria crítica no pensamento de Saraiva, destacando-se as teses de Herbert Marcuse na compreensão de fenómenos como o Maio de 68. Como influência teórica para o entendimento dos acontecimentos

---

<sup>147</sup> Saraiva, António José. *Dicionário Crítico*. Lisboa, Gradiva, 1996, p. 110.

<sup>148</sup> Um dos teóricos (Herbert Marcuse) que identificou um novo tipo de oposição radical, como aquela que subsistia entre o meio estudantil e a *intelligentsia*, não deixa de salientar a missão histórica das classes trabalhadoras. Afirma o seguinte: “*Em virtude da sua posição básica no processo de produção, em virtude da sua importância numérica e do peso da exploração, a classe trabalhadora é ainda o agente histórico da revolução; em virtude, porém, de começar a partilhar as necessidades estabilizantes do sistema, tornou-se uma força conservadora, e até contra-revolucionária. Objetivamente, «em si mesmos», os trabalhadores são ainda a classe potencialmente revolucionária; subjetivamente, «por si mesmos», não o são*” (Marcuse, Herbert. *Um ensaio para a libertação*. Amadora, Livraria Bertrand, 1977, p. 30).

<sup>149</sup> Em carta enviada a Óscar Lopes, em Junho de 1968, António José Saraiva assume a estrita relação que o seu pensamento tem relativamente à obra do filósofo Herbert Marcuse, e em especial, com a obra *O Homem Unidimensional*. O encontro dos pensadores perpassa pela necessidade de refletir as alienações que a sociedade tecnológica produz no indivíduo.

em causa, a obra *O Homem Unidimensional*, publicada no ano de 1964, realça uma sociedade produtora de necessidades repressivas. A ideologia consumista restringe ou atenua a contestação e o protesto social, onde o pensamento e o comportamento persistem numa forma unidimensional. A crítica assume a intenção de questionar a teoria da luta de classes<sup>150</sup>, e os próprios conceitos de «consciência de classe» ou «verdade de classe». A filosofia negativa de Marcuse assume a necessidade de subverter a realidade social, questionando os valores e as normas da mesma<sup>151</sup>. Partindo deste pressuposto, a sociedade unidimensional define-se do seguinte modo: a sociedade industrial avançada persiste numa racionalidade técnica da produtividade, comportando uma alienação sobre o indivíduo, visto que a dimensão unidimensional conduz o ser humano a uma identificação direta com o próprio sistema<sup>152</sup>. A Sociedade reduz-se a uma lógica mercantilista, onde tudo e todos são regulados e normalizados segundo os ditames do sistema de produção. Embora essa racionalidade procure um sentido na acumulação, na mercadoria<sup>153</sup> ou na troca, a sociedade industrial é irracional e contraditória na forma como desaproveita os recursos disponíveis e reprime o ser humano. A persistência na falsa consciência permite uma integração eficaz do homem ao sistema, ou seja, a falsa consciência promete a liberdade, a um mesmo ritmo em que a desvirtua e a entorpece<sup>154</sup>, tratando-se assim de uma contradição interna ao sistema. A moral ou a linguagem política encarregam-se de uniformizar e compartimentar as vontades. Numa análise cuidada que Vital Moreira enceta em torno da obra de Marcuse, assume que este último, tal como António José Saraiva salientara, encontra uma classe operária destituída da sua consciência de classe e da consciência do seu papel na História, tendo em conta os níveis de integração promovidos pela «mentalidade burguesa». Assim, somente aqueles que o sistema não consegue integrar e moldar poderão dar uma resposta de confrontação ao próprio sistema. São eles, essencialmente, as minorias étnicas, os estudantes, os intelectuais ou os povos do «Terceiro Mundo»<sup>155</sup>.

---

<sup>150</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 46.

<sup>151</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *Um ensaio para a libertação*. Amadora, Livraria Bertrand, 1977, p. 67.

<sup>152</sup> Cf. Moreira, Vital. *Marcuse e a Teoria da Revolução*. Coimbra, [s.n.], 1973, p. 37.

<sup>153</sup> A propósito da invasão do quotidiano pela forma-mercadoria, ver: Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012, p. 39.

<sup>154</sup> “A sociedade industrial avançada representa, ao mesmo tempo, a maior promessa de libertação e a menor possibilidade real de alcançá-la. O «Sistema» atingiu um tal grau de «integração» do homem dentro da sua lógica, que retirou a este a própria capacidade de refletir sobre a sua situação, de aperceber-se da sua servidão e de imaginar sequer a possibilidade de «libertação» (Moreira, Vital. *Marcuse e a Teoria da Revolução*. Coimbra, [s.n.], 1973, p. 38).

<sup>155</sup> Cf. Moreira, Vital. *Marcuse e a Teoria da Revolução*. Coimbra, [s.n.], 1973, p. 38.

Segundo as teses de Marcuse, a sociedade industrial avançada, por via da alienação, impossibilita a que o homem vislumbre a exploração e os efeitos da não-liberdade. Surge então a seguinte questão: onde reside, e se reside, a possibilidade de operacionalizar um movimento de contestação e uma outra forma de conceber a sociedade. Perante o delineado, deparamo-nos com o esquema dos integrados e dos não integrados no quadro do sistema. Ou seja, os não integrados, os marginais, assumem-se como a única possibilidade de detonar um momento contestatário<sup>156</sup>. A situação indica-nos que o agente detonador, como impulsionador da ideia de revolução, apenas encontra fundamento nos elementos marginais da sociedade. Contudo, a situação de estar à margem do sistema, nunca deve ser interpretada como um dado adquirido ou absoluto. Marcuse sustenta que o Sistema tudo faz para integrar aqueles que ainda não se assumem no quadro do mesmo, reduzindo-lhes as possibilidades de oposição<sup>157</sup>. Contrariamente a um certo otimismo que António José Saraiva depositava nestes grupos marginais, na possibilidade de se constituírem como agente revolucionário, Marcuse não partilha do mesmo otimismo<sup>158</sup>. Se é certo que a marginalidade perante o sistema possibilita a constituição de um agente detonador, a presente condição não poderá confirmar o agente revolucionário. Entre o agente detonador e o agente revolucionário, a precipitação dos acontecimentos impeliu Saraiva a que vislumbrasse nos grupos marginais a oportunidade de representarem algo mais, fruto do romantismo revolucionário<sup>159</sup> que se vivia no momento. Da mesma forma que Saraiva define o aparelho produtivo da sociedade industrial como mecanismo de alienação, com a respetiva convivência do «marxismo ortodoxo» ou do «socialismo científico», na sua condição impessoal, Marcuse sustenta que a própria estrutura de produção, definindo,

---

<sup>156</sup> Na correspondência epistolográfica entre António José Saraiva e Óscar Lopes, este último, em Setembro de 1969, salienta que Marcuse vê nos «marginais» a capacidade de detonar um momento revolucionário, não lhes cabendo a condução integral do processo: “*Se li bem o Marcuse (e li-o quase todo) ele não esperava a revolução dos «marginais»: o que ele espera dos marginais é o arranque de um movimento que só será eficaz quando o proletariado fabril também intervenha revolucionariamente, em momento que se não pode prever*” (Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 229).

<sup>157</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 313.

<sup>158</sup> No ano subsequente aos acontecimentos registados em Maio de 68, Marcuse alerta para o seguinte: “*A designação de «movimento estudantil» é já ideológica e derogatória: esconde o fato de setores muito importantes da intelligentsia mais velha e da população não estudantil tomarem parte ativa no movimento. [...] Revolucionário na teoria, nos instintos e nos objetivos finais, o movimento estudantil não é uma força revolucionária, talvez nem mesmo uma vanguarda, visto não haver massas capazes e desejosas de o seguir, mas é o fermento da esperança nas metrópoles capitalistas dominadoras e inflexíveis*” (Marcuse, Herbert. *Um ensaio para a libertação*. Amadora, Livraria Bertrand, 1977, p. 83-85).

<sup>159</sup> Cf. Löwy, Michael; Sayre, Robert. *Revolta e Melancolia – o Romantismo contra a Corrente da Modernidade*. Lisboa: Vendas Novas, 1999, p. 202.

em última análise, o posicionamento do indivíduo no quadro produtivo da sociedade, deveria ser objeto de violência revolucionária. Todo o aparelho tecnológico da sociedade industrial produz sujeição e domínio, logo os agentes revolucionários devem surgir numa posição exterior ao sistema<sup>160</sup>. Daqui, resulta que a superação das alienações engendradas no interior da «Civilização Burguesa»<sup>161</sup>, encontra um caminho exequível através da oposição entre culturas distintas, ou seja, o processo unidimensional produzido pela Sociedade produz uma cultura unilateral<sup>162</sup>, em que o conformismo e a ilusão demonstram a “cumplicidade” das, outrora, designadas classes revolucionárias.

### *Heterodoxia e Ortodoxia: António José Saraiva e Álvaro Cunhal*

No ano de 1970, é chegado o momento da publicação das teses que António José Saraiva elaborou aquando da sua experiência parisiense, em pleno Maio de 68. No mesmo ano, a resposta aos seus escritos terá como principal interlocutor Álvaro Cunhal. A primeira problemática de fundo concerne à visão detida sobre as classes sociais e a respetiva teoria da luta de classes. Tal como define o pensamento de Marcuse, Saraiva sustenta que,

*“A classe operária – se ainda pode afirmar-se a existência de uma classe operária no capitalismo moderno – perdeu a sua consciência de classe e a consciência do papel revolucionário que durante um século reivindicou, foi integrada pelo aparelho económico e ideológico do sistema e perdeu a possibilidade de ser o detonador do processo de destruição dele”<sup>163</sup>.*

Este cenário pode ser transposto para o contexto de Maio de 68: uma classe operária, integrada no sistema burguês, consumindo os valores do mesmo, alienada pela dimensão unidimensional. Estes fatores possibilitam o tal aburguesamento da classe

---

<sup>160</sup> Cf. Moreira, Vital. *Marcuse e a Teoria da Revolução*. Coimbra, [s.n.], 1973, p. 45.

<sup>161</sup> Herbert Marcuse considera que a sociedade industrial contemporânea, apetrechada por uma racionalidade tecnológica que reprime o indivíduo, esboça um domínio «totalitário» através da manipulação das necessidades. Quando o sistema de produção é tido como a única possibilidade real, deparamo-nos com um controlo suscetível de ser apresentado como «totalitário» (Cf. Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, pp. 23-24).

<sup>162</sup> Marcuse define assim os contornos da «cultura dominante»: “Até agora a cultura tem sido autoritária, na medida em que a necessidade social tem sido definida pelos interesses dos respetivos grupos dominantes, e é este interesse que tem vindo a definir as necessidades dos outros, bem como o modo e as limitações da sua satisfação” (Marcuse, Herbert. *O Fim da Utopia*. Lisboa, Moraes Editores, 1969, p. 12).

<sup>163</sup> Moreira, Vital. *Marcuse e a Teoria da Revolução*. Coimbra: [s.n.], 1973, pp. 10-11.

operária<sup>164</sup>, onde a alienação é diretamente responsável pela inexistência ou reduzida capacidade na tomada de consciência. Assim sendo, o «agente revolucionário» não pode sair de dentro do processo produtivo, pelo contrário, emerge do seu exterior. A tese marxista da evolução histórica, fruto de uma dialéctica motivada pelas forças em palco, perde assim o seu carácter de “cientificidade”, por via dos efeitos produzidos nos países capitalistas industriais: classe operária manietada do ponto de vista social e ideológico<sup>165</sup>, sucumbindo à alienação e repressão perpetradas pelo sistema.

A observação, por parte de Saraiva, da dinâmica social e classista que imperava nas sociedades capitalistas, leva-o a considerar que as disparidades entre classes tendiam a ser encurtadas, formando-se assim uma “*massa única e homogénea*”<sup>166</sup>. A primeira crítica de Álvaro Cunhal dirige-se precisamente a um aparente simplismo que tende a negar as diferenças e os antagonismos de classe, confundindo-se as diferenças que surgem no próprio no seio da burguesia<sup>167</sup>. Um outro erro imputado a Saraiva, repercute-se com a prática das nacionalizações: confusão entre nacionalizações capitalistas, onde se vislumbra uma estatização dos meios de produção e nacionalizações “em nome” da classe operária. Uma coisa seria um plano de nacionalizações concebido pela burguesia monopolista no poder, sendo que uma realidade diametralmente distinta passaria pelas nacionalizações realizadas pelo poder popular<sup>168</sup>. Ainda poderíamos acrescentar uma visão assente na “socialização” dos meios de produção, em moldes auto-organizativos, de ação direta e de base popular. Experiência que granjeará variadíssimos simpatizantes na sucessão dos acontecimentos de Maio de 68, embora o marxismo ortodoxo, por razões ideológicas, nunca tenha

---

<sup>164</sup> Como refere Herbert Marcuse, “*O novo mundo do trabalho tecnológico impõe assim um enfraquecimento do papel negativo da classe operária: esta deixa de surgir como a contradição viva da ordem social estabelecida*” (Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 58).

<sup>165</sup> No ano de 1969, Marcuse considerava que a oposição tradicional, aquela que é originada pelas classes trabalhadoras industriais, havia sido integrada pelo sistema. Assim sendo, não se constituía enquanto força revolucionária. A primeira característica que define o sistema capitalista diz respeito à integração dessas forças. A base material fundamenta e explica a integração e a reconciliação com o próprio sistema. Como segunda característica, o autor sustenta o seguinte: “*é a inoculação nos indivíduos das exigências do sistema social estabelecido, de tal maneira que os valores, as necessidades e as formas de satisfação que perpetuam o sistema estabelecido e contribuem para o crescimento das suas estruturas, se convertem nas próprias necessidades, formas de satisfação valores dos indivíduos*” (Marcuse, Herbert. *Exigir o impossível*. Lisboa, Teorema, 1974, pp. 8-9).

<sup>166</sup> Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970 p. 25.

<sup>167</sup> Cf. Cunhal, Álvaro. *O Radicalismo Pequeno-Burguês de Fachada Socialista*. Lisboa: Edições Avante, 2013, pp. 61-62.

<sup>168</sup> Cf. Cunhal, Álvaro. *O Radicalismo Pequeno-Burguês de Fachada Socialista*. Lisboa: Edições Avante, 2013, p. 70.

encarado essa possibilidade como uma prática credível. Para acentuar a dicotomia existente entre os planos de nacionalização, Álvaro Cunhal define que “*As primeiras visam a acentuação do carácter antipopular do domínio dos monopólios capitalistas. As últimas constituem uma importante base para a aproximação da fase democrática e da fase socialista da revolução*”<sup>169</sup>.

Regressando ao papel dos grupos que se assumem, ou podem vir a assumir, como «vanguarda revolucionária», a noção de marginalidade perante o sistema, proposta por Marcuse, não deixa de ser reiterada nas reflexões proferidas por Saraiva. Esta ideia de uma prática negativa para com a ordem vigente, encontra expressão nos seguintes meios sociais: “*Somente os grupos marginais, a elite privilegiada dos intelectuais e dos estudantes e a população sub-privilegiada dos guetos – isto é, os únicos grupos que não têm qualquer compromisso com o sistema -, somente eles são capazes de uma visão e de uma prática negativas*”<sup>170</sup>. Cunhal acusará António José Saraiva de proclamar um idealismo, onde as elites devem assumir os encargos da luta política. A mudança espiritual é a base de transformação do mundo<sup>171</sup>, substituindo-se assim aos pressupostos da conflitualidade dialéctica que emana da materialidade – esta é uma das ideias que Saraiva apresenta na descrição de Maio de 68. Deste modo, somente as minorias, portadoras de uma autêntica consciência crítica, podem assumir uma luta de reivindicação cultural. Alterar a base cultural do sistema, implicará necessariamente mudanças conjecturais. Perante isto, onde se encaixa a luta política das grandes massas trabalhadoras? Cunhal considera que Saraiva pretende circunscrever o desempenho do proletariado a uma posição em que “*lute pelo salário, e mesmo assim, desde que não seja sob “o controle burocrático” do PCP*”<sup>172</sup>. Herbert Marcuse, em oposição à velha teoria da luta de classes<sup>173</sup>, apresenta o que podemos designar como teoria elites-massas<sup>174</sup>. Sucintamente, o pensador é apologista de uma ideia que se recusa a aceitar

---

<sup>169</sup> Cunhal, Álvaro. *O Radicalismo Pequeno-Burguês de Fachada Socialista*. Lisboa: Edições Avante, 2013, p. 70.

<sup>170</sup> Moreira, Vital. *Marcuse e a Teoria da Revolução*. Coimbra, [s.n.], 1973, p.16.

<sup>171</sup> Cf. Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970 p. 43.

<sup>172</sup> Cunhal, Álvaro. *O Radicalismo Pequeno-Burguês de Fachada Socialista*. Lisboa: Edições Avante, 2013, pp. 98-99.

<sup>173</sup> Cf. Lefebvre, Henri. *Fim da História*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1971, p. 61.

<sup>174</sup> A sociedade de consumo, por intermédio do seus «falsos valores» e da sua «falsa moralidade», obriga a uma reestruturação da luta política. Como descreve Marcuse, “*Esta nova consciência e a rebeldia instintiva isolam tal oposição das massas e da maioria dos trabalhadores organizados, a maioria integrada, tentando antes concentrar a política radical em minorias ativas, principalmente entre jovem intelligentsia da classe média, e entre as populações dos guetos*” (Marcuse, Herbert. *Um ensaio para a libertação*. Amadora, Livraria Bertrand, 1977, pp. 73-74).

que os agentes históricos sejam definidos pela sua estreita relação com o processo produtivo<sup>175</sup>, confinando-se a luta política a uma mera relação entre liberdade e necessidade. Assim, a transformação social não é originada pela contradição de classe, partindo de um posicionamento no aparelho produtivo, mas dá-se por intermédio de sujeitos estranhos e exteriores à própria estrutura produtiva. As mudanças não resultam de uma dinâmica gerada no interior do sistema, mas sim por um defeito de integração do sistema<sup>176</sup>. Aqui, encontra-se alguns preceitos da base teórica que Saraiva transplantará para as considerações em torno de Maio de 68. Álvaro Cunhal expressará os contornos de radicalismo pequeno-burguês e de anti-comunismo que assolam o pensamento do historiador. Perante a asserção de que a massa estudantil, neste momento histórico, se possa constituir enquanto «motor da história», Cunhal é perentório em afirmar que o “*PCP sublinha incessantemente a importância e o significado do movimento dos estudantes*”<sup>177</sup>. Contudo, e tal como também seria adiantado por Marcuse, recusa-se a reconhecer esta nova dinâmica, em prejuízo para os princípios do materialismo histórico. Mesmo assumindo a evidência de que existe um movimento estudantil consciente da exploração e capaz de assumir o protesto político, nega a tese que declara o corpo de estudantes como «agente revolucionário» primordial e como hipotética classe que substituiria o movimento operário na dianteira da luta política contra a sociedade burguesa. Deste modo, destaca que o papel dos mesmos na luta-antifascista é um elemento a ser absorvido pelo ideário socialista. Negando assim os contributos teóricos de Saraiva, enfatiza o elemento científico do marxismo ortodoxo.

### **Alienação e Espacialidade**

*“O espaço do não-lugar não cria nem identidade singular, nem relação, mas solidão e semelhança”*<sup>178</sup>

### **O Campo**

As reflexões que António José Saraiva teceu em trono de temáticas como o campo, o campesinato, a tradição ou o *folklore* justificam-se, em parte, pela trajetória da

---

<sup>175</sup> No quadro desta nova oposição radical, Marcuse retrata a sua composição heterodoxa pelo motivo de se constituir como “*uma oposição que abrange minorias que não constituem a base humana do processo de produção*” (Marcuse, Herbert. *Exigir o impossível*. Lisboa, Teorema, 1974, p. 18).

<sup>176</sup> Moreira, Vital. *Marcuse e a Teoria da Revolução*. Coimbra, [s.n.], 1973, p. 21.

<sup>177</sup> Cunhal, Álvaro. *O Radicalismo Pequeno-Burguês de Fachada Socialista*. Lisboa: Edições Avante, 2013, p. 121.

<sup>178</sup> Augé, Marc. *Não-Lugares*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p.35, p. 89.



sua vida pessoal. Desde logo, a proximidade estabelecida com a Beira Interior, quer seja pela ligação que os seus antepassados detinham com a Cova da Beira, ou pelo vínculo afetivo, e mesmo sentimental, que estabelecera com a região, motivado pela herança familiar. Ainda não tendo completado duas décadas de existência, as recordações que a Beira lhe transmitia, e o próprio enaltecimento que faria da mesma, eram motivadas por um certo fervor místico, onde o nacionalismo tradicionalista constituía a tônica dominante. O sentimento de pertença e o encorajamento a não obliterar o destino da Nação fundavam em Saraiva um desejo insaciável de comunicar a mesmidade de uma portugalidade que, aparentemente lhe era despertada pela permanência constante em espaço citadino<sup>179</sup>. O orgulho beirense jazia numa necessidade de demarcar o campo e a cidade, recordando o virtuosismo que ambos detêm na construção nacional.

De alguma forma, este discurso encontra correspondência com uma ideologia salazarista que tende a valorizar o campo. Embora o autor tenha quebrado alguma afinidade com esse período de juventude, envolto num romantismo místico ou passadista, conservava desse tempo a ideia de que o campo retém possíveis investidas que visem a «desnaturalização do homem» e, como tal, não desenvolve estados de alienação. Na relação entre as categorias espaço e tempo, a adolescência de Saraiva comporta uma dimensão ideológica. Assim, recordar o orgulho Beirão é afirmar a consciência nacional, a força de um povo, a tradição local<sup>180</sup>. Este é um caso paradigmático de como a dimensão espacial fundamenta e alicerça uma dada ideologia, resultando daqui um protótipo de sociedade. O espaço reproduz-se na ideologia e a ideologia legitima-se no espaço. O ideal de vida estabelecido, a quotidianidade e a estrutura da sociedade servem-se da conceptualização espaço-territorial para incrementar uma dada ideologia. Embora Saraiva enaltecesse o campo enquanto

---

<sup>179</sup> No ano de 1936, num escrito intitulado “O Elogio da Beira”, publicado num Semanário da União Nacional, recordava as suas raízes de Beirão, não obstante o destino lhe ter proporcionado a deslocação para a cidade. Recordava comoventemente os traços característicos das montanhas que definiam a Cova da Beira, ansioso por partilhar um sentimento que deveria unir aqueles que, tal como ele, se propunham a enaltecer a Pátria e o seu perpétuo legado (Cf. Saraiva, António José. “O Elogio da Beira”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 31).

<sup>180</sup> “Foi isto que radicou mais fundo o meu orgulho de ser beirão. [...] Orgulho amassado em amor pela Serra e pela Cova fértil, fresca e rica, orgulho alicerçado na consciência da nossa força e na pureza do nosso sangue” (Saraiva, António José. “O Elogio da Beira”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 32).

realidade a preservar no imaginário português, a sua adolescência não deixaria de transparecer um discurso arregaçado aos princípios da conservação e da tradição<sup>181</sup>.

Os traços identitários de uma portugalidade imbuída na ruralidade demonstram no autor um sentimento nostálgico, de desconforto, e mesmo de desconfiança, aquando do seu afastamento dessa realidade espacial<sup>182</sup>. No ano de 1943, aquando de uma breve estadia em Donas (Fundão), descrevia a Maria Isabel Saraiva o seu estado de contentamento, contrapondo com a agitação citadina que a cidade de Lisboa transmitia: “*Aqui nas Donas tenho uma sensação de cousa lavada que não tenho em Lisboa. É o cheiro das árvores, e o oxigénio que penetram a gente, e dão a impressão que a gente acabou sempre de tomar banho*”<sup>183</sup>. A presença em França também convidaria a discernir sobre o industrialismo crescente e o mercantilismo que, por sua vez, relegavam as classes que mantinham uma relação direta com o campo para um lugar subalterno na pirâmide social. Desta forma, descrevendo a classe dos pequenos lavrados pelos atributos da força e da solidez, “*é nela que radica a fisionomia particular da França, o seu individualismo, o seu gosto da poupança, a tradição artesanal da «qualité française»*”<sup>184</sup>. Retratando o menosprezo a que o campesinato foi votado pela sociedade industrial francesa, realça dessa massa humana a capacidade de resistir às mudanças operadas pela tecnologia e pelo progresso desmesurado. Da sua presença e da sua vivacidade, sobressaia a necessidade de encarar uma visão de futuro que não rompa decididamente com a tradição. Com esta presença humana, Saraiva pretende enaltecer aqueles que se mantêm fiéis à natureza, desde logo pela ligação à terra. Perante os avanços de um ideal de progresso que privilegia a indústria e o mercado, o modo de vida campestre apresenta-se como crítica e resistência.

A espacialidade também pressiona, molda e define as configurações familiares, ou seja, a espacialidade permite-nos refletir sobre a estrutura familiar. Segundo Saraiva, a crescente industrialização desintegra e desvirtua o sentido da família tradicional. A

---

<sup>181</sup> Em comunicação epistolar estabelecida com Teresa Rita Lopes, entre as décadas de 1960 e 1980, essencialmente, denota-se a estreita relação que o autor mantinha com a Serra. Por repetidas vezes, apresenta-a como parte integrante da sua essência enquanto homem. Referia que as Serras eram o seu elemento (Cf. Rodrigues, Ernesto (ed.). *Cartas de Amor de António José Saraiva a Teresa Rita Lopes*. Lisboa, Gradiva, 2013, pp. 29/132).

<sup>182</sup> Cf. Saraiva, António José. “Um Quase-Inédito”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, pp.32-34.

<sup>183</sup> Saraiva, António José; Saraiva, Maria José. *Só para o meu amor é sempre Maio – cartas do Verão de 1943*. Lisboa, Gradiva, 1997, p. 133.

<sup>184</sup> Saraiva, António José. “O Lento Afundamento dos Pequenos Lavradores (Carta de França)”, Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 210.

ruralidade, por via do seu trabalho, e o artesanato, apresentam-se como elementos que solidificam e enobrecem um outro ideal-tipo de família. Na presente conceção, a família é mais do que um meio onde o indivíduo encontra um lugar proeminente: a família tradicional e camponesa faz imergir um essencialismo humano, capacitando e realizando o indivíduo, para além do estreitamento de laços duradouros que daí resulta. No quadro da estrutura familiar, o indivíduo não se encontra desapossado: “*A família era uma célula económica e social: um grupo, um meio dendo que integrava o essencial da vida do individuo*”<sup>185</sup>. A célula familiar dos meios camponeses reúne um conjunto variado de elemento que, por sua vez, não encontramos num conceito de família presente nas cidades. Assim sendo, a família camponesa demonstra ter uma outra capacidade de resistência às formas de alienação que não é percebível na família citadina. Por sua vez, a classe camponesa, tendendo a encurtar devido ao impulso da sociedade industrial, encontra-se, de alguma forma, diminuída por via desse novo contexto<sup>186</sup>.

A íntima relação que o autor estabelece com a dimensão espacial manifesta-se, em determinados momentos, no modo como transmite os seus estados de espírito. Por via da comunicação epistolar, essencialmente, denota-se a valorização de um espaço que preserva o contacto com a natureza. A excessiva interposição de objetos, seja nas relações interpessoais, ou no relacionamento que o homem estabelece com a natureza, é um elemento de crítica para Saraiva, devido a uma possível «desnaturalização do homem». A simplicidade da vida campestre, em todas as suas variantes, surge sistematicamente enobrecida nas palavras do próprio. Comentava assim a sensação que desenvolvia com essa realidade: “*Vi as serras, as serras queridas que me estão entranhadas nos cromossomas*”<sup>187</sup>. O campo e a classe camponesa constituem um dos

---

<sup>185</sup> Saraiva, António José. “O Chefe de Família era o mestre da oficina. As Mulheres e os filhos eram companheiros de trabalho (Carta de França)”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 215.

<sup>186</sup> O conflito dialético que emerge entre camponês e industrial, e todas as clivagens que daí imanem, foram colocadas em evidência por Saraiva aquando da sua permanência em território francês. Essa presença possibilitou-lhe perceber como o camponês tendia a perder espaço para uma realidade que repousava na grande exploração. Dessa disposição, as relações humanas e a relação homem-espaço certamente não saíam ilesas: “*Todos comem a sua parte do suor do camponês. [...] O futuro pertence à grande exploração industrializada. Os camponeses da Bretanha lutam tenazmente pela conservação de um modo de vida tradicional e pela salvação da única coisa que lhes parece tangível e real: a sua propriedade*” (Saraiva, António José. “Os Camponeses da Bretanha – «Nós somos a vida das gentes e a morte das nossas vidas» (Carta de França)”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, pp. 284-285).

<sup>187</sup> Saraiva, António José. “Portugal, 1968, Visto por A. J. Saraiva (excertos de cartas a Teresa Rita Lopes) in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 309.

últimos bastiões que, no quadro das sociedades industriais, se distinguem de um modo de vida consubstanciado em valores mecanicistas, quantificáveis ou tecnológicos, como aqueles que despontam no quadro da industrialização urbana. Desse modo, a defesa do campo constitui também a valorização de uma mentalidade e de uma cultura que se pretende antitética<sup>188</sup> ou, pelo menos, alternativa a um padrão de vida assente na valorização do progresso, de trabalho alienado e de um consumo crescente e desmesurado da Natureza.

### *A Cidade*

As reflexões proferidas sobre o espaço citadino ou o meio urbano não deixam de se entrecruzar com a realidade rural, de modo que o diálogo entre campo e cidade sugere-nos uma conflitualidade dialética. Desde logo, a imponente Paris é criticada pelas suas formas modernas e excessivamente desprendidas de um lado humano e afetivo. Ainda em 1959, rumando à capital francesa, Saraiva encontra uma cidade empedernecida, sem personalidade ou riqueza sentimental; por sua vez, não deixa de retratar uma outra Paris: uma cidade que desperta interesse pela capacidade de conservar ou preservar os chamados “espaços verdes”<sup>189</sup>. O espaço tem a capacidade para nos veicular uma determinada realidade temporal, pela sua capacidade de preservar as marcas do passado e aqueles que são os seus antepassados. Paris, nas cogitações de Saraiva, é como que a afirmação mais elementar da civilização, desde logo, pela forma como o transportava para o Século XIX. O espaço e a memória coletiva assumem uma estreita correlação, onde o primeiro preserva a segunda e segunda difunde o primeiro. O

---

<sup>188</sup> Saraiva demonstra algumas semelhanças com um pensamento que privilegia o contacto com a simplicidade campestre, ao invés dos elementos mecânicos, complexos e despersonalizados que caracterizam a vida citadina. Alguns desses ingredientes são visíveis na obra de um Henry David Thoreau, onde a vida bucólica e o permanente contacto com a natureza são descritos como uma valorização da vida humana. A mensagem de Thoreau pretende afirmar uma posição privilegiada que o ser humano poderá deter junto do mais simples e banal que a Natureza lhe poderá proporcionar. O trabalho “civilizado” enreda o homem por um caminho que desvirtua a inter-subjetividade, tendendo também a alienar a relação Homem-Natureza. Refletindo a despersonalização que caracteriza uma sociedade assente numa lógica mercantil, Thoreau defende o seguinte: “*Na verdade, o trabalhador não dispõe de lazer para uma genuína integridade no dia-a-dia, não se pode dar ao luxo de manter a mais humana das relações com outros homens, pois o seu trabalho seria depreciado no mercado. Não tem tempo de ser outra coisa para além de uma máquina*” (Thoreau, Henry David. *Onde vivi e para que vivi*. Vila Nova de Famalicão, Quasi Edições, 2008, p. 10).

<sup>189</sup> “*É assim que num Paris de pedra vive um Paris de folhagem; num Paris pardo, um Paris de cor; num Paris que é uma máscara, um Paris que é uma continuação das margens verdes do Marne e do Loire. Um Paris oscilante, viçoso e indefinido, sobre um Paris rígido e bruto; um Paris que é um cantar vegetal sobre o Paris que pretende eternizar na pedra as legiões de Napoleão destruidoras como setes*” (Saraiva, António José. “Os Boulevards de Paris (Carta de França)”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 177).

espaço encerra em si a faculdade de reconhecermos uma dada memória coletiva, visto que esta extravasa o horizonte da mera temporalidade<sup>190</sup>.

A harmonia parisiense, exaltada por Saraiva, transparece pela capacidade que a cidade encontra na forma de preservar os traços urbanísticos pensados no passado como, por exemplo, os *boulevards*, para além de reclamar um equilíbrio entre campo e cidade, por via dos “espaços verdes”. Paris, no início da década de 1950, distancia-se da monotonia que se vislumbra em tantas cidades apetrechadas de sonoridades ou de construções que prendem o homem a uma dimensão única. Ao fim ao cabo, o espaço também se pode revelar “totalitário” ao ser manuseado por uma qualquer ideologia. Em Paris, Saraiva encontra perspectivas paisagísticas, espaços verdes e pequenos espaços rurais perante uma tremenda imponência arquitetural. Perante isto, Paris “*é uma cidade que tem paisagem dentro*”<sup>191</sup>, acolhendo e valorizando o melhor de duas realidades. Como forma de incorporar elementos campestres no interior da cidade, ou seja, de fazer confluir duas dimensões - aparentemente distintas -, encontramos o exemplo típico da casa portuguesa. Atitude típica de uma política tradicionalista, pretende-se que as marcas da ruralidade penetram no interior do espaço citadino. A casa portuguesa, de contornos marcadamente rurais, torna-se um exemplo desse objetivo que visa recriar o campo na cidade<sup>192</sup>.

Por sua vez, em contraste com o conceito de família rural, Saraiva apresenta-nos algumas considerações relativamente a um possível conceito de família moderna ou citadina. Considera o autor que a família “moderna”, em contraponto com a designada «família tradicional», encontra na cidade a solidão, a angústia ou a pressão quotidiana. A função económica, outrora associada à família, tende a dissociar-se desse domínio. As sociedades industriais desvirtuam a família tradicional, por via de uma consumação do tempo e do espaço. Ou seja, Saraiva retrata a família – aquela que predomina nos meios urbanos – como uma entidade que não se realiza pela vinculação a um

---

<sup>190</sup> Torna-se relevante levar em linha de conta as características que, segundo Kevin Lynch, devem determinar as dimensões da Cidade. O autor refere que “*Os argumentos a favor de uma dimensão ideal baseiam-se nos seus efeitos sobre as relações sociais, sobre o controlo político e social, sobre a vitalidade do ambiente por causa da poluição acumulada*” (Lynch, Kevin. *A Boa Forma da Cidade*. Lisboa, Edições 70, 2010, p. 228). Segundo as reflexões de Saraiva, podemos antever que o próprio não poderia ser apologista de cidades megalómanas, tendo em conta que essa realidade obstaculiza ao desenvolvimento de relações humanas saudáveis, para além de encurtar ou anular determinados espaços naturais.

<sup>191</sup> Saraiva, António José. “Paris, A Cidade maravilhosa do século XIX (Carta de França)”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 186.

<sup>192</sup> Cf. Leal, João. *Etnografias Portuguesas (1870-1970)*. *Cultura Popular e Identidade Nacional*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2000, p. 135.

determinado espaço (contrariamente ao que sucede com a família camponesa), retratando-a como alienada pela ideologia progressista. O coletivismo ficcionado pela sociedade urbana desemboca num dramático flagelo que assombra as realidades imersas numa excessiva dimensão populacional. Adianta Saraiva que “*na época de passagem em que vivemos, o indivíduo nas nossas sociedades flutua como uma alforreca num oceano de gente que é uma multidão de solidões*”<sup>193</sup>.

O crescimento que atravessa Paris no início da década de 1960 remetia para alguns problemas, segundo o delineado pelo autor. Desde logo, o alojamento parisiense, revestido por enormes edifícios, é apresentando como uma artificialidade que provoca no homem um imenso sentimento de humilhação. A democratização na habitação<sup>194</sup> é uma realidade que assume custos, ao ponto de o cidadão ver a sua dignidade em suspenso<sup>195</sup>. Em Paris, a condição de assalariado obriga, maioritariamente, a uma vida entregue ao subúrbio, aos arrabaldes. O urbanismo, enquanto realidade estabelecida pela crescente industrialização, provoca o isolamento<sup>196</sup> dos indivíduos. O mesmo cenário haveria de ser retratado por um dos teóricos do marxismo, Friedrich Engels, ao considerar que o desenvolvimento das grandes cidades modernas leva a uma situação de fragilidade para o operariado, na medida em que este último, por força das circunstâncias, e ao ter que abdicar do centro da cidade, é impelido a deslocar-se para os arredores<sup>197</sup>. A habitação escasseia e torna-se dispendiosa para ser suportada pela classe operária, na medida que o espaço sofre a pressão dos efeitos da mercantilização. A mercantilização do espaço, em todas as suas consequências, assume uma preocupação central nos pensamentos que Saraiva tece a propósito da espacialidade. O espaço urbano

---

<sup>193</sup> Saraiva, António José. “Paris, A Cidade maravilhosa do século XIX (Carta de França)”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 215.

<sup>194</sup> Ainda na segunda metade do século XIX, Friedrich Engels colocava a problemática da alienação nos seguintes termos: a escassez ou a deterioração da qualidade das habitações são dificuldades que atravessaram, desde sempre, as classes oprimidas. Assim sendo, o acesso à habitação explica-se pela posição que o indivíduo ocupa na estrutura de produção. Com o crescimento das Sociedades Industriais, a classe operário vê assim deterioradas as condições de acesso à habitação, tendo em conta a “*repentina afluência da população às grandes cidades*”, “*o aumento colossal dos alugueres*”, “*uma concentração ainda maior dos inquilinos em cada casa*” ou, ainda, “*a impossibilidade de em geral encontrar um alojamento*” (Engels, Friedrich. *Para a questão da habitação*. Lisboa, Edições Avante, 1983, pp. 25-26).

<sup>195</sup> Cf. Saraiva, António José. “Fizeram-se os prédios para o homem ou quer-se o homem para os prédios? (Carta de França)”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 230.

<sup>196</sup> Cf. Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012, p. 109.

<sup>197</sup> Cf. Engels, Friedrich. *Para a questão da habitação*. Lisboa, Edições Avante, 1983, p. 27.

perde o seu lado humano, de quotidiano e de troca de experiências<sup>198</sup>, transformando-se num meio que se pretende subserviente do mercado.

Na sociedade mercantil, o próprio espaço é instrumentalizado com vista a satisfazer as suas próprias necessidades<sup>199</sup>. O habitante – homem e cidadão – deixa de se constituir como um fim em si mesmo, surgindo antes como um meio enredado por um espaço aprisionado, com a finalidade de promover algo que não a sua situação de ente realizado. No tocante à experiência parisiense, Saraiva retrata a questão habitacional, no quadro do espaço urbano, nos seguintes termos: “*grandes caixas de cimento, onde cada buraco alumia uma vida solitária, cemitérios de gente viva*”<sup>200</sup>. Segundo esta descrição, denota-se o afastamento desse lado cidadão relativamente aos elementos provenientes do campo. Reafirmando a alienação que invade o espaço industrial, ora pela mercantilização da vida humana, ora pela objetificação do homem, podemos afirmar, segundo Saraiva, que “*os grandes blocos habitacionais são uma das expressões mais visíveis da alienação humana, da escravização do homem ao dinheiro*”<sup>201</sup>. Convém recordar que, segundo Engels, “*Querer resolver a questão habitacional e, ao mesmo tempo, manter as grandes cidades modernas é um contra-senso*”<sup>202</sup>, pelo simples facto de considerar que o modo de produção capitalista será um permanente gerador de desigualdade e, assim sendo, aqueles que vivem e subsistem através do emprego da sua mão-de-obra estarão irremediavelmente votados ao fracasso. A cidade moderna, enquanto expressão do progresso e do trabalho alienado, representa o substrato da «mentalidade burguesa».

---

<sup>198</sup> Na obra *A Cidade e as Serras*, da autoria de Eça de Queirós, a cidade imerge como o espaço em que a liberdade é arremessada para um plano opaco, onde o desejo e a necessidade demonstram ser o seu apanágio, por excelência. Esta visão ajudar-nos-á a refletir a cidade Industrial e consumista, apresentada como campo de alienação na vida do homem. Tornando-se a cidade um espaço de alienação, como fator de despersonalização do indivíduo e de desarticulação do corpo coletivo, a literatura queirosiana descreve-nos a cidade contemporânea nos seguintes termos: “*cada manhã ela [a Cidade] lhe impõe uma necessidade, e cada necessidade o arremessa para uma dependência*” (Queirós, Eça de. *A Cidade e as Serras*. Lisboa, BIS, 2009, p. 77). Ao fim ao cabo, o homem depara-se com uma situação de subalternidade, onde a criação de desejos e de necessidades alimenta uma excessiva dependência do próprio aos mecanismos que sustentam este modelo cidadão. Perante este cenário, a reabilitação e a reconfiguração do espaço, em especial, de um espaço cidadão incrustado pelo consumismo, torna-se um elemento-chave na forma como Saraiva entende a saída do homem do estado de alienação.

<sup>199</sup> Guy Debord, ao refletir sobre os efeitos que a lógica mercantil exerce sobre a ordenação ou orientação do espaço, considera que a parte histórica da cidade tende a ser suprimida para satisfazer as exigências da circulação automóvel. Contudo, “*o espetáculo da própria cidade tem necessidade de bairros-museus*”, seguindo os desígnios da lógica consumista (Cf. Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012, p. 38).

<sup>200</sup> Saraiva, António José. “Fizeram-se os prédios para o homem ou quer-se o homem para os prédios? (Carta de França)”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 230.

<sup>201</sup> Saraiva, António José. “Fizeram-se os prédios para o homem ou quer-se o homem para os prédios? (Carta de França)”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 231.

<sup>202</sup> Engels, Friedrich. *Para a questão da habitação*. Lisboa, Edições Avante, 1983, p. 58.

Uma outra crítica dirigida ao funcionamento das cidades prende-se com a circulação. A agitação citadina, o seu imenso tráfego e os seus congestionamentos, são algumas das consequências que resultam da sobreposição da lógica mercantil relativamente a uma possível lógica humanística. Um dos elementos típicos da modernização que caracterizam o individualismo burguês resulta da massificação do uso do automóvel (transporte individual), em contraste com a desvalorização do transporte coletivo<sup>203</sup>. Das reflexões que Saraiva produz relativamente à utilização dos transportes, podemos retirar as seguintes ilações: ao preterir o transporte coletivo, adotando o transporte individual, o indivíduo torna-se dependente do mercado – a sua vida é mercantilizada<sup>204</sup>; uma outra preocupação que podemos deduzir desta opção repercute-se no consumo crescente que o homem exerce sobre a natureza – contradição inerente ao progresso material; por último, sendo uma realidade que o transporte tipicamente citadino, ao permitir níveis de conforto e de comodidade nunca antes experienciado, não deixa de exercer uma certa «despersonalização» - comodidade e qualidade não são sinónimos de felicidade ou realização pessoal<sup>205</sup>. As sociedades progressistas que fomentam o trabalho alienado possibilitaram uma perversão da circulação que se realiza nos espaços citadinos. Na crítica que o pensamento “situacionista” efetua a um urbanismo direcionado para as abstrações do mercado, é assumido que “*temos de passar da circulação como suplemento do trabalho à circulação como prazer*”<sup>206</sup>. Desde logo, esta questão levar-nos-á a uma problemática de fundo para Saraiva: a relação entre «progresso material» e «progresso espiritual». No período em que esteve radicado na cidade de Paris, Saraiva conheceu os dissabores de um espaço que refletia a angústia, a solidão, a individualização dos procedimentos (presença constante dos automóveis no interior das cidades<sup>207</sup>), culminando todos estes aspetos numa descaracterização do ser humano. No ano de 1970, comunicava a Óscar Lopes o conflito dialético entre «personalização individual» e «eficiência técnica da humanidade», questionando-o sobre se “*Não poderíamos andar antes a pé e de bicicleta*

---

<sup>203</sup> Cf. Saraiva, António José. *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora, Livraria Bertrand, 1980, p. 25.

<sup>204</sup> Cf. Saraiva, António José. *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora, Livraria Bertrand, 1980, p. 159.

<sup>205</sup> Cf. Saraiva, António José. *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora, Livraria Bertrand, 1980, p. 159-160.

<sup>206</sup> Debord, Guy. “Posições situacionistas sobre a circulação”, in Júlio Henriques (org.) *Internacional Situacionista – Antologia*, Lisboa, Antígona, 1997, p. 49.

<sup>207</sup> Cf. Debord, Guy. “Posições situacionistas sobre a circulação”, in Júlio Henriques (org.) *Internacional Situacionista – Antologia*, Lisboa, Antígona, 1997, p. 50.



*e tomar o comboiozinho para ir de Paris a Lisboa?”*<sup>208</sup>. Na linguagem de Marc Augé, Saraiva denota uma proliferação de «não-lugares» como resultado de uma intensificação do modo de vida urbano<sup>209</sup>. Através da sobre-exploração de espaços, assistimos a uma redefinição do conceito de espaço como preservação de memória. A modernidade urbana, ao desprezar os espaços repletos de «memória coletiva», encontra no «não-lugar» a sua realização. Nas reflexões de Saraiva, extraímos a ideia de que um espaço pode ser portador de sentimentos negativos como, por exemplo, angústia, solidão ou melancolia<sup>210</sup>, desde que ele não comporte as características que, segundo Augé, o definem. Assim sendo, deparamo-nos com a presença de «não-lugares» sempre que um dado espaço não se define como relacional, identitário e histórico<sup>211</sup>.

### ***Meio Rural e Meio Urbano***

Vários são os momentos em que Saraiva concebe uma realização espacial onde campo e cidade confluam. Contudo, sendo crítico de uma «mentalidade burguesa» e progressista que encontra a sua representação no espaço urbano<sup>212</sup>, pensa num modo de vida camponês e no campesinato enquanto categorias que resultam de uma manifesta resistência à cidade. O tradicionalismo que acompanha a ruralidade destaca-se pela preservação de uma prática laboral que tende a esfumar-se ao longo do século XX e, em especial, com o avanço das sociedades industriais, tecnológicas e burocráticas. Dessa atividade típica dos pequenos comerciantes, o artesanato emerge como elemento de destaque. O período em que o trabalho assentaria em princípios manufatureiros é apresentado como apto a asseverar a dignidade e a realização do trabalhador, pela estreita e personalizada relação que estabelece com o produto e com o comprador. Explica Saraiva que a dignidade social era garantida através do trabalho manual, em casa própria e em estreita harmonia com o resultado final. Era o «tempo do artesanato»,

---

<sup>208</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 289.

<sup>209</sup> Cf. Augé, Marc. *Não-Lugares*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 35.

<sup>210</sup> “Do mesmo modo que os lugares antropológicos criam o social orgânico, os não-lugares criam contraturalidade solitária” (Augé, Marc. *Não-Lugares*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 82).

<sup>211</sup> Cf. Augé, Marc. *Não-Lugares*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 69.

<sup>212</sup> Henri Lefebvre, nas suas digressões sobre o conceito de cidade, e pensado na possibilidade de a apetrechar com uma outra dimensão, argumenta que a reforma urbana passa necessariamente por uma modificação na estrutura de produção, bem como a necessidade de incorporar a cidade com o elemento lúdico (Cf. Lefebvre, Henri. *A Vida Quotidiana no Mundo Moderno*. Lisboa, Ulisseia, 1969, p. 276).

que antecedeu o período em que a máquina viria a dominar<sup>213</sup>. Como sustenta Henri Lefebvre, o campo é o lugar privilegiado na ligação entre homem e natureza, ou seja, representa o espaço onde o valor de uso assume a sua plenitude, pela conformidade entre trabalhador e obra. Digamos que “*O campo, por sua vez, é o lugar da produção e das obras. A produção agrícola faz nascer produtos; a paisagem, ela própria, é uma obra*”<sup>214</sup>. Neste ponto, reside a força do campo em contrariar as formas alienantes do trabalho promovidas pela industrialização.

Neste pretense equilíbrio entre espaço e natureza<sup>215</sup> que Saraiva desenvolve rotineiramente no âmbito das suas reflexões, os trabalhos de um autor como William Morris demonstram a proximidade entre ambos. A questão da alienação, a valorização do trabalho manual, o tradicionalismo campestre ou a deterioração do mundo natural são algumas das temáticas presentes na obra de ambos. A reinvenção da Arte e, com ela, a (re) definição de um conceito de trabalho alheado de todas as alienações fomentadas pela sociedade industrial, são aspetos que Morris tem em atenção na defesa e na valorização do artesanato. A questão que se levanta com a valorização do artesanato<sup>216</sup> diz respeito ao âmago do processo de produção desenvolvido por determinada sociedade e, como isso, a relação que o trabalho mantém com a própria realização do indivíduo. Com esse enobrecimento, encontramos a desmercantilização dos processos sócio-económicos, desde logo porque o produto - a obra - deve ser valorizado na medida em que vale por si mesmo, e não na medida em que deve ser calculado por uma qualquer relação objeto-consumo. O trabalho posiciona-se como a tarefa de produzir segundo a usualidade, recusando-se a ideia de produzir e de trabalhar com vista aos pressupostos da acumulação. O artesanato tem a capacidade de valorizar um modelo de trabalho que estabelece uma ligação profícua entre trabalhador e obra, encontrando aí um sentido para o tempo consumido. Quando Saraiva coloca em destaque o artesanato, implicando necessariamente um modelo de trabalho tradicional, pretende alertar para um aumento do trabalho alienado. A aldeia e o mundo rural simbolizam o espaço onde a

---

<sup>213</sup> Cf. Saraiva, António José. “Ó Tempo do Artesanato! (Carta de França)”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 241.

<sup>214</sup> Lefebvre, Henri. *O Direito à Cidade*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 77.

<sup>215</sup> Relativamente a uma possível definição do movimento denominado por urbanismo, podemos considerar o seguinte: “*O urbanismo é esta tomada de posse do meio ambiente natural e humano pelo capitalismo, que, ao desenvolver-se logicamente como dominação absoluta, pode e deve agora refazer a totalidade do espaço como seu próprio cenário*” (Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012, p. 108).

<sup>216</sup> “*O trabalhador cria no que produz, não apenas porque tem que o fazer, mas porque gosta de o fazer [...] a autenticidade desta arte arquitetónica requer que os artigos sejam produzidos segundo métodos artesanais*” (Morris, William. *Artes Menores*. Lisboa, Antígona, 2003, p. 113).

arte popular encontra a sua mais elevada forma de expressão, senão vejamos a forma como Saraiva produz uma visão dessa mesma espacialidade, descrevendo a «riqueza artística» das aldeias tradicionais: “*E uma coisa que espanta é a vivacidade e a originalidade da arte popular. Encontram-se coisas de barro deliciosas e inesperadas, não só feitas por modelo tradicional, mas verdadeiras criações*”<sup>217</sup>.

A máquina obliterou um conjunto de elementos que eram próprios da produção manual. Alienando essa realidade de outrora, perdendo-se o «fazer manualmente» por um «fazer mecanicamente», passámos a desconhecer como se processa a realização de um dado bem de consumo, desconhecendo também os problemas que derivam da sua produção, bem como o seu custo real. Como refere Morris, “*Perdemos a arte de comerciar e, com ela, a solidariedade que devemos à vida na oficina*”<sup>218</sup>. Ilustrar os tempos passados é alimentar o desejo de (re) encontrar a criatividade artesã, esse cunho de criatividade que era empregue por esses trabalhadores que, manualmente, exploravam a «obra». Na valorização que Morris enceta em torno do espaço rural, - espaço de beleza, de criatividade, de arte - comenta o modo como os ventos da mudança descaracterizaram o campo, tendendo a defini-lo e a reduzi-lo a uma mera dimensão utilitária<sup>219</sup>. O advento do capitalismo industrial resultou numa mercantilização do espaço rural, retirando-lhe o sentido e a vivacidade que detinha em tempos passados.

Esse intento – por muitos, considerado como reacionário - de um regresso ao trabalho manual, encontra expressão pela forma como pode originar um contra-peso às sociedades progressistas. Como sustenta Henri Lefebvre, a análise da dimensão urbana implica necessariamente uma análise das condições determinadas pela crescente industrialização<sup>220</sup>. Reconhecendo que a cidade é anterior à industrialização, que a pré-existe, ela é, porém, o espaço, por excelência, onde o valor de uso encontra expressão. A exploração, segundo Lefebvre, que se alastrou por via do capitalismo industrial, descapitou a cidade no tocante às suas competências criativas e, por consequência, permitiu a desumanização dos processos sócio-económicos. Desta forma, a cidade e o urbano contemplam em si o valor de uso, sendo que “*O valor de troca, a generalização da mercadoria pela industrialização, ao subordinarem a cidade e a realidade urbana,*

---

<sup>217</sup> Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p. 78.

<sup>218</sup> Morris, William. *Artes Menores*. Lisboa, Antígona, 2003, p. 165.

<sup>219</sup> Cf. Morris, William. *Artes Menores*. Lisboa, Antígona, 2003, p. 202.

<sup>220</sup> Segundo o próprio: “*Para apresentar e expor a «problemática urbana» impõe-se reconhecer um ponto de partida: o processo de industrialização*” (Lefebvre, Henri. *O Direito à Cidade*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 17).

*tendem a destruí-las*”<sup>221</sup>. A industrialização exerce quase que um domínio totalizante<sup>222</sup> sobre as forças que se posicionam à margem desse espírito acumulativo que envolve, ou tende a envolver, todos os espaços de que necessita para se exercitar. Consequentemente, António José Saraiva problematiza esta questão por forma a desconstruir esse imaginário, que dispõe-se a mercantilizar o tempo e o espaço. Com a produção capitalista, assistimos a um processo de unificação e de homogeneização do espaço configurando, em última análise, um dos efeitos da mercantilização do espaço<sup>223</sup>. O tecido urbano, pela sua proliferação, ancorando em fenómenos de suburbanização ou de conurbação, tende a absorver as realidades conformes ao mundo rural. O artesanato e o comércio local são alguns dos elementos, caraterísticos dessa ruralidade, que desaparecem paulatinamente<sup>224</sup>.

O conflito dialético entre cidade-campo atinge, com o crescimento das formas capitalistas, níveis de elevada tensão. No mundo industrial, a cidade enquanto centro de acumulação do capital, não procura estabelecer um equilíbrio com o campo<sup>225</sup>. Procura, por sua vez, engendrar um caminho que procura retirar a autenticidade que caracteriza a o espaço rural. Desde logo, “*A vida urbana penetra a vida camponesa, privando-a dos seus elementos tradicionais. O artesanato, os pequenos centros que desaparecem em proveito dos centros urbanos*”<sup>226</sup>. Essa captação que a cidade exerce sobre os traços da ruralidade, faz com que ela se descaracterize ao perder toda a sua singularidade. Saraiva

---

<sup>221</sup> Lefebvre, Henri. *O Direito à Cidade*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 19.

<sup>222</sup> Tal como António José Saraiva, Aldous Huxley reflete sobre as problemáticas inerentes à disposição da cidade contemporânea. Desde logo, (1) a ínfima relação entre exploração industrial e vida urbana traduz-se na existência de uma sobrepopulação; (2) a vida nos grandes centros urbanos acarreta complicações de ordem psicológica. A debilidade da saúde mental revela-se nefasta para os aglomerados populacionais votados a políticas de ostracismo, como, por exemplo, os bairros residenciais; (3) a excessiva organização da população, confirmada por práticas centralizadoras, retira possibilidade a práticas democráticas associadas a pequenos aglomerados. Menos democracia engendra, por inerência, menos liberdade; (4) despersonalização dos hábitos sociais, por força do efeito economicista ou mercantilizável que domina as relações humanas. Este cenário, levando a um crescendo isolamento dos indivíduos, descaracteriza a vida em sociedade. Recorrendo a uma passagem de Huxley, a síntese da cidade industrial e progressista pode assim ser retratada: “*A vida urbana é anónima e, de certo modo, abstrata*” (Huxley, Aldous. *Regresso ao admirável mundo novo*. Lisboa, Antígona, 2014, p. 47).

<sup>223</sup> Cf. Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012, p. 107.

<sup>224</sup> Cf. Saraiva, António José. “O Lento Afundamento dos Pequenos Lavradores (Carta de França)”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, pp. 210-211.

<sup>225</sup> António José Saraiva não deixa de reconhecer que este novo rumo empreendido sobre a utilização do espaço é irreversível, atendendo ao crescimento do mundo industrial. Importa recordar as considerações que Engels dirigiu a propósito daquilo que poderemos designar como a emancipação do espaço. Segundo o próprio, apenas o proletariado, diretamente criado no seio da sociedade industrial, poderá fazer face aos constrangimentos sociais que se vislumbram com a desigual repartição do mesmo. Essa transformação social, a realizar-se em espaço urbano, é entendida enquanto superação de classe. Como tal, o artesanato rural será incapaz de imprimir uma nova dinâmica revolucionária (Cf. Engels, Friedrich. *Para a questão da habitação*. Lisboa, Edições Avante, 1983, p. 32).

<sup>226</sup> Lefebvre, Henri. *O Direito à Cidade*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 78.

nunca compreendeu e concebeu a existência de espaço citadino que não fosse povoado de elementos campestres, no intuito de aproximar duas realidades que tendem a distanciar-se constantemente. Interessante é a forma como analisa alguns bairros de Lisboa - Alfama, por exemplo -, extraindo ilações relativas ao *folklore* que imanam dessa configuração espacial. Quando Saraiva pensa em termos de espaço, torna-se efetivo que as preocupações humanísticas assumem preponderância. O espaço, destituído de uma lógica meramente mercantilista, deve garantir a socialização<sup>227</sup>. A questão habitacional detém uma relevância significativa no quadro de uma pretensa reinvenção do conceito de urbanidade. O homem deve resgatar o espaço aprisionado pelo fetichismo<sup>228</sup> e por uma alienação desencadeada na esteira da mercantilização<sup>229</sup> dos processos sociais. Lefebvre<sup>230</sup> enfatiza o antagonismo latente entre *produto* e *obra*, reafirmando a imperiosa necessidade de devolver à cidade o sentido da última, algo que, por exemplo, encontramos em Saraiva quando destaca as formas do artesanato.

Um autor como David Harvey poder-nos-á ajudar a perceber como o capitalismo, nas suas mais variadas (re) invenções, consome o espaço, utilizando-o para fins extremamente danosos, diferentemente de uma atitude, tal como definia Saraiva, que colocava o homem e a natureza como centro gravitacional. Importa referir aqui o crescimento geográfico e a expansão geográfica como estratégias definidas no processo de desenvolvimento e acumulação do capital. A necessidade crescente de superar determinados limites espaciais<sup>231</sup> inscreve-se como uma prática intrínseca à ideologia capitalista/consumista. Desta perspetiva, desponta a necessidade de criar outros mercados, explorar outros produtos, fomentar o consumo, incrementar o aumento da natalidade, explorando também outras necessidades. Este círculo que alimenta a lógica

---

<sup>227</sup> Saraiva, António José. “Fizeram-se os prédios para o homem ou quer-se o homem para os prédios? (Carta de França)”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, pp. 230-231.

<sup>228</sup> Segundo as palavras de John Holloway, “*The concept of alienation, or fetishism, in other words, implies its opposite: not as essential non-alienated ‘home’ deep in our hearts, but as resistance, refusal, rejection of alienation in our daily practice. It is only on the basis of a concept of non – (or better anti -) alienation or non- (that is, anti-) fetishism that we can conceive of alienation or fetishism*” (Holloway, John. *Change the world without taking power*. New York, Pluto Press, 2010, p. 89).

<sup>229</sup> Cf. Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012, pp. 27-28.

<sup>230</sup> Henri Lefebvre publica o *Direito à Cidade* no ano de 1967, afluando variadíssimas questões que estiveram a debate com o Maio de 68. Quando analisa a situação vivida sob o fenómeno em questão, destaca a relevância de uma camada social que se explica através dos fenómenos urbanos. O exemplo de Nanterre torna-se evidente: “*Nanterre é fruto da industrialização, concebida à escala da sociedade industrializada, adaptada, segundo os que a conceberam, a uma época industrial*” (Lefebvre, Henri, “A Juventude não é uma idade”, in VV.AA. *A Revolta de Maio em França*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1968, p. 100).

<sup>231</sup> Cf. Dias, Hugo. “David Harvey – «espaço como palavra-chave»”, in UNIPOP (org.) *Pensamento Crítico Contemporâneo*. Lisboa, Edições 70, 2014, p. 268.

capitalista tende a uniformizar o espaço, retirando-lhe a sua identidade e as características que o definem per se. Quando esse nivelamento não se torna patente, os propósitos são distintos, transformando-se, por exemplo, a cultura e a atração turística num produto comercializável<sup>232</sup>. De novo, a *obra* perde o seu lugar no espaço mercantilizável. Uma das manifestações produzidas em conformidade com o espaço, a arregimentação, emerge através de uma ideologia consumista que clama pela participação do cidadão no consumo generalizado, em detrimento de uma participação autêntica, ou seja, de uma participação no processo político de tomada de decisão<sup>233</sup>. Debord salienta que este momento histórico, ao não aproximar cidade e campo, e não superando essa separação, aspira a um desgaste crescente dessas duas dimensões<sup>234</sup>.

### ***Centralização e Descentralização***

Um determinado entendimento relativamente às configurações do espaço levam-nos necessariamente a debruçarmo-nos sobre a organização política que uma dada sociedade estabelece, na medida em que a organização do mesmo detém sempre um teor político. Assim sendo, importa perceber como uma organização política, especialmente determinada, incorpora elementos que podem, ou não, alienar os seus concidadãos. Partindo de uma relação dialética entre configurações que entendem a política sob um prisma centralizador e configurações políticas que entendem a política sob um prisma descentralizador, importa analisar como António José Saraiva concebia estas duas visões estratégicas, essencialmente na forma como possibilitam a participação do indivíduo, ou no modo como empregam conceitos tão fundamentais como a liberdade ou a igualdade. Os argumentos que o autor produz relativamente a esta temática resultaram de uma situação histórica bastante específica - o 25 de Abril de 1974 - culminando na necessidade de definir quais os contornos político-espaciais a incrementar após esse período conturbado.

A memória recente que possui de um poder autocrático e concentrado faz com que Saraiva encontra na descentralização um modelo que salvaguarde a

---

<sup>232</sup> Cf. Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012, pp. 107-108.

<sup>233</sup> A cidade, como espaço privilegiado na ideologia do consumo, normaliza e uniformiza um espaço público onde a diferença é ultrapassada pela lógica mercantil. O homem cidadão, tal como é descrito em Eça de Queirós, é um homem absorto num estado de alienação, em que “*todos, intelectualmente, são carneiros, trilhando o mesmo trilho, balando o mesmo balido, com o focinho pendido para a poeira onde pisam, em fila, as pegadas pisadas*” (Queirós, Eça de. *A Cidade e as Serras*. Lisboa, BIS, 2009, p. 78).

<sup>234</sup> Cf. Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012, p. 110.

autodeterminação e as opções das comunidades. O ponto de partida é o seguinte: o centralismo, a centralização da organização política, conduz a efeitos perversos como, por exemplo, a passividade e o alheamento dos cidadãos perante o espaço público. Por sua vez, a descentralização poderá conduzir a um entendimento alternativo na conceção do espaço público, isto é, a aproximação entre concidadãos, a coesão socio-económica e a consciencialização cívica. Consequentemente, é perentório em afirmar que “*A autodeterminação deve começar por cada aldeia e por cada cidade de Portugal*”<sup>235</sup>. A recusa de excesso de centralismo resulta de um conjunto de princípios que, desde cedo, nortearam as reflexões do autor, pela repulsa que a moderna burocratização e a hierarquização lhe suscitavam. Neste caso, a centralização também nos é sugerida como um mecanismo excessivamente concentracionário de poder, apresentando-se a descentralização como habilitada a dispersar ou repartir o poder existente. A política de proximidade é elementar na tarefa de construir novos espaços de participação política. Como tal, defende o fortalecimento das instituições locais, regionais, sindicais ou de empresa<sup>236</sup>, na medida em que a autonomia das comunidades surge salvaguardada em relação ao poder central. Deste modo, o conceito de descentralização é aqui entendido como a formalização e a materialização de um espaço habilitado a contrariar uma corrente de presumível passividade na política. No seguimento desta tendência, “*As eleições não são o dia em que temos de meter nas urnas o boletim de voto. São as ações de todos os dias...*”<sup>237</sup>.

Frequentemente, a recusa de políticas descentralistas advém da ideia de que o analfabetismo impossibilita ao povo que se auto-governe, que tome decisões sobre o bem-público, que participe da coisa pública ou que solucione questões que se prendem com a organização política das comunidades e da sociedade em geral. A descentralização não deve ser vista como um diagnóstico da realidade educacional das comunidades, por um levantamento dessas mesmas controvérsias, devendo ser encarada como uma viabilidade na “*comunicação dentro de pequenas comunidades*”<sup>238</sup>, visto que a proximidade, o contacto entre pares ou a resolução de questões conducentes com a

---

<sup>235</sup> Saraiva, António José. *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora, Livraria Bertrand, 1980, p. 28.

<sup>236</sup> Cf. Saraiva, António José. *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora, Livraria Bertrand, 1980, p. 29.

<sup>237</sup> Saraiva, António José. *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora, Livraria Bertrand, 1980, p. 29.

<sup>238</sup> Saraiva, António José. *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora, Livraria Bertrand, 1980, p. 81.

proximidade favorecem o argumento da descentralização<sup>239</sup>. Tal como a alfabetização ou o ensino não têm correspondência direta com a sabedoria, o bom senso ou virtuosismo<sup>240</sup>, poderemos concluir que a alienação não é um resultado direto do analfabetismo. O problema, segundo Saraiva, reside na relação estabelecida entre governantes e governados, ou seja, a tendência que assenta num esquema onde as elites “comandam” as massas desvirtua o espaço público, afastando os indivíduos do debate político ocasionando, por vezes, uma quebra de eventuais laços de solidariedade. Assim, considera Saraiva que “*o verdadeiro problema não está no analfabetismo do povo. Está na distância que o separa dos seus pretensos guias*”<sup>241</sup>. Entende assim a democracia como a possibilidade de conceber espaços de debate, espaços de decisão política, onde a descentralização assume um lugar privilegiado no combate à alienação. Uma possibilidade de construção de um espaço político autêntico, considerando aqui o termo autêntico no sentido em que ninguém pode ou deve ser desprivilegiado pela sua aparente desinformação ou menor capacitação intelectual, prende-se com um certo igualitarismo.

### ***Nacionalismo, Universalismo e Cosmopolitismo***

A visão de um mundo e de um espaço comum onde a confluência entre identidade e diversidade poderiam resultar numa síntese harmoniosa pairou, invariavelmente, no pensamento de Saraiva. Desde logo, uma tensão ao equilibrar valores arreigados ao princípio da nacionalidade – identitários -, confluindo num património comum, com uma visão cosmopolita de entendimento do espaço como troca e partilha de saberes e experiências. O nacionalismo que brota dos textos produzidos pelo próprio resulta da valorização de determinados princípios que tendem a ser desvirtuados ou manipulados pelo crescente processo de industrialização. Assim, a valorização da proximidade, a identificação da comunidade como espaço de comunicabilidade sintetizam um certo romantismo<sup>242</sup> que paira no autor em meados da década de 1960. O equilíbrio entre comunicação e comunidade assume uma necessidade

---

<sup>239</sup> Cf. Löwy, Michael; Sayre, Robert. *Revolta e Melancolia – o Romantismo contra a Corrente da Modernidade*. Lisboa: Vendas Novas, 1999, p. 100.

<sup>240</sup> Cf. Saraiva, António José. *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora, Livraria Bertrand, 1980, p. 81.

<sup>241</sup> Saraiva, António José. *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora, Livraria Bertrand, 1980, p. 82.

<sup>242</sup> Cf. Löwy, Michael; Sayre, Robert. *Revolta e Melancolia – o Romantismo contra a Corrente da Modernidade*. Lisboa, Vendas Novas, 1999, p. 100.



de afirmação da identidade. Afirmando a existência de um conjunto de variáveis que determinam a proximidade, o reconhecimento e a identidade de uma dada comunidade nacional seria no ano de 1966 que, em carta redigida ao seu saudoso amigo Óscar Lopes, afirmaria o princípio da intersubjetividade<sup>243</sup>. Declarando uma vontade de espolar o Eu em detrimento do Nós, o horizonte da realização individual somente detém significado aquando de um entrosamento com um corpo repleto de elementos identitários. Dessa forma, relacionando etnicidade com felicidade, o corpo identitário reveste-se de um outro significado: “*Eu muitas vezes sou nós (grupo, etnia, associação, etc.), e só quando o sou me sinto feliz*”<sup>244</sup>. A individualidade desprovida de acolhimento comunitário desemboca num naufrágio em que o indivíduo ressent-se dos possíveis elementos que lhe poderão dar consistência, resultando desta análise a ideia de que o indivíduo precisa de se sentir identificado com algo.

Esse corpo identitário surge identificado com um conteúdo psico-afetivo, embora a mediação tenda a ser quebrada ou desregulada pelas novas formas de capitalismo, tal como fica demonstrado numa visita realizada a Portugal, no ano de 1969<sup>245</sup>. Segundo Saraiva, a afirmação e a valorização da cultura nacional<sup>246</sup> interpõe-se no caminho da industrialização, da tecnologia, de um certa uniformização e homogeneização espacial. A nação perde o seu significado, o seu legado de múltiplas gerações, encontrando-se numa encruzilhada diante uma visão assente na linearidade do crescimento civilizacional. Assegurando a existência de uma certa tendência em que a portugalidade<sup>247</sup> se localiza no sentido oposto do tecnicismo ou da construção de maquinaria, para além de um passado ligado às culturas humanistas<sup>248</sup>, Saraiva não se coíbe de testemunhar um certo «código genético» do corpo nacional. O romantismo que o assolou ao longo da década de 1960, prolongando-se, pelo menos, na década seguinte, permite-lhe considerar a ideia de uma «personalidade nacional». Na sequência das críticas encetadas em torno da civilização industrial, é assumindo o receio de ver

---

<sup>243</sup> Cf. Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 147.

<sup>244</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 147.

<sup>245</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 260.

<sup>246</sup> Relativamente ao entendimento da cultura enquanto conceção particularista e, mais pormenorizadamente, no tocante à conceptualização do etnocentrismo, ver: Cuche, Dennis. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Lisboa, Fim de Século, 1999, pp. 43-49.

<sup>247</sup> Relativamente ao tratamento do conceito de «Povo Português», ver: Leal, João. *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2000, pp.27-61 (Parte I, “À Procura do Povo Português”).

<sup>248</sup> Cf. Saraiva, António José. *O que é a cultura*. Lisboa, Gradiva, 2003, pp. 59-60.

Portugal absorvido por essa tendência unívoca, lamentando progressivamente “o desaparecimento do folklore, dos pequenos ateliers de arte popular, da vida local, isto é de um mundo de iniciativas pessoais e de pequenos grupos”<sup>249</sup>. Todos estes elementos que caracterizaram o país e que demonstram os traços identitários do espaço nacional comportam, de algum modo, um sentido de resiliência no que toca à crescente expressão das sociedades progressistas. A crítica ao capitalismo internacional corresponde, por sua vez, a uma intenção de reivindicar o desempenho histórico da cultura nacional, sob pena de ser descaracterizada: “E como somos um País pequeno e periférico, será o próprio Portugal que morrerá como personalidade nacional”<sup>250</sup>.

Todavia, saliente-se o cosmopolitismo que perpassa nas reflexões do autor, ou seja, pelo sentimento de hospitalidade que deve ser incorporado e transmitido pelas comunidades. Esta confluência entre «personalidade nacional» e «cosmopolitismo» implicaram, em Saraiva, um rutura com uma visão universalista - diga-se mesmo, internacionalista - que norteava o seu pensamento nas décadas que precederam os anos 60. A associação entre cultura e identidade nacional sucede a partir desse período, em que o idealismo romântico, de alguma forma, começara a sobrepor-se ao materialismo marxista. Na verdade, o momento de rutura ou de transição simboliza a afirmação da subjetividade, da particularidade e, desse modo, inevitavelmente, a valorização da identidade de um povo ou de uma nação. A questão futura reside no fato da materialidade dos fatos, assim entendida, incorporar uma perspetiva ampla ou global do mundo dos fenómenos. O não tratamento de uma eventual cultura portuguesa nos seus escritos, até à época, deveu-se a um sociologismo marxista impregnado de noções materialistas e objetivas. O marxismo negligencia o elemento cultural, recusando “*esta vontade, esta energia, que irrompe não sei donde e que faz a história*”<sup>251</sup>. Realçar e reformular o tratamento da cultura nacional<sup>252</sup> passa por assumir as características

---

<sup>249</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 290.

<sup>250</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 290.

<sup>251</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 237.

<sup>252</sup> Perante o universalismo preconizado pelo iluminismo, Johann Gottfried Herder contrapunha a valorização daquilo que designaria por «génio nacional». No elemento pluralista, ou seja, na diversidade de culturas, o autor encontrava as virtudes que não eram apanágio de um universalismo linear, uniforme e contínuo. Na assunção de que cada cultura tem um caminho singular a realizar, a própria humanidade surge enriquecida. Embora Herder seja referido como o precursor de um entendimento relativista da cultura, o próprio não comungava das teses etnocêntricas que desacreditam os efeitos produzidos pela comunicabilidade entre povos (Cf. Cuche, Dennis. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Lisboa, Fim de Século, 1999, p. 36).

culturais em análise, bem como o tratamento da «personalidade cultural própria». A rutura consiste nisto mesmo: a afirmação de uma autenticidade, de um trajeto próprio que permite estudar a identidade nacional num sentido de diferenciação perante o espectro total. É deste modo que no final da década de 1960 António José Saraiva tem para si, como ponto dominante, “*a existência de uma cultura portuguesa*”<sup>253</sup>. O objeto, por via da materialidade, deixa de se dar a conhecer ao sujeito, sem a aplicação de um espírito crítico e subjetivo por parte do mesmo, passando o sujeito a poder inscrever-se no plano regular da história como agente de mudança. Consequentemente, “*a existência dessa realidade psicológica, sociológica e cultural que é Portugal não se explica nem por fatores geográficos nem pelas chamadas infraestruturas. É uma subjetividade histórica, isto é a manifestação de um sujeito particular na História*”<sup>254</sup>. O fenómeno cultural deve ser apreendido numa alusão ao espírito hegeliano, em que o Eu coletivo é expresso por intermédio de múltiplas variâncias (etnia, religião, língua)<sup>255</sup>.

A propósito da republicação e revisão de títulos publicados pelo autor, o próprio teve a hombridade de criticar aquela que havia sido a sua posição no ano de 1945, data da publicação de *Para a História da Cultura em Portugal*. No ano de 1969, questiona a sua postura inicial, combinada com uma conceção que entende a cultura na sua forma universal, unilateral e linear. A negação de uma cultura estritamente nacional, isto é, de uma cultura portuguesa, reflete a adoção de um título que se pretendia amplo e totalizante, sendo que Saraiva afirma o seguinte:

*“Chamei-lhe a "História da Cultura em Portugal", porque eu era essencialmente convencido de que há apenas uma cultura, ou seja, um único sentido de desenvolvimento da cultura. Por conseguinte, não haveria cultura Portuguesas, mas sim uma cultura universal de que todos nós seríamos parte”*<sup>256</sup>.

---

<sup>253</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 248.

<sup>254</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 248.

<sup>255</sup> A constituição de diversas línguas nacionais permite-nos afirmar a existência de um pluralismo cultural, na medida em que cada uma das línguas nacionais define tantas outras esferas particulares, isto é, as múltiplas culturas existentes. Num estudo sobre a origem do fenómeno linguístico, Herder assume esta visão quando, na elaboração da Terceira Lei Natural, defende o seguinte: “*Tal como o género humano na sua globalidade não podia continuar a ser uma só horda, também não podia permanecer com uma só língua. Assiste-se, assim, à constituição de diferentes línguas nacionais*” (Herder, Johann Gottfried. *Ensaio sobre a Origem da Linguagem*. Lisboa, Antígona, 1987, p. 146).

<sup>256</sup> Saraiva, António José. “*Existe uma cultura portuguesa e não só uma cultura em Portugal*”, em *Diário de Lisboa*, 30 de Agosto de 1969.

A mudança de paradigma fá-lo afirmar que abandonaria, progressivamente, a visão unívoca de progresso e de evolução cultural. Há um espírito cosmopolita que persiste nas reflexões de Saraiva, embora com um novo elemento decisivo. E esse fator são os elementos que constituem a formação, a evolução e afirmação de um dado conjunto ou aglomerado de pessoas. A Cultura<sup>257</sup> é uma realidade decisiva no entendimento comportamental de um dado povo, classe ou nação.

Perante o crescente processo de industrialização e massificação dos padrões de vida inerentes à civilização ocidental, Saraiva valoriza, numa manifesta aproximação à identidade nacional, o espaço e os seus usos em face dessa crescente uniformização dos hábitos. O antagonismo latente entre elemento identitário e a diluição do mesmo reflete incessantemente as preocupações do próprio. Desse conflito, ressalva o exemplo de uma cidade como Paris, tendendo a desaparecer na solidão, alheada de uma comunicabilidade entre cidadãos e propensa a descaraterizar o indivíduo, contrapondo a uma Lisboa que preserva os valores da comunidade e da proximidade<sup>258</sup>. Como anteriormente foi assinalado, o «nacionalismo» em Saraiva realiza-se, também, pelo elogio tecido a uma urbanidade propensa a salvaguardar um carácter cosmopolita. É nessa intersecção entre cultura nacional portuguesa e outras realidades culturais, por via de uma hospitalidade cosmopolita, que se assinala a diferença na semelhança. Embora Saraiva nunca tenha sido um teórico do nacionalismo e, muito menos, tenha admitido uma política subordinada a tais princípios, estas aproximações levam-nos a assumir um «nacionalismo» saraiviano que valoriza e afirma o princípio da identidade, embora não menosprezando as diferenças culturais. A diferença e a pluralidade<sup>259</sup> assumem-se, por outro modo, como a alternativa e arma de arremesso a uma uniformização e evolução cultural protagonizada pela «Civilização Burguesa»<sup>260</sup>.

---

<sup>257</sup> A propósito da definição de Cultura, ver: Eagleton, Terry. *A Ideia de Cultura*. Lisboa, Temas e Debates, 2003, pp. 11-47 (Capítulo 1 “Versões de Cultura”).

<sup>258</sup> Saraiva, António José. “Fizeram-se os prédios para o homem ou quer-se o homem para os prédios? (Carta de França)”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, pp. 230-231.

<sup>259</sup> Este novo posicionamento que António José Saraiva assume, permitindo-nos refletir sobre a valorização da cultura nacional, tem algum paralelismo com o seguinte princípio herderiano: a cada nação, com a sua própria história, cabe a procura da sua própria esfera de realização. Ou como afirmara o filósofo alemão Herder, “*Cada nação traz em si o centro da sua felicidade, como uma esfera traz em si o seu centro de gravidade!*” (Herder, Johann Gottfried. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*. Lisboa, Antígona, 1995, p. 42).

<sup>260</sup> Relativamente à incapacidade que o Ocidente demonstra em imaginar ou conceber culturas distintas da sua, ver: Eagleton, Terry. *A Ideia de Cultura*. Lisboa, Temas e Debates, 2003, p. 70.

Para sustentar o lado cosmopolita que resulta das reflexões de Saraiva, repare-se na ilustração que o autor realiza relativamente a um espaço parisiense, como de uma tela se tratasse:

*“O Bairro Latino faz pensar numa drogaria colorida de Lisboa: único bairro de cores e contrastes nesta cidade eminentemente discreta, se descontarmos a zona turística da Place Pigalle. É um colorido humano o que se recorta vivamente sobre as pesadas paredes escuras da Sorbona... [...] Esta afluência de estudantes de metade do mundo é hoje talvez o principal fator do chamado «rayonnement français»”<sup>261</sup>.*

Continua o autor, considerado de extrema importância envolver a dimensão cultural num cosmopolitismo. A vivacidade e a atualidade de uma cultura deverão assumir uma orientação universal. Sem defraudar o seu caráter nacional, a mesma não se deve circunscrever a meros territorialismos. Assim, como sublinha Saraiva, *“Uma cultura que se pretende limitada a uma parte do mundo renuncia a ser universal. [...] A verdadeira fronteira entre as culturas não é geográfica, mas sim histórica”<sup>262</sup>*. Saliente-se que o autor, embora tenha redigido este texto no ano de 1959, em período de transição do seu ideário, pretende estabelecer um equilíbrio vetorial entre a dimensão nacional e a dimensão universal, como modelo de afirmação cultural. Como tal, torna-se elementar a defesa da mediação cultural, traduzindo-se a mesma pela sua capacidade de preservação, e também de renovação. Uma cultura, renunciando ao enclausuramento, afirmar-se-á pelo contacto com outra cultura. Contudo, devemos indicar que este momento ainda não é assinalado pela germinação de um romantismo idealista<sup>263</sup> nas reflexões de António José Saraiva, ou seja, este momento da sua vida assinala a transição e a rutura entre duas formas de conceber a cultura: a visão universalista de outrora estaria prestes a ser ultrapassada pela valorização da dimensão nacional do fenómeno cultural.

---

<sup>261</sup> Saraiva, António José. “Bairro Latino, Cultura Democrática (carta de França)”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, pp. 183-184.

<sup>262</sup> Saraiva, António José. “Bairro Latino, Cultura Democrática (carta de França)”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 185.

<sup>263</sup> Neste quadro, Saraiva assume algumas afinidades com algumas correntes do Romantismo, Desde logo, e para além das aproximações ao romantismo libertário, existem alguns pontos de contacto com o romantismo utópico-humanista, no que concerne à crítica dirigida à civilização industrial-burguesa ou a uma visão humanista da política. Os problemas fraturantes que assolam a Sociedade deixam de ser entendidos à luz do conceito de classe, passando a ser equacionados sob uma dimensão humanística (Cf. Löwy, Michael; Sayre, Robert. *Revolta e Melancolia – o Romantismo contra a Corrente da Modernidade*. Lisboa, Vendas Novas, 1999, p. 98).

A década de 50 representa, de algum modo, uma fase intermédia, visto que o elemento de continuidade passaria pela compreensão do fenómeno cultural a uma escala multinacional. Sucintamente, a visão multinacional da cultura (Anos 50), sucederia a uma perspetiva universalista<sup>264</sup> (Anos 40) que, por sua vez, antevia a afirmação de uma cultura portuguesa, isto é, de um entendimento nacionalista da mesma (Anos 60)<sup>265</sup>. Na esteira daquilo que Saraiva afirmara ser a «personalidade nacional», contraída por culturas distintas, reforça a sua visão nacionalista com uma alegada «Vocação Nacional» respeitante a cada povo, às suas obras e aos seus resultados/conquistas. De novo, recusa-se a olhar para a cultura portuguesa como que imbuída por um efeito economicista ou mercantilista, salvaguardando que a vocação mercantil<sup>266</sup> não se afigura, de todo, como um dos padrões nacionais. No início da década de 1980, a afirmação do lugar da nação é inquestionável, embora este seu «nacionalismo» não se dê a conhecer por uma qualquer explicação racional, levando-nos a crer que a sua fundamentação encontra na metafísica, nos domínios da vontade ou do inconsciente o seu domínio explicativo. E define-o do seguinte modo: “*Embora não haja um esquema racional em que caiba este conceito de vocação de um país, ele é uma realidade (vide judeus e ciganos, que aliás não são países, mas vide também Holanda, etc.)*”<sup>267</sup>. Destaque-se o fundamento étnico nesta passagem, ou seja, as aproximações que o autor realiza a um determinado nacionalismo nem sempre estão ancorados numa visão respeitante à Nação, podendo a cultura nacional<sup>268</sup> e, por sua vez, o nacionalismo, brotar de um conjunto de características específicos inerentes a um povo, o que nem sempre entra em correspondência direta com o conceito de nação.

«Personalidade nacional», «vocação nacional» e «identidade nacional» são alguns dos termos que podemos encontrar no compêndio nacionalista, sempre numa íntima relação com os usos da cultura. A correspondência estabelecida com Óscar Lopes transparece-nos um sentido clarificador das metamorfoses operadas nas suas

---

<sup>264</sup> Sobre a conceção universalista da Cultura, ver: Cuche, Dennis. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Lisboa, Fim de Século, 1999, pp. 40-43.

<sup>265</sup> Cf. Neves, José. *Culture, Nationalism and Globalisation in António José Saraiva*. Lisboa, [s.n.], 2014, p. 12.

<sup>266</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 434.

<sup>267</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 434.

<sup>268</sup> A valorização ou o enobrecimento das culturas particulares deve-se, em parte, ao alastrar do capitalismo transnacional. Deste modo, as identidades culturais afiguram-se como contraponto a um capitalismo mundial revestido por uma cultura unificadora (Cf. Eagleton, Terry. *A Ideia de Cultura*. Lisboa, Temas e Debates, 2003, p. 166).

mundividências. Destaque-se, ainda no início da década de 1970, a chamada de atenção: “*Pela minha parte sinto que é urgente termos consciência da nossa identidade nacional, para agirmos o melhor possível como somos. Não temos que nos envergonhar do nosso passado; o que devemos é assumi-lo e tomar consciência dele*”<sup>269</sup>. Este momento de rutura cruza-se com a recusa de uma base material como fundamento que visa compreender a história. Por esta via, entende-se que o papel histórico que é próprio dos povos e das nações não reside precisamente numa explicação materialista dos fatos históricos. Este posicionamento, próprio do seu amigo Óscar Lopes, contrasta com a necessidade de conceber um outro sujeito histórico, como sendo algo “*muito difícil de definir ou mesmo de apreender, um Eu transcendental, que aprendemos como individual, mas que é evidentemente mais do que isso, talvez até mais do que coletivo*”<sup>270</sup>. Resulta desta asserção a autenticidade dos povos enquanto agente histórico.

Inicialmente, o sujeito era prisioneiro do objeto<sup>271</sup>, resultando dessa aceção a determinação de que o «eu» é o simples depositário do objeto<sup>272</sup>. Desta visão, como forma de conhecer algo, a realidade social pautava-se necessariamente pela dialética conflituosa entre burguês e proletário. A visão de Saraiva, em plenos anos 40, passava por esse rigoroso racionalismo/positivismo objetivista. No ano de 1963, escrevia então:

*“Tudo se renovou. Dei-me conta de que era um positivista estreito. [...] Agora sim, digo que não sei nada. Preciso de pensar, pensar, e reconstruir um mundo. Tudo ruiu: a crença num critério objetivo e certo de verdade; [...] a confiança numa bússola que indica mecanicamente o norte; a ideia de que a História é previsível”*<sup>273</sup>.

Perspetivava-se o momento de viragem, desde logo, através da (re) conceptualização do conceito de cultura. Descobrira assim que a história não é previsível, não tem necessariamente uma lógica interna, de possível apreensão por parte dos seus agentes, nem obedece a conceito mecânicos.

---

<sup>269</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 312.

<sup>270</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 245.

<sup>271</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, pp.30-31.

<sup>272</sup> Cf. Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, pp. 42-43.

<sup>273</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 71.

## **Alienação e Temporalidade**

*“Do astro ao homem, do homem à flor do trevo, da flor do trevo ao mar sonoro – tudo é o mesmo corpo, onde circula, como um sangue, o mesmo Deus”*<sup>274</sup>

### ***Trabalho: Do Artesanato à Máquina***

Um dos diálogos que António José Saraiva estabelece a propósito da dita «evolução cultural», remete-nos para a dimensão temporal, com o propósito de entendermos qual o lugar que a obra encontra nas reflexões do autor e, da mesma forma, como o produto poderá induzir afastamento ou alienação<sup>275</sup>. No ano de 1951, num artigo intitulado “Arte Especializada”, Saraiva, descrevendo a arte enquanto produto social, alertava para a forma como um determinado tecnicismo poderia retirar-lhe a sua dimensão humanista<sup>276</sup>. Deste humanismo como forma de entender a realização humana em todas as qualidades que a obra proporciona, o autor reflete sobre o entendimento genérico do trabalho. Tal como vislumbramos anteriormente, a visão do autor alterou-se, progredindo de uma feição universalista para um entendimento bem mais particular no respeitante ao conceito de cultura. E dessa tendência mais universalista, que de um certo modo pretendia romper com o particular, com as conquistas passadas, culminar posteriormente num enaltecimento dos traços que refletem as culturas particulares. Na sua mudança para terras francófonas, ainda em pleno ano de 1960, realça algumas marcas identitárias de determinados sectores profissionais que resistem a uma industrialização crescente. Ao referir-se a propósito desses resistentes que tenazmente se contrapõem aos «ventos de mudança», a cultura humanista<sup>277</sup> resulta como uma marca evidente ao longo dos seus escritos.

Confrontando o grande comércio e o pequeno comércio, encontra nesta última forma um exemplo de proximidade e de coesão, senão vejamos: “*o dono da loja é conhecido, atende-nos pessoalmente, conhece os nossos gostos. Alguma coisa de humano se passa no ato de compra e venda*”<sup>278</sup>. Assim, permanece um fio condutor que

---

<sup>274</sup> Queirós, Eça de. *A Cidade e as Serras*. Lisboa, BIS, 2009, p. 134.

<sup>275</sup> Cf. Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012, pp. 18-19.

<sup>276</sup> Cf. Saraiva, António José. “Arte Especializada?”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, pp. 143-144.

<sup>277</sup> Cf. Saraiva, António José. “Ó Tempo Do Artesanato! (carta de França)”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, pp. 241-242.

<sup>278</sup> Saraiva, António José. “Ó Tempo Do Artesanato! (carta de França)”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 241.



não é perturbado, tal como não acontece com o grande comércio, que se apresenta como “*abstrato, impessoal e anónimo*”<sup>279</sup>. Dessa dicotomia onde, por um lado, a experiência surge desprovida de permuta e, por outro lado, a experiência reflete-se pelo seu lado humano e de proximidade, resulta a valorização de um conjunto de técnicas e procedimentos subordinados ao artesanato:

*“Fazem pensar naqueles tecelões dos inícios da época capitalista. Um tecelão era um artesão, trabalhava em sua casa, à encomenda. Isso conferia-lhe uma dignidade social. Quando grandes empresários começaram a comprar a lã e a encomendar enormes quantidades de trabalho, o tecelão, sem dar por isso, mudou de condição. Passou a depender do trabalho encomendado pelo empresário do têxtil. Só era um artesão subjetivamente. Até que um dia veio a máquina. [...] Ó tempo do artesanato!”*<sup>280</sup>.

Esta passagem resume, segundo o autor, a transição operada entre trabalho manual e trabalho maquinal. Esse momento de rutura, contraído pela adaptação do trabalhador caseiro à fábrica e à própria maquinaria, simboliza o corte definitivo entre trabalho, trabalhador e resultado final<sup>281</sup>, numa cadeia que se pretendia provida de harmonia. Chegámos assim ao momento em que o trabalhador perde a dita «dignidade social»: a alienação é contraída em virtude do sucedido, perdendo-se o sentido da obra. De qualquer forma, Saraiva entende o artesanato como uma fatalidade histórica, uma situação irreversível sem condições para sobreviver perante o imenso poder da grande exploração industrial. Também a pequena exploração agrícola, equiparada ao artesanato, é encurralada por parte da grande exploração agrícola, num imenso prejuízo para a ideia de um estilo de vida tradicional<sup>282</sup>.

António José Saraiva assume que a realização do homem deve passar pelo trabalho, ou seja, que o trabalho assume um lugar específico na socialização do ser humano. Contudo, e assumindo que essa concretização do indivíduo encontraria expressão nos tempos áureos do artesanato, não deixará de criticar, numa fase posterior da sua vida, o trabalho alienado da indústria e da burocracia. Em correspondência

---

<sup>279</sup> Saraiva, António José. “Ó Tempo Do Artesanato! (carta de França)”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 241.

<sup>280</sup> Saraiva, António José. “Ó Tempo Do Artesanato! (carta de França)”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 241.

<sup>281</sup> Cf. Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Lisboa, Edições Avante, 1993, p.62.

<sup>282</sup> Saraiva, António José. “Os Camponeses da Bretanha – «Nós somos a vida das gentes e a morte das nossas vidas» (Carta de França)”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, pp. 284-285.

prosseguida no ano de 1963 com a sua amiga Luísa Dacosta, Saraiva assume que “*O único trabalho em que realmente o homem se faz individualmente é o trabalho que nós mesmos concebemos e acabamos como um tudo, é a «obra», na prática, o trabalho artesanal ou perto disso*”<sup>283</sup>. Esta passagem é singularmente expressiva do modo como o autor antevê um conjunto variado de questões. Desde logo, a realização do homem, de um ponto de vista individual, tornara-se um elemento inquestionável na sua linha de pensamento. Sistemáticamente, a obra assume a sua especificidade, por tudo o que ela representa para o trabalho individual e no próprio meio social<sup>284</sup>, ou seja, ela é a única com possibilidade de manter o trabalho num estado de não alienação, algo que o trabalho alienado, isto é, o trabalho disruptivo, segmentado e parcelar não consegue, visto que se trata de uma atividade direcionada para o produto mercantilizado. Como forma de preservar a obra e de estabilizar o trabalho num plano em que o trabalhador conhece todo o processo de fabrico e, assim, existindo uma relação próxima e direta entre criador e obra, Saraiva encontra no artesanato essa oportunidade, sendo este um dos traços característicos do *folklore* nacional.

Na sequência evolutiva, a máquina é o instrumento de uma nova engrenagem que coloca o homem numa posição diferente daquela que mantinha à época do artesanato. Na mesma carta, Saraiva acrescenta: “*Ora, do trabalho humano, em que o homem é o sujeito, nasce a máquina, que, de progresso em progresso, acaba por reduzir o homem individual a uma peça do seu funcionamento, a um objeto*”<sup>285</sup>. Dessa transição, desembocamos num estado de alienação onde sujeito e objeto<sup>286</sup> se desencontram no decorrer do processo de produção. Tal como Thoreau descrevera, “*Os homens transformaram-se nos instrumentos dos seus instrumentos*”<sup>287</sup>. Assistindo assim a uma objetificação do homem, Saraiva encontra, na grande indústria, umas das formas de alienação no trabalho, afirmando que “*na realidade, seja qual for a origem social, o trabalho, na grande indústria, tornou-se pura e simplesmente uma alienação, uma*

---

<sup>283</sup> Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p. 63.

<sup>284</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *O Fim da Utopia*. Lisboa, Moraes Editores, 1969, p. 59.

<sup>285</sup> Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p.63, p. 63.

<sup>286</sup> Jacques Rancière, ao descrever a essência do «espetáculo», tal como foi formulada por Guy Debord, salienta que a «exterioridade» e a «contemplação» são os fundamentos de uma prática que desapossa o indivíduo da possibilidade de ser atuante na sociedade. O que o sujeito delega no coletivo perde na sua própria condição, tal como aquilo que coloca no objeto é perdido para si mesmo (Cf. Rancière, Jacques. *O Espectador Emancipado*. Lisboa, Orfeu Negro, 2010, p. 14).

<sup>287</sup> Thoreau, Henry David. *Onde vivi e para que vivi*. Vila Nova de Famalicão, Quasi Edições, 2008, p. 42.

*chatice, uma forma de deformação individual*<sup>288</sup>. Porém, embora Saraiva destaque o período de afirmação do artesanato como lugar onde a obra e o trabalho encontravam a sua plena realização e toda a sua essência, não deixa de admitir que esse modelo será forçosamente ultrapassado e destronado pela máquina<sup>289</sup>. O reforço dessa ideia surge também plasmado na mesma epístola enviada a Luída Dacosta, no ano de 1963: “*Eu penso que a época áurea do homo faber é o artesanato medieval, donde nasceram as catedrais góticas. Nisso, sou gandhista; mas penso, também, que a destruição do artesanato pela máquina é inelutável e, nisso, sou marxista*”<sup>290</sup>.

Esta desvalorização do artesanato, em contraste com um modelo de produção associado com os princípios da quantificação e da mercantilização do resultado final, desapossou o indivíduo de um sentido artístico que outrora era concedido ao seu trabalho. Nas palavras de William Morris, o trabalhador “*em vez de um artesão, ele passa a ser uma «mão», responsável apenas pelo cumprimento das ordens do seu capataz*”<sup>291</sup>. Nessa divisão do trabalho, onde o operário integra um circuito hierárquico e maquinizado, o objeto perde a sua configuração própria, singular e autêntica que lhe era característica por via da proximidade com o sujeito. Neste pano de fundo, podemos entender como a divisão do trabalho encontrou a sua força primordial ao longo dos séculos XVII e XVIII, levando a uma conseqüente degradação do trabalho manual. Esse saber artesanal<sup>292</sup>, afastado das classes operárias por estas terem entrado no mundo fabril, passou a ser praticamente um exclusivo das classes profissionais. A presente transformação operado no mundo do trabalho fez com que a alienação se instalasse neste novo espectro, com resultados nefastos no campo social e no campo psico-emotivo-afetivo. De novo, as reflexões de Morris ajudar-nos-ão a compreender Saraiva, por uma sintonia latente entre ambos, na partilha de um romantismo<sup>293</sup> identificado com

---

<sup>288</sup> Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p. 64.

<sup>289</sup> Para além do homem poder ser suplantado pela máquina, Marx coloca a questão do homem ser reduzido a uma mera máquina (Cf. Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Lisboa, Edições Avante, 1993, p. 16).

<sup>290</sup> Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p. 64.

<sup>291</sup> Morris, William. *Artes Menores*. Lisboa, Antígona, 2003, p. 119.

<sup>292</sup> Cf. Morris, William. *Artes Menores*. Lisboa, Antígona, 2003, p. 120.

<sup>293</sup> Na viragem para a década de 1960, António José Saraiva tende a partilhar algumas das visões espelhadas pelo Romantismo Libertário. Michael Löwy e Robert Sayre definem assim o Romantismo Libertário: “*O romantismo libertário, [...], que se inspira de certas tradições coletivistas pré-capitalistas dos camponeses, artesões e operários qualificados para travar um combate que se dirige tanto contra o Estado moderno como contra o capitalismo, procura estabelecer uma federação descentralizada de comunidades locais*” (Löwy, Michael; Sayre, Robert. *Revolta e Melancolia – o Romantismo contra a Corrente da Modernidade*. Lisboa, Vendas Novas, 1999, p. 100).

os usos do passado. Assim, “o atual sistema de produção transformou o artesão numa máquina desprovida de vontade”<sup>294</sup>. Quando Saraiva pensa num tempo longínquo, em que o artesanato havia alcançado o seu expoente máximo, reflete necessariamente sobre o período de produção que teve na Idade Média o seu espaço predileto:

*“Todo o método de produção era individualista...[...] Existia pouca ou nenhuma divisão de trabalho e a escassa maquinaria utilizada funcionava simplesmente como uma espécie de ferramenta diversificada, para colaborar no trabalho manual do trabalhador, e não para o suplantá-lo. O trabalhador trabalha para si próprio, e não para um empregador capitalista, sendo por isso senhor do seu trabalho e do seu tempo: este foi o período da produção manual pura”*<sup>295</sup>.

Todavia, não se pretende colocar em debate o uso pleno do trabalho manual, em regime de exclusividade, em face da utilização da máquina. Esse falso critério dualista nunca foi sugerido nas reflexões de Morris<sup>296</sup>, nem pelo próprio Saraiva que, como veremos mais adiante, nunca se afirmou contra o surgimento de inovações técnicas, admitindo mesmo as suas próprias vantagens. O problema central que esta questão levanta prende-se com a alienação inerente ao sistema de produção adotado pela sociedade. Desta forma, a tentativa esboçada por Saraiva ao pensar a alienação e o trabalho, resulta no seguinte: a tentativa de pensar um modelo de trabalho onde o humanismo esteja presente e, em especial, na relação que o homem pode e deve desencadear com o seu igual, e na mediação entre sujeito (trabalhador) e objeto<sup>297</sup> (onde o Produto mercantilizado ofusca a dimensão da obra); o outro elemento repercute-se na mediação entre homem e natureza.

### ***Tradição e Homo Faber***

Na viragem para a década de 1960, regista-se o período em que António José Saraiva começa a refletir em torno de questões respeitantes ao *folklore* como elemento assumidamente cultural. Coincide esse marco histórico com a fase de transição em que o objeto «cultura», por parte do autor, passava a ser colocado, não de um ponto de vista

---

<sup>294</sup> Morris, William. *Artes Menores*. Lisboa, Antígona, 2003, p. 121.

<sup>295</sup> Morris, William. *Artes Menores*. Lisboa, Antígona, 2003, p. 166.

<sup>296</sup> Morris, William. *Artes Menores*. Lisboa, Antígona, 2003, p. 124.

<sup>297</sup> Cf. Holloway, John. *Change the world without taking power*. New York, Pluto Press, 2010, p. 89.

universal/internacional, mas sim perante uma dimensão nacional, não obstante o hibridismo resultante dessa fase transitória. Na valorização de um *folklore* nacional, resulta a análise dos próprios processos de produção, conducentes a um estado de alienação ou a um estado de não alinação. Na defesa desse estado de não alienação, resiliência dialética devida ao marxismo, o artesanato assume um lugar de charneira. Assim, o artesanato apresenta-se como a salvaguarda de um estado de não alienação, consubstanciado num processo de produção que elimina esse mesmo foco; por outro lado, a valorização desse passado de trabalho manual reflete um património nacional existente. Vejamos como o autor define o conceito de tradição, num escrito produzido ainda no final da década de 1950: “A tradição é o conjunto de técnicas, conhecimentos empíricos, usos, convenções, crenças, ritos, dento dos quais nasce todo o indivíduo”<sup>298</sup>. Perante o exposto, este conceito de tradição é comumente aceite pela grande maioria da população, não colocando, à partida, obstáculos hermenêuticos. A valorização do artesanato, do trabalho manual e do artesão, enquadra-se nesta conceptualização, na medida em que retém e enaltece um dos elementos primordiais da tradição. Existindo uma herança comum<sup>299</sup>, salvaguardar a tradição, participando da mesma e resgatando-a para debates futuros, é o plano onde poderemos posicionar a temática do *folklore*, visando erradicar eventuais estados de alienação.

Como anteriormente demonstrámos, Saraiva encontra na Idade Média o período áureo do *Homo Faber*<sup>300</sup>. Segundo o autor, num célebre texto intitulado “A Seta e o Anel” (1977), o período que antecede o advento da então designada civilização industrial, assentava numa relação viável entre homem e natureza. Esse período histórico potencializava “a satisfação do trabalho criador, do objeto construído com as mãos”<sup>301</sup>. Ou seja, a relação próxima entre sujeito criador e objeto é um elemento determinante na eliminação do paradigma alienante que o indivíduo sofre na própria estrutura de produção. Consequentemente, é perentório a avaliar que “A Idade Média, com o seu artesanato, é a época áurea do *Homo faber*, aquele que se realiza

---

<sup>298</sup> Saraiva, António José. *Dicionário Crítico*. Lisboa, Gradiva, 1996, p. 159.

<sup>299</sup> Saraiva, António José. *Dicionário Crítico*. Lisboa, Gradiva, 1996, pp. 160-161.

<sup>300</sup> Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p.64; Saraiva, António José. *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora, Livraria Bertrand, 1980, pp. 162/231.

<sup>301</sup> Saraiva, António José. *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora, Livraria Bertrand, 1980, p. 162.

*transformando com as mãos uma matéria inerte num objeto útil ou belo*”<sup>302</sup>. A ideia de que o trabalho manual e o artesanato constituem o auge do *Homo faber* assola o pensamento de Saraiva nas últimas três décadas da sua vida, ou seja, desde os anos 60, momento em que rompe com uma conceção unilateral da história. Num artigo datado de 1969, em que Saraiva reflete acerca do *Declínio do Homo faber* apresenta as sucessivas etapas históricas no que concerne aos arquétipos do processo de produção. A transição de um modelo de escravatura para um modelo consubstanciando na ideia de um trabalho livre e motivacional<sup>303</sup> reflete, nas palavras do próprio, “*uma época transbordante de criatividade. Época de confronto direto com os materiais, de utilização das mãos conjuntamente com o cérebro, [...] O Homo faber no seu auge*”<sup>304</sup>. O homem concebe o objeto - a obra, planifica e relaciona-se diretamente com a natureza, criando algo com identidade. O objeto é personalizado à imagem do sujeito. Este período assinala a afirmação da autenticidade do homem no campo laboral.

Explorando o momento de rutura entre trabalho manual e trabalho consolidado na exploração da máquina, conjuntura propícia a degenerar em alienação, essa cisão tende a operar-se, na opinião de Saraiva, a partir do século XVII. Embora a manufatura ainda tenda a persistir, o mercador desvirtua o processo acima descrito, por via da concentração de capitais. Alienando o artesão através da mercantilização do seu trabalho e das suas capacidades individuais, o modelo laboral tende a desenvolver-se sob o signo da concentração e da planificação<sup>305</sup>. A degenerescência deste processo irá culminar no advento do proletariado fabril. Assistindo-se ao aperfeiçoamento de uma concorrência entre mercadores, a máquina acabará por penetrar nas ossadas de uma manufatura enfraquecida e desprovida de carácter. Perde-se a relação que outrora harmonizava trabalhador e instrumento manual, por forma a ser suplantada pelo uso da máquina na qualidade de executante principal. Deste modo,

*“os trabalhadores acabam sendo auxiliares da máquina. Pouco a pouco libertam-se dos trabalhos mais pesados. Mas tendem também a perder o contacto com a matéria tratada, a deixar de exercer a sua habilidade manual,*

---

<sup>302</sup> Saraiva, António José. *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora, Livraria Bertrand, 1980, p. 162.

<sup>303</sup> Saraiva, António José. *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora, Livraria Bertrand, 1980, p. 231.

<sup>304</sup> Saraiva, António José. *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora, Livraria Bertrand, 1980, p. 232.

<sup>305</sup> Saraiva, António José. *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora, Livraria Bertrand, 1980, p. 232.

*sem, por outro lado, desenvolverem o exercício do cérebro, porque a sua atividade é repetitiva, quase automática*<sup>306</sup>.

Continuando esse périplo da evolução da conceção do trabalho e do processo de produção, chegamos ao momento em que o trabalho manual, para além de ser praticado por escassas parcelas da população, é depreciado ou desconsiderado perante o chamado trabalho intelectual, embora esse aparente trabalho intelectual não passe de uma fachada, visto que, na realidade, é desprovido de criatividade, autenticidade, sendo hierarquizado, repetitivo e estandardizado. A passagem de um estado de não-alienação para um estado de alienação encontra-se no processo disruptivo que anulou a dimensão humana que o trabalho detinha na relação com o objeto e com a natureza<sup>307</sup>. Tal como sintetiza Saraiva, “*do artesanato medieval ao maquinismo moderno segue-se o caminho do alheamento da pessoa em relação ao trabalho, da separação do homem e da natureza*”<sup>308</sup>.

### ***O Progresso e a História***

Em plena viragem para a década de 1960, o conceito de progresso irrompeu nos escritos de Saraiva, desde a forma como o mesmo deve ser enquadrado numa ampla teoria da história, passando pelos seus usos contemporâneos ou, ainda, pela relação dialética que desencadeia com a tradição e com as formas alternativas de conceber as relações humanas e as próprias relações de produção. Num pequeno escrito onde sistematiza o conceito de progresso perante o dualismo que emerge entre idealismo e materialismo, apresenta o mesmo sob duas modalidades alternativas<sup>309</sup>. Desde logo, assumindo uma bifurcação no próprio conceito de progresso, onde este pode ser apresentado sob o prisma da «materialidade» ou de um ponto de vista «espiritual», na. A conceptualização rígida e pouco flexível do autor leva-o a considerar que “*Todo o materialista é progressista e tem perante o mundo uma atitude transformadora; todo o idealista é virtualmente antiprogressista e pode ter perante o mundo uma atitude conformista*”<sup>310</sup>. Na realidade, a maturação das ideias levá-lo-á a resvalar para uma

---

<sup>306</sup> Saraiva, António José. *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora, Livraria Bertrand, 1980, p. 233.

<sup>307</sup> Cf. Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Lisboa, Edições Avante, 1993, p. 63.

<sup>308</sup> Saraiva, António José. *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora, Livraria Bertrand, 1980, p. 233.

<sup>309</sup> Cf. Saraiva, António José. *Dicionário Crítico*. Lisboa, Gradiva, 1996, pp. 133-137.

<sup>310</sup> Saraiva, António José. *Dicionário Crítico*. Lisboa, Gradiva, 1996, p. 136.

visão idealista, concebendo a transformação como algo perfeitamente exequível nesse horizonte, assumindo também a necessidade de distinguir entre «progresso material» e «progresso espiritual». Importa assim entender o conceito de progresso, não pela proximidade ou afastamento relativamente a posicionamentos idealistas ou materialistas, mas sim pelo desdobramento que pode assumir.

Na correspondência que o autor manteve com Luísa Dacosta, ainda na primeira metade da década de 1960, é perentório em afirmar a existência de um duplo entendimento do conceito de progresso. No ano de 1963, e para reforçar algo que foi referido anteriormente, Saraiva salienta que não é contrário ao desenvolvimento técnico, naquilo que poderemos designar como progresso técnico<sup>311</sup>. Não recusando a inovação técnica enquanto uma mais-valia social, recorda, por sua vez, que a visão universalista que encontrará nesse âmbito, isto é, no progresso técnico incomensurável<sup>312</sup>, um arquétipo de futuro, não poderá ser aceite sem o seu devido questionamento. Um modelo que, embora prevendo-se que colmate as necessidades materiais<sup>313</sup> do ser humano, “*é perfeitamente compatível com o mais completo barbarismo de espírito*”<sup>314</sup>. Assim sendo, a materialidade deixa de se afigurar como critério único nas reflexões produzidos pelo próprio, ou seja, o entendimento que Saraiva desenvolve a propósito da natureza humana e da própria sociabilidade humana extravasa o domínio da matéria enquanto modelo explicativo. Consequentemente, assumindo uma bifurcação no conceito de progresso e a não correspondência direta entre progresso técnico e progresso moral, assume o seguinte: “*O tal desnivelamento entre o progresso técnico e o progresso moral é uma realidade, disso estou hoje convencido. Entre um e outro não há correlação*”<sup>315</sup>. As reflexões que Saraiva desenvolveu em torno do conceito de progresso são sistemáticas em afirmar esse assincronismo entre um progresso material e um progresso moral, onde um e outro poderão caminhar em separado e a ritmos distintos. Alinhado com uma cultura humanista, assume que o tecnicismo não se deverá impor no espetro social sem uma diversidade ou pluralidade que poderão evitar futuros

---

<sup>311</sup> Cf. Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p. 57.

<sup>312</sup> Cf. Vaneigem, Raoul. *Arte de Viver para a Geração Nova*. Lisboa, Letra Livre, 2014, pp. 95-103.

<sup>313</sup> Perante a questão de sabermos o que são verdadeiras ou falsas necessidades, Marcuse defende que somente quando o indivíduo não tiver sob os efeitos da manipulação, mas sim sob um espírito repleto de autonomia, poderá responder convenientemente a esta questão (Cf. Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 27).

<sup>314</sup> Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p. 57.

<sup>315</sup> Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p. 58.



constrangimentos<sup>316</sup>. A senda do inconformismo deve almejar uma necessidade intrínseca na procura de caminhos alternativos, na convicção de que algo existe para além da matéria. Por exemplo, a viragem operada no seu pensamento ao longo da década de 60, permite-lhe reconhecer outras travessias, clamando pelo conhecimento da interioridade humana. Na mesmíssima comunicação epistolar, anteriormente mencionada, reafirmando que não se assumirá na qualidade de inimigo do progresso, deixa antever “*que há outras vias, ao lado dessa, que também precisam de ser exploradas, sob pena de ficarmos selvagens. O Progresso é só um Progresso. Não tem automaticamente resultados espirituais*”<sup>317</sup>.

Ainda no mesmo ano, Saraiva recorda as possíveis contradições que decorrem de uma visão sistematicamente circunscrita a estes princípios. A alienação motivada por esse modelo resulta numa incompatibilidade entre os usos que a técnica promove no encaço da natureza<sup>318</sup>, para além de poder obliterar algo que sempre preocupou o autor, a individualidade, contrariando a possibilidade do indivíduo contradizer um possível sequestro operado por via do incremento da sociedade tecnológica. Na sequência do mesmo, afirma que “*Quem vive numa grande cidade moderna sabe como o progresso técnico, se, por um lado, facilita a vida, por outro lado, destrói os indivíduos*”<sup>319</sup>. Nesta passagem, sobressai a ideia de que a facilitação da vida por intermédio da intensificação da técnica pode destronar o indivíduo, isto é, encaminhar o indivíduo por um único trilho, produzindo alienação. A intenção de controlar e dominar a natureza através do incremento da razão, segundo Horkheimer, degenera num sentido contrário ao previsto, ou seja, “*Quanto mais dispositivos investamos para dominar a natureza, tanto mais temos de os servir, se quisermos sobreviver*”<sup>320</sup>. A sociedade contemporânea deposita na técnica a solução de todos os problemas que a humanidade enfrenta, como de uma

---

<sup>316</sup> Tal como Saraiva não descarta completamente os avanços da técnica, o próprio Marcuse defende uma procura de outros fins com vista a reverter esse processo que visa a instrumentalização da tecnologia. Este último adianta que “*Se a consumação do projeto tecnológico implica uma rutura com a racionalidade tecnológica vigente, esta rutura, por seu turno, depende da continuidade da existência da base tecnológica. Porque foi esta base que tornou possível a satisfação das necessidades e a redução do trabalho penoso, e continua a ser a base efetiva de todas as formas de liberdade humana. A transformação qualitativa reside antes na reconstrução desta base – ou seja, no seu desenvolvimento em vista de fins diferentes*” (Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 289).

<sup>317</sup> Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p.57., p. 59.

<sup>318</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 198.

<sup>319</sup> Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p.57, p. 70.

<sup>320</sup> Horkheimer, Max. *O eclipse da razão*. Lisboa, Antígona, 2005, p. 108.

epifania se tratasse. Segundo o próprio, a técnica é o corolário da ideia de um homem homogeneizado. Ainda em pleno ano de 1943, em missiva enviada à sua esposa de então, Maria Isabel Saraiva, António José Saraiva problematiza o recuo que o humanismo poderia comportar através do incremento da técnica no seio da sociedade. Deste modo, *“receia o advento do reinado da técnica em que só terão lugar os profissionais especializados em técnicas úteis. O humanismo não terá lugar nesse mundo, a não ser que se consiga reabilitar e revalorizar”*<sup>321</sup>. Alinhada a esta perspetiva, manifesta que a afirmação de uma linearidade histórica, unívoca e determinista, é uma alienação, tal como a defesa de uma única ideia de progresso. O abandono da visão sustentada numa defesa do materialismo dialético e histórico, na viragem para a década de 1960, implicou necessariamente a recusa de um modelo social que depositaria no progresso a confiança do devir histórico, ou seja, Saraiva, no mesmo plano em que recusa uma visão unilateral do progresso, afirma a intenção de pensar a história segundo uma lógica evolutiva que, segundo o próprio, germinara no advento da técnica<sup>322</sup>, conduzindo, por sua vez, a um estado de alienação. Na sequência das reflexões em torno do artesanato e do trabalho que o próprio transmitia a Luísa da Dacosta, em missiva datada de 1963, afirmaria que *“Isso de aceitar a «corrente da história» é uma superficialidade e uma alienação”*<sup>323</sup>. Enquanto o progresso técnico ou material é determinado segundo uma lógica racional e sequencial, o progresso moral ou espiritual afirma a sua intemporalidade, ou seja, ele não sucumbe a esse aprisionamento que as visões sólidas e estratificadas enfatizam a propósito de um eventual sentido da história.

Deparando-nos com uma outra relevância atribuído ao próprio indivíduo, este período corresponde a uma valorização da subjetividade relativamente à objetividade. Esse novo rumo que Saraiva adota, em que os conceitos de afirmação pessoal ou responsabilidade individual têm uma nova dimensão nas suas considerações, passa pela defesa de que o homem tem *“que fazer escolhas, e, para cada escolha, não há uma*

---

<sup>321</sup> Saraiva, António José; Saraiva, Maria José. *Só para o meu amor é sempre Maio – cartas do Verão de 1943*. Lisboa, Gradiva, 1997, p. 164.

<sup>322</sup> A propósito da burocracia como elemento alienante na vida dos homens, François Perroux diz-nos o seguinte: *“a burocracia é um sistema de transmissão da informação que apresenta três características: é objetivo: racionalizado e despersonalizado; é hierárquico: a informação passa de cima para baixo e inversamente, de degrau em degrau, através duma ordem bem determinada; é especializado: tende para uma eficácia de operações definidas por objetivos concretos”* (Perroux, François. *Alienação e Sociedade Industrial*. Lisboa, Signum, 1971, pp. 100-101).

<sup>323</sup> Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p. 64.

*regra geral*”<sup>324</sup>. Ao rejeitar premissas teleológicas, encontra na subjetividade um elemento suscetível de se considerado. Desse modo, Saraiva recorda que um dado acontecimento, imprevisível à partida, é fruto de um conjunto de causas ou acontecimentos que não tem necessariamente uma razão interna, em vista de algo. Assim, “*o futuro não existe, isto é, não existe um processo antecipadamente traçado, uma razão de Deus ou do mundo*”<sup>325</sup>. Como tal, Saraiva recusa uma razão ancorada na história, uma sequência de acontecimentos racionais que permitem percecioniar um determinado sentido inerente à evolução dos tempos. Assim, a história é desprovida de um elemento extra ou supra individual, inscrevendo-se somente pela ação dos indivíduos. O autor equaciona a razão da história como um conceito semelhante a um certo “teologismo”, ou seja, a razão da história é uma tentativa de materializar, eventualmente, a razão de Deus<sup>326</sup>. O materialismo teleológico é sugerido como um resquício dos fundamentos teológicos. Esse ano de 1963, correspondendo praticamente ao período em que a desvinculação ao Partido Comunista Português se concretiza, é eloquente no tocante às considerações que Saraiva manifesta a propósito do elemento alienante que pode derivar de uma aceitação generalizada do progresso. Veja-se, ainda no mesmo ano, o debate desencadeado entre o próprio e Óscar Lopes. Se é evidente que o progresso técnico colmata determinadas alienações, na medida em que permite uma «facilitação» da vida humana e a resolução das necessidades básicas, também não deixa de originar outras formas de alienação. O homem encontra-se numa encruzilhada, estando numa situação de desapossamento e de desapropriação de si mesmo e, como tal, o progresso técnico não é entendido como o elemento habilitado para obstar a essa realidade, colocando-se como um elemento potencialmente alienante<sup>327</sup>. A primeira metade da década de 60 comporta em si essa grande mutação, quer seja do ponto de vista do desenvolvimento das ideias, quer pela rutura com marxismo “científico”. Desacreditando esse objetivismo, suportado por uma aparente cientificidade, a história

---

<sup>324</sup> Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p. 79.

<sup>325</sup> Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p. 79.

<sup>326</sup> Cf. Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p. 80.

<sup>327</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 67.

começa a pensar-se por outros moldes. A humildade intelectual transparece ao afirmar que “*Tudo ruuiu: [...] a ideia de que a História é previsível*”<sup>328</sup>.

No ano seguinte, em resposta dirigida a Óscar Lopes, critica a este último um excessivo otimismo que desenvolve a propósito das considerações sobre o progresso técnico-científico. Relutante relativamente a essa orientação, Saraiva adianta que “*o progresso científico e técnico só por si pode levar a uma alienação monstruosa*”<sup>329</sup>. Entenda-se que Saraiva, ao discernir sobre a alienação que o progresso técnico proporciona, visa demonstrar que esse caminho pode desembocar numa situação em que um conjunto reduzido de pessoas - aqueles que detêm os instrumentos de condicionamento - pode aspirar a controlar os demais cidadãos num plano dissemelhante, em que essa massa humana é subjugada, como de um objeto se tratasse. O condicionamento, por via do desenvolvimento de técnicas e instrumentos conotados com o advento desse progresso, possibilita a instrumentalização da grande maioria dos seres humanos. A grande problemática que Saraiva assume nesse paralelismo entre progresso unilateral e alienação reside na possibilidade dessa mesma instrumentalização manipular o homem, levando-a a um estado de alienação e a «desnaturalização». Valores fundamentais como a autonomia e o pensamento<sup>330</sup> encontram-se aprisionados, permitindo que as massas se possam apresentar na qualidade de objeto útil e manipulável perante os «técnicos». Questionar o mito do progresso, bem como todas as implicações resultantes da intensificação do relacionamento entre homem e natureza, implica duvidar de um entendimento da história que coloca necessariamente o amanhã numa posição superior ao passado. Acreditar na incomensurabilidade das produções e dos resultados provenientes desse rumo progressista, origina a que o passado, malfadado por experiências negativas, deva ser superado pelo porvir histórico, elencado

---

<sup>328</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 71.

<sup>329</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 88.

<sup>330</sup> Recordando um breve e pouco conhecido escrito da autoria de Eça de Queirós, intitulado “A Decadência do Riso”, podemos então vislumbrar como a crítica ao progresso é entendida como uma crítica dirigida, por sua vez, a uma civilização onde os processos sociais passaram a ser redigidos sob uma dimensão quantificável. A visão que o autor profere, encontra na simplificação dos processos sociais e da vida quotidiana a capacidade do homem se reinventar a si mesmo. Em detrimento daquilo que é mecanizado, estritamente quantificável, ou simplesmente descartável, encontramos nesta reflexão queirosiana o desejo de a humanidade reconsiderar o *homo ludens*. Espelhando esta intenção, atentemos ao escrito: “*Abandona o teu laboratório, reentra na Natureza, não te compliques com tantas máquinas, não te subtilizes em tantas análises, vive uma boa vida de pai pródigo que amanhã a terra, e reconquistarás, com a saúde e com a liberdade, o dom augusto de rir*” (A Queirós, Eça de. “A Decadência do Riso”, in *Notas Contemporâneas*. Lisboa, Circulo de Leitores, 1988, pp. 166-167).

numa visão progressista inquestionável. Esta visão estabelece uma rutura com a ideia de síntese histórica proveniente de uma dialética que encontraria a sua racionalidade num certo objetivismo<sup>331</sup>.

Na década de 1970, com Saraiva de regresso a Portugal, assistimos a uma exploração, por via do mesmo, daquilo que designaria como «As Contradições do Progresso». Nesse texto, que o próprio escrevera no ano de 1978, a contradição do progresso é examinada pela forma como essa opção tende a originar diferença e desigualdade entre indivíduos e povos. Um dos aspetos mais relevantes deste fenómeno transparece por meio de um progresso económico consubstanciado na ideia da quantificação<sup>332</sup> e do efeito concorrencial. Inicialmente, no período do trabalho manual, tudo dependia da qualidade do artífice; posteriormente, a máquina afastou o homem do produto final e da própria natureza, embora a sua presença na fábrica fosse necessária. Controlado temporal e espacialmente, o trabalhador consumiu os dividendos que provinham desse esforço regular; numa fase contemporânea, o consumismo alastrou-se, sendo o trabalho fabril deslocalizado para outros espaços, prevalecendo, ao invés, uma ideologia tecno-burocrática. O domínio do progresso tecnológico admite um elitismo, de onde resulta uma tripartição entre saber, edificação e uso. Somente este último é passível de ser admitido como elemento democrático. Deste modo, o progresso assume uma infabilidade histórica incapaz de admitir a produção de uma alienação crescente, discernível em múltiplos aspetos. Não é apenas o elemento nacional que tende a ser consumido e o progressivo desenvolvimento de uma globalização vocacionada para a técnica e para a acumulação de capital, mas são as relações humanas que se desumanizam. Outrora, a desigualdade entre homens era concebida na qualidade de providência divina, na medida que essa divisão era justificada por um elemento de ordem superior (por exemplo, o sobrenatural). Nos tempos modernos, o progresso, camuflando a desigualdade com um aparente véu democrático, justifica esse plano com base na operacionalidade da técnica ou da ciência. Afirma Saraiva que o “*progresso*

---

<sup>331</sup> Saraiva, António José. *Para a História da Cultura em Portugal – Vol. I*. Lisboa, Gradiva, 1995, pp. 21 e 22.

<sup>332</sup> Karl Marx coloca a problemática da quantificação nos seguintes termos: no momento em que valor de troca supera o valor de uso, imergindo na qualidade de dimensão social generalizada, a mercadoria surge como objeto misterioso. Vejamos o que sustenta Karl Marx: “*A constante repetição da troca faz dela um processo social regular. Assim, no decurso do tempo, pelo menos uma parte dos produtos do trabalho tem de ser produzida intencionalmente tendo por fim a troca. A partir deste instante consolida-se, por um lado, a separação entre a utilidade das coisas para o consumo imediato e a respetiva utilidade para a troca. O seu valor de uso separa-se do seu valor de troca*” (Marx, Karl. *O Fetichismo da mercadoria e o seu segredo*. Lisboa, Antígona, 2015, p. 78).

levou a um resultado inesperado: o aparecimento do super-homem colonizador do homem. Nunca como hoje a humanidade foi manipulável”<sup>333</sup>. Este progresso<sup>334</sup>, que representa o que de melhor a modernidade erigiu, é o reflexo de uma sociedade que encontra no capitalismo e na mensurabilidade o seu propósito. O autor em apreço, sempre demonstrou ao longo da sua vida uma tremenda desconsideração pelas visões contabilísticas que repousam no quotidiano dos homens. A componente psico-afetiva é um elemento que, por diversas ocasiões, Saraiva salienta como condição fundamental na convivência entre iguais. Como resultado do florescimento desse capitalismo concorrencial, o afeto e a emoção são distintamente abandonados em detrimento de um entendimento quantificável<sup>335</sup> das relações humanas.

Num artigo intitulado «Progresso e Morte» que, pelo título deixa antever de antemão a ligação paradoxal e conflituosa entre uma visão progressista e uma visão de futuro próspero para a humanidade e para a própria natureza, o autor entende que “*numa sociedade mercantil o amor nada vale, a dedicação nada vale. Só vale o que se compra com notas e entra numa contabilidade*”<sup>336</sup>. A crítica a esta sociedade é consequência de uma visão dominada pelos princípios da comensurabilidade. Ao existir uma relação simbiótica entre progresso e materialidade, os valores do «espírito» são subjugados. No mesmo texto, Saraiva adianta que “*Amor dedicação, ternura, amizade não são bens materiais, não contribuem para o progresso da sociedade*”<sup>337</sup>. As qualidades definidas por Saraiva, desenraizados dessa sociedade por via da valorização do preceito lucrativo, não encontram o seu devido espaço, visto que o progresso, tal como é prescrito pela «Civilização Burguesa», é uma das causas e um dos efeitos da mercantilização<sup>338</sup>. O único princípio que essa sociedade admite como viável, e do qual não prescindem, é a «honradez comercial», ou seja, um valor desprovido de essência humana. Excluído de uma componente moral, esse valor mercantil determina-se por uma medida quantificável. A emoção e o afeto encontram-se arredados deste paradigma, por serem

---

<sup>333</sup> Saraiva, António José. *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora, Livraria Bertrand, 1980, p. 219.

<sup>334</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *O Fim da Utopia*. Lisboa, Moraes Editores, 1969, pp. 55-57.

<sup>335</sup> Cf. Vaneigem, Raoul. *Arte de Viver para a Geração Nova*. Lisboa, Letra Livre, 2014, pp. 103-110.

<sup>336</sup> Saraiva, António José. “Progresso e Morte”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 554.

<sup>337</sup> Saraiva, António José. “Progresso e Morte”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 555.

<sup>338</sup> Cf. Saraiva, António José. “Progresso e Morte”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 555.

“*flores selvagens que precisam de ser arrancadas*”<sup>339</sup>. Outro efeito alarmante que resulta dessa mudança significativa diz respeito ao entendimento que o trabalho passa a deter na esteira deste progresso. Assim, o mesmo visa adotar, em exclusivo, um modelo produtivo onde a rentabilidade seja uma garantia. A sociedade progressista realiza-se segundo o «princípio contabilístico», ou seja, o dinheiro é o elemento determinante no desenvolvimento dessas sociedades. O pessimismo dilacerante que transparece nas visões que Saraiva elabora no último decénio da sua vida origina uma crítica ao trabalho perpetuada por essa visão do progresso. Anteriormente, quando o trabalho era alvo de considerações sobre os estados de alienação que potencialmente poderia engendrar, previa essa superação numa fase posterior. Contudo, nesta fase mais adiantada do seu trajeto, o trabalho é alvo de crítica<sup>340</sup> em toda a sua plenitude, na medida em que esse modelo é regido por uma visão de progresso sujeita aos ditames da técnica ou da tecnologia. O trabalho das sociedades progressistas constitui alienação em todo o espectro possível, proporcionado conflito com a natureza, desregulando as relações humanas, para além de providenciar um número variado de desigualdades<sup>341</sup>. Note-se que Saraiva segue as reflexões do Jovem Marx, quando este último afirma que “*O trabalho humano é simples movimento mecânico*”<sup>342</sup>.

Pode o acaso, a súbita espontaneidade desprovida de prescrições, singrar como visão da história? Um dos momentos de rutura que Saraiva protagoniza reside precisamente nessa suposta dualidade onde determinadas perspetivas encontram um rumo previamente traçado, um destino último a alcançar ou um fim - temporal ou espacialmente determinado. A preocupação de Saraiva em salvaguardar um certo

---

<sup>339</sup> Saraiva, António José. “Progresso e Morte”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 555.

<sup>340</sup> Ainda no Século XIX, Karl Marx defendera que o trabalho, na medida em que constituía o âmago da propriedade privada, constituía-se pelo seu carácter, em todo, antagónico aos princípios da liberdade e da socialização. Essa ideia de superação do trabalho retomará a sua força no quadro das reflexões produzidas pela Internacional Situacionista ou, mais recentemente, pelo Grupo Krisis e Anselm Jappe. A crítica ao trabalho compreende-se no quadro de uma sociedade de progresso onde a abstração e a dependência se alastram a todo o espectro social. Confluindo com a ideia de um poder impessoal que coloca toda a sociedade numa situação de dependência, por via de uma alienação unidimensional, tal como sustentara António José Saraiva, a crítica contemporânea ao trabalho defende que “*A dependência social tornou-se uma conexão abstrata interna do sistema – e por isso mesmo tornou-se total*” (Grupo Krisis. *Manifesto contra o Trabalho*. Lisboa, Antígona, 2003, p. 44).

<sup>341</sup> O trabalho-mercadoria, na sua forma de salariato, constitui-se como trabalho alienado. Alienado, por sua vez, tendo em conta a degradação do meio ambiente provocada por uma excessiva burocratização dos processos sociais, em que os produtores, impossibilitando os trabalhadores de uma participação política plena e direta, determinam as relações entre o homem e a natureza. A proposta de António José Saraiva, apresentando algumas similitudes com aquela que Guy Debord defende, assume a existência de uma causalidade entre produção industrial alienada e degradação da Natureza.

<sup>342</sup> Cf. Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Lisboa, Edições Avante, 1993, p. 146.

humanismo imbuído dessa espiritualidade humana como garante da liberdade de consciência do indivíduo, leva-o a desconsiderar esse debate que tende a direcionar a discussão entre ideia e matéria. Na realidade, e tendo Saraiva, a dado momento da sua vida, assumindo-se na esteira do idealismo, desde sempre procurou salientar esse lugar primordial que o «espírito coletivo» ocupa na vida dos homens. A ideia não tem que ser obrigatoriamente determinada pelas condições da matéria, mas pode superar as determinações da mesma. Ainda em pleno ano de 1943, em correspondência estabelecida entre António José Saraiva e Maria Isabel Saraiva, o primeiro afirmaria o seguinte: “*Quase toda a gente é um ex-idealista, uma pessoa que abafou os sonhos, que individualmente só acredita no jantar a horas, e como doutrina só acredita no económico*”<sup>343</sup>. Defendendo a necessidade de compreender o “*Espírito que orienta a vida*”, afirma a existência de uma «crença» - aquela que acredita na igualdade dos homens – que determina a consciência da maioria dos homens. Segundo Saraiva, aqueles homens que se dedicam a uma defesa acérrima de um ideal, demonstram por via dessa atitude a forma como o «espírito» ultrapassa as circunstâncias<sup>344</sup>. Para o próprio, a manifestação do «Espírito» é um reduto a ser salvaguardado perante uma acentuada mecanização que se vislumbra através da afirmação do reinado da técnica e da ciência. A liberdade de consciência, reflexo do «espírito especulativo»<sup>345</sup>, inscreve-se na justificação desse progresso que Saraiva pretende salvaguardar, assumindo as virtudes do próprio perante os vícios produzidos por esse outro progresso historicamente «programado».

No pequeno opúsculo “O que é a Cultura?”, o autor sintetiza os possíveis sentidos que o progresso pode encabeçar. Recuando à Idade Média, “*o progresso era o aperfeiçoamento espiritual dos indivíduos*”<sup>346</sup>, em que a matéria detinha um significado secundário perante a valorização dos atributos respeitantes ao campo do sobrenatural. Por sua vez, Saraiva compreende uma outra conceção de progresso, onde o homem

---

<sup>343</sup> Saraiva, António José; Saraiva, Maria José. *Só para o meu amor é sempre Maio – cartas do Verão de 1943*. Lisboa, Gradiva, 1997, p. 188.

<sup>344</sup> Cf. Saraiva, António José; Saraiva, Maria José. *Só para o meu amor é sempre Maio – cartas do Verão de 1943*. Lisboa, Gradiva, 1997, p. 189.

<sup>345</sup> Num momento em que o pensamento especulativo sente-se deteriorado a expensas de um empirismo ou de um pragmatismo alastrante, enquanto marcas distintas da sociedade moderna, a aplicação do termo progresso serve claramente um propósito ideológico. Seguindo a reflexão de Horkheimer, torna-se antagónico ou despropositado aplicar a esta corrente, ou seja, o alastramento de uma tendência que visa erradicar ou desprezar a relevância do campo especulativo no mundo da ciência, o conceito de progresso (Cf. Horkheimer, Max. *O eclipse da razão*. Lisboa, Antígona, 2005, p. 115).

<sup>346</sup> Saraiva, António José. *O que é a cultura*. Lisboa, Gradiva, 2003, p. 36.



empreende a sua libertação perante a natureza<sup>347</sup>. Perante o exposto, impõe-se à natureza que se retraia perante o novo desempenho do homem. Assim, “o progresso deixa de significar aperfeiçoamento individual e torna-se sinónimo da expansão das massas”<sup>348</sup>. O próprio Marcuse refere a existência de uma realidade tecnológica que se infiltra em todos os domínios da sociedade como, por exemplo, o próprio espaço privado. Esse efeito mecânico que a sociedade produz no indivíduo leva este último a uma identificação imediata com os seus princípios. Por forma a intensificar os processos de massas, o indivíduo é envolvido nessa estratégia de condicionamento<sup>349</sup>. A crítica a este modelo é veemente quando se considera os retrocessos que a mesma provoca para a cultura humanista. O progresso das sociedades capitalistas resulta num grave desequilíbrio que priva o homem de uma harmonia saudável com a natureza. Esta época é o corolário de uma tendência que enfatiza a predominância do produto em detrimento da obra. Como afirma Saraiva, “Outrora, pensava-se no valor útil, hoje no valor de troca”<sup>350</sup>. Ao descrever esta nova orientação, em que o valor de troca supera e autonomiza-se mesmo em relação ao valor de uso, Guy Debord salienta que o valor de troca, “mobilizando todo o uso humano e apoderando-se do monopólio da sua satisfação, ele acabou por dirigir o uso”<sup>351</sup>. Assim sendo, tal como o valor de troca manipula e determina o valor de uso<sup>352</sup>, também o ser humano se apodera da natureza. O homem apoderou-se da cultura com o fito de virar contra a própria natureza<sup>353</sup>. O progresso optou pela tecnologia<sup>354</sup> e as consequências podem ser devastadoras.

### ***Cultura, Natureza e Tecnologia***

As conceptualizações realizadas por António José Saraiva sobre o entendimento, ou os entendimentos possíveis, do conceito de cultura, permitem-nos enquadrar o eixo

---

<sup>347</sup> Cf. Saraiva, António José. *O que é a cultura*. Lisboa, Gradiva, 2003, p. 37.

<sup>348</sup> Saraiva, António José. *O que é a cultura*. Lisboa, Gradiva, 2003, p. 37.

<sup>349</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 32.

<sup>350</sup> Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 37.

<sup>351</sup> Cf. Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012, p. 28.

<sup>352</sup> “O carácter místico da mercadoria não nasce, portanto, do respetivo valor de uso” (Marx, Karl. *O Fetichismo da mercadoria e o seu segredo*. Lisboa, Antígona, 2015, p. 38).

<sup>353</sup> Como refere Terry Eagleton, “cultura significa não o que é dado pela natureza, mas o que quer que seja que é construído pelo homem” (Eagleton, Terry. *A Ideia de Cultura*. Lisboa, Temas e Debates, 2003, p. 51).

<sup>354</sup> Herbert Marcuse defende que existe um domínio da sociedade sobre o indivíduo nunca antes experienciado, algo que se explica pelos usos perversos a que a tecnologia é sujeita: “A nossa sociedade distingue-se pela conquista das forças sociais centrífugas por meio da tecnologia, mais do que por via do terror, sobre a base dupla de uma eficácia avassaladora e de um nível de vida cada vez mais elevado” (Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 8).

tridimensional formado por homem, natureza e tecnologia, no quadro das suas múltiplas relações. O contributo mais notório que o autor teceu a propósito da temática respeitante à cultura, encontra-se presente na sua última publicação, coincidindo com ano da sua morte (1993), intitulada *O que é a Cultura?* Inicialmente, Saraiva começa por apresentar a sua definição elementar de cultura: “*Cultura opõe-se a natura ou natureza, isto é, abrange todos aqueles objetos ou operações que a natureza não produz e que lhe são acrescentados pelo espírito*”<sup>355</sup>. Um entendimento bem mais amplo e extenso do conceito de cultura exprime-se pela afirmação dos múltiplos produtos da cultura, como são a religião, a arte, o desporto, o luxo, a ciência ou a tecnologia. Enquanto esta visão ampla encontra significado no conceito de civilização, um outro sentido para o termo cultura encontra repercussão num sentido mais estrito, entendendo-se “*por cultura, todo o conjunto de atividades lúdicas ou utilitárias, intelectuais e afetivas que caracterizam especificamente um determinado povo*”<sup>356</sup>. Esta «cultura», relacionando-se diretamente com as particularidades de cada povo, encontra na etnologia a sua própria dinâmica. Uma última sugestão provinda do autor e, uma terceira possibilidade de formulação conceptual, apresenta um afastamento da ciência e da tecnologia no quadro do admissível para a cultura. Assim, firmando essa oposição entre uma cultura guiada, de certa forma, pelas artes lúdicas e, por outro lado, uma cultura afeta ao campo da ciência e da tecnologia, recorda as aproximações que essas artes encontram em termos como o *folklore* ou as «nove musas»<sup>357</sup>.

Afirmar a cultura através da sua decadência, ou seja, a recuperação que Saraiva pretende encetar em torno destas temáticas explica-se pela forma como expõe os elementos que tendem a destronar a própria cultura. Retrata a cultura por intermédio de um levantamento de dados ou fatos que nos transmitem essa mesma crise<sup>358</sup>. O entendimento da cultura como civilização precipitou o autor até, sensivelmente, meados da década de 1950. Como demonstrámos no capítulo precedente, a cultura determina-se por uma missão civilizacional, onde o monismo universalista ou globalizante se assume como característica específica. Por sua vez, as duas restantes posições tendem a caracterizar o percurso intelectual que Saraiva engendra a partir de meados da década de 1960. Coincidindo praticamente a publicação do escrito em análise com a morte do seu

---

<sup>355</sup> Saraiva, António José. *O que é a cultura*. Lisboa, Gradiva, 2003, p. 11.

<sup>356</sup> Saraiva, António José. *O que é a cultura*. Lisboa, Gradiva, 2003, p. 11.

<sup>357</sup> Cf. Saraiva, António José. *O que é a cultura*. Lisboa, Gradiva, 2003, p. 88.

<sup>358</sup> O próprio Eagleton refere que “*há sempre algo de autodestrutivo na construção de uma cultura*” (Eagleton, Terry. *A Ideia de Cultura*. Lisboa, Temas e Debates, 2003, p. 142).

autor, diga-se que o período subsequente aos anos 60 transmite-nos uma visão sobre a cultura assente, essencialmente, em dois grandes fundamentos: a cultura como a afirmação da identidade de um povo ou uma nação; e a cultura com um posicionamento contrário à tecnologia. De grosso modo, a ideia de cultura incorpora esses dois elementos, numa tentativa de crítica ao campo tecnológico-científico e, simultaneamente, de defesa ou valorização da cultura nacional<sup>359</sup>.

Embora o autor possa admitir que o conceito de cultura, num plano respeitante à civilização, incorpora a ciência e tecnologia, num sentido mais particular, aquela que é apresentado como terceira e última definição, a cultura enquanto *folklore* tende a excluir a ciência e a tecnologia do seu horizonte. Num breve capítulo, designado por «A ciência antiga e a ciência moderna»<sup>360</sup>, Saraiva apresenta uma distinção entre, por uma lado, uma ciência correspondente aos tempos antigos, recordando a Grécia Antiga ou a Idade Média e, por outro lado, uma ciência moderna, respeitante à contemporaneidade. A primeira, aquela que cultivava a dialética e os estudos superiores<sup>361</sup>, digamos que pretendia transformar o homem, ao invés de corromper ou adulterar a natureza. A segunda, por outra via, é aquela que chama a si o uso da tecnologia para fins altamente duvidosos como, por exemplo, a guerra. Corresponde também à manipulação retórica e ao uso excessivo do campo estatístico<sup>362</sup>. Adiante, o autor afirma que “*A tecnologia destrói aquele espírito especulativo que levou os Gregos a criar a própria ciência*”<sup>363</sup>. A tecnologia, assumindo-se desde logo como um contributo para o fomento científico, pode levar a cultura a um sentido depreciativo daquele que outrora havia constituído o seu legado original. Segundo Saraiva, o próprio sentido concorrencial que apetrecha as sociedades progressistas pode levar a um afastamento entre ciência e cultura. Assim, a relação que se estabelece entre ciência e tecnologia resulta num afastamento dessa mesma ciência para com a cultura. A tecnologia tem em si uma dimensão anti-cultural.

Esse atributo que o autor permeia à tecnologia, como algo que se assume por um efeito anti-cultural, contrário ao que a mesma estabelece na sua forma original, é considerado pela anulação desse «espírito especulativo» que adornava as designadas ciências antigas. Assim, a tecnologia, comportando, em si, alguns malefícios, aspira a

---

<sup>359</sup> Cf. Neves, José. *Culture, Nationalism and Globalisation in António José Saraiva*. Lisboa, [s.n.], 2014, 17.

<sup>360</sup> Cf. Saraiva, António José. *O que é a cultura*. Lisboa, Gradiva, 2003, p. 31.

<sup>361</sup> Cf. Saraiva, António José. *O que é a cultura*. Lisboa, Gradiva, 2003, p. 31.

<sup>362</sup> Cf. Saraiva, António José. *O que é a cultura*. Lisboa, Gradiva, 2003, p. 31.

<sup>363</sup> Saraiva, António José. *O que é a cultura*. Lisboa, Gradiva, 2003, p. 68.

desalinhar-se com esse outro sentido da cultura, ou seja, comporta possíveis estados de alienação. Desde logo, para além do efeito mercantilista que atrás foi exposto, a tecnologia<sup>364</sup>, ou parte da mesma, detém a capacidade de «despersonalizar» o indivíduo, bem como desenraizar o próprio de uma essência comunitária que lhe é devida. Abordando a problemática de um outro ponto de vista, ou seja, explorando as possíveis alienações, diga-se que a tecnologia provoca isolamento, interpondo-se nesse «sentido de comunidade» que é característico, por exemplo, de sociedades pré-tecnológicas. Por outro lado, essa ausência de personalidade, aquilo que podemos designar como autenticidade ou autonomia individual, reflete-se pelo efeito massificante e totalizante provindo da tecnologia. Ressente-se essa descaracterização, segundo o autor, na forma como a escrita ou a poesia oral foram ultrapassadas pela materialização da palavra<sup>365</sup>. Enquanto o surgimento da linguagem, o discurso falado, havia acarretado um efeito qualitativo, a escrita “*traz uma alteração qualitativa à fala. É como se petrificasse a palavra e a despersonalizasse*”<sup>366</sup>.

A alienação, neste contexto de evolução e incremento tecnológico, resulta num afastamento e numa desvalorização do «sujeito falante», ou seja, a palavra escrita ultrapassa o comunicador. A transmissão oral, como legado cultural relevante, tinha a capacidade afirmar o sujeito, para além de que essa comunicação inter-subjetiva aproxima os indivíduos. Assim, a transmissão oral acarretava um forte sentido comunitário. Entre a comunicação oral e o surgimento da telecomunicação, possibilitada por esse desenvolvimento tecnológico, Saraiva crítica essa banalização e limitação que provém de uma telecomunicação que é desprovida de um uso natural da palavra, tal

---

<sup>364</sup> A crítica dirigida a um determinado número de instrumentos desenvolvidos no seio do progresso tecnológico prende-se com uma artificialidade que essas mesmas orientações podem determinar. Mais concretamente, a imaginação passiva, aquela que obstaculiza o pensamento do homem em detrimento de uma condição de autómato, substitui-se a uma imaginação ativa que, por sua vez, valoriza o discernimento intelectual e especulativo que é comum ao ser humano. Esta tendência, de uma crescente robotização da sociedade, deve-se a uma mudança de sensibilidades, ou seja, a técnica e a sua especialização, no quadro da mão-de-obra disponível, detém uma condição de supremacia, relegando as designadas ciências especulativas para um lugar subalterno. Recorrendo a uma leitura que o filósofo português António Telmo realiza, a propósito da entrada em cena da tecnologia na vida dos homens, vislumbramos que as preocupações suscitadas em torno da utilização destes novos mecanismos tecnológicos devem-se, em parte, não às vantagens que poderemos retirar dos mesmos, essencialmente, na simplificação dos processos sociais ou em determinados campos laborais, mas sim, na passividade e na homogeneização que esses utensílios podem proporcionar a certas camadas da população como, por exemplo, as classes etárias mais baixas. O perigo que a utilização do computador comporta para os jovens explica-se pela degradação desse «espírito especulativo», tal como Saraiva sustenta. Recorrendo ao posicionamento idealista de António Telmo, percebemos que “*A substituição de operações mentais por operações maquinais virá enfraquecer as faculdades que servem o espírito humano*” (Telmo, António. *A Terra Prometida*. Sintra, Zéfiro, 2014, p. 84).

<sup>365</sup> Cf. Saraiva, António José. *O que é a cultura*. Lisboa, Gradiva, 2003, p. 16.

<sup>366</sup> Saraiva, António José. *O que é a cultura*. Lisboa, Gradiva, 2003, p. 16.

como encontraríamos na recitação oral<sup>367</sup>. Adiante, abordando o aparecimento da imprensa (Gutenberg, 1440), realça que a mesma “*permitted vulgarizar a palavra e criou o hábito da leitura silenciosa e solitária*”<sup>368</sup>. Ao longo deste itinerário histórico, assistimos a uma banalização ou vulgarização da palavra que resulta de um afastamento da mesma relativamente aos seus usos ancestrais, ou seja, o uso puro e simples da linguagem. Essa passagem da oralidade para a escrita, correspondente ao desenvolvimento tecnológico, encontra-se em sintonia com um determinado entendimento que encontra na decadência da cultura uma razão de ser. Embora a massificação tecnológica tenha permitido uma maior comunicação entre os indivíduos, para além de originar inúmeros canais de transmissão, esse aumento de possibilidades não passa de um mero efeito quantitativo. Saraiva pretende demonstrar que o efeito qualitativo, na esteira dessa maior comunicabilidade, é uma ilusão, visto que a afectibilidade foi algo que gradualmente se perdeu com a intensificação tecnológica. Essa opção pela infalibilidade científicada, onde a tecnologia assume um lugar cimeiro no suposto desenvolvimento das sociedades, é uma opção que o homem realiza sobre a própria natureza. Esse sintoma de que a desumanização cede o seu lugar à mercantilização, é eloquentemente assinalado por Saraiva:

*“Quando nada já tiver um valor simplesmente humano e tudo tiver um valor mercantil, quando a pessoa já não for um fator a complicar a vida do dinheiro<sup>369</sup>, quando tudo for abstrato, sem cheiro e sem cor, como um número, quando tudo puder ser contabilizado no produto nacional bruto, então sim seremos felizes, ou antes, os números serão felizes, porque já não haverá pessoas”<sup>370</sup>.*

Aproximando-nos da última década de vida do autor, a desilusão é um sentimento que começa a surgir lado a lado com o descontentamento que sempre lhe foi característico. Essa decepção com o rumo que a humanidade delineara leva o mesmo para uma visão que assume os contornos da imperfectibilidade humana. O progresso

---

<sup>367</sup> Cf. Saraiva, António José. *O que é a cultura*. Lisboa, Gradiva, 2003, p. 18.

<sup>368</sup> Saraiva, António José. *O que é a cultura*. Lisboa, Gradiva, 2003, p. 18.

<sup>369</sup> Demonstrando que o dinheiro é uma realidade enraizada no quotidiano das pessoas, Saraiva caracteriza o papel que o dinheiro desempenha na vida dos homens da uma forma idêntica àquela que Karl Marx havia esboçado em meados do Século XIX: “*Se o dinheiro é o vínculo que me liga à vida humana, que liga a mim a sociedade, que me liga à Natureza e ao homem, não é o dinheiro o vínculo de todos os vínculos? Não pode ele atar e desatar todos os vínculos?*” (Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Lisboa, Edições Avante, 1993, pp. 149-150).

<sup>370</sup> Saraiva, António José. “Progresso e Morte”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, pp. 555-556.

científico e tecnológico, sintetizado pela sociedade mercantilizada, enfrentará também essa impossibilidade de almejar a perfectibilidade humana<sup>371</sup>. O pessimismo antropológico torna-se uma realidade nas reflexões produzidas por António José Saraiva, essencialmente, na viragem para a década de 1980.

### ***Uma Crítica ao Hiper-Consumismo***

Um elemento que podemos considerar transversal em todo o percurso intelectual de Saraiva diz respeito à forma como o mesmo caracteriza o mercado concorrencial. Isto é, desde os tempos em que militava nos quadros do marxismo ortodoxo, enquadrado por uma visão materialista e internacionalista, passando pelo seu romantismo crítico e utópico<sup>372</sup> ou, ainda, pelas suas visões mais anarquizantes ou libertárias e, por fim, culminando no enaltecimento da cultura nacional, sempre demonstrou a sua crítica ao capitalismo internacional. Num escrito de 1979, Saraiva caracterizava as sociedades de consumo como “*aquelas em que estão muito desenvolvidas nas grandes massas a capacidade e o apetite de consumo de produtos mercantis*”<sup>373</sup>. A acumulação de capital surge em estrita correspondência com um crescente desenvolvimento tecnológico, sendo que o capitalismo mercantil encontra essa necessidade interna de se expandir e alargar. O consumismo caracteriza-se por uma lógica de fabrico de novos apetites ou necessidades<sup>374</sup>, funcionando como a grande vitalidade polarizada desta sociedade. Distinguindo-se pela repressão e pelo fetichismo<sup>375</sup> que, ao ludibriar o indivíduo, lhe retira a capacidade de se identificar com as necessidades elementares, “*a mercadoria abundante constitui a rutura absoluta de um desenvolvimento orgânico das necessidades sociais*”<sup>376</sup>. A produção e o consumo formam um círculo, onde nenhum dos dois fatores é prescindível para a regular manutenção da mesma. Recusando a visão marxista, Saraiva admite que o capitalismo

---

<sup>371</sup> Cf. Saraiva, António José. “Progresso e Morte”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 556.

<sup>372</sup> Cf. Löwy, Michael; Sayre, Robert. *Revolta e Melancolia – o Romantismo contra a Corrente da Modernidade*. Lisboa, Vendas Novas, 1999, p. 98.

<sup>373</sup> Saraiva, António José. *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora, Livraria Bertrand, 1980, p. 269.

<sup>374</sup> Cf. Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes, Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 133.

<sup>375</sup> “Este caráter de fetiche do mundo da mercadoria resulta, como a precedente análise já demonstrou, do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias (Marx, Karl. *O Fetichismo da mercadoria e o seu segredo*. Lisboa, Antígona, 2015, p. 41).

<sup>376</sup> Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012, p. 40.

não deixa o indivíduo desprovido das suas necessidades materiais<sup>377</sup>. Na realidade, o problema não se coloca sob o ponto de vista de sabermos se as necessidades materiais são ou não realizadas por esse mesmo capitalismo<sup>378</sup>. O problema reside na exploração de que a natureza é alvo, com uma facilidade notória em condicionar o indivíduo<sup>379</sup>. No encaixe desta problemática, sugerida por Saraiva, encontramos uma relação entre o pensamento humanista, pautado por uma visão do homem desprovida de elementos quantificadores, e a problemática ecológica, essencialmente derivada de uma crítica elaborada ao desenvolvimento tecnológico e ao consumismo desenfreado.

Saraiva demonstra que a manipulação da natureza reflete-se no esgotamento de determinadas matérias-primas ou fontes de energia, no desaparecimento de certas espécies animais e vegetais, ao fim ao cabo, os prejuízos abatem-se sobre a fauna e flora<sup>380</sup>. Fenómeno novo e recente na história da humanidade, o homem esquece as limitações que a natureza oferece, considerando-a, por sua vez, como algo transmutável e utilizável sem incorrer em grandes riscos. O desenvolvimento da sociedade mercantil, contrariamente ao que os marxistas clássicos definiam, não tende a produzir escassez ou deterioramento das condições materiais para as classes mais desfavorecidas. Em vez de considerar essa lei de pauperização das classes trabalhadoras, Saraiva especula sobre uma eventual «lei de pauperização da natureza»<sup>381</sup>. Assim sendo, Saraiva pensa que existe um imenso contraste entre, por um lado, uma natureza limitada e, por outro lado, um consumismo e um monetarismo ilimitado. Resta saber qual o lugar que o homem pode ocupar perante este quadro genérico: uma natureza mutilada ao serviço de

---

<sup>377</sup> Herbert Marcuse descreve assim a civilização industrial: “A sua produtividade e a sua eficácia, a sua capacidade de aumentar e difundir o conforto, de transformar o supérfluo em necessidade, e a destruição em construção, o grau em que esta civilização transforma o mundo-objeto em extensão do espírito e do corpo humano tornam problemática a própria noção de alienação” (Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 30).

<sup>378</sup> No seguimento da linha de pensamento protagonizada por Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, também António José Saraiva admite que os problemas suscitados no seio da modernidade não se limitam às condições resultantes do modo de produção capitalista. Como tal, e não se coibindo de criticar as condições materiais resultantes do modelo capitalista, a dimensão crítica não se esgota no economicismo (Cf. Cachopo, João Pedro. “O paradoxal em filosofia o enigmático em arte. Uma introdução ao pensamento crítico de Theodor W. Adorno”, in UNIPOP (org.) *Pensamento Crítico Contemporâneo*. Lisboa, Edições 70, 2014, p. 18).

<sup>379</sup> Cf. Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes, Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 271.

<sup>380</sup> Cf. Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes, Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 271.

<sup>381</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes, Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 271.

interesses mercantis<sup>382</sup>; e um dismantelamento da ideia de trabalho onde o homem ocuparia um lugar, primordial ou não, conforme a evolução dos tempos. Na relação entre homem e sociedade de consumo, Saraiva afirma: “*Quanto ao homem, está sendo cada vez mais explorado como fator de consumo*”<sup>383</sup>. O consumo é premissa básica do sistema mercantil, da sua renovação sistemática e, como tal, o homem, na sua condição de consumidor, tem de possuir para colaborar ativamente na manutenção desta ideia. Como afirma o próprio, atravessamos uma época caracterizada pela “*abundância mercantil, que tem como condição a mercantilização do homem e a escassez da natureza*”<sup>384</sup>. O homem é visto como um mero complemento do capital, embora a sua mecanização de hábitos em prol do consumismo seja um ingrediente indispensável na engrenagem da máquina capitalista. Desta realidade, ou seja, da necessidade de colocar o indivíduo a consumir, surge também a ideia do Estado «solidário» ou «providencial», devendo garantir o poder de compra dos concidadãos, mesmo os inativos. Este ponto, típico da sociedade de consumo contemporânea, contrasta com uma realidade passada, a do século XIX, onde a lei da concorrência impelia o Estado para um papel mero regulador<sup>385</sup>. Além do mais, Marcuse sustenta que o atual modo de produção comporta em si uma necessidade intrínseca de criar necessidades repressivas, enquanto condições materiais de dominação que suportam todo o edifício sistémico<sup>386</sup>.

A valorização do capital humano, defendida por Saraiva, concebe um enriquecimento individual ou espiritual, por oposição ao enriquecimento material e mercantilizado que é proporcionado pela sociedade de consumo. Perante perspectivas de futuro, que são transacionadas e abrilhantadas pelo consumismo moderno, elencadas numa ideia de riqueza material infinita, o próprio alerta para a necessidade de legitimarmos uma «condição de pobreza» que nem sempre foi reveladora de desprestígio sócio-individual. Escreve Saraiva, no ano de 1980, em artigo intitulado «O Direito à Pobreza», que “*A pobreza, a santa pobreza, já S. Francisco tinha proclamado*

---

<sup>382</sup> A problemática respeitante às pressões exercidas sobre o meio ambiente (natural e humano), segundo Guy Debord, deixou de ser colocada num plano meramente estético ou de valorização patrimonial, para ser colocada como “*o próprio problema da possibilidade material da existência do mundo*” (Debord, Guy. *O Planeta Doente*. Lisboa, Letra Livre, 2014, p. 77).

<sup>383</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes, Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 272.

<sup>384</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes, Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 273.

<sup>385</sup> Cf. Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes, Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, pp. 276-277.

<sup>386</sup> Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 306.



*as suas virtudes, uma das quais é a liberdade*<sup>387</sup>. Essa normalidade que remonta a tempos longínquos - a condição de pobreza - perfilha-se enquanto desvalorização de um estilo de vida baseado na posse ou na ostentação. A questão ultrapassa os meros bens pessoais que sustentam o indivíduo no seu regular quotidiano, mas cinge-se a essa pressão que o homem comum sofre por parte desta sociedade, levando-o a consumir ininterruptamente<sup>388</sup>, por forma a ser uma mais-valia para o sistema. Sob prejuízo de ser «excomungado», o homem deverá consumir, ambicionando a uma acumulação de propriedade. Como defende Saraiva, “*A questão é produzir dinheiro com a única finalidade de produzir mais dinheiro*”<sup>389</sup>. Aqui irrompe a divisão entre bens necessários à vida, consentâneos com um mínimo indispensável, ou bens supérfluos que, acima de tudo, suportam o sistema mercantil. Com isso, o próprio sistema cria a ilusão de que o indivíduo, nunca como agora, detém essa possibilidade de afirmação, no quadro de um individualismo burguês. O homem, aparentemente preparado para se autonomizar<sup>390</sup>, é sistematicamente direcionado para o mercado. Assim, o individualismo burguês circunscreve-se no tempo e no espaço. Segundo Saraiva, no espaço, porque o mercado concorrencial tende a ser a única realidade existente, na sua forma de sociedade de consumo; no tempo, visto que o homem declarou não mais respeitar a natureza. Assim, e negando a velha «lei de pauperização das massas», o autor define “*uma lei do enriquecimento mercantil e tecnológico, enriquecimento em objetos e em numerário para os comprar, o que não quer dizer enriquecimento natural e espiritual*”<sup>391</sup>. Saraiva constitui-se como apologista de um modo de vida «modesto», na medida em que não encontra viabilidade num modelo de sociedade consubstanciado na «eficiência técnica» e na «personificação individual». Considerando que o aprofundamento da primeira suscita uma retração da segunda e, assim sendo, admite que são duas dimensões impossíveis de compaginar, decide-se pela preservação da segunda, mesmo que a vida dos homens prescindia de certas comodidades.

Como vimos, o desejo predador de posse funciona como o grande substrato da sociedade de consumo. Ou, como refere Marcuse, “*O organismo é assim pré-*

---

<sup>387</sup> Saraiva, António José. “O Direito à Pobreza”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 550.

<sup>388</sup> “*O consumo alienado torna-se para as massas um dever suplementar à produção alienada*” (Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012, p. 26).

<sup>389</sup> Saraiva, António José. “O Direito à Pobreza”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 551.

<sup>390</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 313.

<sup>391</sup> Saraiva, António José. “O Direito à Pobreza”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 552.

condicionado no sentido da aceitação espontânea do que lhe é apresentado”<sup>392</sup>. O processo de democratização que assistimos nas sociedades ocidentais vive de um aumento do poder de compra, por forma a fazer perdurar o sistema mercantil. Saraiva defende que “*Só escapando à sociedade mercantil pode um homem possuir-se verdadeiramente a si próprio e contribuir para inverter o ciclo infernal da mercantilização da vida*”<sup>393</sup>. O autor defende que o abandono da sociedade mercantil ou, pelo menos, o atenuar das suas consequências nefastas, implica que o homem assuma voluntariamente um «direito à pobreza». E esse mesmo ato voluntário significa que o indivíduo deixa de constituir fila na sociedade de consumo, para além de assumir a autenticidade de uma vida que não passa diretamente pelo sentimento de posse. Assim, assumir esse estado de pobreza significa, simultaneamente, uma defesa da individualidade e da autonomia pessoal sem implicações externas, ou seja, sujeitas à lei do mercado, e uma responsabilidade coletiva de preservar a natureza. A proteção do meio natural leva Saraiva, em carta escrita a Óscar Lopes no ano de 1989, a considerar que o progresso vive de uma destruição da natureza sem precedentes, desprotegendo-a e impelindo-a para um retraimento crescente. Como escreve, “*O homem é natureza, mas está a destruí-la*”<sup>394</sup>. Retirar a humanidade deste paradigma, implica uma reformulação de vários pressupostos, desde logo, repensando o espaço do indivíduo e os seus processos de mediação com os seus iguais e com a própria natureza. Ao pensarmos criticamente a problemática suscitada pela dialéctica homem-natureza, servindo-nos de reflexões como aqueles que Guy Debord formulou, constatamos que a «Civilização Burguesa», pela pressão que exerce sobre o mundo natural, sustenta a sua própria negação. Assim, este momento histórico, repleto de duplicidade e negatividade, demonstra que “*estes dois movimentos antagonistas, o estádio supremo da produção mercantil e o projeto da sua negação total, eles próprios igualmente ricos em contradições, crescem juntos*”<sup>395</sup>. Um célebre artigo da autoria de António José Saraiva, datado de 30 de janeiro de 1993, constituindo, na realidade, o último escrito que produziria em vida, combina dois elementos como justificação para esse flagelo que

---

<sup>392</sup> O mesmo Herbert Marcuse, ao retratar o condicionamento que a comunidade tecnológica insufla ao indivíduo, assume que “*O indivíduo deve adaptar-se a um mundo que não parece exigir-lhe a renúncia às suas necessidades íntimas*” (Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 107).

<sup>393</sup> Saraiva, António José. “O Direito à Pobreza”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 552.

<sup>394</sup> Saraiva, António José. “O homem é natureza, mas está a destruí-la”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 931.

<sup>395</sup> Debord, Guy. *O Planeta Doente*. Lisboa, Letra Livre, 2014, p. 75.

concerne no recuo que o homem insufla sobre a natureza. Por um lado, o pessimismo antropológico, a descrença que Saraiva depositara na ideia, anteriormente romântica e utópica, de uma perfectibilidade humana<sup>396</sup>. O homem é um ser vulnerável, por vezes frágil e repleto de imperfeições e paixões, nem sempre capaz de discernir e atuar razoavelmente, no quadro consentânea de uma destruição maciça do meio ambiente. Na sequência deste diagnóstico, o progresso técnico e científico alimenta uma imperiosa necessidade de modernização em que, por um lado, crescimento económico e desenvolvimento material e, por outro lado, preservação da natureza parecem irreconciliáveis<sup>397</sup>. Enumerando múltiplos acontecimentos que se afiguram prejudiciais à humanidade, Saraiva aponta o exemplo do petróleo enquanto “*meio para facilitar a vida*”, embora contraponha com o lado obscuro do ser humano, sendo “*próprio da cegueira humana confundir os meios com os fins*”<sup>398</sup>.

## **Alienação e Ontologia**

### ***Objetividade e Subjetividade: Entre o Idealismo e o Materialismo***

A primeira metade do percurso intelectual de António José Saraiva corrobora das teses difundidas por uma escola afeta ao materialismo histórico, ou seja, a história era prescrita como um processo amplamente descortinada pelas múltiplas leis “científicas” que nos seriam dadas a conhecer por intermédio da infra-estrutura economia. De alguma forma, o esquema básico da sociedade impunha-se ao indivíduo, sem que, por sua vez, a ação merecesse um domínio explicativo que não se fundasse em critérios estritamente materiais<sup>399</sup>. De alguma forma, quando Saraiva rompe com esta visão, assume a defesa de uma perspetiva que o próprio António Sérgio havia

---

<sup>396</sup> Servindo-nos de um dos expoentes máximos na teorização do pessimismo, Arthur Schopenhauer, poderemos considerar a seguinte passagem como a máxima que define o estado dilacerante que invade as considerações de António José Saraiva. Assim, o pensador alemão, em pleno século XIX, colocava nos seguintes termos a instabilidade que pauta a vida humana: “*a vida dos indivíduos é uma luta constante e não apenas metafórica contra o anseio ou o tédio, mas também uma verdadeira luta contra outras pessoas*” (Schopenhauer, Arthur. *Sobre o Sofrimento do Mundo*. Almargem do Bispo, Coisas de Ler, 2007, p. 7).

<sup>397</sup> Cf. Saraiva, António José. “Símbolo da infelicidade - «Salvem-se os anéis, mesmo que seja à custa dos dedos»”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, pp. 975-976.

<sup>398</sup> Saraiva, António José. “Símbolo da infelicidade - «Salvem-se os anéis, mesmo que seja à custa dos dedos»”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 976.

<sup>399</sup> Relativamente ao pensamento materialista pré-marxista, ver: Desné, Roland. *Os Materialistas Franceses De 1750 a 1800*. Lisboa, Seara Nova, 1969.

sustentado, isto é, a negação de que a história é previsível, enquadrada num determinado esquema, para além da rejeição de uma conceção determinista que visa estabelecer um fim último ou fins múltiplos, mesmo que não delimitados temporalmente. Esta reformulação, anunciada pela revisão de inúmeros trabalhos académicos, com especial referência para a reformulação que o autor operou na obra *Para a História da Cultura*, torna-se ainda mais elucidativa quando Saraiva, por via de um exemplo, desacredita as bases do materialismo histórico. Assim, esse momento dialético e revolucionário, amplamente aguardado nas fileiras da ortodoxia marxista, nunca se efetivou, contribuindo assim para essa rutura operada em Saraiva. Falamos na experiência soviética, onde se demonstra que a história não obedece obrigatoriamente a conceitos objetivos e escatológicos. Na realidade, a experiência da URSS, prevista como síntese histórica, originou uma mudança, embora com a utilização de práticas obscuras, essas que representavam e eram próprias do momento histórico anteriormente superado<sup>400</sup>.

Em consonância com esta visão, o autor depara-se com um entendimento da história que jamais irá abandonar as suas reflexões, após protagonizar esse corte em meados da década de 1960. Um novo nível de realidade social, perfilando-se numa visão sistemática da história, nunca resulta necessariamente nesse salto qualitativo que os marxistas tanto advogam. Deste modo, Saraiva entende que um outro nível de realidade, visando preencher a sociedade em todas as suas necessidades materiais, não desemboca, como de critérios científicos e inelutáveis se tratasse, num porvir qualitativamente ou substancialmente superior. Deste quadro genérico, a recusa perante as teses marxistas deve-se, essencialmente: por um lado, o marxismo perfila-se como uma ideologia (enraizada na sociedade, oblitera a liberdade de pensamento) destinada a assumir o futuro prodigioso do progresso, ou seja, propõe-se a (re) pensar o posicionamento do homem na estrutura de produção, embora não apresente repostas para determinadas problemáticas, desde logo, o posicionamento do homem na relação com a natureza; por outro lado, o tratamento que o marxismo realiza sobre o entendimento da histórica, leva a que Saraiva desacredite no excesso de condicionamento que daí resulta, especialmente no que toca a uma possível conflitualidade entre indivíduo e sociedade<sup>401</sup>, sendo que o mesmo conflito transparece

---

<sup>400</sup> Saraiva, António José. *Para a História da Cultura em Portugal – Vol. I*. Lisboa, Gradiva, 1995, p. 22.

<sup>401</sup> Devemos ter em atenção a diferença entre os conceitos de realidade objetiva e realidade subjetiva, com vista a percebermos a relevância que a subjetividade irá deter no pensamento de Saraiva, após a rutura com o materialismo. Vejamos as considerações de George Politzer: “*Realidade subjetiva (que quer dizer: realidade que existe somente no nosso pensamento. Realidade objetiva (realidade que existe fora do*

na relação entre ideia e matéria. A questão surge: Como salvaguardar a individualidade perante a intensificação dos processos de socialização? A crítica dirigida a um certo marxismo ortodoxo, sustentado por critérios objetivos, permite ao autor considerar essa filosofia da história como uma teleologia progressista. Contudo, embora a rutura seja uma realidade constante desde os anos 60, Saraiva incorpora uma continuidade das teses marxistas no seu pensamento, desde logo, no que concerne à problemática da alienação. O mesmo sucede com uma dialéctica que não deixa de se configurar como elemento de continuidade. A crítica da alienação, fator recorrente no pensamento do autor, cruza-se com a presença de uma dialéctica que realiza uma crítica romântica<sup>402</sup> da «Civilização Burguesa». Essa dialéctica, não antevendo o momento histórico que suplantaria o capitalismo, por forma a originar uma sociedade sem classes - sendo que o mesmo será dizer que não admitia essa tão almejada síntese histórica que a ortodoxia preconizava - pretende ser uma dialéctica negativa<sup>403</sup>, radicalmente crítica da Sociedade. Questionar a produção de estados de alienação, protagonizados por parte das sociedades progressistas, torna-se um elemento chave para Saraiva, numa aproximação a um certo marxismo romântico.

O pensamento do autor deambula entre um utopismo, visão que encontra no comunitarismo um ideal de comunhão entre os homens, embora, simultaneamente, o pessimismo antropológico seja uma constante nas reflexões do próprio. Assim sendo, a idealização desse *topos* pode degenerar rapidamente para um plano distópico. As contradições geradas no seio do progresso defraudam qualquer expectativa de uma síntese histórica, fazendo com que Saraiva encontre na dialéctica negativa um mecanismo primordial para o seu pensamento. Seguindo os ensinamentos da dialéctica negativa, tal como Adorno a definiu, devemos considerar a sua negatividade em função

---

*nosso pensamento). Os idealistas dizem que o mundo não é uma realidade objetiva, mas subjetiva. Os materialistas dizem que o mundo é uma realidade objetiva*” (Poltzer, Georges. *Princípios elementares de filosofia*. Lisboa, Prelo Editora, 1974, p. 69). Não fazendo uma leitura da história assente no conceito de realidade objetiva, Saraiva perfila-se como um pensador enquadrando com a visão idealista. Com este esclarecimento, torna-se perceptiva a rutura com a corrente oposta.

<sup>402</sup> Henri Lefebvre refere que “*Tout romantisme se fonde sur le désaccord, sur le dédoublement et le déchirement*” (Lefebvre, Henri. *Vers Un Romantisme Revolutionnaire*. Fécamp, Nouvelles Lignes, 2011, p. 62).

<sup>403</sup> Theodor W. Adorno é o precursor de uma dialéctica negativa que pretende encontrar na sociedade os antagonismos e as contradições que daí resultam. Na realidade, um pensamento consubstanciando nesta máxima deve-se a uma reformulação da dialéctica hegeliana, no que esta tem de complexo e afirmativo. A conciliação entre um pensamento e uma ação crítica é o que se pretende retirar deste método, por forma a entendermos a rutura que Saraiva protagoniza com a visão hegel-marxista. (Cf. Cachopo, João Pedro. “O paradoxal em filosofia o enigmático em arte. Uma introdução ao pensamento crítico de Theodor W. Adorno”, in UNIPPOP (org.) *Pensamento Crítico Contemporâneo*. Lisboa, Edições 70, 2014, p. 14).

do posicionamento crítico que o sujeito e a filosofia assumem perante o objeto, destronando o posicionamento contemplativo para com a realidade, elemento característico de uma outra filosofia<sup>404</sup>. Por outro lado, esta dialética assume-se como tal, ou seja, enquanto dialética negativa, tendo em conta que o seu posicionamento crítico é-nos dado a conhecer por “*virtude da negatividade da realidade*” que incorpora, necessariamente, “*antagonismo e contradições*”<sup>405</sup>. De um pensamento que integra uma teoria crítica, ou seja, antevendo a inversão da realidade por meio de uma dialética binária (tese-antítese), conjuntamente com uma negatividade que desvenda esses mesmos conflitos internos à realidade, desembocamos numa visão que encontra na alienação um fator explicativo na enunciação de tais problemáticas.

O confronto entre ideia e matéria ajuda-nos a perceber o fio condutor do pensamento de Saraiva, desde logo se levarmos em linha de conta que o próprio exibia contornos românticos nas suas reflexões. Recordemos uma carta que Saraiva enviara à sua esposa de então, Maria José Saraiva, em pleno ano de 1943. Nessas mesmas linhas, vislumbramos como a ideia comporta uma força própria, dinâmica e desenraizada de quaisquer limites materiais<sup>406</sup>. Empregando um uso metafórico como utensílio para descortinar a realidade, mecanismo invariavelmente presente nas reflexões do próprio, Saraiva comunica o seguinte: “*Isabelinha, a gente há-de ir por esse mundo pregar as mesmas cousas. Quase toda a gente perdeu a fé. As pessoas dão-me a impressão de pássaros metidos numa gaiola que desistiram de se servir das asas*”<sup>407</sup>. A utilização da «gaiola», na qualidade de elemento metafórico, permite-nos descortinar um indício, ainda precoce, de crítica ao que Saraiva demonstra ser um materialismo mecânico<sup>408</sup>.

---

<sup>404</sup> Cf. Cachopo, João Pedro. “O paradoxal em filosofia o enigmático em arte. Uma introdução ao pensamento crítico de Theodor W. Adorno”, in UNIPOP (org.) *Pensamento Crítico Contemporâneo*. Lisboa, Edições 70, 2014, p. 22.

<sup>405</sup> Cachopo, João Pedro. “O paradoxal em filosofia o enigmático em arte. Uma introdução ao pensamento crítico de Theodor W. Adorno”, in UNIPOP (org.) *Pensamento Crítico Contemporâneo*. Lisboa, Edições 70, 2014, p. 22.

<sup>406</sup> Neste passo, Saraiva entende que o materialismo não concebe a luta em nome de um determinado ideal. Toda a ação que vise a concretização de um determinado ideal é, por consequência, consentânea com um posicionamento idealista. Esta consideração coloca-nos algumas reticências, desde logo, se tivermos em mente as palavras de um materialista como Georges Politzer: “*ser materialista, não impede, [...], de ter um ideal e de lutar para o fazer triunfar*” (Poltzer, Georges. *Princípios elementares de filosofia*. Lisboa, Prelo Editora, 1974, p. 22).

<sup>407</sup> Saraiva, António José; Saraiva, Maria José. *Só para o meu amor é sempre Maio – cartas do Verão de 1943*. Lisboa, Gradiva, 1997, p. 187.

<sup>408</sup> O materialismo mecânico, ou mecanicista, é vulgarmente associado ao materialismo pré-marxista. Assim sendo, o materialismo de índole marxista sustenta uma visão oposto daquela que considera “*o movimento como um simples movimento mecânico, [pensando-se] que os mesmos acontecimentos deviam reproduzir-se continuamente*” (Poltzer, Georges. *Princípios elementares de filosofia*. Lisboa, Prelo Editora, 1974, p. 143).

Encontra nesse materialismo o caminho da resignação, onde a rotina e o hábito prevalecem sobre a ideia de mudança. Continuando a leitura da missiva, o autor defende que,

*“Quase toda a gente é um ex-idealista, uma pessoa que abafou os sonhos, que individualmente só acredita no jantar a horas, e como doutrina só acredita no económico. É preciso ter vitalidade para passar por cima dessas guerras, desses tratados, dessas fronteiras, desses políticos – e por cima disso tudo perceber o Espírito que orienta a vida”*<sup>409</sup>.

Ao desacreditar a velha concepção materialista da história<sup>410</sup>, Saraiva entende que esse paradigma enreda o indivíduo para um lugar de subalternidade, de agente passivo e de mero espectador. Perante essa mesma visão, deduzindo da realidade leis históricas e objetivas que nos permitem acalantar um devir histórico, o indivíduo aliena-se perante «corrente da história», ou seja, passa a existir um domínio sobre o indivíduo que suplanta a própria esfera de ação do indivíduo. Ao recusar essa filosofia, Saraiva é levado a concordar com Guy Debord, quando este último sustenta que o materialismo “concebe o mundo como representação e não como atividade”<sup>411</sup>, por toda a sua envolvimento contemplativa.

A «inércia da materialidade» é algo que Saraiva sempre retratou com uma imensa desconfiança, ou seja, a luta política consubstanciada num conjunto de ideias, como por exemplo, a «igualdade dos homens», aparece aqui com uma dimensão que transcende os indicadores meramente circunstanciais<sup>412</sup>, aqueles que determinam a disposição dos homens na sociedade e na própria estrutura de produção. Relatando, tanto o exemplo da URSS como o de um punhado de jovens cabo-verdianos<sup>413</sup>, afirma a existência de um «espírito»<sup>414</sup> que determina e clarifica a ação daqueles que se propõe a

---

<sup>409</sup> Saraiva, António José; Saraiva, Maria José. *Só para o meu amor é sempre Maio – cartas do Verão de 1943*. Lisboa, Gradiva, 1997, p. 188.

<sup>410</sup> Parece existir, neste ponto, alguma confusão entre idealismo moral e idealismo filosófico. A primeira perspectiva, plenamente compatível com uma concepção materialista da história, é necessariamente contrária à visão que tem por base uma explicação do mundo por intermédio do espírito, do pensamento isolado ou das ideias. (Cf. Politzer, Georges. *Princípios elementares de filosofia*. Lisboa, Prelo Editora, 1974, p. 43).

<sup>411</sup> Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012, pp. 134-135.

<sup>412</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, pp. 176-177.

<sup>413</sup> Cf. Saraiva, António José; Saraiva, Maria José. *Só para o meu amor é sempre Maio – cartas do Verão de 1943*. Lisboa, Gradiva, 1997, pp. 188-189.

<sup>414</sup> Denotamos uma certa imprecisão conceptual, por parte de Saraiva, quando aplica, nas suas reflexões, o termo «espírito». Não esclarecendo os contornos do mesmo, ficamos sem perceber se essa dinâmica é a responsável pela criação da matéria ou, pelo contrário, se é parte integrante da consciência social,

combater em nome de um qualquer ideal. Assim, os contornos materiais em que o homem se vê envolvido, não sistematizam, por si só, o modo como o próprio age no quadro de uma dada sociedade. A ideia apresenta-se como o motor de desenvolvimento das sociedades, numa clara incompatibilidade entre utopismo e materialismo. Entre as décadas de 1940 e 1960, Saraiva assume uma separação entre estados de alienação e estados de não-alienação, ou seja, a existência de essas condições permite, de algum modo, entender o conflito semântico entre ideia e matéria. Por um lado, apresenta-nos aqueles que se resignam perante o desenvolvimento da história, fundamentando-a como previsível. O objeto<sup>415</sup> suplanta o sujeito, na medida em que a matéria condiciona e determina o indivíduo. Esta condição, que Saraiva entende como uma condição de passividade, prefigura-se como estado de alienação. Por sua vez, se a «inércia material» afigura-se como a justificação que nos permitirá perceber essa anterior condição, uma outra surge-nos por via do «espírito»<sup>416</sup>. Mais concretamente, “*são aqueles por intermédio de quem o Espírito se revela mais forte do que as circunstâncias*”<sup>417</sup>. Saraiva desacredita numa luta política motivada e ministrada única e simplesmente pelo posicionalmente que cada qual detém no espectro social, defendendo sim que essa ação política advém de uma “*inspiração puramente ideal*”<sup>418</sup>. É com este utopismo que o indivíduo ambiciona a um estado de não-alienação. A dicotomia entre ideia e matéria poderá ser entendida pela ligação que a mesma detém com as visões de progresso. Desde logo, Saraiva descreve o materialista, num sentido filosófico, e não segundo uma conotação moral, como “*aquele que crê que o homem é condicionado pelas leis da Natureza, fora das quais nada existe, ele próprio sendo Natureza*”<sup>419</sup>. Por outro lado, o idealista acredita numa existência independente das leis da natureza. Um dos grandes problemas do materialismo, algo com que Saraiva irá romper progressivamente, é a forma como entende a possibilidade de transformar ou manipular a natureza. A seguinte

---

refletindo-se em ideias, pensamentos ou sensações. Embora o autor tenha formalizado a rutura com o materialismo, essa corrente não despreza a dimensão espiritual, na sua relação direta com a matéria, seja bem entendido (Cf. Politzer, Georges. *Princípios elementares de filosofia*. Lisboa, Prelo Editora, 1974, p. 74).

<sup>415</sup> Cf. Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Lisboa, Edições Avante, 1993, p. 62.

<sup>416</sup> No ano de 1986, em carta dirigida a Óscar Lopes, Saraiva escrevera o seguinte: “*As coisas só podem existir materialmente, mas a existência material é só a expressão da outra, que não é fenomenal*” (Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 458).

<sup>417</sup> Saraiva, António José; Saraiva, Maria José. *Só para o meu amor é sempre Maio – cartas do Verão de 1943*. Lisboa, Gradiva, 1997, p. 189.

<sup>418</sup> Saraiva, António José; Saraiva, Maria José. *Só para o meu amor é sempre Maio – cartas do Verão de 1943*. Lisboa, Gradiva, 1997, p. 189.

<sup>419</sup> Saraiva, António José. *Dicionário Crítico*. Lisboa, Gradiva, 1996, p. 135.



premissa é um excelente indicador para o seguinte capítulo: “*Todo o materialista vê os homens objetivamente, como massa, como natureza transformável; todo o individualista vê os homens subjetivamente, introspectivamente – vê-se a si próprio como absoluto*”<sup>420</sup>.

### ***Indivíduo e Meio Social***

Como escrevera António José Saraiva no Prólogo da 3ª Edição de *Para uma História da Cultura em Portugal*, “*a realidade surpreendeu-nos pelo seu imprevisto*”<sup>421</sup>, essa mesma realidade que se afigura, no quadro da intelectualidade ortodoxa, um dado cientificamente e objetivamente presumível. Uma realidade que deve, segundo Saraiva, deve comportar um espaço de afirmação para a subjetividade. O perigo de uma massificação alienante da sociedade causa assombro a um autor que preza pelas liberdades individuais, que acredita na capacidade da consciência. Se até meados da década de 1960, Saraiva pensava a alienação num quadro que opunha, por um lado, a «passividade da matéria», por outro lado, a dinâmica da ideia; isto é, perante este esquema simplificador, uma certa conceção materialista produzirá uma visão arraigada a um condicionamento objetivo, ou seja, o indivíduo<sup>422</sup> vê-se agrilhado diante uma história prescrita, excluindo-se a subjetividade do ser. Em meadas da década descrita, a subjetividade e a massificação passam a ser analisadas segundo o conceito de cultura, naquilo que a civilização e o progresso podem comportar de aprisionamento do indivíduo. A «Civilização Burguesa», em conivência com o materialismo progressista, é um fator de anulação da subjetividade, por via de uma massificação envolta numa modernização consumista desmesurada.

No ano de 1946, em plena período intelectual onde a produção literária se compunha por um forte pendor materialista, Saraiva assumia que o indivíduo não se configurava como um ente absoluto e, como tal, destituído de uma capacidade que não levasse em consideração o meio envolvente. Desde logo, determinar o indivíduo como

---

<sup>420</sup> Saraiva, António José. *Dicionário Crítico*. Lisboa, Gradiva, 1996, p. 136.

<sup>421</sup> Saraiva, António José. *Para a História da Cultura em Portugal – Vol. I*. Lisboa, Gradiva, 1995, p. 22.

<sup>422</sup> Max Horkheimer descreve, nos seguintes termos, a relação ambígua entre ideologia (progresso e técnica) e individualidade: “*A disciplina industrial, o progresso tecnológico e o esclarecimento científico, os próprios processos económicos e culturais que estão a levar a cabo a obliteração da individualidade*” (Horkheimer, Max. *O eclipse da razão*. Lisboa, Antígona, 2005, p. 177). No quadro de esperança que o autor traça, de uma individualidade que pode reemergir das profundezas, não encontramos essa mesma atitude nas reflexões de Saraiva, tendo em conta o quadro social de análise.

elemento absoluto em política era, na opinião do próprio, algo a ser recusado. Abordando a relação entre autor e obra, Saraiva definia assim o indivíduo na sua relação com o meio: “O indivíduo não é, com efeito, uma substância; nem a consciência é um milagre. O indivíduo é algo que se define em função de determinadas circunstâncias e de certos outros indivíduos”<sup>423</sup>. Neste preciso momento, Saraiva defende que o indivíduo se assume como tal, na exata medida em que o próprio é um reflexo das condições materiais envolventes. Ou seja, discernir sobre o indivíduo<sup>424</sup> implica aceitarmos um método relacional, por forma a compreendermos que é na relação com fatos e outros indivíduos que cada qual encontra o seu espaço. Ao fim ao cabo, este argumento passa por admitir que, na realidade, tudo é um amplo e vasto meio, visto que o indivíduo é influenciado, embora também exerce a sua influência. Este amplo meio social vive de um conjunto de *inputs* e *outputs* sociais, exercidos pelos próprios indivíduos, sem os quais, o meio social, não funcionaria com sistematicidade<sup>425</sup>. Contudo, o indivíduo recebe do meio um conjunto imenso de influências, ao cabo que a sua interferência no meio comporta uma dimensão reduzida. A dependência funcional que impossibilita o indivíduo de viver à margem da sociedade fundamenta, nesses moldes, a existência de um conjunto específico de funções entre indivíduos. Norbert Elias considera que essas ligações e esses enredos entre seres humanos são a base explicativa daquilo que, vulgarmente, é apelidado de «sociedade»<sup>426</sup>. Ou seja, não existindo sociedade sem indivíduo, também a realidade inversa não deixa de ser verídica, levando-nos a considerar que as «regularidades sociais» são, na realidade, “a regularidade própria das relações entre indivíduos”<sup>427</sup>.

Este quadro leva-nos a pensar que o indivíduo vê assim reduzida uma possível singularidade ou autenticidade que lhe poderia pertencer, tendo em conta que, em última análise, o indivíduo é somente um reflexo do meio social. Consequentemente, Saraiva encontra primazia no modelo relacional em detrimento de um suposto modelo causal, isto é, perante a confluência e a dependência de vastíssimas realidades, tornar-se-á

---

<sup>423</sup> Saraiva, António José. *Para a História da Cultura em Portugal – Vol. I*. Lisboa, Gradiva, 1995, p. 10.

<sup>424</sup> Servindo-nos da conceptualização anunciada em Horkheimer, o indivíduo deve ser assim compreendido: “Quando falamos do indivíduo como entidade histórica, não visamos simplesmente a existência espaço-temporal e sensível de um membro particular da raça humana, visamos, além disso, a consciência da sua própria individualidade como ser humano consciente, incluindo o reconhecimento da sua própria identidade” (Horkheimer, Max. *O eclipse da razão*. Lisboa, Antígona, 2005, p. 143).

<sup>425</sup> Cf. Saraiva, António José. *Para a História da Cultura em Portugal – Vol. I*. Lisboa, Gradiva, 1995, pp. 10-11.

<sup>426</sup> Cf. Elias, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2004, p. 34.

<sup>427</sup> Elias, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2004, p. 34.

difícil discernir em torno de uma causa ou princípio primeiro. Segundo a conceção traçado por Saraiva, importa salvaguardar a seguinte ideia: “o indivíduo é um cruzamento de circunstâncias variáveis e transitórias”<sup>428</sup>. Nesta passagem, o autor pretende afirmar que o objeto não comporta obrigatoriamente uma rigidez inflexível, impossibilitando assim a ação individual. Por sua vez, embora esse materialismo pretenda declarar que o indivíduo é altamente dependente do meio social<sup>429</sup>, não deixa de transparecer a existência de um espaço em que o indivíduo encontra uma possibilidade de atuação desprendida de arregimentações mecanicistas. O indivíduo não é uma realidade menosprezada ou ultrapassada pela sociedade, embora nesta fase da sua vida intelectual, Saraiva atribua uma relevância especial às condições materiais como elemento de condicionamento. Defende o autor “que não se pode afirmar com simplicidade que o indivíduo é «produto» das circunstâncias ou do meio ou que o meio é a «causa», no sentido tradicional e substancialista da palavra, do indivíduo”<sup>430</sup>.

A clássica dualidade que coloca em lados opostos indivíduo e sociedade (por um lado, aqueles que atribuem primazia ao indivíduo, em prejuízo da sociedade; por outro lado, os que enaltecem a sociedade por oposição ao indivíduo) é apresentada por Saraiva como sendo uma falsa questão, ou seja, a síntese entre ambas as dimensões resulta como a proposta mais exequível e realista. Admitindo essa suposta antinomia como revestida de ilusão, declara que o meio é o “conjunto de funções individuais”<sup>431</sup>. Assim sendo, indivíduo e meio são uma presença paralela e transversal, dos quais não poderemos abdicar. O indivíduo é determinado pelo meio, da mesma forma que o meio deve ser explicado em função do indivíduo<sup>432</sup>. Duas realidades inseparáveis, que se complementam entre si. Rejeitando quaisquer explicações para os fenómenos que

---

<sup>428</sup> Saraiva, António José. *Para a História da Cultura em Portugal – Vol. I*. Lisboa, Gradiva, 1995, p. 11.

<sup>429</sup> No encaixe das formulações protagonizadas por um autor como Gilbert Simondon, podemos afirmar uma relação próxima entre conceitos como individuação e multidão. Essa mesma conexão, também conceptualizada por Paolo Virno, assume o seguinte: “1) o sujeito é uma individuação sempre parcial e incompleta, consistindo antes no entrelaçamento mutável de aspetos pré-individuais e aspetos efetivamente singulares; 2) a experiência coletiva longe de assinalar o seu ocaso ou eclipse, prossegue e aperfeiçoa a individuação (Virno, Paolo. “Multidão e princípio de individuação”, in Bruno Peixe Dias e José Neves (coord.) *A Política dos Muitos – Povo, Classes e Multidão*. Lisboa, Tinta-da-China, 2011, p. 395).

<sup>430</sup> Saraiva, António José. *Para a História da Cultura em Portugal – Vol. I*. Lisboa, Gradiva, 1995, pp. 11-12.

<sup>431</sup> Saraiva, António José. *Para a História da Cultura em Portugal – Vol. I*. Lisboa, Gradiva, 1995, p. 12.

<sup>432</sup> Servindo-nos dos fundamentos elaborados por Norbert Elias, podemos afirmar que “cada ser humano encontra-se na verdade numa situação de ligação. Está ligado pelo facto de viver constantemente em dependência funcional de outras pessoas; representa um elo nas correntes formadas por outras pessoas. Qualquer um dos outros é – direta ou indiretamente – um elo nas correntes pelas quais ele próprio está ligado” (Elias, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2004, p.34).

encontrem no efeito causal esse fundamento, exclui, à partida, as seguintes visões: o indivíduo é produto do meio ou a obra é produto, em exclusivo, do indivíduo<sup>433</sup>. Importa recordar que a exposição deste método relacional, em que indivíduo e meio são analisados como termos correlativos<sup>434</sup>, data de uma época em que Saraiva aprofunda as suas teses marxistas. Em pleno ano de 1946, não deixemos de salientar que o seu materialismo não é revestido por um efeito mecânico. Antes, por sua vez, encontramos um espaço de afirmação da individualidade, algo que germinará numa fase posterior da vida do autor. Embora o indivíduo não seja apresentado em contornos idealistas ou românticos, tal como descortinamos numa fase procedente da vida e obra de Saraiva, a sociedade também não é descrita como a única dinâmica existente. Aproximando-se o término da década de 1950, Saraiva reafirma: “*A contradição entre o indivíduo e a sociedade é, provavelmente, uma destas falsas oposições que inçam a história das ideias*”<sup>435</sup>. Seguindo o argumento de autores como Norbert Elias<sup>436</sup>, reafirma-se a necessidade de criar um espaço intermediário, por forma a equilibrar esses dois balanceamentos. Nem o indivíduo deve ser apresentado como uma entidade absoluta, nem a sociedade deve ser vista como um fim a almejar. Contudo, o perigo da massificação<sup>437</sup> e das maiorias opressoras coloca-se na órbita do pensamento de Saraiva, desde logo ao assumir que a sociedade deve passar por ser um meio, e nunca um espaço onde o indivíduo deve abdicar da sua personalidade. Continuando, defende que “*Toda a sociedade é uma sociedade de indivíduos, uma associação deles, para uma melhor satisfação dos fins e necessidades de cada um*”<sup>438</sup>. Somente podemos entender o indivíduo, bem como os processos de individualização que lhe são próprios e a sua diferenciação rumo à singularidade, levando em linha de conta a dimensão natural e a dimensão sócio-histórica que fazem do indivíduo o elemento, por excelência, do regular funcionamento da sociedade. Deste modo, a singularidade do indivíduo é apreendida pelo desempenho social que lhe é intrínseco. Ao negligenciarmos o espaço coletivo na sua dimensão sócio-histórica, o indivíduo vê-se desprovido da sua capacidade de diferenciação, levando-nos assim, a considerar que “*o indivíduo é uma função da sua*

---

<sup>433</sup> Cf. Saraiva, António José. *Para a História da Cultura em Portugal – Vol.1*. Lisboa, Gradiva, 1995, p. 12.

<sup>434</sup> Cf. Saraiva, António José. *Para a História da Cultura em Portugal – Vol.1*. Lisboa, Gradiva, 1995, p. 14.

<sup>435</sup> Saraiva, António José. *Dicionário Crítico*. Lisboa, Gradiva, 1996, p. 103.

<sup>436</sup> Cf. Elias, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2004, p. 24-25.

<sup>437</sup> Cf. Horkheimer, Max. *O eclipse da razão*. Lisboa, Antígona, 2005, pp. 174-175.

<sup>438</sup> Saraiva, António José. *Dicionário Crítico*. Lisboa, Gradiva, 1996, p. 103.

*história individual dentro do seu coletivo social e sua respetiva história*<sup>439</sup>. O indivíduo, não podendo descartar as múltiplas heranças que o apetrecham, visando, ao fim cabo, a constituição de um ser social, é resultado de um cruzamento entre, por um lado, elementos biológicos referentes aos seus antepassados e, por outro lado, elementos sócio-históricos. O entrelaçamento destas realidades leva Norbert Elias a considerar “*os seres humanos uma parte constituinte tanto de uma ordem natural como de uma ordem social*”<sup>440</sup>.

Esta reflexão, demonstrando de alguma forma o momento de rutura que se operacionalizará de seguida, pretende afirmar a relevância da individualidade em múltiplos aspetos: personalidade, autonomia, liberdades e direitos fundamentais. Saraiva pressente o perigo da ideologia, enquanto fenómeno propício a sacrificar o indivíduo em detrimento de um suposto bem supremo que, na verdade, assume contornos persecutórios. O sacrifício ou a imolação do indivíduo perante a sociedade resulta num prejuízo de muitos e no favorecimento de poucos, ou seja, “*o sacrifício do indivíduo à sociedade é apenas o sacrífico da maioria à minoria*”<sup>441</sup>. Assim sendo, sacrificar a liberdade individual e a autonomia do ser, não é mais do que depositar em alguém os destinos das próprias vidas. A sociedade deve ser entendida como parte integrante do indivíduo<sup>442</sup>, isto é, a sociedade não se assume por uma feição corpórea ou mesmo exterior ao indivíduo. A sociedade constitui-se pela presença regular de indivíduos, resultando dessa situação a sua vitalidade. Entendendo este equilíbrio natural entre indivíduo e sociedade, permite valorizar essa coletividade em que o contributo do indivíduo para esse mesmo plano resulta pela valorização de si. O indivíduo, só por si, é um agente em vias de desenvolvimento<sup>443</sup>, querendo isto dizer

---

<sup>439</sup> Elias, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2004, p. 59.

<sup>440</sup> Elias, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2004, p. 61.

<sup>441</sup> Saraiva, António José. *Dicionário Crítico*. Lisboa, Gradiva, 1996, p. 104.

<sup>442</sup> O conceito de individuação, segundo Paolo Virno, evidencia-se pela “*passagem dos dotes psicossomáticos genéricos do animal humano à configuração de uma singularidade irrepitível*” (Virno, Paolo. “Multidão e princípio de individuação”, in Bruno Peixe Dias e José Neves (coord.) *A Política dos Muitos – Povo, Classes e Multidão*. Lisboa, Tinta-da-China, 2011, p. 394), embora a individuação, enquanto elemento diferenciador do espaço social, é indissociável de uma ontogénese que se constitui por via dos elementos comuns à espécie. Antes mesmo do ser humano se individualizar e se diferenciar do seu igual, ele recebe um conjunto de elementos pré-individuais, que lhe possibilitam o reconhecimento no quadro da espécie. Enquanto afirmação da inter-subjetividade, esses requisitos pré-individuais podem ser reconhecidos como percepção sensorial, motricidade ou fundo biológico da espécie.

<sup>443</sup> Também Norbert Elias recusa a ideia de uma sociedade de adultos, completamente realizada, onde os indivíduos tenham alcançado o seu nível máximo de maturação. Os processos de individualização, na realidade, combinando com o desempenho que o indivíduo realiza na sociedade, permitem-nos perceber que o natural desenvolvimento do indivíduo implica o próprio desenvolvimento da sociedade. O exemplo da criança é flagrante: sem a presença da sociedade, do outro, vê-se destituída dos processos elementares

que existe um contexto específico (perceptivo, linguístico e histórico) ao sujeito, enquanto parte integrante do mesmo. Como refere Paolo Virno, “*O sujeito não se encontra num ambiente, mas é, numa certa parte, ambiente*”<sup>444</sup>, na medida em que esse mesmo ambiente, elemento que reflete o sujeito, é o requisito pré-individual para a afirmação da individuação, ou seja, de uma diferença no quadro de um paradigma comum e anterior ao indivíduo. A única dimensão existencial que Saraiva admite é o indivíduo, como única realidade associativa (diga-se, sociedade) na procura da valorização do todo e das partes<sup>445</sup>. Em meados da década de 1960, o indivíduo passa a ter uma outra proeminência, que ainda não detinha na obra de Saraiva. Pensar a subjetividade, torna-se um elemento relevante a partir desse mesmo período. No Prólogo para uma nova edição do escrito *Dicionário Político*, publicada no ano de 1984, afirmava assim a luta política que o animava no interior do Partido Comunista Português: “*Eu não duvidada de que um sistema de liberdade só podia evoluir para o de uma sociedade mais perfeita, em que a liberdade de cada um fosse só limitada pela liberdade dos outros*”<sup>446</sup>. A esse desejo de ambicionar uma liberdade sem condicionamentos externos, associava a visão de uma sociedade desprovida de desigualdade. A procura dessa novíssima síntese histórica parecia combinar-se entre um determinado socialismo e um certo liberalismo<sup>447</sup>.

Desde esse momento de rutura, efetivado na passagem da década de 1950 para a década seguinte, o indivíduo e a liberdade individual deixam de ser entendidos segundo um esquema rígido, fundado numa razão interna ao próprio desenvolvimento histórico. Na explicação da obra supramencionada, Saraiva saliente que a definição de liberdade que aí é sugerida, não se compromete com o esquema clássico da luta de classes, nem com um processo dialético de advento da história mas, antes sim, encontra alusões com o racionalismo liberal. Assume o próprio que “*A liberdade aparece neste livro como o resultado do desenvolvimento da técnica, da abolição dos privilégios, da luta contra a ignorância e o dogmatismo*”<sup>448</sup>. Também a propriedade privada é vista como um direito inalienável, elemento preponderante na construção da personalidade. Deixa-se de pensar

---

para a construção da identidade pessoal. Assim, “*ela necessita mesmo da imposição de marcas por outras pessoas, necessita da sociedade para se tornar numa pessoa psicologicamente adulta*” (Elias, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2004, p. 44).

<sup>444</sup> Virno, Paolo. “Multidão e princípio de individuação”, in Bruno Peixe Dias e José Neves (coord.) *A Política dos Muitos – Povo, Classes e Multidão*. Lisboa, Tinta-da-China, 2011, p. 399.

<sup>445</sup> Cf. Saraiva, António José. *Dicionário Crítico*. Lisboa, Gradiva, 1996, p. 104.

<sup>446</sup> Saraiva, António José. *Dicionário Crítico*. Lisboa, Gradiva, 1996, p. 10.

<sup>447</sup> Cf. Saraiva, António José. *Dicionário Crítico*. Lisboa, Gradiva, 1996, p. 10.

<sup>448</sup> Saraiva, António José. *Dicionário Crítico*. Lisboa, Gradiva, 1996, p. 22.

a alienação no quadro da estrutura de produção, e no modo como o indivíduo aí se dispõe, para pensarmos a alienação no quadro das sociedades de progresso, considerando a «normalização» e a «unidimensionalidade» a que o homem foi submetido pela «Civilização Burguesa». Saraiva defende uma subjetividade<sup>449</sup> alicerçada em princípios que em tudo são contrários à mecânica quantificável dessas sociedades. Em *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, escreve o seguinte: “*Estes homens, cada vez mais padronizados, fazem cada vez mais o que os economistas, os estatísticos, os sociólogos, os psicólogos, os especialistas de marketing, esperam que eles façam*”<sup>450</sup>. O autor encontra no mundo ocidental uma tendência de condicionamento e relativização do indivíduo<sup>451</sup>, em que o conhecimento e a informação são transacionáveis sem um filtro crítico. Neste ponto, a questão reside em pensar numa possibilidade de superarão deste momento histórico, embora o método crítico de Saraiva embata invariavelmente nessa impossibilidade de vislumbrar um outro salto qualitativo. Seja pelo condicionamento e pela uniformização<sup>452</sup> que identificam as sociedades de progresso, seja por uma desconfiança antropológica, a resignação sedimenta o seu espaço. O homem contemporâneo é assim exposto: “*em lugar de ser o Sujeito que se manifesta objetivamente, é o Objeto que impõe a sua regra ao Sujeito*”<sup>453</sup>. Quem é esse Sujeito? Pode ele ser superado?

### ***Um novo Indivíduo? O Homem e o Progresso***

Como demonstrámos no capítulo precedente, Saraiva considera que o expoente máximo do *homo faber* sofreu o seu declínio no momento de rutura entre a tradição e a

---

<sup>449</sup> Ao comentar os efeitos derivados do fetichismo, na sua correspondência com as pessoas e as coisas, John Holloway acrescenta o seguinte: “*Fetishism is assumed to be an accomplished fact. In a capitalist society, social relations really do exist as relations between things. Relations between subjects really do exist as relations between objects. Although people are, in their species-characteristic, practical creative beings, they exist under capitalism as objects, as dehumanized, as deprived of their subjectivity*” (Holloway, John. *Change the world without taking power*. New York, Pluto Press, 2010, p.78).

<sup>450</sup> Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 40.

<sup>451</sup> A defesa do particular e da diferença, ou seja, das múltiplas ontogéneses, assume alguns contornos significativos. Aquilo que se afigura concreto e materialmente perceptível remete-nos para a espécie, visto que a mesma é anterior à própria individuação. A volatilidade dá-se na fase seguinte, aquando da formação da ontogénese. Assumindo, de antemão, que todo o indivíduo é um indivíduo social, desde logo, se nos ativermos ao facto de que existe uma realidade pré-individual a todo e qualquer sujeito, a instabilidade encontra-se neste outro plano. A dificuldade em afirmar a subjetividade e os equilíbrios entre distintas individuações, permite-nos compreender, na linha do que temos vindo a debater, os processos de alienação a que o indivíduo é sujeito.

<sup>452</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 28.

<sup>453</sup> Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 40.

modernidade. A atividade do mesmo caracterizava-se por um revestimento qualitativo transversal à produção manual, possibilitando ao homem uma mediação direta com a obra realizada. O advento da modernidade, em claro prejuízo para a tradição, possibilitou a anulação desse movimento relacional, apadrinhando uma época enraizada em valores como a mensurabilidade<sup>454</sup> ou a automação. Nascia assim o *homo aeconomicus*, efetivando-se uma rutura irreversível com um passado pré-moderno. A crítica dirigida por Saraiva depara-se com um homem que encara o progresso como uma razão histórica que lhe permitirá superar as adversidades inerentes à própria condição humana, bem como explorar as fraquezas e o potencial da natureza. Desta forma, essa nova realidade da tecno-cientificidade propõem-se a desenvolver um ideal humano onde o conhecimento não tem limites. Essa ideia sustentada pelo progresso, origina a reorganização do espaço onde o homem cidadão é o seu corolário, transforma a dimensão da temporalidade fazendo com que o homem explore outras realidades (a conquista do espaço, por exemplo) ou, ainda, permite um homem “pós-natural”, apto a construir-se sob o signo da modernidade técnico-científica<sup>455</sup>. O novo homem deve orientar-se segundo os preceitos da utilidade quantificável, assumindo as solicitações mercantis que planificam e determinam as orientações da sociedade<sup>456</sup>. Saraiva traça do seguinte modo o perfil do homem dominado pelo «mito do progresso»: “*o novo Adão será o homem adulto, civilizado, produtivo, socialmente e tecnicamente útil, capaz de economizar, prever, investir, planificar*”<sup>457</sup>. A apresentação deste quadro, algo pessimista e dramático, contrasta com o arquétipo do *homo ludens*, modelo esse onde Saraiva concebe a existência de um estado de não alienação. O projeto do *homo ludens* passa pela defesa da espontaneidade contra o planeamento mecanicista, pela apologia da obra contra o calculismo utilitário<sup>458</sup>. Contra os princípios veiculados à fase superior do *homo aeconomicus*, consubstanciados no tecno-consumismo, a salvaguarda do elemento lúdico apresenta-se como um elemento preponderante.

No escrito *O que é a Cultura*, Saraiva pretende atribuir um significado ao campo diametralmente oposto daquele outro onde predomina a lógica da eficácia produtiva.

---

<sup>454</sup> Cf. Horkheimer, Max. *O eclipse da razão*. Lisboa, Antígona, 2005, p. 48.

<sup>455</sup> Cf. Saraiva, António José. “O novo Adão”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 316.

<sup>456</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, pp. 58-59.

<sup>457</sup> Saraiva, António José. “O novo Adão”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 316.

<sup>458</sup> Cf. Saraiva, António José. “O novo Adão”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 317.



Como tal, destituído de uma dimensão utilitária ou produtiva, o *homo ludens*, aquele que promove a arte sem a procura de interesses materiais, manifesta-se por uma existência natural, ou seja, este protótipo é parte integrante daquela cultura humana<sup>459</sup>. Adiante, este cenário permite-lhe considerar que “*A principal manifestação lúdica é a arte*”<sup>460</sup>, elemento presente em inúmeras civilizações. A tentativa de subverter os princípios a uma certa naturalidade, em nome de uma artificialidade da vida humana, leva-o a considerar que o “*novo Adão será uma versão mais perfeita do homo aeconomicus*”<sup>461</sup>, desde logo por considerar que o aperfeiçoamento do tecno-consumismo possibilita um enquadramento mais rígido na sociedade, embora o homem caminhe rumo a uma «despersonalização». Posto isto, deparamo-nos com o *homo aeconomicus et planificador*, visível pela mecanização dos processos sociais. O alienado, aquele que é dominado por um padrão de vida conducente à utilidade e à rentabilidade das suas ações, contrasta com o não alienado, aquele onde as relações humanas se estabelecem sem interposições quantificáveis e sem o atropelo voluntária sobre a natureza. Saraiva encontra na modernidade uma descomplicação ou uma simplificação da vida e dos processos sociais, embora essa tendência degenera para estados de alienação<sup>462</sup>. O homem moderno é aquele que abdicou do quotidiano em proveito de entidades ou mecanismo que, supostamente, lhe transmitem soluções de imediato. Esse estado de alienação passa pelo seguinte: estar sujeito a modelos padronizados e mecanicistas<sup>463</sup>. Marcuse sustenta a existência de um novo modelo de escravização do homem, onde as exigências técnicas e mentais tendem a suplantar as exigências físicas. Assumindo que “*a estandardização e a rotina assimilam as tarefas*

---

<sup>459</sup> Saraiva, António José. *O que é a cultura*. Lisboa, Gradiva, 2003, p. 24.

<sup>460</sup> Saraiva, António José. *O que é a cultura*. Lisboa, Gradiva, 2003, p. 24.

<sup>461</sup> Saraiva, António José. “O novo Adão”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 317.

<sup>462</sup> No campo da Literatura Política, o contributo de Aldous Huxley é de extrema utilidade para compreendermos como as sociedades progressistas tendem a desvalorizar a individualidade em detrimento da criação de seres autómatos, e como a uniformização tende a encurralar a Natureza. Num dos escritos compilados para o «*Regresso ao admirável mundo novo*», obra publicada no ano de 1958, a ameaça da uniformização é sentida como uma realidade que cada vez mais transparece nas sociedades veiculadas aos princípios do progresso técnico. O progresso técnico-científico é tido por um modelo que compromete os valores democráticos, na medida em que a especialização técnica obedece a critérios de concentração e de centralização. A cultura de massas, essa sim, com uma aparente dimensão democrática está, na realidade, veiculada a uma ideologia consumista que compromete a liberdade individual por meio de uma uniformização crescente, em claro prejuízo para a componente psico-afetiva do ser humano. Desta situação, decorre um grave atropelo ao mundo natural: a (in) capacidade de produzir diferença no espectro social (Cf. Huxley, Aldous. *Regresso ao admirável mundo novo*. Lisboa, Antígona, 2014, pp. 42-44).

<sup>463</sup> Cf. Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 41.

*produtivas e não produtivas*”<sup>464</sup>, deixamos de encontrar o operário como elemento negativo da sociedade industrial. Vejamos a seguinte suposição que Saraiva nos sugere: “Podemos supor como regra que o homem da selva é mais inteligente que o homem do computador porque tem sempre de usar a cabeça para encontrar respostas para situações diferentes”<sup>465</sup>. A questão coloca-se no domínio do saber, na medida em que o homem moderno abdica de apreender o mesmo, relegando-o para os técnicos. O homem, num sentido particular, entrega-se ao objeto, manuseando-o sem possuir o conhecimento e o domínio completo do mesmo, e assim aliena-se do mesmo. Aquilo que o homem, num sentido amplo, edifica por meio do progresso técnico, retira ao homem particular a possibilidade de apreender o seu significado<sup>466</sup>. Por via da supressão da subjetividade, podemos assistir a uma objetificação do ser humano.

Ao expor o conteúdo da «Civilização Burguesa», Saraiva pensa numa possível desintegração da personalidade individual ou no declínio da subjetividade. Se é lícito proclamar a «morte do homem», então Saraiva leva-nos a refletir em torno do seguinte: “Estará ele convencido de que o homem se tornou quantidade mensurável num sistema de relações matemáticas, por ter deixado de ser qualidade irreduzível, fonte de vida brotando sempre nova e imprevista de uma profundidade sem fim?”<sup>467</sup>. A presente interrogação representa o âmago do argumento que encontra na decadência da subjetividade o elemento decisivo para problematizar a «Civilização Burguesa». O elemento-chave passar por refletir a possibilidade de reencontrar essa subjetividade, aparentemente desprovida de significado. Procurando esse novo ingrediente que possibilita uma transformação da vida e da sociedade, Saraiva encontra na arte a forma de superar a alienação, na medida em que, tal como teorizou Marcuse, uma nova sensibilidade e uma nova sensibilidade podem ser proporcionadas pelo aproveitamento da “dimensão estética como catalisador da transformação social”<sup>468</sup>. No encaixo da estética adorniana, a arte demonstra ser a manifestação da negatividade em face de uma atitude crítica da realidade existente. Assim sendo, a obra de arte comporta uma dimensão que, não se esgotando numa mera dimensão abstrata, deverá assumir uma

---

<sup>464</sup> Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 51.

<sup>465</sup> Saraiva, António José. “O Homem e os Homens”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 559.

<sup>466</sup> Cf. Saraiva, António José. “O Homem e os Homens”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 560.

<sup>467</sup> Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 41.

<sup>468</sup> Marcuse, Herbert. *Exigir o impossível*. Lisboa, Teorema, 1974, p. 19.

concretização da mesma, prolongando o seu potencial para além de uma atitude estritamente contemplativa. Este cenário implica um reposicionamento do sujeito em relação ao objeto, na medida em que esta ação renovada da arte requer um outro envolvimento com o mesmo<sup>469</sup>. No seguimento do que vem a ser expresso, Marcuse defende que “*A dimensão estética continua a preservar uma liberdade de expressão que permite ao escritor e ao artista chamar os homens e as coisas pelos seus nomes, e nomear o que é de outro modo inominável*”<sup>470</sup>.

Um novo contributo, em nada característico da mensurabilidade e do progresso material que definem a «Civilização Burguesa», embora disponível a reerguer outros planos da vida humana. Uma via que “*germina na arte, nas formas profundas, intersubjetivas, não racionalizadas das relações entre as pessoas*”<sup>471</sup>. De novo, o *homo ludens* apresenta-se na possibilidade de estabelecer um novo rumo, por intermédio dessas formas artísticas que definem, por excelência, a subjetividade. A arte<sup>472</sup>, sem a interposição do interesse contabilístico, representa um regresso à forma original do ser humano, naquilo que de mais natural possui. Continuando, Saraiva explica essa motivação: “*A semente de que falo é a subjetividade, que ficou à margem do Progresso, ... [ ... ] É ela que se manifesta na criação artística*”<sup>473</sup>. Em *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, o autor é explícito ao declarar que as ideias não têm necessariamente uma origem na disposição da matéria, sendo a mudança resultado de uma consciência previamente delineada. A seguinte passagem resume, ao pormenor, a consistência da rutura com o materialismo protagonizada pelo autor, declarando assim o seu ponto de vista idealista:

*“a transformação do mundo – se é que ele é transformável – será obra de uma mudança espiritual. O que significa que não resultará nem do progresso da*

---

<sup>469</sup> Cf. Cachopo, João Pedro. “O paradoxal em filosofia o enigmático em arte. Uma introdução ao pensamento crítico de Theodor W. Adorno”, in UNIPOP (org.) *Pensamento Crítico Contemporâneo*. Lisboa, Edições 70, 2014, p. 24.

<sup>470</sup> Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012, p. 307.

<sup>471</sup> Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 42.

<sup>472</sup> A identificação de uma «concretude» na teoria estética de Adorno implica que o sujeito deixe de se configurar, no encaço da obra de arte, como um simples agente passivo. Deste modo, “*para Adorno, a experiência estética é um prolongamento subjetivo do processo objetivo que a obra de arte encerra em si mesma; a relação entre sujeito e objeto consiste não na assimilação do segundo pelo primeiro*” (Cachopo, João Pedro. “O paradoxal em filosofia o enigmático em arte. Uma introdução ao pensamento crítico de Theodor W. Adorno”, in UNIPOP (org.) *Pensamento Crítico Contemporâneo*. Lisboa, Edições 70, 2014, p. 25), mas deve sim, existir uma proximidade entre obra de arte, dimensão estética e atitude crítica.

<sup>473</sup> Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 42.

*tecnologia, nem do conhecimento científico do homem pelo homem, nem da evolução das relações de produção, nem da melhor repartição dos bens produzidos, nem da planificação prospetiva do ano dois mil, nem de qualquer utilização dos fatores em que o homem é quantificado e considerado como objeto ou matéria fabricável*<sup>474</sup>.

Em rescaldo dos acontecimentos vividos em Maio de 68, Saraiva acredita numa superação do sujeito perante os bloqueios em que se encontra arredado. O perigo da planificação, em crescendo no quadro do hiper-consumismo, somente pode ser corroído por via de uma subjetividade que encontra no espírito artístico o elemento de liberdade e de naturalidade. Admitindo essa subjetividade, a reabilitação da condição humana necessita de romper com os condicionamentos espaço-temporais e de ordem ontológico perpetrados pelas sociedades industriais. Uma esperança ancorada nestes princípios era algo que Saraiva nutria em finais da década de 1960, desde logo, ao declarar que a «Civilização Burguesa» detinha-se, no seu próprio seio, com movimentos contestatários e dispostos a novas causas. Era com base nessa «reação do sujeito» que declarava Maio de 68 como um prenúncio de mudança<sup>475</sup>, um devir histórico, repleto de incerteza, e nem sempre suscetível de ser conceptualizado.

### ***Eu – Nós: Uma defesa da Mediação***

As manifestações de interesse proferidas por Saraiva a propósito das relações humanas recuperam, em parte, os estados de alma em que o autor se via envolvido. Importa realçar determinados momentos de fragilidade psico-afetiva que, de algum modo, ou em grande parte, assinalam um pessimismo e uma solidão como elementos-chave na vivência do próprio. Por sua vez, não é de menos enfatizar que a melancolia experienciada pelo isolamento, inúmeras vezes relatada pelo próprio, também não deixaria de ser contraposta com momentos de profundo enraizamento social, onde um vasto colorido humano amenizava ou ultrapassava episódios algo constrangedores. O pessimismo antropológico, difundido por Saraiva, encontra na ideia do desapossamento individual uma manifesta intenção: a relação com o nosso semelhante deve comportar

---

<sup>474</sup> Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 43.

<sup>475</sup> Cf. Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 45.

uma atitude dignificadora e humanista, sem prejuízo para o outro<sup>476</sup>. Ainda no ano de 1943, num misto de curiosidade e espanto, uma missiva enviada a Maria José Saraiva pretende dar conta de que o pessimismo pode e deve encontrar uma resposta por intermédio da caridade, senão vejamos: “*parece-me essencial não pensarmos muito em nós mesmos. A única maneira de o mundo se salvar é a caridade. Não há técnica nem organizações que salvem isto*”<sup>477</sup>. Não se inscrevendo numa linha de defesa do «pecado original» ou de «queda do homem», embora devamos levar em linha de conta as fragilidades que a saúde do autor comportava, uma possível explicação deste género de sensações pode encontra-se por via do momento ideológico que atravessa. Imbuído da ideia de que a materialidade dos fatos determina a posição que o indivíduo ocupa ao longo do espetro social, a resignação encontra algum nexo de casualidade com uma visão que encurta o sujeito em prol do objeto.

O valor da inter-subjetividade<sup>478</sup> é preponderante na análise das reflexões de Saraiva. É na intersecção e no cruzamento dos indivíduos que se opera a dimensão ética ou, seguindo a premissa de Umberto Eco, “*A dimensão ética começa quando entra em cena o outro*”<sup>479</sup>. Recuperando o exemplo da conjugação sentimental-amorosa dos pares, exemplo manifesto de reconhecimento, Saraiva assume: “*O que eu sinto é isto de as pessoas viverem momento em que estejam unidas; não dizerem eu, mas nós; terem uma consciência dupla; dupla não digo bem, mas não pensarem sequinhas e sozinhas com a cabecinha fechada*”<sup>480</sup>. O exemplo de uma relação privada, neste caso, aquela que experienciou com Maria Isabel Saraiva e, em boa parte, por via do elemento epistolar que chegou até nós, podemos determinar um conjunto de valorações que encontra igual fundamento nas análises macro-sociais. A afirmação de um princípio de vida onde o espaço social surge, por excelência, como elemento primordial na

---

<sup>476</sup> No encaço das considerações feitas por Norbert Elias, a propósito de um justo e harmonioso equilíbrio entre indivíduo e sociedade, António José Saraiva visa ultrapassar as visões, ideológicas e desequilibradas, que valorizam o indivíduo em detrimento da sociedade ou, por sua vez, aquelas que reduzem o indivíduo a uma mera engrenagem da sociedade. Nem a sociedade deve ser encarada como um fim último, onde o indivíduo é visto como um meio funcional, nem o próprio indivíduo, por sua vez, deve ser visto como um fim em si mesmo, existindo a sociedade apenas como meio ao seu serviço (Cf. Elias, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2004, p. 28).

<sup>477</sup> Saraiva, António José; Saraiva, Maria José. *Só para o meu amor é sempre Maio – cartas do Verão de 1943*. Lisboa, Gradiva, 1997, p. 29.

<sup>478</sup> Para uma abordagem relacional do conceito de Cultura, ver: Cuche, Dennis. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Lisboa: Fim de Século, 1999, pp. 139-144.

<sup>479</sup> Eco, Umberto. *Cinco Escritos Morais*. Miraflores, Difel, 1998, p. 93.

<sup>480</sup> Saraiva, António José; Saraiva, Maria José. *Só para o meu amor é sempre Maio – cartas do Verão de 1943*. Lisboa, Gradiva, 1997, p. 56.

realização do indivíduo<sup>481</sup>. Ou seja, por intermédio de uma mediação desprovida de egotismos narcisistas, Saraiva procura um plano onde, por um lado, salvguarde as subjetividades, e por outro, o indivíduo não abdique dessa subjetividade a expensas de um coletivismo mecanicista. Esta ideia encontra o seu afloramento, essencialmente, desde meados da década de 1960 em diante, sendo o período precedente a esse momento especialmente consagrado a uma visão que tem por base a recusa de um excesso de individualismo, embora a crítica ao individualismo burguês seja recorrente ao longo de toda a sua obra. Ainda a propósito desse conjunto de epístolas que o próprio redigira no verão de 1943, Saraiva reitera incessantemente essa ideia de que o homem, compreendido isoladamente, é um ser indeterminado e impotente. Fazendo uso de um estilo metafórico, em carta enviada a Maria Isabel Saraiva, escreve o seguinte: “*Temos de pensar menos em nós. Juntos enfrentaremos as coisas. Diremos nós em vez de eu. [...] Lembro-me de um casal de bois que vai puxando o mesmo carro: é assim que nós havemos de ser*”<sup>482</sup>. Os momentos dramáticos que o assolaram em ocasiões específicas da sua vida levam-no a admitir que o culto excessivo da individualidade provoca uma sensação de incapacidade, de inebriamento do próprio indivíduo. Esta visão, profundamente documentada pela sua vida particular, precipita Saraiva a considerar que o laço social e a mediação são os fundamentos básicos da sociedade<sup>483</sup>. Proclamando a reabilitação desse indivíduo social, retrata assim os contornos nefastos que a individualidade provocaria na sua rotina diária: “*a minha vida tem sido pensar-me a*

---

<sup>481</sup> É algo precipitado, ou mesmo erróneo, o argumento que tem por base afirmar que Karl Marx não pensou o indivíduo e, como tal, teria atribuído um lugar de preeminência aos processos de socialização. Pensar em processos de socialização e nos presumíveis elementos comuns a um dado agrupamento social, não implica que o indivíduo saia defraudado ou mesmo ostracizado. Na realidade, tal como é referido por Paolo Virno, pensar o «indivíduo social» em Marx, implica que assumamos uma ligação entre os elementos genéricos e comuns à espécie humana, juntamente com a diferença, que conduz necessariamente à subjetividade. Neste quadro, o «social», configurando os elementos que constituem a pré-individualidade, deve ser entendido como “*o conjunto das forças produtivas historicamente definidas quanto os dotes biológicas da espécie*” (Virno, Paolo. “Multidão e princípio de individuação”, in Bruno Peixe Dias e José Neves (coord.) *A Política dos Muitos – Povo, Classes e Multidão*. Lisboa, Tinta-da-China, 2011, p. 401).

<sup>482</sup> Saraiva, António José; Saraiva, Maria José. *Só para o meu amor é sempre Maio – cartas do Verão de 1943*. Lisboa, Gradiva, 1997, p. 109.

<sup>483</sup> Segundo Max Horkheimer, o excesso de individualidade torna-se prejudicial para o próprio indivíduo e para o regular funcionamento da sociedade. Ou seja, o indivíduo realiza-se como tal, na medida em que o cidadão assume a necessidade de intervir no espaço comum. O isolacionismo a que o indivíduo se submete torna-se um comportamento prejudicial, quer para a fruição da própria individualidade, quer para o desenvolvimento da própria sociedade. Quanto mais a sociedade surge fortalecida, mais a individualidade sai enobrecida, desde que a primeira não comporte modelos que tenham por base a arregimentação dos últimos. Assim, devemos entender que “*a emancipação do indivíduo não é uma emancipação deste relativamente à sociedade, mas a sociedade que se liberta da atomização, uma atomização que pode atingir o seu pico nos períodos de coletivização e cultura de massas* (Horkheimer, Max. *O eclipse da razão*. Lisboa, Antígona, 2005, p. 150-151).

*mim próprio, sentir-me a sentir, conversar comigo, duvidar ou confiar em mim; [...] Tenho vivido fechado*”<sup>484</sup>.

Numa fase posterior, em plena experiência parisiense, a troca de correspondência com a sua companheira de então, Teresa Rita Lopes, permite-lhe renovar essas considerações em torno do valor da mediação. Numa determinada carta, afirma que “o principal abrigo do homem é o homem”<sup>485</sup>, considerando a distância que se cria entre os homens como um elemento negativo. Esse distanciamento, de alguma forma possibilitado pelo advento do reinado da técnica, reflete um estado de alienação protagonizado pela sociedade do progresso, onde a cultura humanista degenerara num embrutecimento dos indivíduos. Saraiva considera que o progresso, ao invés de possibilitar uma outra qualidade comunicacional, causou uma chamada «descomunicação» entre os homens. O que preocupa o autor não é o aumento de informação e comunicação entre pessoas que, naturalmente, demonstrou ser uma realidade. A questão reside no levantamento desse conteúdo comunicacional<sup>486</sup>, ou seja, a quantidade superior de comunicação que a tecno-cientificidade originou em nada se reflete sob um ponto de vista qualitativo. O que destaca não é a própria quantidade de comunicação estabelecida entre os indivíduos, mas sim, “a comunicação entre as pessoas, a qual supõe uma comunicabilidade, isto é, uma permeabilidade à comunicação, uma sensibilização recíproca dos comunicantes”<sup>487</sup>. Saraiva crítica essa alienação que visa colocar o cidadão comum na qualidade de elemento passivo no quadro social, ou seja, enquanto uma minoria esclarecida se arvora de uma capacidade comunicacional substancialmente superior, o cidadão comum é ostracizado nesse “renovado” quadro comunicacional. O desnivelamento torna-se elucidativo, na medida em que a grande maioria dos indivíduos é destinada a uma função de mero recetor, em

---

<sup>484</sup> Saraiva, António José; Saraiva, Maria José. *Só para o meu amor é sempre Maio – cartas do Verão de 1943*. Lisboa, Gradiva, 1997, p. 133.

<sup>485</sup> Rodrigues, Ernesto (ed.). *Cartas de Amor de António José Saraiva a Teresa Rita Lopes*. Lisboa, Gradiva, 2013, p. 24.

<sup>486</sup> Vimos anteriormente que o indivíduo, ao não ser o ponto de partida de uma dimensão que é universalmente indiferenciada (pré-individualidade), encontra a sua realização no próprio coletivo. A vida em grupo, e aqui entenda-se, a desejada comunicabilidade que Saraiva defende, é o espaço que permite a tal individuação ou diferenciação, derivado da ideia de que a pré-individualidade não constitui ou realiza o indivíduo em toda a sua plenitude. Assim sendo, e seguindo o raciocínio de Paolo Virno, “*longe de regressar, a singularidade refina-se e atinge o seu apogeu na ação concertada, na pluralidade das vozes, em suma, na esfera pública. O coletivo não danifica nem atenua a individuação, mas prossegue-a, potenciando-a desmesuradamente*” (Virno, Paolo. “Multidão e princípio de individuação”, in Bruno Peixe Dias e José Neves (coord.) *A Política dos Muitos – Povo, Classes e Multidão*. Lisboa, Tinta-da-China, 2011, p. 403).

<sup>487</sup> Saraiva, António José. “A Descomunicação”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 693.

contraponto com um emissor que se apresenta ao olhar da sociedade sob os contornos do esclarecimento, da planificação ou do dirigismo burocrático. O que Saraiva crítica é esse advento do reinado da informação e da comunicação consubstanciado na máquina. Onde uns encontram um aumento significativo dos fluxos de informação e de transmissão de conhecimentos, o próprio, prespectiva um aumento do condicionamento e uma desumanização desses mesmos processos comunicacionais. De novo, a alienação imerge num quadro de subversão dos próprios processos de mediação. Por forma a reverter essa tendência, a sensibilização do indivíduo, no intuito de refutar a mera passividade, surge assim valorizada, “*É isso que verdadeiramente se chama comunicação, a qual supõe sempre pelo menos duas pessoas e dois sentidos. Essa comunicação é humana e tem pouco a ver com a máquina*”<sup>488</sup>.

Como exemplo de produção de estados de alienação motivados por uma «descomunicação» causada pela utilização da máquina, o autor sugere-nos uma caricatura da televisão: quando este aparelho é acionado, na presença de mais do que um indivíduo, essa prática sugere-nos uma quebra da mediação<sup>489</sup>, ou seja, rompe-se o elo de comunicação entre os indivíduos, colocando o mesmo numa posição de recetor passivo, em que a mensagem é assim recebida e digerida. O exemplo do televisor, enquanto máquina aparentemente suscetível de provocar mecanismos de comunicação, acaba invariavelmente por conduzir a esse estado de «descomunicação» e, por isso mesmo, a um estado de alienação<sup>490</sup>. Por exemplo, a imprensa escrita, por via da leitura de jornais, deposita no indivíduo uma capacidade de escolha da qual o televisor não oferece uma forma tão linear, residindo aqui a exigência de uma filtragem cuidada daquilo que nos é dado a conhecer. Tudo se resume às condições que o indivíduo detém na possibilidade de difundir a sua palavra, tal como persistia na tradição da poesia oral<sup>491</sup>. Posto ideia, encontrarmos em Saraiva a incessante defesa do valor relacional e mediacional como garante de uma comunicação autêntica entre indivíduos. Ao considerar a distância como “*uma espécie de tremor de terra, muito lento e*

---

<sup>488</sup> Saraiva, António José. “A Descomunicação”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 693.

<sup>489</sup> A transparência nas relações humanas é um dos princípios sistematicamente desenvolvido nas reflexões de António José Saraiva. Privilegiando esta dimensão, opõe-se a uma interposição dos objetos ou das coisas entre essa mediação humana. Assim sendo, Saraiva enquadra-se com a visão de François Perroux, quando este último afirma o seguinte: “*A condição primordial dos homens é o estar em conjunto, [...], que não é uma relação homem-coisa, mas sim de homem para homem*” (Perroux, François. *Alienação e Sociedade Industrial*. Lisboa, Signum, 1971, p. 82).

<sup>490</sup> Cf. Saraiva, António José. “A Descomunicação”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004, p. 693.

<sup>491</sup> Cf. Saraiva, António José. *O que é a cultura*. Lisboa, Gradiva, 2003, pp. 15-16.



*insidioso*<sup>492</sup>, é na defesa da inter-subjetividade que a sociedade pode reabilitar a sua dimensão ética. A cultura encontra-se necessariamente sujeita a esse movimento inter-pessoal como mecanismo ético, organizacional e identitário<sup>493</sup>. Numa possível conceptualização do termo «cultura», António José Saraiva, na sua função de docente, juntamente com a colaboração de debates estabelecidos com os seus discentes, apresenta-o nos seguintes moldes: “*Encontrei uma definição de cultura que é inteiramente original: [...] «a consciência simbolicamente expressa e transmitida da realidade física, social e psíquica»*”<sup>494</sup>. A cultura é assim apresentada pela sua dimensão simbólica e inter-subjetiva, destacando-se pela capacidade de permuta que resulta dos processos de socialização. Ao definir o conceito de cultura como “*tudo o que não é transmitido geneticamente*”<sup>495</sup>, Terry Eagleton demonstra-nos que é impossível fazer um levantamento do conceito de cultura sem considerarmos devidamente a dimensão social. Daí, a identificação entre cultura e sociedade.

Regressando ao vetor Solidão-Pessimismo<sup>496</sup>, destaque-se a influência dessas tendências num período particularmente crítico e titubeante na vida de Saraiva. A experiência parisiense, conjuntura essa marcadamente influenciada por momentos impregnados de tédio, de debilidade física ou de fragilidade psicológica, assinalam a profusão de um pessimismo, embora conciliatório com momentos fugazes de otimismo, que acompanharia o resto da sua vida. Por sua vez, seria um equívoco determinar ciclos temporais restritos e concretos, na vida de Saraiva, como espaços de afirmação de uma qualquer doutrina que encontre no pessimismo antropológico uma razão de ser. Mais correto, seria afirmar que praticamente toda a sua produção intelectual distingue-se por um dualismo irresoluto, uma cambiante de visões particularmente indeterminada no que respeita ao tratamento de matérias relativas à condição humana. Embora a sua temática por excelência não se interponha necessariamente no quadro de uma discussão que tenha por base definir e perceber esses mesmos contornos, o elemento transversal às

---

<sup>492</sup> Rodrigues, Ernesto (ed.). *Cartas de Amor de António José Saraiva a Teresa Rita Lopes*. Lisboa, Gradiva, 2013, p. 24.

<sup>493</sup> Eis uma possível definição do conceito de cultura: “*cultura é o conhecimento implícito do mundo pelo qual as pessoas estabelecem formas adequadas de agir em contextos específicos*” (Eagleton, Terry. *A Ideia de Cultura*. Lisboa, Temas e Debates, 2003, p. 53).

<sup>494</sup> Rodrigues, Ernesto (ed.). *Cartas de Amor de António José Saraiva a Teresa Rita Lopes*. Lisboa, Gradiva, 2013, p. 153.

<sup>495</sup> Eagleton, Terry. *A Ideia de Cultura*. Lisboa, Temas e Debates, 2003, p. 52.

<sup>496</sup> Em carta dirigida a Óscar Lopes, no ano de 1972, Saraiva exprime assim os contornos de solidão e de isolamento que o assolam: “*Deprimido, insociável até quase ao limite patológico, com crises inacreditáveis de timidez*” (Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 329).

suas reflexões pretende descortinar, por um lado, estados de alienação, e, por um outro, estado de não-alienação. E será nesse diagnóstico da alienação, que Saraiva assume o seu pessimismo antropológico. Retornando a esse período de vida envolto em sentimentos duais, tal como foram os anos 60 passados na cidade de Paris, a correspondência que Saraiva estabeleceu com a sua fiel amiga Luísa Dacosta, apresenta-nos um cenário desgostoso: “*a solidão em que vivo, neste meu quarto vazio ou nas ruas cheias de gente, desde há anos, ora me inclina para uma resignação filosófica, ora para um desespero furioso*”<sup>497</sup>. Na realidade, a ausência do elemento social permite esse estado de desencantamento do mundo, com a particularidade desse desequilíbrio psico-social provocar um certo desespero sufocante. É nessa mesma manifestação individual que o autor acaba por considerar o seguinte: o indivíduo abandonado ao esquecimento, ou mesmo repelindo-se do meio envolvente, degenera forçosamente para um quadro aflitivo ou angustiante. Considerações expressas em missivas datadas de 1962, ano amplamente revelador da sua debilidade física e psíquica, não deixando de manifestar a sua instabilidade<sup>498</sup>. Num outro momento de troca de correspondência, expressa a relevância que o reconhecimento detém na vida do ser humano, expondo que “*a vida só tem sentido relativamente aos próximos com quem vivemos. [...] O deserto das pessoas de quem sou amigo e relacionado é, para mim, infinitamente mais duro que o deserto propriamente dito*”<sup>499</sup>. Não deixa de ser manifesto a relevância que o autor atribui ao outro, desde logo pela relação de ausência que se verifica no seu quotidiano. O indivíduo realiza-se num plano de permutabilidade com o outro<sup>500</sup>.

No ano de 1965, quando as agruras parisienses ainda não haviam deixado de ser um fardo intolerável, Saraiva continua a exprimir, perante a sua amiga Luísa Dacosta,

---

<sup>497</sup> Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p. 36.

<sup>498</sup> Cf. Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p. 43.

<sup>499</sup> Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, pp. 43-44.

<sup>500</sup> Os processos de individualização ou de diferenciação, elementos característicos na formação da identidade pessoal, são resultado de uma permutabilidade que se realiza ao longo de um espaço onde o indivíduo partilha experiências com os demais. Assim sendo, e tal como defende Norbert Elias, a singularidade do indivíduo deve-se, em grande parte, a uma aprendizagem social. Não se refletindo somente por via de fatores biológicos, a diferenciação é também o resultado do desempenho que o indivíduo demonstra ao longo da Sociedade. (Cf. Elias, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2004, p. 164).

os contornos trágicos do seu isolamento social<sup>501</sup>. Nessa mesmíssima ocasião, reflete como o contacto humano, a presença do semelhante, lhe favorecem os seus estados de alma. Assume assim, a dificuldade de um “*retraimento cada vez maior em relação às pessoas; retraimento que é muito doloroso, porque eu sou, por natureza, daquelas pessoas que precisam dos outros para se realizarem, agindo, não sobre elas, mas com elas*”<sup>502</sup>. Define a naturalidade dos processos sociais, também como plano de realização para o indivíduo, sem a qual o próprio se encontra enredado numa artificialidade «desnaturalizada» e desproporcional. Continuando, manifesta de igual forma, no plano das relações humanas, uma intenção de evitar a objetificação do outro, ou seja, “*Utilizar o meu próximo como meu objeto está fora da minha natureza. Preciso sempre da transparência e da comunicação por dentro*”<sup>503</sup>. Na viragem para a década de 1960, circunstância onde a presença do outro se fazia sentir mais do que nunca, Saraiva partilha com Óscar Lopes essa vertigem abismal do isolamento: “*Um dos meus problemas graves é que não sei viver só. Preciso sempre do outro, sem o que tendo a cair na apatia que diminui muito seriamente a minha capacidade*”<sup>504</sup>.

### ***Alienação: uma problemática de base individual ou coletiva?***

Não obstante a crítica direcionada a um individualismo que se exprime por um desenraizamento social<sup>505</sup>, a excessiva penetração num dado coletivo também pode desembocar num estado de alienação. As considerações que Saraiva enceta sobre a alienação, comportam um elemento que se torna evidente desde meados da década de 1960. A partir desse período em específico, e que nunca mais deixará de persistir nas suas reflexões, antevê a possibilidade de uma alienação do indivíduo que encontra no

---

<sup>501</sup> Cf. Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p. 110.

<sup>502</sup> Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p. 110.

<sup>503</sup> Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p. 110.

<sup>504</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 64.

<sup>505</sup> Sobre o excesso de individualização, resultado de um isolamento a que o indivíduo se sujeita ou é sujeito, Norbert Elias alerta-nos para o dualismo de sensações que essa realidade providencia, sem deixar de referir que esse género de experiências não deixa de ser uma problemática inerente ao próprio funcionamento da sociedade. Como tal, “*A evolução social no sentido de uma forte individualização abre, com outras palavras, aos seres humanos um caminho para formas específicas da satisfação e realização e para forma específicas da insatisfação e do vazio, para hipóteses de alegria, felicidade, conforto e divertimento e para hipóteses de sofrimento, infelicidade, desgosto e desconforto que não são menos sócio-específicas* (Elias, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2004, p. 152).

coletivo ou no corpo social um espaço de integração, marcadamente precipitado em contornos excessivos. Pretendendo enquadrar as problemáticas inerentes às crescentes massificações, a técnica é por ele sugerida como um fator de arregimentação dos indivíduos. No ano de 1963, em carta enviada a Luísa Dacosta, admite o seguinte: “A técnica é em toda a parte a mesma e tem as mesmas servidões, uma das quais, e a principal, é a intensificação do ser da coletividade a expensas dos seres individuais. É uma alienação”<sup>506</sup>. A sociedade das especializações e do domínio da tecnocientificidade tem a especificidade de enquadrar passivamente e abnegadamente o fulcro de uma subjetividade que pode e deve surgir como a única possibilidade de desencadear um salto dialético. Assim sendo, a industrialização que prima por uma rigorosa divisão do trabalho favorece uma impessoalidade<sup>507</sup> e uma dimensão coletiva que, de alguma forma, aprisiona ou aliena a subjetividade. Admitindo que o progresso técnico apresenta algumas respostas perante a alienação dos homens, não deixa de enfatizar que enreda o mesmo homem em outro tipo de alienações<sup>508</sup>. O caminho da desalienação, conforme prevê Saraiva, reside na possibilidade de afirmar a subjetividade, de reinventar o sujeito e as relações interpessoais. Determina que “o problema é o da apropriação do homem por si próprio”<sup>509</sup>, panorama esse que desacredita as intenções da sociedade de mercado e do próprio progresso técnico. Esta defesa da autonomia individual, num intento de o homem possuir-se a si mesmo, conflui com uma época em que os problemas da integração no coletivo suscitam algumas perplexidades ao próprio. Após as ruturas dos anos 60, Saraiva pretende demonstrar que a coletividade traduzida a um extremo, ao ponto do indivíduo ser reduzido a uma peça mecânica da engrenagem<sup>510</sup>, poderá desembocar em estados de alienação para o indivíduo. Como tal, no relacionamento epistolar com Óscar Lopes, não deixa de

---

<sup>506</sup> Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p. 70.

<sup>507</sup> Na Sociedade burocrática de consumo dirigida, para utilizar uma conceptualização provinda de um autor como Henri Lefebvre, “toda a gente está sob o chicote de uma instância superior. Aqueles que ocupam as posições de comando pouco mais autonomia têm que os seus subordinados; estão amarrados ao poder que exercem” (Horkheimer, Max. *O eclipse da razão*. Lisboa, Antígona, 2005, p. 174).

<sup>508</sup> Cf. Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 67.

<sup>509</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 67.

<sup>510</sup> Aldous Huxley, advertindo para os contornos excessivos que a organização pode tomar, pretende afirmar o princípio de uma justa concordância entre indivíduo e agrupamento. Deste modo, “A organização é indispensável, pois a liberdade só surge e tem sentido no quadro de uma comunidade auto-regulada de indivíduos que cooperam livremente. Mas, embora indispensável, a organização pode também ser fatal. Demasiada organização transforma homens e mulheres em autómatos, sufoca o espírito crítico e elimina a própria possibilidade de liberdade” (Huxley, Aldous. *Regresso ao admirável mundo novo*. Lisboa, Antígona, 2014, p. 46).

salientar que “*um dos problemas fundamentais da vida de um homem é a integração num grupo*”<sup>511</sup>. Essa integração, considerada em planos distintos e em dimensões variáveis, permite-lhe enunciar uma certa forma de alienação: o indivíduo, abdicando da sua autonomia em proveito de um dado agrupamento social, delegando neste a responsabilidade do seu destino, incorre num alheamento. O indivíduo - a parte -, encontra no todo a possibilidade de se arredar dos processos de decisão que, ao fim ao cabo, lhe dizem respeito.

A presença e a militância numa organização como o Partido Comunista Português transmitiu-lhe segurança e pontos de referência, aparentemente insuspeitos de serem quebrados. Atente-se ao facto de que o corte definitivo com a estrutura marxista tornou-se um ponto de viragem nas considerações e no próprio enquadramento da problemática da alienação. A excessiva integração no grupo, como elemento de incapacidade ou de contração do indivíduo, fez parte da experiência político-partidária que Saraiva encontrou no Partido Comunista Português. Repare-se como o autor define a sua própria passagem, e por consequência, a sua integração no grupo, pela militância partidária, não se coibindo de declarar o seguinte: “*o conforto de me sentir irresponsável, porque alguém ou algo pensava por mim*”<sup>512</sup>. Este princípio pretende expor os inconvenientes a que o indivíduo pode ser submetido em função de não se perfilar nessa harmonia de grupo. A problemática das tiranias da maioria também entra no quadro de reflexões suscitadas por Saraiva. Desta situação, o autor reforça o antagonismo que, segundo ele, existe entre pensamento e ideologia. Este último, descrito como o nível de agrupamento que reúne contornos de maior profundidade ou intensidade, apresenta-se como o corpo identitário de um determinado grupo social, na medida em que “*abrange todos os aspetos da vida*”<sup>513</sup>. O que leva Saraiva a questionar os princípios da ideologia diz respeito aos fundamentos que a mesma assume enquanto realidade coesiva, como elemento que, em último caso, poderá condicionar o pensamento. Esta análise levá-lo-á a determinar que os agrupamentos sociais que possuem um excesso de arregimentação, tal como, por exemplo, os Partidos Comunistas, limitam e obstaculizam o pensamento e a reflexão individual. Assim,

---

<sup>511</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 73.

<sup>512</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 71.

<sup>513</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 73.

caracterizaria o Partido Comunista Português como uma entidade coletiva sujeita a este processo, definindo que “o PC é a verdade do grupo, a verdade da crença, a verdade que existe fora do sujeito”<sup>514</sup>. Desta forma, a visão estabelecida pelo grupo, oriunda de uma desresponsabilização individual que deposita nele as orientações de futuro, estabelece incorre numa alienação.

A ideia de uma alienação provocada por um fervor e uma intensa presença num grupo social é algo que o autor continuaria a desenvolver na década de 1960, em especial, através da acutilante correspondência estabelecida com Óscar Lopes. No ano de 1964, Saraiva comunicava a identificação de uma nova dimensão alienatória: “*Aqui me dei conta dos malefícios de uma forma de alienação a que chamo provisoriamente a alienação partidária*”<sup>515</sup>. Esta situação resulta de uma ortodoxia que privilegia a verdade em desfavor do sujeito, desconsiderando aquilo que o autor considera ser a responsabilidade pessoal e a capacidade de cruzamento entre realidades pessoais distintas. Quando a personalidade é desconsiderada, ou relegada para um plano menor, a razão de ser do grupo consiste numa verdade que se encontra a um nível exterior e independe de situações concretas ou materializadas<sup>516</sup>. Definindo essa alienação partidária, onde, por exemplo, o conceito de «vanguarda de classe» pode ser enquadrado no presente horizonte, Saraiva propõe-se a resumir essa realidade, muito pelo que experienciou pessoalmente e através de vínculos pessoais que se esfumariam após a cisão com a militância comunista:

*“Há pessoas que ficaram completamente vazias e que em lugar da alma que tinham receberam um conjunto de preceitos ou de instruções segundo as quais agem mecanicamente. Tudo lhes vem de fora. Para eles não há amizade, mas a chamada «camaradagem» que cessa imediatamente, sem drama, assim que o outro deixa de ser «camarada»”*<sup>517</sup>.

A obediência passiva, aquela que dispensa o pensamento, a reflexão e a responsabilidade individual, em favor de um princípio tido como superior, engendra um posicionamento sócio-psicológico produtor de alienação. Numa célebre carta que

---

<sup>514</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 75.

<sup>515</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 93.

<sup>516</sup> Cf. Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, pp. 92-93.

<sup>517</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 93.

António José Saraiva enviara a Óscar Lopes no decurso do ano de 1965, pretendendo nesse escrito apresentar definições para destrinçar conceitos como mentalidade, doutrina ou ideologia, apresenta esta última enquanto uma “*doutrina totalizante, [...] dando uma finalidade e um sentido ao destino individual e coletivo*”<sup>518</sup>. Para além destes contornos, a doutrina subjacente à ideologia em causa, materializa-se num grupo social. Daí que o autor coloque a ideologia enquanto realidade propícia à alienação.

---

<sup>518</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 136.

## CONCLUSÃO

---

Devemos recordar que António José Saraiva, não sendo um homem dedicado diretamente ao pensamento político, nos legou uma obra onde sistematiza, no essencial, uma imensa panóplia de ideias que encorajariam as suas reflexões teóricas. Assim, depois de presenciar pessoalmente os acontecimentos ocorridos em Maio de 68, em plena cidade de Paris, havia de refletir, por escrito, todas essas incidências. Escrito polémico, pela sua exuberância e pelas novidades que suscita no seio de um país como Portugal, Saraiva, ao apresentar a sua visão dos acontecimentos, transmite-nos um conjunto variável de raciocínios que nos permitem retratar as metamorfoses da sua vida político-intelectual. Importa assim analisar *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, com a finalidade de retermos as ruturas e as continuidades que o autor anuncia, a propósito do modo como analisa as principais questões conducentes com a política, bem como descortinarmos a forma como a crítica ortodoxa assimila essa publicação. Na esteira da linguagem marxista ortodoxa, o debate interpõe-se entre um Saraiva renovado, dissociado dessa vulgata materialista, e um conjunto de autores que se encontram do lado “correto” da história. Para além dos impropérios indexados ao autor, várias são as críticas proferidas pela ala ortodoxa<sup>519</sup>. A primeira grande crítica deve-se ao fato de Saraiva ter abandonado uma «doutrina formulada objetivamente», doutrina essa que prezara até final da década de 1950, para adotar, em meados da década de 1960, uma doutrina ou um conjunto variado de formulações teóricas que adviria da sua experiência subjetiva<sup>520</sup>. Daniel Paulo refere que, ao ter Saraiva abdicado de uma doutrina que repousa em leis objetivas, passou a recolher das experiências por si vividas o fundamento das suas formulações teóricas. E essa rutura torna-se mais evidente quando analisamos as considerações de Saraiva em torno do conceito de liberdade. De uma «liberdade como necessidade», onde a mesma era mensurável pela posição que o indivíduo ocupava na estrutura de produção, inicialmente considerada, passaria, posteriormente, a considerar a liberdade como uma condição independente do momento

---

<sup>519</sup> De salientar que, na primeira metade da década de 1970, após a publicação de «Maio e a Crise da Civilização Burguesa», foi organizado um volume de «Textos Polémicos» que visava discorrer sobre as análises que António José Saraiva teceu a propósito dos acontecimentos ocorridos em Maio de 68. Organizado por Zeferino Coelho, a publicação em causa contou com a colaboração dos seguintes nomes: Daniel G. Paulo; Jofre Amaral Nogueira; José Pacheco Pereira; Mário Sottomayor Cardia e Zeferino Coelho.

<sup>520</sup> Cf. Paulo, Daniel G. “ «Dicionário Crítico» do fabuloso país de Maio”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, p. 35.



histórico vivido<sup>521</sup>. A oposição firmava-se entre uma liberdade material e uma liberdade espiritual ou ideal, ou seja, o autor deixaria de considerar o valor liberdade como uma grandeza que se conquista pela satisfação das mais elementares necessidades materiais, para considerá-la como uma dimensão que resulta da capacidade do indivíduo ser autónomo, independentemente do momento. Assistimos a uma conjuntura em que a liberdade objetiva é desconsiderada perante a possibilidade de uma liberdade subjetiva. O mesmo é dizer que, tendo em conta a forma como a «Civilização Burguesa» providenciou um acesso generalidade de bens materiais a uma grande maioria da população, Saraiva deixa de articular o conceito de liberdade com o conceito de necessidade<sup>522</sup>. A alienação deixa de ser entendida como a impossibilidade histórica de uma dada classe ou grupo social estar privado das condições materiais que lhe proporcionariam uma vida cómoda, passando a ser entendida com uma problemática condizente com a espiritualidade de cada indivíduo.

Nas considerações em torno de Maio de 68, António José Saraiva, ao pronunciar-se sobre a relação entre classes sociais e detentores dos meios de produção, declara que “*O burguês do nosso tempo serve o capital, mas não o possui*”<sup>523</sup>. Assim sendo, o mundo ocidental seria, então, dominado por uma universalidade abstrata que determina, em última análise, a alienação da humanidade perante as leis do mercado e da sociedade de consumo<sup>524</sup>. A dominação existente com o capital - e a alienação daí suscitada - e a propriedade privada dos bens de produção são duas realidades que Saraiva não articula diretamente. Pondo em causa as leis e os conceitos retirados do marxismo, declara que o sistema vigente possibilitou um esbatimento entre classes<sup>525</sup>. Através da integração daqueles elementos que se encontrariam numa posição de maior fragilidade, no respeitante às condições materiais de existência, assistimos a um desaparecimento dos mecanismos de contradição entre classes, permitindo uma

---

<sup>521</sup> Cf. Paulo, Daniel G. “ «Dicionário Crítico» do fabuloso país de Maio”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, 1973, p. 35.

<sup>522</sup> “*E neste ponto levantam-se os problemas inevitavelmente metafísicos da conciliação da liberdade e da necessidade*” (Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, pp. 151-152).

<sup>523</sup> Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 27.

<sup>524</sup> Um autor insuspeito como Gilles Lipovetsky, pelas posições contrárias às análises da alienação e dos condicionamentos sociais, assume que “*toda a gente ou quase foi criada num contexto de solicitação de necessidades e de bem-estar, toda a gente aspira participar no mundo do consumo, dos lazeres e das marcas. Cada pessoa, pelo menos em espírito, tornou-se num hiperconsumidor*” (Lipovetsky, Gilles. *A Sociedade da Deceção*. Lisboa, Edições 70, 2014, p. 34).

<sup>525</sup> Cf. Paulo, Daniel G. “ «Dicionário Crítico» do fabuloso país de Maio”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, 1973, p. 44.

oposição que coloca, de um lado, os assalariados, e na outra extremidade, um capital impessoal<sup>526</sup>. A existência de uma realidade única no quadro da «Civilização Ocidental» permite-nos compreender que a lógica mercantil assume uma predominância sobre todos os seres humanos. As diferenças são mínimas ou supérfluas, se considerarmos que a existência de uma mentalidade homogênea, uniformizadora ou condicionadora impõe-se a todo o espectro da sociedade. A afirmação desta cultura dominante permite-nos perceber o conteúdo de uma alienação que engendra um processo de normalização ou de identificação entre sistema e indivíduo. Contrariamente a um Henri Lefebvre, que é perentório ao defender a existência de uma alienação pessoal, e a negar quaisquer vestígios de uma alienação impessoal<sup>527</sup>, Saraiva associa o conceito de alienação a uma cultura que uniformiza os padrões de vida, e que encontra o seu corolário no progresso tecnológico. Acusando Saraiva de derivar para um idealismo filosófico, Daniel G. Paulo assume que, ao abandonar a base material que explica a consciência social, o autor serviu-se de conceptualizações completamente distintas daquelas que se havia provido no anterior período de militância comunista<sup>528</sup>. Assim, coloca-se a questão: Quem realiza a História? Na viragem para a década de 1970, Saraiva expõe o seu ponto de vista: “a transformação do mundo – se é que ele é transformável – será obra de uma mudança espiritual”<sup>529</sup>. Com esta resposta, percebemos que as condições materiais de existência não determinam o rumo da história, ou seja, o conceito de interioridade ou de espírito, ao capacitar a consciência individual, constitui-se como a única possibilidade de aspirarmos a uma outra realidade. Torna-se elucidativo a forma como Saraiva desprivilegia o materialismo: ao ponto de colocar algumas reservas relativamente às possibilidades de mudança, nega uma das condições elementares do materialismo - de que tudo é transmutável ou transitório. Abandona<sup>530</sup>, assim, o fundamento do materialismo histórico, ao declarar, contrariamente a este<sup>531</sup>, que as classes não são o agente histórico por excelência. A emancipação do fator cultura relativamente ao fator

---

<sup>526</sup> Cf. Paulo, Daniel G. “ «Dicionário Crítico» do fabuloso país de Maio”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, p. 30.

<sup>527</sup> Cf. Lefebvre, Henri. *O Fim da História*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1971, p. 249.

<sup>528</sup> Cf. Paulo, Daniel G. “ «Dicionário Crítico» do fabuloso país de Maio”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973., p. 48.

<sup>529</sup> Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 43.

<sup>530</sup> A 30 de Novembro de 1964, em carta enviada a Óscar Lopes, Saraiva enuncia alguns dos aspetos que, segundo o próprio, desmentem o marxismo na sua relação entre teoria e prática. Assume o autor que “o marxismo sofreu uma série de desmentidos que me levam a interrogar-me sobre a validade dos seus fundamentos” (Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 122).

<sup>531</sup> Cf. Lefebvre, Henri. *O Fim da História*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1971, p. 61.

economia entende-se pela forma como Saraiva atribui ao primeiro uma relevância histórica assinalável, em detrimento de uma prevalência absoluta das condições materiais.

Consequentemente, a comunidade estudantil viria a desempenhar um papel relevante nos acontecimentos proporcionados por Maio de 68, desde logo, na forma como se apresenta perante o sistema de exploração: “*um elemento estranho ao sistema de exploração [...], um elemento marginal, que vem pôr em causa o sistema*”<sup>532</sup>. Perante um cultura dominada por elementos de alienação, tal como se constitui a «Civilização Ocidental», a juventude constituía-se, contrariamente às restantes forças sociais, como o agente que poderia desencadear a oposição mais afincada a um sistema que combina integração com alienação. Entendida pela ortodoxia como a visão da pequena-burguesia, o presente entendimento não pretende substituir ou reformular a teoria da luta de classes. Marcuse, por exemplo, entende que a juventude poderia desempenhar um papel de «detonador da revolução». Contrariamente à crítica dirigida a Saraiva, este último não sugere que a juventude se possa constituir como o motor da história e da transformação social<sup>533</sup>. Sendo verdade que Saraiva recusa enquadrar a ação dos estudantes no esquema marxista da luta de classes, não deixa também de demonstrar a sua perplexidade perante essa ocorrência histórica, afirmando que “*é indispensável encontrar conceitos novos para integrar esta realidade inesperada*”<sup>534</sup>.

Num outro texto crítico, protagonizado por Jofre Amaral Nogueira, Saraiva é descrito como um pensador que demonstra uma imensa superficialidade nas suas análises<sup>535</sup>. O problema suscitado pela ortodoxia marxista deve-se ao modelo que Saraiva adota nas reflexões conducentes a Maio de 68, ou seja, desde os anos 60 que o autor deriva de um objetivismo histórico para um método que valoriza a subjetividade, algo que é sistematicamente menosprezado pelos críticos. Na crítica romântica que Saraiva conduz ao capitalismo ocidental, para além de destacar a cultura como a única dimensão capacitada a despoletar um momento revolucionário, a «Civilização» camponesa representa “*o único foco de resistência ao aburguesamento geral do*

---

<sup>532</sup> Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 156.

<sup>533</sup> Cf. Paulo, Daniel G. “ «Dicionário Crítico» do fabuloso país de Maio”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, p. 56.

<sup>534</sup> Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 158.

<sup>535</sup> Cf. Nogueira, Jofre Amaral. “Maio e a Crise da Civilização Burguesa – o último livro de António José Saraiva”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, p. 69.

*mundo*”<sup>536</sup>. Assim sendo, o campesinato constitui-se como o principal opositor aos processos de alienação desencadeados no seio da mentalidade contabilística ou mercantilista, que constitui o apanágio da sociedade burguesa. O conceito de «personalidade cultural»<sup>537</sup>, na medida em que valoriza os contornos de um espaço particular, permite uma crítica aos caminhos que privilegiam uma uniformização em vista de um espaço global. No entanto, o campo, pela preservação dos elementos e das particularidades que definem esse espaço particular, constitui-se como um reduto de contraposição às tendências globalizantes que perfazem a «Civilização Burguesa». Insurgindo-se contra esta visão, que encontra no campo uma força disponível a contrariar a tendência da mentalidade que caracteriza a generalidade do mundo ocidental, Jofre Amaral Nogueira destaca “*que foi precisamente no seio do mundo camponês que se geraram as mais antigas formas de capitalismo europeu, do regime de salariato que o caracteriza, da mentalidade contabilizadora que lhe atribui*”<sup>538</sup>. A crítica de Saraiva ao crescente aburguesamento do mundo ocidental pretende destacar um conjunto de abstrações alienantes proporcionadas pelo fator dinheiro e pela interposição, entre as relações humanas, de elementos quantificáveis. Desse modo, o autor pretende demonstrar que a mentalidade campesina pode servir de contraponto a uma «mentalidade burguesa». O que os críticos pretendem comprovar é que esse fundamento teórico – ou seja, que existem duas mentalidades profundamente antagónicas – não corresponde à realidade, para além de não ser sustentável a nível empírico. Os críticos, perante as afirmações, por parte de António José Saraiva, de que as revoluções da contemporaneidade tiveram como protagonistas o campo e o campesinato, declaram esse entendimento como erróneo. Primeiro, porque esses momentos revolucionários não encontraram respostas substancialmente diferentes para a resolução dos problemas em causa; segundo, porque as revoltas camponesas se devem enquadrar no esquema marxista da luta de classes, devido ao papel determinante que o proletariado desempenharia<sup>539</sup>. Continuando esta senda crítica, Jofre Amaral Nogueira desmente Saraiva quando este último admite que os camponeses configuram oposição perante a mentalidade quantificadora que é característica do modo de ser

---

<sup>536</sup> Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 35.

<sup>537</sup> Cf. Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 37.

<sup>538</sup> Nogueira, Jofre Amaral. “Maio e a Crise da Civilização Burguesa – o último livro de António José Saraiva”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, p. 78.

<sup>539</sup> Cf. Nogueira, Jofre Amaral. “Maio e a Crise da Civilização Burguesa – o último livro de António José Saraiva”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, p. 83.

burguês. Posto isto, é necessário admitir que a mentalidade «contabilizadora» burguesa também se faz sentir entre as populações camponesas, ou seja, que o interesse material determina, de igual modo, as suas ações<sup>540</sup>.

Uma das figuras que interpelaria as reflexões explanadas em *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, José Pacheco Pereira, declara, de antemão, que “o marxismo criou uma linguagem específica através da qual elaborou uma conceção científica do mundo e das coisas”<sup>541</sup>. Partindo deste pressuposto, a influência que um jovem Marx<sup>542</sup> exerce sobre as análises de Saraiva gera algumas controvérsias, desde a forma como utiliza «conceitos falsamente científicos», ou pela inexistência de uma «ligação dialética» entre esses mesmos conceitos. Pacheco Pereira pretende alertar para o fato do marxismo ser um sistema coerente sustentado por uma base de ligação dialética. Recusando variadíssimas conceções veiculadas a um Marx maduro, Saraiva aproxima-se de algumas noções presentes num jovem Marx. Assim sendo, a crítica de Pacheco Pereira visa demonstrar que essa deriva não deixa de se constituir como uma falsificação do próprio marxismo, pelo modo como Saraiva realiza “uma mistura confusa e ideológica de termos sem sentido e mistificações idealistas”<sup>543</sup>. Mais adiante, pretende-se realçar a forma como Saraiva concebe o conceito de classe seguindo critérios reiteradamente idealistas. A classe social deixa de ser deduzida por uma base material, que necessariamente a define na estrutura de produção, passando a ser compreendida por meio de níveis de integração suscitados pelo próprio sistema. Assim, e denotando-se a influência das teorias marcuseanas, somente as minorias não integráveis<sup>544</sup> podem constituir um foco de resistência a um sistema que privilegia a integração das massas. Pacheco Pereira salienta que Saraiva, ao contradizer a base materialista que sustenta a teoria das classes, incorre numa “conceção metafísica da burguesia, concebida idealisticamente como um «sistema» absorvente de coisas,

---

<sup>540</sup> Cf. Nogueira, Jofre Amaral. “Maio e a Crise da Civilização Burguesa – o último livro de António José Saraiva”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, p. 84.

<sup>541</sup> Pereira, José Pacheco. “Um Livro para Queimar”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, p. 87.

<sup>542</sup> Vejamos como John Holloway comenta a correlação que os termos «alienação» e «fetichismo» desempenham no jovem Marx: “The young Marx discusses the self-negation of doing not in terms of fetishism but in terms of «alienation» or «estrangement». Alienation, a term now often used to describe a general social malaise, refers in Marx’s discussion to the rupturing of doing which is characteristic of the capitalist organization of production” (Holloway, John. *Change the world without taking power*. New York, Pluto Press, 2010, p.43).

<sup>543</sup> Pereira, José Pacheco. “Um Livro para Queimar”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, p. 93.

<sup>544</sup> Cf. Pereira, José Pacheco. “Um Livro para Queimar”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, p. 94.

*peças e ideias, a que só pouco podem escapar*”<sup>545</sup>. Como tal, a grande massa populacional que se identifica com o sistema, denominada por classe média<sup>546</sup>, incorpora esse espírito da ideologia burguesa condizente com os valores do progresso e da técnico-cientificidade. O olhar suspeito que a ortodoxia detém sobre a suposta existência de uma «classe média», relava-o Pacheco Pereira ao considerá-la como “*um simples termo ideológico, [que] não tem conteúdo científico*”<sup>547</sup>. Esta «classe média», que se constitui como o baluarte do sistema, encontra na sociedade híper-consumista o seu espaço privilegiado de integração. Contudo, algumas minorias demonstram resistência como, por exemplo, os negros, os estudantes, ou camponeses ou as minorias nacionais. Comparativamente a Marcuse, Pacheco Pereira entende que António José Saraiva assume uma nova perspectiva: a valorização da cultura nacional enquanto processo de luta desencadeado pelos «não-integráveis»<sup>548</sup>. Desse modo, a crítica romântica que Saraiva profere relativamente à «Civilização Burguesa» reveste-se de contornos nacionalistas.

Ainda a respeito duma suposta dualidade entre Campo e Cidade ou «Civilização Burguesa» e «Civilização Camponesa», Mário Sottomayor Cardia entende que a utilização de conceptualizações que pretendem integrar, de um modo genérico, todos aqueles elementos ou características que sintetizam a diferença perante a «mentalidade burguesa» carece de rigorosidade conceptual. Ou seja, reconhecer a existência de um denominador comum que integre todas as experiências e identidades culturais de matriz camponesa nega a existência de culturas particulares no quadro dessa suposta matriz genérica como é a camponesa<sup>549</sup>. Tal como a (s) realidade (s) camponesa (s) não pode ser equacionada à luz de uma dimensão unilateral ou de um critério único, também o postulado que pretende ver na figura do camponês a recusa da contabilização e do progresso tecnológico é entendido, segundo Sottomayor Cardia, como um argumento ingénuo. Embora a mentalidade contabilizadora seja vulgarmente associado ao mundo citadino, o crítico de Saraiva recorda que o campo não deixou de aprofundar essa

---

<sup>545</sup> Pereira, José Pacheco. “Um Livro para Queimar”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, p. 94.

<sup>546</sup> Cf. Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 26.

<sup>547</sup> Pereira, José Pacheco. “Um Livro para Queimar”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, p. 95.

<sup>548</sup> Cf. Pereira, José Pacheco. “Um Livro para Queimar”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, p. 96.

<sup>549</sup> Cf. Coelho Sottomayor Cardia, Mário. “A Bondade da Miséria e a Maldade da Riqueza segundo um Doutrinário da Contestação”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, p. 105.

mesma mentalidade, embora, inicialmente, de um modo bem mais rudimentar<sup>550</sup>. Deste modo, fica sem efeito o argumento que pretende decompor a Humanidade: por um lado, as relações humanas comportam uma dimensão quantificável – e essa mentalidade, seria a prevalecente no mundo burguês; enquanto, por outro lado, as relações humanas determinar-se-iam pela simplicidade, pela pureza, ou seja, por uma tendência qualificável – a esta mentalidade, corresponderia o mundo camponês. Com efeito, e contrariando essa visão, Sottomayor Cardia entende que, nos tempos presentes, “*a economia monetária envolve já toda a Humanidade num único mercado*”<sup>551</sup>. Na valorização de uma cultura de resistência contra uma cultura de dominação, para além de Saraiva ser visto como um partidário dessa resistência, é também encarado como um defensor das condições de vida que caracterizam essas culturas nacionais minoritárias<sup>552</sup>. Assim sendo, Saraiva perfilar-se-ia como um pensador relutante no tocante aos avanços técnico-científicos desencadeados no seio da cultura dominante. Recorde-se que é o próprio Saraiva que admite não ser contrário ao progresso técnico<sup>553</sup>, não deixando de salientar que uma sociedade fundada unicamente nesse princípio pode desembocar na mais pura alienação. Na análise do fator consumo como forma de alienação, Sottomayor Cardia encontra, nas reflexões de Saraiva, a ausência daquilo que poderia constituir uma diferenciação entre consumo útil ou responsável e consumo supérfluo<sup>554</sup>. O mesmo é dizer que Saraiva não estabelece uma divisão entre necessidades objetivas e necessidades subjetivas, estabelecendo, pelo contrário, “*como que um arquétipo do consumo tecnológico*”<sup>555</sup>. Na realidade, embora essa preocupação não esteja plasmada nas reflexões de Saraiva, o próprio tende a pensar o consumo e a alienação<sup>556</sup> nas repercussões que essa prática exerce sobre a objetificação do homem,

---

<sup>550</sup> Cf. Coelho Sottomayor Cardia, Mário. “A Bondade da Miséria e a Maldade da Riqueza segundo um Doutrinário da Contestação”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, p. 106.

<sup>551</sup> Coelho Sottomayor Cardia, Mário. “A Bondade da Miséria e a Maldade da Riqueza segundo um Doutrinário da Contestação”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, p. 106.

<sup>552</sup> Cf. Coelho Sottomayor Cardia, Mário. “A Bondade da Miséria e a Maldade da Riqueza segundo um Doutrinário da Contestação”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, p. 108.

<sup>553</sup> Cf. Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011, p. 57.

<sup>554</sup> Cf. Coelho Sottomayor Cardia, Mário. “A Bondade da Miséria e a Maldade da Riqueza segundo um Doutrinário da Contestação”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, p. 116.

<sup>555</sup> Coelho, Zeferino (org.). *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, p. 116.

<sup>556</sup> Ainda numa fase que precede os acontecimentos de Maio de 68, mais concretamente, no ano de 1964, Saraiva assume que a alienação no consumo, derivada do progresso e da acumulação capitalista, prefigura-se como umas das grandes problemáticas do mundo desenvolvido. Satisfeitas as necessidades

na passividade que acarreta para o mesmo, e no consumo crescente da Natureza. Na medida em que o sistema desenvolve uma prática que identifica sujeito e objeto, levando a que o homem aceite prontamente o produto-objeto, embora condicionado psicologicamente, somos levados a considerar que o sistema é produtor de necessidades repressivas<sup>557</sup>.

A crítica esboçada a António José Saraiva e, em particular, às considerações que figuram em «Maio e a Crise da Civilização Burguesa» relevam uma natureza ortodoxa. Uma ortodoxia marxista que examina as reflexões de Saraiva segundo os princípios do materialismo histórico. Deste modo, ao não aplicar critérios objetivos e científicos no estudo da realidade social, Saraiva é descrito como um pensador que se serve do método idealista<sup>558</sup>. Um autor que cria modelos genéricos, que procura enquadrar as realidades em abstrações ou, ainda, que tenta atribuir uma primazia ao desenvolvimento do espírito. Como refere Zeferino Coelho, o método idealista afirma o seu espaço, na medida em que os seus conceitos se configuram como modelos que não passam de produtos do espírito<sup>559</sup>, ou seja, conceitos que não imergem da realidade social, da base material que deve sustentar a consciência social. No seguimento desta crítica, o próprio Zeferino Coelho sustenta que “o sistema do Sr. Saraiva apresenta uma malformação congénita. O seu autor comete o pecado original que levou ao Inferno todos os seus antecessores, os filósofos idealistas”<sup>560</sup>. De notar que é o próprio Saraiva a salientar, em plena década de 1960, a necessidade de pensarmos alguns elementos que não detêm necessariamente um fundamento material, ou seja, que a atividade dos homens não deve ser unicamente deduzível de fatores objetivos<sup>561</sup>. Com o aclarar destas posições,

---

básicas ou elementares, a espiral consumista não deixa de condicionar o próprio indivíduo (Cf. Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, pp. 123-124).

<sup>557</sup> Recorrendo novamente a Gilles Lipovetsky, encontramos um paralelismo entre consumo e incremento de novas necessidades. O mesmo é dizer que, “quanto mais se é estimulado a comprar mais as insatisfações aumentam: desde que uma necessidade é satisfeita, uma outra surge, e este ciclo não tem fim (Lipovetsky, Gilles. *A Sociedade da Decepção*. Lisboa, Edições 70, 2014, p. 45).

<sup>558</sup> Cf. Coelho, Zeferino. “Como sair indemne da refrega ou o Idealismo Revolucionário de António José Saraiva”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, p. 132.

<sup>559</sup> Cf. Coelho, Zeferino. “Como sair indemne da refrega ou o Idealismo Revolucionário de António José Saraiva”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, p. 132.

<sup>560</sup> Coelho, Zeferino. “Como sair indemne da refrega ou o Idealismo Revolucionário de António José Saraiva”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973, p. 132.

<sup>561</sup> No ano de 1977, em carta enviada a Óscar Lopes, Saraiva coloca nos seguintes moldes a sua ideia de revolução: “A verdadeira revolução terá que ser espiritual” (Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 405).



podemos então enquadrar o papel que o «Espírito»<sup>562</sup> detém nas reflexões do próprio. Por exemplo, no ano de 1966, Saraiva escreve a Óscar Lopes o seguinte: “há uma experiência humana que não podemos por de lado: a experiência mística”<sup>563</sup>. Ao não admitir que a realidade histórica objetiva é suscetível de delimitar, numa base material, todo o comportamento humano, Saraiva pretende afirmar o princípio da subjetividade. Na troca de correspondência com Óscar Lopes, por meio do relato de experiências concretas, admite a existência de uma subjetividade que não é consubstanciada, unicamente, em face da «projeção social e técnica»<sup>564</sup>.

Foi esse um dos elementos que Saraiva anteviu em Maio de 68: a afirmação da subjetividade. A experiência mencionada é vista como um possível momento de subversão da sociedade estabelecida, na medida em que essa nova atitude assume uma rutura com todas as repressões engendradas pela «mentalidade burguesa»<sup>565</sup>. Maio de 68 foi esse fenómeno que, no âmago da «Civilização Burguesa», permitiu a Saraiva conceber um outro modelo de vida. Uma condição humana que rejeita todas as formas de alienação geradas no seio do capitalismo internacional, em face do diagnóstico protagonizado por Saraiva: “Estamos a morrer dentro de uma civilização que torna os homens cada vez mais opacos dentro e fora deles”<sup>566</sup>. No enalço da crítica romântica direcionada ao capitalismo<sup>567</sup>, que privilegia o quantificável ao qualificável, Saraiva pensa num ideal comunitário consubstanciado no valor da «transparência». A respeito da desidentificação existente entre sujeito e objeto, por fruto do modo como o sistema arreda o indivíduo da possibilidade de conhecer o objeto existente, o autor transmite-nos que esse afastamento se assume com um dos males do progresso. Vejamos o exemplo que nos descreve: “É assim, para dar um exemplo simples, que o desenvolvimento dos

---

<sup>562</sup> Cf. Saraiva, António José. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970, p. 43.

<sup>563</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 149.

<sup>564</sup> Cf. Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 149.

<sup>565</sup> Cf. Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 189.

<sup>566</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 204.

<sup>567</sup> Não podemos deixar de recorrer a um autor como William Morris, a fim de evidenciarmos o paralelismo existente entre este e António José Saraiva. Desde logo, na crítica que ambos celebram a uma civilização do progresso em que o trabalhador é sujeito a um estado de alienação. Ambos encontram na subjetividade artística, na afirmação da arte como atividade que supera as alienações quotidianas, o elemento de suporte para a concretização de um ideal comunitário pleno de igualdade. E, acima de tudo, um ideal comunitário pleno de consciencialização, quer seja no relacionamento entre homens, ou na relação com a natureza (Cf. Morris, William. *Artes Menores*. Lisboa, Antígona, 2003, p.207/214).

*transportes (que é uma libertação) origina essa coisa opressiva e terrível que é a circulação nas grandes cidades: os rios carneiras de gente, as sinalizações, a política de trânsito*”<sup>568</sup>. Assim sendo, podemos concluir que existe uma contradição inerente ao progresso: quanto mais o homem simplifica a vida, mais lhe surgem outros constrangimentos. Desta lógica perversa, resulta que quanto mais a natureza é transformada e colocada ao serviço do homem, tanto mais essas conquistas se viram contra ele próprio. Desta contradição, resulta o próprio conceito de cultura: a sua oposição para com a natureza<sup>569</sup>. Um dos problemas suscitados pelas sociedades progressistas reside no binómio informação-conhecimento. Enquanto o indivíduo contemporâneo é apetrechado por uma amálgama de conteúdos informacionais, a especialização técnica promove, nele mesmo, um estado de consumidor passivo. Assistimos ao advento, e fazendo agora uso da conceptualização forjada por Lipovetsky, de uma espécie de *homo consumidor*<sup>570</sup>. Ou seja, conforme demonstra Saraiva, o progresso, ao pretender colmatar uma dada necessidade, rapidamente assume a sua intenção de apresentar novos objetos aos indivíduos. Daí, o incremento de necessidades repressivas. Cria-se um círculo vicioso em que sujeito e libertação caminham paralelamente<sup>571</sup>.

Segundo o ideal comunitário prescrito por Saraiva, a excessiva interposição de objetivos entre sujeitos obstaculiza ao desenvolvimento das relações inter-subjetivas, constituindo “*uma barreira à comunhão ou à transparência intersubjetiva*”<sup>572</sup>. Desse modo, o fator consumo enquanto estímulo ao «sentimento de posse» é uma agravante para essa mediação. O individualismo, como modalidade que perpetua esta tendência, é desvalorizado em função de um «espírito de comunidade e identificação»<sup>573</sup>. Saraiva coloca o problema perante o seguinte dualismo: progresso técnico ou progresso moral, reconhecendo que o individualismo é um produto ou um sintoma associado à primeira disposição. No final da década de 1960, continua a reiterar que o progresso técnico agrava a comunicação entre os homens, tendo em vista a forma como o indivíduo se

---

<sup>568</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 257.

<sup>569</sup> Saraiva, António José. *O que é a cultura*. Lisboa, Gradiva, 2003, p. 45.

<sup>570</sup> Lipovetsky, Gilles; Charles, Sébastien. *O Tempo Hipermódnos*. Lisboa, Edições 70, 2015, p. 92.

<sup>571</sup> Cf. Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 258.

<sup>572</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 260.

<sup>573</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 260.

debruça sobre as mercadorias. Contudo, devemos assumir a alienação num quadro genérico da sociedade, tendo em conta que “*o problema não está só do lado do produtor, mas também do lado do consumidor*”<sup>574</sup>. A alienação não se circunscreve a uma parte da sociedade, que estaria supostamente impossibilitada de algo, mas deve ser entendida na globalidade da sociedade. Este estado de alienação que invade produtores e consumidores é devido a um certo deslumbramento encantatório que a mercadoria produz sobre o sujeito. Essa influência que o objeto exerce sobre o sujeito limita, pois claro, as relações humanas. Retornando a Maio de 68, vislumbramos um conjunto variado de novas dinâmicas que simbolizam, no entender de Saraiva, a crítica às alienações referentes à «Civilização Burguesa»<sup>575</sup>. Um outro problema suscitado pelo autor diz respeito ao modo como a especialização técnico-burocrática promoveu uma «desidentificação» entre sujeito e objeto, colocando o indivíduo numa posição de mero espectador. O progresso técnico, ao impulsionar a automatização, impossibilita a que o indivíduo obtenha uma identificação com o produto<sup>576</sup>. A espectacularização da sociedade permite a Saraiva afirmar o seguinte: “*quase todos somos objeto, ou pacientes da história*”<sup>577</sup>. Pretende-se resgatar o indivíduo desta condição, reconhecendo-lhe, por direito, o «poder de iniciativa». Neste caso, a presente reflexão converge com as análises de Jacques Rancière, quando este último descreve a essência do «espectador» como sendo aquele que está impossibilitado de conhecer e de agir<sup>578</sup>. A estranheza que se apodera do indivíduo, tornada possível através do papel de observador que lhe é legado, aliena-o da sua «personalização individual». Quanto mais o ser humano delega no outro a sua atividade, mais ele se torna «objeto histórico»<sup>579</sup>.

---

<sup>574</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 277.

<sup>575</sup> A respeito da influência que o conceito de «unidimensionalidade» detém sobre as reflexões de António José Saraiva, vejamos como o próprio sinaliza essa problemática: “*A homogeneização da espécie humana é aparente, e resulta da adoção universal de padrões exteriores de vestuário, de linguagem, assim como da generalização das técnicas e dos seus produtos*” (Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 287).

<sup>576</sup> “*A esmagadora maioria dos homens está reduzida à função de executante de desígnios e técnicas que escapam ao seu entendimento*” (Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 288).

<sup>577</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 288.

<sup>578</sup> Cf. Rancière, Jacques. *O Espectador Emancipado*. Lisboa, Orfeu Negro, 2010, p. 9.

<sup>579</sup> Cf. Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, pp. 288-289.

O sujeito, entendido como objeto passivo, é desqualificado e despersonalizado<sup>580</sup>. Colocando em oposição a «personalização individual» e a «eficiência técnica da Humanidade», e tendo em conta que a «Civilização Ocidental» opta pela segunda em detrimento da primeira, Saraiva encontrou em Maio de 68 a possibilidade histórica de reverter essa dinâmica. Ao valorizar a dimensão humanística, a crítica romântica<sup>581</sup> que Saraiva remete ao progresso técnico privilegia a simplicidade quotidiana e, digamos, um estilo de vida mais frugal. No seguimento do que é preconizado pelo romantismo revolucionário de Henri Lefebvre, a alienação é entendida como um prejuízo para toda a humanidade. Dessa necessidade de resgatar o ser humano, “*il proclame que rien d’humain ne le laisse indifférent*”. Continuando, Lefebvre anuncia que “*le romantisme révolutionnaire réconcilie la révolte romantique avec l’humanisme intégral*”<sup>582</sup>. Na medida que o progresso técnico obstaculiza a essa realidade, para além de fomentar o condicionamento e a homogeneização da sociedade<sup>583</sup>, Saraiva encontra nos usos do passado modelos sustentáveis e equilibrados. Em face da crítica ao capitalismo internacional, e a partir da década de 1960, coloca um enfoque na cultura nacional, privilegiando traços distintos de uma cultura como são o *folklore*, o artesanato ou os costumes locais<sup>584</sup>. É essa a realidade que nos permite afirmar a existência de um pensamento nacionalista em António José Saraiva, suscitado pela crise do próprio fator cultura.

De um modo geral, a crítica romântica em Saraiva apoia-se nos seguintes argumentos: a crítica do mercado, enquanto espaço privilegiado da «mentalidade burguesa»; a crítica à mecanização e homogeneização dos processos sociais; e a crítica à modernidade progressista, que assume formas de alienação no trabalho; Fazendo uso

---

<sup>580</sup> Diga-se que a ideia de emancipação em Jacques Rancière opõe-se à crítica marxista da alienação ou, ainda, à crítica do espetáculo de Debord. Recusando a ideia de separação momentânea entre sujeito e objeto, obsta a entender “*a emancipação como reapropriação de uma relação do sujeito a si mesmo*” (Rancière, Jacques. *O Espectador Emancipado*. Lisboa, Orfeu Negro, 2010, p. 25).

<sup>581</sup> Cf. Lefebvre, Henri. *Vers Un Romantisme Révolutionnaire*. Fécamp, Nouvelles Lignes, 2011, pp. 58-59.

<sup>582</sup> Lefebvre, Henri. *Vers Un Romantisme Révolutionnaire*. Fécamp, Nouvelles Lignes, 2011, p. 59.

<sup>583</sup> Ao retratar a lógica mercantil, Saraiva refere que se trata de um processo que absorve os indivíduos. A liberdade mercantil torna-se uma falsa liberdade pela forma como controla e desenvolve um espírito de aceitação generalizada nas pessoas. Assim sendo, a autonomia individual poderia encontra-se nas ações dos que obstaculizam esse efeito mecânico de aceitação espontânea. Como salienta o próprio, “*As pessoas correm atrás das coisas independentemente da sua vontade e de qualquer projeto racional de vida*” (Saraiva, António José. *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora, Livraria Bertrand, 1980, p. 159).

<sup>584</sup> Cf. Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, pp. 290.

das formulações conceptuais presentes em Michael Löwy e Robert Sayre<sup>585</sup>, estruturamos a presente crítica de acordo com as divisões capitulares: na dimensão espacial, Saraiva valoriza a cultura nacional em face do internacionalismo programa pelo capitalismo (sem prejuízo para o seu cosmopolitismo); no quadro das teorias de integração marcuseanas, valorização das minorias não integráveis como oposição às maiorias identificadas com os valores da «mentalidade burguesa»; ou ainda, primazia da cultura camponesa (não apetrechada pelos valores da mensurabilidade, tal como transparece na «Civilização Burguesa») sobre uma cultura citadina, caracterizada pelo progresso técnico e pela quantificação; na dimensão temporal, o autor critica uma conceção da histórica ancorada em preceitos científicos e objetivos, que redundam, necessariamente, na valorização do progresso material; critica o modo como o trabalho tem vindo a ser consumindo por formas alienantes, desde logo, pela ausência de ligação entre trabalhador e produto; perante a valorização de um progresso material<sup>586</sup>, em detrimento de um progresso espiritual, Saraiva contrapõe, à Sociedade de Consumo, princípios como a «transparência» nas relações humanas ou o humanismo; por último, na dimensão ontológica, a arte como oposição às alienações da mercantilização; o enfoque na «personalização individual» e na autonomia individual contra as dominações tentaculares da sociedade de consumo burocrática; e, ainda, o utopismo de um ideal comunitário que repousa na ligação harmoniosa, solidária e transparente entre seres humanos.

Ultrapassada a agitação vivida com Maio de 68, encontramos um pensador pessimista relativamente ao futuro da humanidade. Alguém que, embora não o tenha pronunciado duas décadas antes, não deixaria de salientar, no início da década de 1980, o abandono das teses materialistas. Contudo, afirma o seguinte: “*Embora eu não seja materialista a verdade é que existe um processo que se desenrola independentemente da nossa mente e da nossa intervenção*”<sup>587</sup>. Reside a dificuldade em descortinarmos como, na opinião de Saraiva, se processo o curso da história. No ano de 1986, admite a primazia de um elemento - que não material - relativamente ao mundo material. Nesse

---

<sup>585</sup> Cf. Löwy, Michael; Sayre, Robert. *Revolta e Melancolia – o Romantismo contra a Corrente da Modernidade*. Lisboa: Vendas Novas, 1999, pp. 40-53.

<sup>586</sup> Segundo Herbert Marcuse, “*progresso técnico nem sempre implica progresso humanitário. Não fica decidido como será distribuída a riqueza social e ao serviço de quem ficam os crescentes conhecimentos e aptidões dos homens. Progresso técnico que, como tal, é realmente a condição essencial para a liberdade não significa de modo algum igualmente a realização de uma maior liberdade*” (Marcuse, Herbert. *O Fim da Utopia*. Lisboa, Moraes Editores, 1969, p. 57).

<sup>587</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 434.

momento epistolográfico, escreve o seguinte: “*As coisas só podem existir materialmente, mas a existência material é só a expressão da outra, que não é fenomenal*”<sup>588</sup>. Assim sendo, a manifestação dessa força, digamos, pré-material, determina, em última análise, a disposição da matéria. Desacreditando na ação dos homens, como potencial transformador, resigna-se a pensar que existe um processo irreversível. Essa atitude, típica de um idealismo que acredita na imutabilidade das coisas, levá-lo-á a caracterizar a humanidade pelo estado de alienação que assola os indivíduos<sup>589</sup>. Ao revisitarmos o pensamento político de um autor como António José Saraiva e, mais concretamente, quando nos inteiramos da crítica romântica (Anos 60), descortinamos a relevância assumida pela problemática da alienação. Desde logo, e evocando a reflexão de François Perroux, percebemos como a alienação se faz sentir na «Civilização Burguesa», ludibriando a consciência humana e privando o ser humano de autonomia<sup>590</sup>. No campo das reflexões protagonizadas por Saraiva, encontramos o perigo de uma alienação que encontra expressão na forma como indivíduo se relaciona com o espaço, no modo como se apresenta na linha da temporalidade histórica e, finalmente, na forma como se interpõe no relacionamento que o indivíduo tem com o seu próximo. Por fim, importa reconhecer uma dimensão histórica nesta problemática, no intuito de atenuarmos ou expurgarmos os seus efeitos, a fim de evitarmos que o homem seja “*reificado – como um cadáver ou como um escravo -; duas maneiras de ser coisa, coisa de qualquer um ou de alguém*”<sup>591</sup>.

---

<sup>588</sup> Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 458.

<sup>589</sup> Na viragem para a década de 1990, Saraiva caracteriza assim o estado atual do mundo progressista: “*os homens estão universalmente arregimentados como produtores e consumidores ao serviço da própria máquina de produção*” (Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004, p. 469).

<sup>590</sup> Cf. Perroux, François. *Alienação e Sociedade Industrial*. Lisboa, Signum, 1971, p. 81.

<sup>591</sup> Perroux, François. *Alienação e Sociedade Industrial*. Lisboa, Signum, 1971, p. 81.

## BIBLIOGRAFIA

---

Augé, Marc. *Não-Lugares*. Lisboa, Letra Livre, 2012.

Brun, Jean. *Os Pré-Socráticos*. Lisboa, Edições 70, 2002.

Cachopo, João Pedro. “O paradoxal em filosofia o enigmático em arte. Uma introdução ao pensamento crítico de Theodor W. Adorno”, in UNIPOP (org.) *Pensamento Crítico Contemporâneo*. Lisboa, Edições 70, 2014.

Coelho, Zeferino. “Como sair indemne da refrega ou o Idealismo Revolucionário de António José Saraiva”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973.

Cuche, Dennis. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Lisboa, Fim de Século, 1999.

Cunhal, Álvaro. *O Radicalismo Pequeno-Burguês de Fachada Socialista*. Lisboa, Edições Avante, 2013.

Da Silva, Agostinho. “Para A. J. Saraiva”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Debord, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa, Antígona, 2012.

Debord, Guy. *O Planeta Doente*. Lisboa, Letra Livre, 2014.

Debord, Guy. “Posições situacionistas sobre a circulação”, in Júlio Henriques (org.) *Internacional Situacionista – Antologia*. Lisboa, Antígona, 1997.

Desné, Roland. *Os Materialistas Franceses De 1750 a 1800*. Lisboa, Seara Nova, 1969.

Dias, Hugo. “David Harvey – «espaço como palavra-chave» ”, in UNIPOP (org.) *Pensamento Crítico Contemporâneo*. Lisboa, Edições 70, 2014.

Dos Penedos, Álvaro José. *Introdução aos Pré-Socráticos*. Porto, Rés-Editora, 2001.

Eagleton, Terry. *A Ideia de Cultura*. Lisboa, Temas e Debates, 2003.

Eco, Umberto. *Cinco Escritos Morais*. Miraflores, Difel, 1998.

Elias, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2004.

Engels, Friedrich. *Para a questão da habitação*. Lisboa, Edições Avante, 1983.

Grupo Krisis. *Manifesto contra o Trabalho*. Lisboa, Antígona, 2003.

Guerreiro, Luís Ramalhosa. “António José Saraiva”, in *Dicionário de Historiadores Portugueses – da Real Academia das Ciências ao Estado Novo*. ([http://dichp.bnportugal.pt/historiadores/historiadores\\_saraiva.htm](http://dichp.bnportugal.pt/historiadores/historiadores_saraiva.htm)).

Herder, Johann Gottfried. *Ensaio sobre a Origem da Linguagem*. Lisboa, Antígona, 1987.

Herder, Johann Gottfried. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*. Lisboa, Antígona, 1995.

Holloway, John. *Change the world without taking power*. New York, Pluto Press, 2010.

Horkheimer, Max. *O eclipse da razão*. Lisboa, Antígona, 2015.

Huxley, Aldous. *Regresso ao admirável mundo novo*. Lisboa, Antígona, 2014.

La Boétie, Étienne. *Discurso sobre a Servidão Voluntária*. Lisboa, Antígona, 1997.

Leal, João. *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2000.

Lefebvre, Henri, “A Juventude não é uma idade”, in VV.AA. *A Revolta de Maio em França*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1968.

Lefebvre, Henri. *A Vida Quotidiana no Mundo Moderno*. Lisboa, Ulisseia, 1969.

Lefebvre, Henri. *O Direito à Cidade*. Lisboa, Letra Livre, 2012.



- Lefebvre, Henri. *O Fim da História*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1971.
- Lefebvre, Henri. *Vers Un Romantisme Revolutionnaire*. Fécamp, Nouvelles Lignes, 2011.
- Lipovetsky, Gilles. *A Sociedade da Deceção*. Lisboa, Edições 70, 2014.
- Lipovetsky, Gilles; Charles, Sébastien. *Os Tempos Hipermodernos*. Lisboa, Edições 70, 2015.
- Lopes, Teresa Rita. “A Nobreza de Não Saber Viver”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.
- Lopes, Teresa Rita. “Por Ele Próprio...”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.
- Löwy, Michael; Sayre, Robert. *Revolta e Melancolia – o Romantismo contra a Corrente da Modernidade*. Lisboa, Vendas Novas, 1999.
- Lynch, Kevin. *A Boa Forma da Cidade*. Lisboa, Edições 70, 2010.
- Marcuse, Herbert. *Exigir o impossível*. Lisboa, Teorema, 1974.
- Marcuse, Herbert. *O Fim da Utopia*. Lisboa, Moraes Editores, 1969.
- Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional*. Lisboa, Letra Livre, 2012.
- Marcuse, Herbert. *Um ensaio para a libertação*. Amadora, Livraria Bertrand, 1977.
- Marques, Fernando Pereira. *A Praia sob a calçada: Maio de 68 e a Geração de 60*. Lisboa, Âncora, 2005.
- Martins, Guilherme d’Oliveira. “António José Saraiva – Depoimento de Oliveira Martins. Os Vários Ritmos”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.
- Marx, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Lisboa, Edições Avante, 1993.

Marx, Karl. *O Fetichismo da mercadoria e o seu segredo*. Lisboa, Antígona, 2015.

Mattoso, José. “Uma Curiosidade Insaciável”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Meslier, Jean. *Memória*. Lisboa, Antígona, 2003.

Michaud, Guy, “Revolta ou Revolução”, in VV.AA. *A Revolta de Maio em França*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1968.

Moreira, Vital. *Marcuse e a Teoria da Revolução*. Coimbra, [s.n.], 1973.

Morin, Edgar, et al. *Maio de 68: Inventário de uma rebelião*. Lisboa, Moraes Editores, 1969.

Morris, William. *Artes Menores*. Lisboa, Antígona, 2003.

Neves, José. *Culture, Nationalism and Globalisation in António José Saraiva*. Lisboa, [s.n.], 2014.

Neves, Leonor Curado (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2004.

Nogueira, Jofre Amaral. “Maio e a Crise da Civilização Burguesa – o último livro de António José Saraiva”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973.

Paulo, Daniel G. “«Dicionário Crítico» do fabuloso país de Maio”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973.

Pereira, José Pacheco. *Álvaro Cunhal, uma biografia política. O prisioneiro (1949-1960)*, vol. 3. Lisboa, Círculo de Leitores, 2005.

Pereira, José Pacheco. “Um Livro para Queimar”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973.

Perroux, François. *Alienação e Sociedade Industrial*. Lisboa, Signum, 1971.

Prévost, Claude. *Os estudantes e o esquerdismo*. Lisboa, Círculo de Leitores, 1975.

Politzer, Georges. *Princípios elementares de filosofia*. Lisboa, Prelo Editora, 1974.

Queirós, Eça de. *A Cidade e as Serras*. Lisboa, BIS, 2009.

Queirós, Eça de. “A Decadência do Riso”, in *Notas Contemporâneas*. Lisboa, Circulo de Leitores, 1988.

Quinn, Daniel. *Ismael*. Porto, Via Óptima, 2011.

Rancière, Jacques. *O Espectador Emancipado*. Lisboa, Orfeu Negro, 2010.

Rodrigues, Ernesto (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa, Gradiva, 2011.

Rodrigues, Ernesto (ed.). *Cartas de Amor de António José Saraiva a Teresa Rita Lopes*. Lisboa, Gradiva, 2013.

Rotman, Patrick. *Maio de 68: explicado àqueles que o não viveram*. Lisboa, Guimarães Editores, 2009.

Saraiva, António José. “A Descomunicação”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. “Admirável General Charles De Gaulle (carta de França) ” in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. “António José Saraiva: Desiludido, Dececionado e Pessimista quanto ao Futuro”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. “Arte Especializada?”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. “Bairro Latino, Cultura Democrática (carta de França) ”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. *Dicionário Crítico*. Lisboa, Gradiva, 1996.

Saraiva, António José. “Existe uma cultura portuguesa e não só uma cultura em Portugal”, em *Diário de Lisboa*, 30 de Agosto de 1969.

Saraiva, António José. “Existo, Logo Sou Inconformista - Entrevista”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora, Livraria Bertrand, 1980.

Saraiva, António José. “Fizeram-se os prédios para o homem ou quer-se o homem para os prédios? (Carta de França) ”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. *Maior e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1970.

Saraiva, António José. “Mudo como uma pessoa que vai subindo uma montanha”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. “O Chefe de Família era o mestre da oficina. As Mulheres e os filhos eram companheiros de trabalho (Carta de França) ”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. “O Elogio da Beira”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. “O Direito à Pobreza”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. “O Lento Afundamento dos Pequenos Lavradores” (Carta de França), in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. *O que é a cultura*. Lisboa, Gradiva, 2003.

Saraiva, António José. “O Salazarismo”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. “Os Boulevards de Paris (Carta de França) ”, *in* Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. “Os Camponeses da Bretanha – «Nós somos a vida das gentes e a morte das nossas vidas» (Carta de França) ”, *in* Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. “O homem é natureza, mas está a destruí-la”, *in* Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. “O Homem e os Homens”, *in* Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. “O novo Adão”, *in* Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. “Ó Tempo do Artesanato! (Carta de França) ”, *in* Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. *Para a História da Cultura em Portugal – Vol.1*. Lisboa, Gradiva, 1995.

Saraiva, António José. “Paris, A Cidade maravilhosa do século XIX (Carta de França) ”, *in* Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. “População Juvenil (carta de França) ” *in* Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. “Portugal, 1968, Visto por A. J. Saraiva (excertos de cartas a Teresa Rita Lopes) *in* Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. “Pourvu que ça marche (carta de França) ” *in* Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. “Progresso e Morte”, *in* Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José; Saraiva, Maria José. *Só para o meu amor é sempre Maio – cartas do Verão de 1943*. Lisboa, Gradiva, 1997.

Saraiva, António José. “Símbolo da infelicidade - «Salvem-se os anéis, mesmo que seja à custa dos dedos» ”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, António José. *Uma Face Desconhecida. Poemas e Prosas*. Lisboa, Gradiva, 2004.

Saraiva, António José. “Um Quase-Inédito”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, José António. “António José Saraiva, Um Homem Livre”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Saraiva, Maria José (org.). *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Sarte, Jean-Paul, “A ideia nova de Maio” in VV.AA. *A Revolta de Maio em França*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1968.

Schopenhauer, Arthur. *Sobre o Sofrimento do Mundo*. Almargem do Bispo, Coisas de Ler, 2007.

Séve, Lucien. *Análises Marxistas da Alienação*. Lisboa, Editorial Estampa, 1975.

Silva, Vicente Jorge “António José Saraiva morre ao evocar o nome do Pai – Uma Rosa para António”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Sottomayor Cardia, Mário. “A Bondade da Miséria e a Maldade da Riqueza segundo um Doutrinário da Contestação”, in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*. Porto, J. da Cruz Santos, 1973.

Telmo, António. *A Terra Prometida*. Sintra, Zéfiro, 2014.

Thoreau, Henry David. *Onde vivi e para que vivi*. Vila Nova de Famalicão, Quasi Edições, 2008.

Valente, Júlio. “António José Saraiva? «Sempre fui do contra mesmo entre irmãos» ”, in Maria José Saraiva (org.), *Crónicas*. Matosinhos, Quidnovi, 2004.

Vaneigem, Raoul. *Arte de Viver para a Geração Nova*. Lisboa, Letra Livre, 2014.

Virno, Paolo. “Multidão e princípio de individuação”, in Bruno Peixe Dias e José Neves (coord.) *A Política dos Muitos – Povo, Classes e Multidão*. Lisboa, Tinta-da-China, 2011.

Zambrano, María. *Pessoa e Democracia*. Lisboa, Fim de Século, 2003.