

U N I V E R S I D A D E D O M I N H O

17/2
2 0 0 3

REVISTA DO
CENTRO DE ESTUDOS HUMANÍSTICOS

DIACRÍTICA

(N.º 17/2 – 2003)

Série **FILOSOFIA / CULTURA**

A EUROPA EM QUESTÃO. QUESTÕES SOBRE A JUSTIÇA

DIRECÇÃO

MARIA EDUARDA KEATING e ANA GABRIELA MACEDO

COORDENADORES

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA
NORBERTO AMADEU FERREIRA G. CUNHA

COMISSÃO REDACTORIAL

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA
NORBERTO AMADEU FERREIRA G. CUNHA
MANUEL ROSA GONÇALVES GAMA
VIRGÍNIA CONCEIÇÃO SOARES PEREIRA
FERNANDO AUGUSTO MACHADO
JOÃO MANUEL CARDOSO ROSAS
JOANNE MADIN VIEIRA PAISANA

COMISSÃO CIENTÍFICA

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA (Universidade do Minho), CATHERINE AUDARD (London School E.P.S.), FERNANDO AUGUSTO MACHADO (Universidade do Minho), JOANNE MADIN VIEIRA PAISANA (Universidade do Minho), JOÃO MANUEL CARDOSO ROSAS (Universidade do Minho), JOÃO VILA-CHÃ (Faculdade de Filosofia da U.C.P.), JOSÉ ESTEVES PEREIRA (Universidade Nova de Lisboa), JOSÉ LUIS BARREIRO BARREIRO (Universidade de Santiago de Compostela), MANUEL FERREIRA PATRÍCIO (Universidade de Evora), MANUEL ROSA GONÇALVES GAMA (Universidade do Minho), MARÍA XOSÉ AGRA (Universidade de Santiago de Compostela), NORBERTO AMADEU FERREIRA G. CUNHA (Universidade do Minho), PEDRO CEREZO GALÁN (Universidade de Granada), RICHARD BELLAMY (University of Essex), STEVEN LUKES (New York University), VIRGÍNIA CONCEIÇÃO SOARES PEREIRA (Universidade do Minho), VIRIATO SOROMENHO-MARQUES (Universidade de Lisboa)

PUBLICAÇÃO SUBSIDIADA PELA

FUNDAÇÃO PARA A CIÊNCIA E A TECNOLOGIA

Os artigos propostos para publicação devem ser enviados aos Coordenadores.

Não são devolvidos os originais dos artigos não publicados.

DEPOSITÁRIO:

LIVRARIA MINHO
LARGO DA SENHORA-A-BRANCA, 66
4710-443 BRAGA
TEL. 253271152 • FAX 253267001

CAPA: LUÍS CRISTÓVAM

ISSN 0807-8967

DEPÓSITO LEGAL N.º 18084/87

COMPOSIÇÃO E IMPRESSÃO

OFICINAS GRÁFICAS DE BARBOSA & XAVIER, LIMITADA
RUA GABRIEL PEREIRA DE CASTRO, 31 A e C — 4700-385 BRAGA
TELEFONES 253263063/253618916 • FAX 253615350

Nota de Apresentação

*P*ELA primeira vez a União Europeia (UE) estará, dentro de um semestre, após o quinto e maior alargamento – o primeiro do século XXI –, politicamente unificada de Oeste a Este, numa União quase-continental; então, deixará de ser abusivo identificar UE com Europa. Além de novas fronteiras mais alargadas a leste, será também um espaço geopolítico imenso (450 milhões de cidadãos). Entre a tentação egoísta de encerrar-se nas actuais fronteiras, concentrando riqueza, ou expandir-se à dimensão continental, Europa assumiu a sua história, a sua unidade e diversidade. Europa não pode permanecer dividida entre os do Ocidente, que já têm a Europa, e os do Leste, que ainda acreditam na Europa; porventura, terá sido demasiado tempo a demora em pôr termo a décadas de divisão europeia.

Tem, pois, todo o sentido que o primeiro grande tema deste número da série Filosofia / Cultura seja dedicado a perscrutar dimensões inexauríveis desta Europa, sob o título de Questões sobre a Europa; contribuiu para isso um dos Simpósios que, com regularidade, professores de Filosofia e de História da Cultura das Universidades do Minho e de Santiago de Compostela empreendem, em especial aquele que versou «Pensar a Europa», realizado na capital minhota. Na verdade, Europa, para além duma «Europa dos Estados» é também uma «Europa dos Povos».

Assim, em «Filosofia da Europa: questões sobre Europa», Acílio da Silva Estanqueiro Rocha procura indagar vertentes realistas desta utopia multissecular duma Europa-Una, que a História das Ideias antecipa, questiona e clarifica. Por sua vez, José Luís Barreiro Barreiro, em «O “Ca-

minho de Santiago”, *espacio de mediación e de universalidade*», e Luís G. Soto, em «*Nós e Europa*», propõem itinerários diversificados sobre a realidade sócio-cultural de Galiza. «*Sobre “La Agonía de Europa” de María Zambrano*», Maria Xosé Agra Romero apresenta as questões que a filósofa espanhola, nesse texto, propunha com vigor e densidade. Fernando Augusto Machado, em «*Portugal na “Balança da Europa”: das representações estrangeiras à leitura estratégica de Garrett*», faz uma leitura sobre essa relevante referência portuguesa. Nel Rodríguez Rial, com «*A identidade da Europa: unha reflexión en tempos de postmetafísica e globalización*», conclui este primeiro arquiteamento da Revista, inquirindo uma problemática que se impõe considerar na actualidade.

O segundo grande tema em foco é o da Justiça, reunindo, sob o título genérico *A Justiça em Questão*, trabalhos dum outro Simpósio (realizado em Braga). Em «*Justiça social e igualdade de oportunidades*», João Cardoso Rosas ocupa-se das várias acepções da ideia de igualização do acesso às diferentes funções e posições na sociedade. No texto da conferência proferida por Bruce Ackerman na Universidade do Minho (no âmbito do ciclo «*Ideias e Políticas para o Nosso Tempo*»), «*The Case for Stakeholding*», o autor defende a proposta de uma «*herança social de cidadania*» como a melhor forma de realizar a justiça distributiva nas sociedades liberais em que vivemos. Por seu turno, em «*Justiça doméstica e justiça política*», Luís Soto revisita algumas das complexas enunciações de Aristóteles sobre o tema. Num registo diferente, Norberto Ferreira da Cunha evoca a aplicação da justiça num quadro de supressão das liberdades básicas, em «*Justiça e poder nos tribunais plenários do Estado Novo*».

Por fim, este número inclui dois textos que assinalam dois importantes momentos para a comunidade filosófica. O primeiro, de João Mendes, trata da megaconferência «*Karl Popper 2002*», que decorreu na Universidade de Viena, assinalando o centenário do nascimento daquele pensador. O segundo e último texto, é um mais do que merecido obituário dedicado a John Rawls (1921-2002) e assinado por Andreas Follesdal, que foi seu aluno em Harvard.

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA
JOÃO MANUEL CARDOSO ROSAS

**QUESTÕES
SOBRE A EUROPA**

Filosofia da Europa:

Questões sobre a Europa

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA
(Universidade do Minho)

Europa foi, desde que a memória humana o regista, a bem-amada cognitiva da filosofia. No antiquíssimo mito do *rapto de Europa* estão implícitas as glórias e tragédias desta «espécie de cabo do velho continente, um apêndice ocidental da Ásia», que «olha naturalmente para Oeste», «a Sul orla um ilustre mar, cujo papel, deveria dizer a função, foi maravilhosamente eficaz na elaboração deste espírito europeu que nos ocupa» – como dizia Paul Valéry¹. Se a ligação ao mar remonta às origens de Europa, a heroína – Europa –, figura da mitologia grega, filha de Agenor, nasceu nas margens mediterrânicas e era duma beleza resplandecente; colhia flores na costa, quando, Júpiter, que a amava ardentemente, a raptou, nas margens da Ásia, transformado em touro, transportando-a através do mar, para Creta. Europa nasce, pois, dum mito grego, onde Hesíodo, na *Teogonia* – nesse mito fundacional –, celebra as possibilidades milenares da futura Europa.

Ora, tais ideais, nomeadamente no que se refere a uma Europa-Una, foram vivificados no dealbar da modernidade², aprofundaram-

¹ Paul Valéry, «La crise de l'esprit, Note (ou L'Européen)», in: *Essais quasi politiques, Œuvres*, t. I, La Pléiade, p. 1004; cf. cit. in: Jacques Derrida, *L'autre cap*, Paris, Minuit, 1991, p.26.

² Sobre este assunto, cf. os nossos trabalhos seguintes: «Das exigências do Humanismo à Europa-Una», *Globalizzazione e Umanesimo latino*, vol. I, Treviso, Fondazione Cassamarca – Unione Latini nel Mondo, 2000, pp. 356-371. «Da Europa do mar à Europa-una», em *Poiética do mundo* [Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves], Lisboa, Edições Colibri, 2001, pp. 721-733.

-se com as Luzes³, emergindo em ideários, e mesmo em Planos para uma União Europeia, buscando a paz universal e perpétua; todavia, a consciência europeia foi continuada por um plexo de análises e reflexões⁴, orquestrada em vários tons, susceptíveis de serem encaixadas à maneira duma construção polilogal. Neste sentido, Europa constituiu um arquitema privilegiado de debate filosófico, que dela tece uma abordagem pluriangular, da qual pretendo agora evidenciar alguns registos.

Mas Europa é, acima de tudo, uma «invenção cultural». Com efeito, Europa não nasce por imposição da geografia, tão variegada ela é nas suas múltiplas variações, aliás, bastante indefinida. Europa não aparece por determinação da economia; foi, aliás, uma economia original, que surgiu tardiamente na Europa. Não brota tão somente das relações sociais, extremamente mutáveis que foram no decurso dos séculos. Não assoma também duma unidade histórica, tão frágil ela foi, tendo constantemente ruído – o Império de Carlos Magno, o Império de Carlos V, a Liga de Estados de Napoleão, que se apoiaram na hegemonia – «uma parte que quis tornar-se no todo»⁵ –, não provindo dum esforço comum; foi antes o cenário acidentado onde se moveram forças antagónicas vindas do Sul, do Este, do Oeste e do Norte.

A Europa é, pois, nas palavras de Denis de Rougemont, uma «invenção cultural», a partir de tomadas de consciência sucessivas, desde as celebrações de mitos, da evolução científica, dos cantos de poetas, do trabalho de artistas, às obras de intelectuais e de políticos imaginativos, que propuseram – quantas vezes sem sucesso! – uma série de planos de

³ Cf. estes nossos trabalhos: «La question de la paix dans le cosmopolitisme des Lumières», in: W. Tega, G. Ferrandi, M. Malaguti e G. Volpe (dir.), *La Philosophie de la Paix*, t. I, Paris, Vrin, 2002, pp. 241-253. «Filosofia e Ideia de Europa: cosmopolitismo e paz no «Iluminismo»», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 58 (2) Abril-Junho 2002, pp. 223-254. «O ideal da paz e o utilitarismo: o europeísmo de Bentham», in: J. M. Bermudo Ávila (ed.), M. Lavado Fau (coord.), *Reptes de la Razón Práctica: tolerància, pluralisme, banalitat*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2002, pp. 469-488.

⁴ Cf. estes nossos trabalhos: «Europa, entre filosofia e política, em Ortega y Gasset», in: José L. Barreiro Barreiro e Luís Garcia Soto, *Europa: mito e razón*, Universidad de Santiago de Compostela, 2001, pp. 25-40. «Linguagem e europeísmo: babelização ou pluralismo linguístico?», *Diacrítica*, n.º 11, 1996, pp. 5-35. «O Ideal da Europa: Gadamer e a hermenêutica da alteridade», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 56 (3-4) Julho-Dezembro 2000, pp. 319-332. «La Europa que viene: universalismo y diferencias», *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, n.º 19, 2002, pp. 109-128.

⁵ Conforme disse Goethe a Riemer: J.W. Goethe, *Gespräche*, 14 de Maio de 1808. Cf. Xavier Tilliette, «Europa do espírito e dos espíritos», in: Manfred Buhr e E. Chitas (coord.), *O Património Espiritual da Europa*, Lisboa, Ed. Cosmos, 1999, p. 34.

união, de que a obra *28 séculos de Europa* estabelece a genealogia conceptual, mostrando como «Europa não é um território mas uma consciência comum», em que «a sua revelação progressiva, implícita, depois cada vez mais explícita, é hoje a identidade dos Europeus»⁶.

I. Europa como conceito

Importa dilucidar conceptualmente sobre o que falamos quando dizemos «Europa». Com efeito, este conceito não é tal como o parece evidenciar uma primeira abordagem; nem sempre se pensou a mesma Europa e esta remete quer para os valores europeus quer para a amplitude do pensar e da existência, do passado e do futuro; a questão é portanto eminentemente filosófica, pois trata-se também de apreender o «conceito» – segundo a expressão hegeliana.

a) O «Espírito de um Povo»

A referência a Hegel (1770-1831) tem sentido, porque ele quis ser o pensador da História, englobando o seu início, o seu processo e o seu fim, julgando tal como possível no seu tempo, após as Luzes e a Revolução, que puseram termo ao velho Mundo⁷. Como Kant, Hegel vê a história guiada pela Razão para a realização final da liberdade; porém, não partilha do ideal kantiano da paz perpétua e da federação dos povos livres. Retomando a ideia herderiana dos ciclos de civilização, expõe que num dado momento da evolução histórica, o *Weltgeist* incarna-se num povo (*Volksggeist*), que, cumprida a sua missão, se esgota e entra em decadência, cedendo inelutavelmente o lugar a um outro; os povos são as realidades objectivas da história,

⁶ Jacques Delors, «28 siècles d'Europe: essai de commentaire» [Prefácio], in: Denis de Rougemont, *Vingt-huit Siècles d'Europe* [1961], Christian de Bartillat, 1990., pp. I-II.

⁷ Bernard Rousset, «Conditions, relativité et limites de la constitution d'un concept philosophique de l'Europe», in: Michel Perrin (ed.), *L'idée de l'Europe au fil de Deux Millénaires*, Paris, Beauchesne, 1994, pp. 175-176.

Importa recordar que Hegel, nascido em 1770, conheceu, viveu e pensou três Europas sucessivas: a Europa jacobina de 1794-1796, percebida geralmente como libertadora; a Europa napoleónica de 1800-1807, percebida como instauradora do código civil e destruidora do Sacro-Império; e a Europa da Santa-Aliança de 1815-1830, coligação anti-revolucionária e antiliberal. Tal corresponde a três aspectos da sua vida, correspondentes a três fases da sua reflexão filosófica (*ib.*, p. 176).

pelas quais o Espírito acede gradualmente à livre consciência de si. Os diferentes povos do mundo são o veículo duma realidade superior – o «Espírito do mundo» –, que só se realiza na história e incarna-se, de cada vez, no povo que frui dum maior grau de liberdade.

Hegel foi o contemporâneo atento ao que se chamou o «despertar das nacionalidades»: o nacionalismo emancipador universalista dos jacobinos em luta contra os monarcas, o nacionalismo identitário que se reclamava das peculiaridades fundadas na língua, segundo Herder, ou da raça segundo outros, de um Fichte que apelava aos alemães ao opor-se ao Império napoleónico, aos nacionalismos dos liberais revoltando-se contra a Santa Aliança tradicionalista em nome de um direito universal. Foi ao mesmo tempo o filósofo do Estado moderno, das suas leis, instituições e administração.

Um dos tópicos das suas análises é a referência ao «Espírito de um povo», elemento histórico e social que confere a um conjunto humano a sua constância e consistência – a sua *substância*, para recorrermos a um conceito filosófico; a expressão é derivada de Herder, mas ela é tributária de Montesquieu, que empreendeu uma analítica do «espírito das leis», múltiplas e diversas. Conjuntamente, um outro tópico é a manifestação da essência do Estado, como culminância do direito, na medida em que o diz objectivamente, para além da subjectividade das paixões e dos interesses («vontades particulares» de Rousseau), exprimindo a sua objectividade («vontade geral» de Rousseau). Para Hegel – recordêmo-lo! – cada povo organiza-se politicamente e identifica-se com um *Estado nacional*; portanto, nada de micro-etnia no seu pensamento, pois a entidade *povo* identifica-se com a de *nação*, cuja unidade é dada pela língua, tradição, costumes, arte, cultura, religião, etc. No entanto, o hegelianismo junta à ideia herderiana do carácter original da nação o tema duma missão específica.

No interior, cada Estado está organizado em suas esferas éticas, a *família*, a *sociedade civil*, o *Estado*; ao nível da sociedade civil (sistema onde se desenrolam os interesses individuais, o trabalho e a produção), a liberdade não chega a ser o que ela é verdadeiramente; quer dizer, o económico não é a verdade do homem e é no Estado que a humanidade se realiza. O Estado hegeliano, filho da Revolução francesa, opõe-se à feudalidade, ao arbitrário monárquico ou senhorial, aos particularismos regionais: tal como descreveu os períodos de «totalitarismo» na história do mundo (v.g., o império romano, que esmagou os indivíduos), Hegel vê no desenvolvimento da liberdade individual uma aquisição irreversível da época moderna, já anunciada pelo cristianismo na sua origem, reiterada pelo luteranismo, efectuada parcialmente pela Revolução francesa e eventos consequentes.

No exterior, o Estado encontra-se perante os outros Estados, tal como, segundo Hobbes, os indivíduos na condição natural, isto é, numa situação de guerra permanente ou de guerra em potência. Não há outro princípio internacional que o de «*pacta sunt servanda*»: os Estados permanecem entre si numa situação pré-política. Não há instância superior que faça observar os pactos; há apenas a força de que cada um deles dispõe. Hegel escreveu: «A concepção kantiana duma paz perpétua graças a uma federação de Estados que afastaria todos os conflitos e regularia todas as dificuldades e que seria um poder reconhecido por cada Estado para pacificar qualquer conflito, tornando impossível decidir por meio da guerra, isso pressupõe já a concórdia entre os Estados, que assentaria em fundamentos morais, religiosos ou o que for, que dependeria sempre das vontades soberanas particulares, e estaria, portanto, afectado pela acidentalidade, o acaso»⁸. O que quer dizer que a paz perpétua obtida por um organismo supranacional só é possível se houver já uma paz de facto, uma concórdia entre os Estados; isso pressupõe que o que deve ser demonstrado é possível⁹. Esta doutrina da inevitabilidade da guerra como meio ordinário de resolução dos conflitos é mais do que uma doutrina política, tendo o seu fundamento a um nível mais profundo do pensamento hegeliano: é a ideia do primado do *conflito* sobre a concórdia.

Portanto, nenhuma federação entre os Estados é possível para Hegel; se ele pensa a «Europa» – e ele pensa-a –, não é em termos duma federação política entre os Estados europeus; manifesta-se desde logo a perspectiva específica de Hegel quando põe problemas de geografia política ou de geopolítica, numa perspectiva diacrónica: «O Estado tem enfim este aspecto de ser a efectividade imediata dum povo *singular* e *naturalmente* determinado. Enquanto indivíduo singular, é *exclusivamente* perante *outros* indivíduos do mesmo género. Na sua *relação* recíproca, têm lugar o arbítrio e a contingência, porque o *universal* do direito, em virtude da totalidade autonómica destas

⁸ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, § 333, p. 500. Cf. trad., *Princípios da Filosofia do Direito*, Lisboa, Guimarães Editores, 1976, n.º 333 nota, p. 298. Cf. também, Guy Planty-Bonjour, *Le Projet Hégélien*, Paris, Vrin, 1993, p. 89 ss. Cf. Acílio S. E. Rocha, «Filosofia e Ideia de Europa: cosmopolitismo e paz no «Iluminismo»», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 58 (2) Abril-Junho 2002, sobretudo pp. 247-257.

⁹ Maria Moneti Codignola, «Hegel et l'Europe», in: Michèle Madonna Desbazeille, *L'Europe, Naissance d'une Utopie? Genèse de l'Idée d'Europe du XVI^e au XIX^e Siècles*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 133-135.

peçoas, é entre eles um *dever-ser*, não é efectivo. Esta independência faz da luta entre eles uma relação de força, um *estado de guerra*, para a qual a ordem universal se determina para se tornar o fim particular que é a conservação da autonomia do Estado perante outros para se tornar a ordem da bravura»¹⁰. As relações entre os povos são, pois, relações conflituais.

b) *O Estado e a liberdade*

A história universal é assim um imenso campo de batalha onde se desenrolam as relações entre os diferentes povos, relações de guerra, de vitória ou de morte, numa sucessão cronológica. A vitória passa de um povo a outro, o que faz da história também uma espécie de teatro em que cada um, por sua vez, entra no raio de luz e se torna protagonista para desaparecer depois, quando a sua função terminou. Conforme escreve, «o princípio da *evolução* tem um sentido mais preciso: implica que exista na base da evolução uma disposição interna, uma pressuposição existente *em si*, que se realiza na existência. Esta determinação formal é essencial: o Espírito que tem a história universal por teatro, propriedade e campo de realização, não se compraz no jogo exterior das contingências, mas, pelo contrário, é o [*factor*] determinante absoluto. (...) Desta maneira, a evolução não é uma simples eclosão sem pena e sem luta, como a da vida orgânica, mas o trabalho duro e forçado sobre si mesmo. Além disso, não é uma evolução no sentido formal do termo, mas a produção dum fim e dum conteúdo determinado. Este fim (...) é o Espírito tal como ele é na sua essência, o conceito da liberdade»¹¹. E se, tal como «a filosofia nos mostra que todas as propriedades do espírito só subsistem graças à liberdade», e que «a liberdade é a única verdade do Espírito»¹², a evolução ilustra também, segundo Hegel, o progresso da liberdade, isto é, o desenvolvimento da Razão nas suas esferas de aplicação.

Resta-nos definir o que constitui a Europa como realidade concreta determinada, segundo as exigências hegelianas – um conceito;

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, III [1830], *Werke* 10, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, § 545, pp. 345-346; tr. fr.: *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. de Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, § 546, p. 464.

¹¹ G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, trad. nova, intr. e notas de Kosta Papaioannou, Paris, Librairie Plon, 1965, pp. 179, 180.

¹² *Ib.*, p. 75.

todavia, um conceito define-se quando nos permite saber o que o distingue daquilo que ele não é. Ora, não há diferenciação nítida, exacta, rigorosa entre o que é o europeu e o que não o é; os limites culturais e materiais da Europa são ainda menos incisivos que os seus limites geográficos, quer os procuremos nas suas raízes passadas, nos seus laços presentes ou nos seus horizontes futuros. Não poderemos saber onde pára a Europa, a menos que se insista em exclusões artificiais ou em oposições relativas; para todo o conceito, como Hegel o exige, é preciso determinar o conteúdo substancial constitutivo duma unidade e produtora duma diferença; como vimos, nas suas análises sobre o Estado, ele põe em evidência o «espírito dum povo» como fundamento e a «sociedade civil» das necessidades como base; em definitivo, uma ideologia e um mercado. E, porventura, hoje será «talvez efectivamente isso, somente, a Europa... Importa ainda acrescentar que essa ideologia comum, reduzida ao que veiculam os sistemas mediáticos de comunicação, está longe de constituir o que Hegel entendia por «espírito dum povo», porque não há aí [hoje] nem espírito verdadeiro, nem mesmo realmente povo...»¹³.

E, nesta *perspectiva diacrónica*, qual é a posição da Europa, em que os *povos-nações* são o porta-voz do «espírito universal» e em que parece não haver aí lugar nem para a dimensão do continente (no espaço), nem para uma estabilidade (no tempo)¹⁴? Ora, se nesta perspectiva, em África ninguém é livre, na Ásia há «um só que é livre», na Grécia há ainda uma diferença entre livres e escravos (a liberdade realiza-se em vários), no mundo europeu moderno tal diferença desaparece e, finalmente, o homem é livre enquanto homem¹⁵, princípio que a era cristã e a reforma protestante, depois a revolução francesa, tornaram real e que Kant elevou ao nível da mais elevada racionalidade com a noção de autonomia do sujeito. A América será provavelmente «o povo do futuro», mas disso – dizia-o então Hegel – nada sabemos e não o podemos adivinhar.

Um povo não ingressa como tal na história universal; somente aqueles que chegam a realizar um Estado; o que quer dizer, não somente dar-se instituições políticas, mas sobretudo um direito e uma organização racional e não arbitrária da vida social. Podemos agora *definir a liberdade*: ela é a *libertação da natureza*, da escravatura dos

¹³ Cf. Bernard Rousset, *op. cit.*, pp. 181-182.

¹⁴ Cf. Maria M. Codignola, *op. cit.*, pp. 136-138.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, *op. cit.*, pp. 281-286.

seus laços brutais, a emancipação do determinismo do instinto animal, a conquista da *racionalidade* enquanto faculdade de pensar *universalmente*; numa palavra, a humanização do homem. É por isso que África, que permaneceu ao nível das tribos e dos clãs em luta perpétua, que não conhece o *Estado* e o direito, está, para Hegel, fora da história do mundo. Portanto, excepto a Ásia que conhece a primeira fase, é a Europa, e ela somente, que é o teatro da história do mundo ¹⁶. O *eurocentrismo* de Hegel é total; a maior parte do mundo está fora da *forma-Estado*, fora da *liberdade*: o «espírito do mundo» nada tem a fazer com ela.

Hegel dá um lugar privilegiado a Europa mas não nos apresenta dela um conceito definido, apesar de dilucidar à exaustão os instrumentos conceptuais pertinentes – Espírito de um povo, sociedade civil, Estado. A questão desponta, pois, naturalmente: Hegel revela-se incapaz de conceber a essência da Europa, e porquê, ou a Europa é efectivamente indefinível, e porquê? Capaz de exaurir o conceito, Hegel não apresenta, nem pode apresentar um conceito de Europa, não porque ela não fosse do seu tempo, mas porque Europa não é susceptível duma definição conceptual, como nos damos conta no dealbar do século XXI.

É patente, contudo, a repercussão que a teoria hegeliana do Estado teve no pensamento político alemão ¹⁷; basta citar aqui Bismarck, Treitschke, e todos aqueles que, misturados com as polémicas sobre a unificação da Alemanha, viram no Estado nacional a forma suprema de organização das sociedades e a prova irrefutável da superioridade dos povos «históricos»; ou aqueles que, ao invés, o «condenaram sem apelo»; por outro lado, «o tema da decadência do Ocidente está implicitamente contido no conceito de «devir histórico», e a corrente que, através de Lasaulx e Burckhardt, chega a Nietzsche, parte de Hegel tanto como de Schelling e dos Românticos.

¹⁶ Cf. Maria Moneti Codignola, *op. cit.*, pp. 138-139.

¹⁷ Jean Nurdin, *L'Idée d'Europe dans la Pensée Allemande à l'Époque Bismarckienne*, Francoforte, Peter Lang, 1980, p. 35.

II. Pensando a Europa institucional

Com o título, *Da Reorganização da Sociedade Europeia*¹⁸, Saint-Simon (1760-1825) publica um Projecto duma concepção inteiramente nova: primeiramente, rompe com as tradições de Sully e de Saint-Pierre¹⁹, cujo suporte seriam alianças de Príncipes, e propõe a eleição de deputados europeus pelas corporações, ou profissões que representariam; depois, coloca o problema europeu no terreno dos «interesses comuns e dos compromissos sólidos»; assenta ainda o Plano na instância económica, prefigurando de certo modo o futuro Mercado Comum²⁰; enfim, estabelece um projecto com a configu-

¹⁸ O título completo e o nome dos autores apresentam-se assim: *De la réorganisation de la société européenne* ou *De la nécessité et des moyens de rassembler les peuples d'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son indépendance nationale*, «par M. le Comte de Saint-Simon et Augustin Thierry son élève», aparecido em Outubro de 1814, em Paris, «imprimé chez Adrien Egron, rue des Noyers, n.º 37».

Utilizaremos a edição *Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon*, 6 vols., Genève, Slatkine Reprints, 1977.

¹⁹ Sobre estes (e outros) Planos, cf. o nosso trabalho já citado, «Filosofia e Ideia de Europa: cosmopolitismo e paz no «Iluminismo»», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 58 (2) Abril-Junho 2002, pp. 223-254 (em especial, pp. 232-241).

Saint-Simon discutiu, por razões diversas, estes dois Planos de paz na Europa. No primeiro, associado a Henrique IV, a principal ideia era que cada soberania deveria assegurar o interesse geral antes do próprio – os interesses particulares; mas tal jamais ocorrerá, muito embora Henrique IV pudesse estar animado de nobres intenções. Um outro Plano, o do Abade de Saint-Pierre, falhou por duas razões principais: por um lado, não assegurava o interesse geral dos povos europeus, mas apenas os interesses particulares dos monarcas; por outro, um excessivo poder dos reis sufocou o surgimento duma nova e não feudal Europa. Cf. Richard Swedberg, «Saint-Simon's vision of a United Europe», *Archives Européennes de Sociologie*, 35 (1) 1994, pp. 153-154.

Sobre Saint-Simon, cf. Georges Dumas, *Psychologie de deux Messies Positivistes: Saint-Simon et Auguste Comte*, Paris, Félix Alcan Éditeur, 1905. Maxime Leroy, *Le socialisme des producteurs: Henri de Saint-Simon*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1924, p. 31 ss. Georges Gurvitch, *Les fondateurs français de la sociologie contemporaine, I. Saint-Simon*, Paris, Centre de Documentation Universitaire/Sorbonne, 1955, p. 15 ss. Émile Durkheim, *Le socialisme* [1895-1896], Paris, Quadrige/P.U.F., 1992, p. 118 ss. Jean-Luc Yacine, *La question sociale chez Saint-Simon*, Paris, L'Harmattan, 2001. Olivier Pétré-Grenouilleau, *Saint-Simon: l'utopie ou la raison en actes*, Paris, Payot, 2001.

²⁰ Jacques Delors afirma mesmo: «On croirait entendre Jean Monnet; Denis Rougemont ne s'y trompe pas qui voit en Saint-Simon le «vrai précurseur de la tendance institutionnelle du XX.e siècle, qui a produit le marché commun», puis-je ajouter, l'Acte unique Européen, le projet d'Union économique et monétaire» (Jacques Delors, «28 siècles d'Europe; essai de commentaire», in: Denis de Rougemont, *28 siècles d'Europe* [1961], Christian de Bartillat, 1990, p. V).

ração das instituições europeias – refiro-me ao Parlamento Europeu – sendo, neste sentido, além de «pai do Parlamento europeu»²¹, precursor da tendência institucionalista da segunda metade do século XX.

a) *O concurso das ciências e da indústria*

Antes desse escrito, Saint-Simon²² advertia, em 1802, que a sociedade europeia estava numa profunda crise, que a exauria por dentro, apenas superável pelo concurso da indústria e da ciência; expressando aí uma viva admiração por Newton²³, e uma confiança ilimitada na ciência, procura mostrar que «os cientistas, cada um no seu domínio, são os homens que mais prevêem, e isso é tão certo que apenas adquirem a reputação de cientistas [*savants*] pelas *verificações* que se fazem das suas *predições*»; ora, «é porque a ciência dá o meio de prever que ela é útil, e os cientistas são superiores a todos os outros homens», sendo certo que «apenas existe um único interesse comum a todos os homens, o progresso das ciências».

Nesse escrito também é já notório que o particularismo nacional é visto como uma espécie de egoísmo; no futuro, só terá uma função secundária: «os seus moralistas entram em contradição quando proíbem o egoísmo e aprovam o patriotismo, porque este mais não é que o egoísmo nacional; e este egoísmo faz cometer de nação em nação as

²¹ Jacques Delors, «Préface», in Jean-Pierre Faye, *L'Europe Une: les philosophes et l'Europe*, Paris, Gallimard, 1992, p. 8.

²² Este pensador, communmente associado aos «socialistas utópicos», serviu a França durante quatro anos, que ocorreu em auxílio às treze colónias inglesas da América, que se haviam insurgido contra a Coroa britânica; em Outubro de 1781, nas fileiras comandadas por Washington e La Fayette, toma parte na batalha decisiva de Yorktown, que pôs termo à guerra de independência americana; até 1783, nas Antilhas, onde a guerra continua, é ferido, capturado e transportado para Jamaica, prisioneiro dos ingleses até ao final da guerra. Esta estadia nos Estados Unidos mostrou-lhe uma sociedade nova erguida por burgueses inspirados pelo ideal das Luzes – aí onde os títulos da nobreza já nada contavam e os direitos humanos são proclamados, aí onde tudo se espera do trabalho e da igualdade política. Cf. Ch.-O. Carbonnel, *op. cit.*, pp. 20-21.

²³ Claude-Henri de Saint-Simon, *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains* [1802] (*Œuvres*, vol. I, Genève, Slatkine Reprints, 1977, pp. 35-36, 36, 43. Em consequência, deveria atribuir-se-lhes o poder espiritual, que estaria representado pelo «Conselho de Newton» (para os quais as mulheres poderiam ser eleitas), constituído por 21 cientistas e artistas (3 matemáticos, 3 físicos, 3 químicos, 3 fisiólogos, 3 literatos, 3 pintores, 3 músicos), eleitos pela Humanidade, no qual entroncariam os muitos Conselhos existentes para agregar os indivíduos seja em que parte for do Globo.

mesmas injustiças que o egoísmo pessoal entre os indivíduos»²⁴. Por outro lado, é ao escrito de 1802 que remonta a afirmação de que é preciso «considerar as relações sociais como fenómenos fisiológicos»²⁵, índice do escopo científico que Saint-Simon queria conferir ao estudo das sociedades.

No seu primeiro escrito não anónimo, *Introduction aux travaux scientifiques du XIX.^e siècle* (1807), o autor propõe que apenas a ciência poderá permitir a superação das várias crises; ora, um sistema filosófico-científico deve ser construído sobre bases duma verdade inquestionável, e a lei da gravitação será o cerne dum novo «físicismo»²⁶. Além disso, muito crítico que era sobre a história convencional, propõe que ela seja substituída por uma análise do «desenvolvimento geral da inteligência humana», ao modo como Condorcet o fez em *Tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795). Na opinião saint-simoniana, há uma conexão distinta entre eventos históricos e o pensamento humano; o progresso no pensamento cresce em conjugação com eventos históricos relevantes: assim Descartes surgiu depois de Lutero, o trabalho de Locke é impensável sem a Revolução inglesa; afinal, «os grandes pensamentos e as grandes revoluções são o resultado de grandes fermentações morais»²⁷. Então, «que resultado científico prodigioso poderemos esperar da fermentação causada pela Revolução francesa?»

Com *Mémoire sur la science de l'homme* (1813, não publicado de seguida), há mais um passo nesta trajectória: não é dos físicos nem dos matemáticos que espera algo em prol da unificação europeia, mas

²⁴ *Ib.*, pp. 43-44, nota 4.

²⁵ *Ib.*, p. 40. Com esta expressão, Saint-Simon propõe uma regra metodológica: as relações sociais devem ser analisadas como o são os factos fisiológicos, isto é, sem considerações extraídas da ordem natural ou da ordem sobrenatural. Visa-se erradicar do estudo das sociedades o apriorismo corrente no tempo, a crença espiritualista na ordem pré-estabelecida de Joseph de Maistre. Cf. Maxime Leroy, *op. cit.*, p. 31 ss.

²⁶ Cf. Saint-Simon, *Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle* [1807-08], *Œuvres*, vol. VI.

²⁷ *Ib.*, p. 157. Vendo a história como uma sucessão entre «períodos orgânicos» e «períodos críticos», afirma: «A ordem cronológica das épocas não é mais a ordem filosófica; em lugar de dizer: o passado, o presente, o futuro, é necessário dizer o passado, o futuro e o presente. Com efeito, é somente quando, pelo passado, se concebeu o futuro, que poderemos retornar utilmente ao presente, que mais não é que um ponto, de modo a apreender o seu verdadeiro carácter. Estas considerações, aplicáveis a uma qualquer época, são-no, com muito maior razão, à época actual». *Catéchisme des industriels* [1823-24], III.^e Cahier, vol. IV, *op. cit.*, p. 124.

duma nova ciência – as ciências humanas²⁸, uma espécie de mistura de filosofia da ciência e de fisiologia, antecipando o que Comte, vinte anos mais tarde, designará por «sociologia»; baseadas na observação dos factos, procurando desenvolver a análise da política e da moralidade a um nível que se julga científico, *organização* será o termo chave: todos os seres vivos estão organizados e os animais superiores estão mais organizados do que os animais inferiores. Implicitamente ao conceito de «organização» estava a ideia da integração e coesão de fenómenos como algo positivo.

Quando escreveu *Mémoire*, Saint-Simon acreditava ainda que Europa poderia ser salva da crise por uma pequena elite de cientistas, e que a política de unificação de Europa poderia almejar-se mais ou menos espontaneamente como resultado do «poder espiritual», via ciências humanas. Contudo, com *Da reorganização da sociedade europeia*²⁹ (1814), obra escrita em colaboração com Augustin Thierry, nas vésperas do Congresso de Viena, há já um plano detalhado acerca da possível estrutura política duma União Europeia. Foi também o primeiro a mostrar que a «indústria» tem um papel essencial no processo de unificação europeia, porquanto promove o interesse comum: «É um facto que todos os interesses comuns existentes na comunidade europeia resultam das ciências, artes, leis, comércio, administração e indústria»³⁰. Seria lógico que a indústria e as restantes actividades referidas estivessem representadas directamente no Parlamento Europeu.

²⁸ Cf. Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme* [1813], *Œuvres*, vol. V, pp. 40, 55.

²⁹ Neste caso, três ordens de razões simultâneas concorreram para a elaboração da obra: a guerra entre nações pode ser evitada mediante uma reorganização estrutural da Europa; Europa será unificada por uma estrutura política independente de governos individuais; a indústria tem uma função a desempenhar no processo de unificação de Europa. Já em *Mémoire sur la science de l'homme*, o autor havia relevado esta razão: unir Europa para evitar guerras fratricidas; e, se antes insistia no papel dos cientistas, agora atribui uma função relevante aos *industriais*. Cf. R. Swedberg, *op. cit.*, p. 153. Cf. Alfred Péreire, «Introduction», Saint-Simon, *De la réorganisation de la société européenne*, Paris, Les Presses Françaises, 1925, p. xxxvi. Henri Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, vol. 3, *Auguste Comte et Saint-Simon*, Paris, Vrin, 1941, p. 41.

³⁰ C.-H. Saint-Simon, *De la réorganisation de la société européenne* [1814], *Œuvres*, vol. I, p. 200. Escreve também: «A política teológica e metafísica imaginam o sistema que convém ao estado presente da civilização segundo a condição absoluta que for a melhor possível. A política positiva determina-o pela observação, unicamente como sendo aquele que a civilização tende a produzir» (*Catéchisme des industriels* [1823-24], III.º Cahier, *Œuvres*, vol. IV, pp. 126-127).

b) O socialismo da «sociedade industrial»

Convirá, antes de passar à análise *Da reorganização da sociedade europeia*, percorrer alguns conceitos relevantes para a sua análise. Deve referir-se, desde logo, que o pensamento de Saint-Simon corresponde, na ordem política e social, à obra de Descartes no domínio filosófico; por outras palavras, *governar*, para Saint-Simon, torna-se um fenómeno da mesma ordem que *pensar* para Descartes: um acto eminentemente *racional*. Além disso, a sociedade industrial não é simplesmente, para Saint-Simon, uma utopia; representa o próximo estágio no processo histórico mundial, onde Europa terá a dianteira. Ao tempo, as questões põem-se entre dois tipos de sociedade: a feudal-teológica e a industrial-científica; na primeira, a guerra é a principal actividade, enquanto, na ulterior, a paz surgirá como natural³¹. Daí que, se confiava nos cientistas como aliados na implementação do regime industrial na Europa, conta também com os industriais.

A tarefa fundamental, então, é passar da sociedade feudal (que estabelece a desigualdade) para uma sociedade de regime industrial (baseada na igualdade)³². A oposição entre as abelhas e as vespas, isto

³¹ Com efeito, a insistência na paz é compreensível, tanto mais que a França, com as guerras napoleónicas, teve a maior parte da Europa como inimiga; e, como Saint-Simon também diz, menos guerras houve no Continente durante a Idade Média, quando Europa estava organizada num género de federação. Em 1500 surgiu Lutero e a federação europeia foi destruída. Com os vínculos da religião soltos, as guerras reiniciaram-se imediatamente com maior ferocidade. Com a paz de Vestefália fez-se uma tentativa para conter a guerra, com o conceito de «balança do poder»; mas esta estratégia só encorajou a balancear os poderes para armar ainda mais com vista a destruir os adversários. Com a extensão que o Congresso de Viena faria da balança do poder para reorganizar a Europa, segundo Saint-Simon, lograr-se-ia em fracasso.

³² Alguns anos após a publicação do Ensaio *De la réorganisation de la société européenne*, Saint-Simon prosseguiu a sua análise acerca da «sociedade industrial», que o ocupou quase uma década, de que resultaram *L'Industrie* (1816-1818), *L'Organisateur* (1819-1820), *Du système industriel* (1820-1822) e *Catéchisme des industriels* (1823-1824), considerada a obra desta fase com a mais amadurecida e profunda.

O termo *indústria* está hoje mais associado a máquinas e a manufacturas, mas Saint-Simon usou-o mais no sentido «energético», de *actividade*; mais precisamente, para Saint-Simon *indústria* significava primeiramente «produção», e em *Catecismo dos industriais* define um industrial como «alguém que produz» (Saint-Simon, *Catéchisme des industriels*, *Œuvres*, vol. IV («Premier Cahier»), pp. 3-4). Sobre o significado do termo, cf. J.-L. Yacine, *op. cit.*, p. 131 ss.

Além disso, a indústria força à união, o que é de suma importância numa sociedade em crise, como a europeia; desde logo, ao trabalhar, o povo quer unir-se em torno dos interesses gerados quer pela própria produção quer pela dos outros; depois, a indústria

é, entre as classes produtivas e as classes ociosas, corresponde a uma linha de ruptura *histórica* entre um passado que sobrevive e um futuro que desabrocha; a valorização do trabalho é patente também na sua obra: «Os homens entregues à indústria, e cuja colecção forma a sociedade legítima, só têm uma necessidade, é a liberdade: a liberdade, para eles, é de não serem mais constrangidos ao trabalho da produção, de não serem perturbados na fruição do que produziram»³³. Ao concluir a sua *Parábola* [1819], tendo como axioma que «a sociedade actual é verdadeiramente o *mundo invertido*», escreve com arrojo e ironia: «a nação admitiu como princípio fundamental que os pobres devem ser generosos para com os ricos, e que, em consequência, os menos favorecidos devem privar-se quotidianamente de uma parte do que lhes é necessário para aumentar o supérfluo dos grandes proprietários», rematando: «porque, em suma, em todos os géneros de ocupações, são os homens incapazes que têm como missão dirigir as pessoas capazes; e, no que à moralidade concerne, os homens mais imorais são chamados a formar os cidadãos na virtude, e, no que à justiça distributiva diz respeito, são os grandes culpados os propostos para punir as faltas dos pequenos delinquentes»³⁴.

Sob o regime feudal, desenvolveu-se gradualmente o espírito industrial, que age no sentido da aproximação dos povos. Ora, é da natureza do industrialismo não se confinar aos limites duma sociedade determinada; quer dizer, um particularismo estreito é incompatível com a nova «sociedade industrial»; esta tende a expandir-se segundo uma configuração internacional. Segue-se que é materialmente impossível que o imenso labor de reorganização social se efectue apenas num dos povos europeus, sem se repercutir simultaneamente em todos os outros; em consequência, «a nação francesa não pode ser tratada e curada isoladamente; os remédios que a podem curar devem ser aplicados a toda a Europa»³⁵. De facto, como escreve,

liga o povo como se pertencesse completamente ao mesmo corpo. A imagem organicista acentua-se quando afirma: «l'industrie n'est qu'un seul et vaste corps dont tous les membres se répendent et sont pour ainsi dire solidaires; le bien et le mal de chaque partie affecte toutes les autres» (Saint-Simon, *L'Industrie* [1817], *Œuvres*, vol. I, p. 137, nota 1). A indústria poderá também ajudar a diminuir os ódios entre as diferentes nações europeias; o nacionalismo deveria ser substituído pelo europeísmo (Saint-Simon, *Cathéchisme des industriels* [1823-24] *Œuvres*, vol. IV (Premier Cahier), p. 200).

³³ C.-H. Saint-Simon, *L'Industrie* [1817], *Œuvres*, vol. I, p. 128.

³⁴ Saint-Simon, *L'Organisateur* [1819], *Œuvres*, vol. II, pp. 24-25. Sobre o conceito de «trabalho» em Saint-Simon, cf. J.-L. Yacine, *op. cit.*, p. 137 ss.

³⁵ C.-H. Saint-Simon, *L'Industrie* [1817], vol. I (t.I, 2.ème partie), p. 100.

«a indústria é una» e gera em toda a parte os mesmos interesses: todos os que aí participam, qualquer que seja a sociedade, estão unidos pelos interesses gerais da produção, pela necessidade que têm de segurança nos trabalhos e pela liberdade nas trocas. Uma vez que cientistas, artistas, industriais, têm por toda a parte o mesmo ideal de paz, e em todo o lado aspiram legitimamente a assegurar a supremacia das classes úteis e produtivas sobre as improdutivas, cooperam conjuntamente numa mesma obra. Saint-Simon afirma mesmo que há mais ligação entre classes similares de dois povos diferentes que entre duas classes diferentes num único e mesmo povo.

Sobre o assunto, vale a pena ler um extracto maior: «Ao mesmo tempo que a acção científica se constituiu e estendeu cada vez mais em cada nação europeia vista isoladamente, a combinação das forças científicas dos diferentes países efectuou-se cada vez mais». E continua: «O sentimento de nacionalidade foi, neste aspecto, totalmente afastado e os cientistas de todas as partes da Europa formam uma linha indissolúvel, que sempre tendeu a tornar europeus todos os progressos científicos efectuados em cada ponto particular. Esta Santa Aliança, contra a qual o antigo sistema não tem qualquer meio de resistência, é mais forte para operar a organização do novo sistema, do que poderá ser, para o impedir ou somente o afrouxar, a coligação de todas as baionetas europeias»³⁶. O que importa, então, é encontrar uma organização internacional da Europa que torne possível o incremento, em cada sociedade particular, do sistema industrial.

Creio que merece ser enfatizada esta análise saint-simoniana, que é também característica da nossa época, em que surge um internacionalismo profissional; a aproximação não se efectua exclusivamente de povo a povo, mas de grupo profissional a grupos homólogos; tem-se visto trabalhadores similares de países diferentes reunirem-se directamente, formarem entre si associações mais ou menos duráveis, mais ou menos organizadas, apesar mesmo das hostilidades nacionais; sucessivamente, constituíram-se sociedades internacionais de cientistas, artistas, industriais, operários, financeiros, etc., que se vão espe-

³⁶ C.-H. Saint-Simon, *L'Organisateur* [1819], *Œuvres*, vol. II, p. 141. Importa notar a seguinte referência: «O cidadão industrial não tem necessidade de lançar o olhar para fora da sua nação, de encontrar vencidos para encontrar concidadãos; ele encontra-os por todo o lado onde houver homens industriais como ele. Que doravante o homem de Estado não receie em engrandecer as suas vistas e a sua alma; que ele não receie que a sua *felicidade* se concilie mal com o seu dever; o bem da sua pátria é o bem da Europa, o bem da Europa é o bem da sua pátria». (*L'Industrie* [1817], vol. I, p. 126).

cializando à medida que se multiplicam, vindo a tornar-se um factor importante da civilização europeia. Mas este internacionalismo novo distingue-se ainda pela sua força de resistência e de expansão, desconhecida até então. O espírito nacional defronta-se assim perante um novo antagonismo, fonte potente e propulsora do internacionalismo.

Daí que convirjam as posições de conhecidos autores: segundo Jean Jaurès, Saint-Simon foi o primeiro pensador a falar num Parlamento Europeu³⁷. Émile Durkheim chama a atenção como Saint-Simon previu «um internacionalismo dum género inteiramente novo – o internacionalismo profissional» –, porquanto «os sentimentos e os interesses profissionais estão dotados duma muito maior universalidade», «menos variáveis de país a país para uma mesma categoria de trabalhadores», muito diferentes duma profissão para a outra no interior dum mesmo país», de modo que «o espírito nacional enfrenta assim (...) as excepcionais condições favoráveis ao desenvolvimento do internacionalismo»³⁸. Também o Professor Hinsley descreve *Da reorganização* como a proposta com maior alcance para a organização federal da Europa, que alguma vez alguém já apresentou»³⁹. O Professor Ionescu declarou, em 1976, que ele «é muito mais avançado e está mais inserido na moderna Europa industrial-tecnológica do que estão, até ao momento, as instituições propostas pela Comunidade Europeia»⁴⁰.

c) O Parlamento europeu na «sociedade industrial»

Já se aproximou – como vimos – este Projecto do proposto pelo Abade de Saint-Pierre; ora, Saint-Simon teve o cuidado em demarcá-lo

³⁷ Jean Jaurès, «La doctrine saint-simonienne et le socialisme», *La Revue Socialiste*, Agosto 1903, p. 146. Cf. Swedberg, 154.

Sobre Saint-Simon e a Europa, cf. André Marchal, «Saint-Simon et l'organisation européenne», *Mélanges économiques* [dediés à M. le Professeur René Gonnard], Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1946, pp. 231-237. Richard Swedberg, «Saint-Simon's vision of a united Europe», *Archives Européennes de Sociologie*, *op. cit.*, pp. 145-167. João Rosas, «Saint-Simon e a constituição da Europa», *Constituição da Europa, Constituições da Europa*, Assembleia da República, Lisboa, 1992, pp. 281-290. Charles-Olivier Carbonnel, *L'Europe de Saint-Simon*, Paris, Privat, 2001.

³⁸ Émile Durkheim, *Le socialisme*, *op. cit.*, pp. 201-202.

³⁹ F.H. Hinsley, *Power and the pursuit of peace*, Cambridge University Press, 1967, p. 102.

⁴⁰ G. Ionescu (ed.), *The political thought of Saint-Simon*, Oxford University Press, 1976, p. 47.

dos Projectos anteriores; o que o Abade simplesmente pedia era que os soberanos da Europa conviessem em submeter os seus diferendos a um Congresso permanente de plenipotenciários por eles nomeados e cujas decisões seriam soberanas; mas cada povo teria na Confederação a sua actual organização. Ora, diz Saint-Simon, é ingénuo crer que os ódios e as rivalidades nacionais que o sistema político actual mantém, se tornem pacíficos como por encanto, somente porque se constituíu um concílio de diplomatas onde os interesses antagonistas seriam todos representados. Uma tal assembleia, que apenas reuniria elementos discordantes, não teria outra unidade que a do local de reunião ⁴¹. Por outras palavras, o projecto de Saint-Pierre não traz muito mais que o jogo diplomático, que acaba por vir ao de cima em todos os tratados e congressos – como o de Viena – e que, em vez de instaurar a paz, permite, quando muito, mudar o local da guerra. Esse era o desígnio que ele antecipava nas suas previsões para o Congresso de Viena, que acabava de se iniciar e que realizava em parte o sonho do Abade de Saint-Pierre. Saint-Simon não crê que o concerto europeu derive dum convénio escrito; as sociedades europeias parecem-lhe, em proporções desiguais, animadas de um mesmo espírito, que tende a aproximá-las – o espírito industrial; estando iminentes, e em parte realizadas as transformações profundas da ordem social, há que estendê-las também às relações internacionais.

⁴¹ Com efeito, um conjunto de dados assinalam as diferenças entre o Projecto de Saint-Simon e os Planos anteriores: 1) agora é tematizada a mudança *social*, como tal, enquanto os predecessores encaravam a mudança apenas no âmbito diplomático: Saint-Simon considera-a como *necessidade social*; 2) além disso, recomenda que a reunificação se faça por um processo gradual e não por um qualquer tratado feito de uma vez por todas; 3) reconhece que os Estados-membros da federação deverão estar dotados de sistemas políticos e sociais compatíveis; 4) tais sistemas assentarão no regime parlamentar; 5) postula-se que o Parlamento europeu deverá deliberar no interesse dos povos, não no dos governos; 6) prevê a necessidade duma liderança inicial do processo por parte dos Estados mais avançados (para o Autor, Inglaterra-França, embora o eixo futuro da integração tenha vindo a ser o da França-Alemanha); 7) Saint-Simon está mais interessado na unificação europeia por razões políticas, sociais e sobretudo económicas, quando, nos Planos anteriores, a União era necessária por causa da paz, prestando menos atenção a outros benefícios essenciais. Importa recordar que outros filósofos das relações internacionais foram precursores na alegação de razões cruciais: Kant fundamentou a relevância de base, isto é, a imprescindibilidade do regimes democráticos constitucionais; e Bentham estava convicto da eficácia duma opinião pública europeia eficaz. Cf. C.-H. Saint-Simon, *De la réorganisation de la société européenne* [1814], *Œuvres*, vol. I, p. 174 ss. Cf. também Derek Heater, *The idea of European unity*, Leicester/Londres, Leicester University Press, 1992, pp. 109-110.

Ora, em qualquer reunião dos povos, são necessárias instituições comuns: requer-se, pois, uma organização; fora disso, tudo se decide pela força ⁴². Qual será, pois, essa organização internacional? Em *Da reorganização da sociedade europeia* (1814), sustenta que em todos os países se constituam Parlamentos nacionais, depois, no vértice, um Parlamento Europeu, que administre as coisas comuns, coordene os empreendimentos de interesse geral (e Saint-Simon dá como exemplo a construção de grandes canais que liguem o Danúbio ao Reno, o Reno ao Báltico, etc.), que favoreça um código moral comum a todos os povos, e que, acima de tudo, dirija a instrução pública em toda a Europa. Pouco a pouco formar-se-á um «patriotismo europeu» que se tornará tão forte como o patriotismo nacional de hoje.

Carece-se, em suma, duma tradição institucional, porquanto uma confederação na Europa não se fará *ex nihilo*. Por isso, recorda a organização política da Europa medieval, anterior à «Revolução de Lutero, à constituição dos Estados-Nação modernos e ao tratado de Vestefália – uma paz que só produziu guerras, ao fixar constitucionalmente a divisão europeia». A confederação europeia necessita de um governo central independente perante os governos nacionais, de modo a evitar o domínio de interesses particulares dos Estados confederados. E, como nota hoje importante, o governo central retirará da *opinião pública europeia* a sua força, e não de meras alianças externas; para isso, importa que essa opinião não seja meramente passageira, mas geral e inabalável. A consecução de tais princípios depende da implementação por toda a Europa, e ao governo europeu, da «melhor constituição possível».

O método é constituído por duas operações e dois elementos: as operações – a síntese ou exame *a priori*, a análise ou exame *a posteriori*; os elementos – o *raciocínio* e a *experiência*. Da essência da melhor constituição e conseqüente disposição dos poderes ter-se-á em conta a prática constitucional já existente na Europa. Sobre o primeiro requisito, propõe: «entendendo por constituição um qualquer sistema

⁴² I, 173. Escreve também: «Na revolução francesa, a realeza foi derrubada, a dinastia que a exercia foi proscrita, uma parte dos seus membros foi massacrada. Mas a experiência dos desastres de todos os géneros, que resultaram duma tal direcção, não foi perdida para os outros povos; a Espanha, Nápoles e Portugal acabam de estabelecer directamente o regime parlamentar, respeitando com cuidado a realeza e a dinastia que a exerce». Saint-Simon, *Du système industriel* [1821], vol. III (t. II, V.^c Lettre), p. 29.

de ordem social tendente para o bem comum, a melhor será aquela na qual as instituições serão organizadas e os poderes dispostos de tal modo que cada questão de interesse público seja tratada da maneira mais aprofundada e mais completa»⁴³. Para que cada questão seja tratada deste modo, deverá existir uma «poder dos interesses gerais» e um «poder dos interesses particulares e locais»; um terceiro poder, «regulador ou moderador», equilibrará os anteriores e mantê-los-á nos seus limites. Quanto ao segundo requisito (ter em conta a prática constitucional já existente na Europa), afirma: «que não se pense que esta constituição seja uma dessas teorias impraticáveis, dessas especulações quiméricas que são boas quando muito para exercitar a pena dos fazedores de livros; ela existe, ela subsiste desde há mais de cem anos, e esses cem anos de experiências apoiam o raciocínio. Um povo tornou-se por ela livre e o mais poderoso dos povos da Europa»⁴⁴; tal referência é alusiva à Inglaterra, governada por um Parlamento e onde são discerníveis três instâncias: o Rei com o «poder dos interesses gerais», a Câmara dos Comuns com o dos «interesses particulares e locais» e a Câmara dos pares com o «poder moderador ou regulador». Para obviar aos inconvenientes da hereditariedade, requer-se a existência dum primeiro-ministro, nomeado pelos Comuns. Deste modo, «a Europa terá a melhor organização possível, se todas as nações que ela engloba, sendo governadas cada uma por um parlamento, reconheçam a supremacia dum parlamento geral colocado acima de todos os governos nacionais e investido do poder de julgar os seus difendos»⁴⁵. Não me vou ater aos detalhes da configuração do Parlamento Europeu; o próprio autor admite a sua revisão: «o plano de organização que propus tem apenas uma função secundária; seja ele

⁴³ C.-H. Saint-Simon, *De la réorganisation de la société européenne* [1814], *Œuvres*, vol. I, p. 183.

⁴⁴ *Ib.*, pp. 187-188.

⁴⁵ *Ib.*, p. 197. Nesta ordem de ideias, o Parlamento Europeu seria composto pelo Rei, uma Câmara dos Deputados eleitos, e uma Câmara de pares nomeados pelo Rei e alguns por eleição. Não estabelecendo o processo de escolha inicial do Rei, contudo seria este que iniciaria a instituição do Parlamento, por uma via pacífica.

Os Comuns deverão ser homens vocacionados para uma visão dos interesses da Europa: serão cientistas, homens de negócios, magistrados ou administradores, uma vez que são estas profissões que representam os interesses da indústria no seu conjunto, e eleitos para mandatos de dez anos pela corporação a que pertencem, mediante o voto dos homens que sabem ler e escrever. Supondo que a Europa tem sessenta milhões de homens nestas condições, cada milhão escolherá um de cada uma das categorias profissionais referidas, num total de duzentos e quarenta.

rejeitado ou essencialmente mau, fiz o que entendi fazer, se um outro plano qualquer for admitido»⁴⁶.

Não basta, pois, organizar a vida económica da sociedade europeia: a «sociedade industrial» não é constituída apenas por *interesses* mas igualmente por *sentimentos*: se na sociedade feudal o povo se sentia exaltado pelas glórias militares, carece-se, na sociedade industrial, duma «paixão pela produção»⁴⁷. Saint-Simon enfatiza que um dos grandes progressos que o cristianismo desenvolveu nas ideias morais foi subordinar as afeições patrióticas ao amor geral da humanidade. Trata-se já de um outro capítulo do sistema saint-simoniano; e, se surpreende que o adversário do sistema teológico, o fundador da filosofia positiva, sustenha que «um Novo Cristianismo é a única doutrina social que pode convir aos Europeus no presente estágio do seu esclarecimento e civilização»⁴⁸, essa exigência decorre do *Novo Cristianismo* (1825), o último que escreveu sem o ter chegado a concluir, onde afirma: «Afectamos um desprezo arrogante para com os séculos que se designam de Idade Média (...), e não prestamos atenção que é o único tempo em que o sistema político da Europa esteve fundado numa verdadeira base, numa organização geral (...): enquanto ela subsistiu, houve poucas guerras em Europa e essas guerras tiveram pouca importância»⁴⁹. Se na Idade Média os povos estavam ligados pelo espiritual, devem-no agora estar pelo espiritual e pelo temporal. Às duas principais tarefas da União Europeia – paz e prosperidade –, exige-se uma terceira, patente nas últimas páginas da obra, onde Saint-Simon critica os participantes da Santa Aliança, que não entenderam que uma comunidade não pode ser dirigida somente pela espada, mas deve prosseguir uma tarefa moral; mais precisamente, Saint-Simon diz aos reis que devem organizar a Europa por uma via que seja a mais vantajosa, isto é, «um estado de bem-estar físico e moral para as mais numerosas classes». Importa que esta orga-

⁴⁶ *Ib.*, p. 244.

⁴⁷ Saint-Simon, *Du système industriel* [Suite et Fin de la Seconde Partie, 1821], *Œuvres*, vol. 3 (t. III), p. 40. Saint-Simon encarregou Rouget de L'Isle, o conhecido autor da Marseillaise, para compor um hino para a sociedade industrial. O resultado foi «O canto dos industriais», que foi cantado por trabalhadores numa Missa, em 1821, em que Saint-Simon tomou parte. Saint-Simon, *Chant des industriels* [1821], *Œuvres*, vol. 6, pp. 449-451 (com transcrição musical).

⁴⁸ C.-H. Saint-Simon, *Nouveau Christianisme* (1825), *Œuvres*, vol. 3, p. 186.

⁴⁹ C.-H. Saint-Simon, *De la réorganisation de la société européenne* [1814], *Œuvres*, vol. I, pp. 173-174.

nização tenha uma alma, isto é, um corpo de doutrinas, de crenças comuns e que perfaça uma unidade moral.

Sendo claro que Saint-Simon é um dos grandes profetas da Europa, apenas duas notas: este plano pretende assegurar, a nível europeu, a «administração das coisas», que transporta o poder político em gestor da vida colectiva, pelo vector da produção; subjaz a este plano uma visão eurocêntrica: ao Parlamento europeu compete esclarecer o mundo e afirmar a Europa como potência racicamente superior. A grande tarefa de Europa – «povoar o globo da raça europeia, que é superior a todas as outras raças humanas»⁵⁰ –, se se mostrou como previsão histórica, acentua também o seu lado etnocentrista.

O ensaio *Da Reorganização* teve impacto aquando da sua publicação, entrou num longo esquecimento, depois veio a ser redescoberto; um século e meio depois, o curso das coisas alterou-se: a *invenção* tornou-se *premonição*⁵¹. O percurso pretende-se científico: trata-se de aplicar o método das ciências da observação a um domínio particular – a política – e a um caso concreto – a Europa: descobrir as leis que orientam essa evolução, depois induzir o termo desta. Daí as considerações metodológicas que recordam por vezes a feição dum «discurso do método» para uso de previsionistas e futurólogos⁵². *Da reorganização da sociedade europeia* torna-se, pois, a primeira aplicação à previsão política do determinismo histórico, que Saint-Simon denomina «força das coisas» ou «curso do espírito humano». Assim, na dedicatória aos parlamentos de França e de Inglaterra evoca esta «revolução da Europa, começada desde há tantos anos, que deve realizar-se pela única força das coisas» e, na conclusão declara: «A idade

⁵⁰ *Ib.*, p. 204. Cf. João Rosas, *op. cit.*, pp. 288-289. André Marchal, *op. cit.*, pp. 235-236.

Note-se que já em *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, embora em sonho, era referido que o «Conselho de Newton» levaria à formação dos povos não esclarecidos, africanos e asiáticos: «vois comme ces Africains sont sanguinaires, remarque l'indolence des Asiatiques» (vol. I, p. 56).

⁵¹ Charles-Olivier Carbonell, *op. cit.*, p. 106 ss.

De facto, após a verificação das conjecturas de Saint-Simon, nomeadamente com a revolução parisiense de Julho de 1830, e a crise inglesa do mesmo ano em Inglaterra, segundo o cenário saint-simoniano, o esquecimento durante o século XIX seguiu-se ao fracasso dalgumas previsões: nem se verificou o previsto no Congresso de Viena («point d'accord, point d'intérêt, point de paix»), pois não só foi assinado um acordo, como se conciliaram os interesses e instaurou-se a paz», mas também a confederação europeia não emergiu conforme previsto.

⁵² C.-H. Saint-Simon, *De la réorganisation de la société européenne* [1814], *Œuvres*, vol. I, p. 106.

de ouro do género humano não está mais atrás, mas diante de nós (...); os nossos pais não a viram, os nossos filhos aí chegarão um dia; pertence-nos abrir caminho»⁵³.

O cenário previsto por Saint-Simon para uma confederação europeia manifesta também algum interesse, na medida em que a sua emergência virá do interesse de união de dois Estados governados pelos mesmos princípios liberais, e o seu alargamento progressivo far-se-á por livre adesão de países após adoptar o mesmo modelo liberal e parlamentar; também a Comunidade e União Europeia têm tido vários alargamentos, sendo algumas das adesões feitas após a libertação duma ditadura (Grécia, Portugal e Espanha, bem como quase todos os países da Europa a 25). Por outro lado, foi uma dupla que lançou o processo de integração europeia; se não foi a França-Inglaterra, Saint-Simon atribuí-a já um relevo especial à Alemanha, desde que liberalizada e unificada⁵⁴. Contudo, a grande previsão imprevista mostra-se nisto: Saint-Simon julgava que tudo começaria pelo político, quando a Comunidade Europeia foi primeiro económica, assente no carvão e aço e edificada progressivamente pelas trocas comerciais, energia atómica, moeda única. Além disso, a Europa de Saint-Simon, tributária do modelo inglês, segundo ele «a melhor das constituições», está também marcada pelo corporatismo: somente são elegíveis para o Parlamento Europeu as corporações («os negociantes, os cientistas, os magistrados e os administradores»); todavia, a questão subsiste: a *parte escondida* do poder dos actuais eurocratas, lobbies e burocracias instalados em Bruxelas, não será, por um lado, a parte de leão da Comunidade? E, por outro, qual o papel do Parlamento Europeu, hoje limitado nos seus poderes, com escassa iniciativa legislativa, quando é o Conselho Europeu (que faz recordar os congressos e conferências do século XIX, que Saint-Simon nada apreciava), a instância governativa da União? Se o projecto saint-simoniano está em muitos aspectos datado, neste ponto estamos ainda longe do sistema por ele ambicionado.

⁵³ *Ib.*, pp. 247-248.

⁵⁴ «A nação alemã, pela sua população que compreende quase metade da Europa, pela sua posição central, e mais ainda pelo seu carácter nobre e generoso, está destinada a ter o primeiro papel na Europa, logo que esteja reunida sob um governo livre» (*ib.*, p. 243).

III. Pensando no Federalismo

Segundo Denis de Rougemont, «o federalismo repousa sobre o amor da complexidade, por contraste com o simplismo brutal que caracteriza o espírito totalitário»⁵⁵; já então predizia que a integração europeia levará a uma mutação do quadro nacional e a uma liberação das diversidades regionais. Todavia, deve-se a Proudhon [1809-1865] uma das análises singulares sobre a sua natural necessidade; não duvidamos que à sua existência instável, batalhadora, sempre ameaçada, nos tenha dado uma filosofia não somente pouco académica mas plena de fogo: o filósofo-universitário (ou funcionário), ao contrário, vive demasiado no mundo feltrudo dos cursos e das bibliotecas. Ela valer-nos-á também análises pouco sólidas: Proudhon, autodidacta como Saint-Simon, escreve muitas vezes sob o ímpeto da cólera, mas nada ganharemos insistindo nisso. Preferimos reter a ideia que Proudhon, no seu combate, inventou um «estilo filosófico original»⁵⁶, – uma mistura de reminiscências, hipóteses, testemunhos pessoais e autobiográficos, prestações e declarações, correspondências densas, etc.

1. A conceptualização proudhoniana do federalismo

a) *Justiça e mutualismo*

Proudhon conhecia o *Grande Desígnio* atribuído a Henrique IV pelo seu ministro Sully (o autor), e conhecia igualmente o *Projecto de Paz Perpétua* do Abade de Saint-Pierre. Embora Sully confira geralmente à organização internacional, que se propunha criar, o nome de «República Cristã», o termo confederação encontra-se aí expressamente referido por várias vezes (que invoca, aliás, o exemplo dos cantões suíços). Se o termo «federação» não surge no célebre *Projecto de Paz Perpétua* (1713) do Abade de Saint-Pierre, a União aí proposta apresenta já alguns indícios federativos; a União poderá intervir nas questões internas, para que se mantenha a forma política fundamental, isto é, para socorrer prontamente os Príncipes nas monarquias e os magistrados nas Repúblicas contra os rebeldes; ela poderia ainda designar os sucessores dos Príncipes que morrerem sem deixar suces-

⁵⁵ Denis de Rougemont, *L'Europe en Jeu*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1948, p. 75.

⁵⁶ François Dagognet, *Trois philosophies revisitées: Saint-Simon, Proudhon, Fourier*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 1997, p. 61.

são; como um Super-Estado, seria governada por um *Senado*, investido do tríplice poder legislativo, executivo e judicial.

Para a Paz Perpétua (1795) de Kant, cuja tradução francesa apareceu em 1853, terá sugerido a Proudhon ideias menos radicais mas mais solidamente fundadas que as do Abade. Kant recusa qualquer ingerência de um Estado na vida interna de outro; qualquer sociedade racional deve ser inviolável como as pessoas que a compõem; e a guerra, que foi uma necessidade para os povos ainda no estado de natureza, pode e deve ser eliminada pela ascensão da humanidade ao estado civil, isto é, ao reino do direito, fundado, também ele, na livre vontade dos contraentes. Paralelamente ao direito civil, o «direito das gentes deve estar fundado numa federação de Estados livres»; e ele precisa que a «constituição civil de cada Estado deve ser republicana». Tais princípios, Proudhon fê-los seus, mas ignoramos o que possa dever ao filósofo de Königsberg.

Sem dúvida que o escrito de Saint-Simon *Da Reorganização da Sociedade Europeia* (1814) teve maior eco em Proudhon do que este possa reconhecer. O que Proudhon descobre, após o fracasso da revolução de 1848, depois da substituição histórica de respostas políticas às reivindicações económicas, é a importância dos sistemas políticos, o peso das relações internacionais e, portanto, a urgência do movimento social possuir um projecto político.

O problema moral, na senda de Kant, está no âmago do pensamento de Proudhon, desde as primeiras intuições às suas últimas certezas. Este filho da Revolução põe desde logo o primado da consciência, que defende por uma exigência *a priori* da razão. Consequentemente, a Justiça é «uma noção complexa» e, para a formular, Proudhon tomou de Kant a sua dupla ideia do respeito e da universalidade, como havia tomado de Descartes as virtualidades da razão. Na verdade, «o homem, em virtude da razão de que está dotado, tem a faculdade de sentir a sua dignidade na pessoa de seu semelhante como na sua própria pessoa, isto é, afirmar-se ao mesmo tempo como indivíduo e como espécie»; daí decorre a sua definição de Justiça, como «*o produto dessa faculdade: é o respeito, espontaneamente experienciado e reciprocamente garantido, da dignidade humana, em qualquer pessoa e em qualquer circunstância em que ela se encontre comprometida, e qualquer que seja o risco a que nos exponha a sua defesa*»⁵⁷; sendo, por um

⁵⁷ Pierre-Joseph Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* [1858], *Œuvres Complètes*, vol. VIII-II, Genève/Paris, Slatkine, 1982, p. 423. Cf. também, Georges Guy-Grand, «Introduction», *ib.*, p. 82.

lado, «espontaneamente experienciada» (portanto não imposta) é também caracterizada pela *imanência*; sendo «reciprocamente garantida», manifesta-se pela *universalidade*; e, com quaisquer riscos que haja, é a *vocação de toda uma vida*. A justiça é, então, «uma faculdade especial da alma, tendo, como o entendimento, as suas noções fundamentais, as suas formas inatas, as suas antecipações, os seus préjuízos», como também «na experiência quotidiana, as suas induções e analogias, as suas alegrias e dores»⁵⁸.

Proudhon, embora admirador de Descartes e Kant, recusa-se a imitar os seus «saltos de acrobatas no absoluto»⁵⁹. A posição de Proudhon é a de Kant, com esta diferença: não abole, com os postulados da *Razão prática*, as conclusões da *Razão pura*. Então, se a Justiça é «uma faculdade positiva da alma, uma potência da mesma ordem que o amor, superior mesmo ao amor»⁶⁰, ela não é apenas uma noção moral, uma relação concebida pelo entendimento e admitida pela moral; ela é, conforme Proudhon se esforça por mostrar, algo de *real*: «É com a condição de ser previamente uma realidade que ela pode tornar-se uma ideia; é por isso enfim que o direito e o dever, em suma, a lei moral, se torna obrigatória, constituindo a essência do nosso ser, o que não seria possível se se reduzisse a uma pura ideia»⁶¹. A Justiça deve ser objectiva ou real, introduzida, consequen-

⁵⁸ *Ib.*, VIII-I, 325-325

⁵⁹ «É Proudhon que afirma: «Sabe-se com que salto de acrobata o incomparável Kant, após ter derrubado com a sua *Crítica da razão pura* todas as pretensas demonstrações da existência de Deus, a encontrou na razão prática. Descartes, antes dele, chegara ao mesmo resultado» (*ib.*, VIII-I, p. 322).

Neste sentido, constata: «Kant esforça-se por construir a moral, como a geometria e a lógica, numa concepção *a priori* fora de qualquer empirismo, e não consegue. O seu princípio fundamental, o mandamento absoluto, ou *imperativo categórico*, da Justiça, é um facto de experiência, a que a sua metafísica é impotente para dar a interpretação. O Direito, diz ele, é o acordo da minha liberdade com a liberdade de todos. Daí a sua máxima, imitada de Wolf: *Age em tudo de maneira que a tua acção possa ser tomada como regra geral*. O menor defeito destas proposições é, em vez de definir a Justiça, de colocar o problema. Como obter esse acordo das liberdades? Por virtude de que princípio? Donde poderei saber que a minha acção pode ou não servir de regra geral? E que me importa que ela sirva? Quem me faz esta abstracção?» (*De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, VIII-I, p. 430).

⁶⁰ *Ib.*, VIII-II, pp. 254-255.

⁶¹ Pierre-Joseph Proudhon, «Notes et éclaircissements à la septième étude» (VI, p. 7). Observe-se a dimensão semântica dos seguintes títulos: «Réalisme de la Justice: la transcendance et l'immanence» como título do IV capítulo do 1.º Estudo, «Position du problème de la Justice» (*De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, vol. VIII-I, pp. 315-345).

temente, na política e na economia, com incidência na produção e repartição dos bens.

Segundo Proudhon, a «paixão da igualdade» (é a sua expressão) não só radica numa revolta precoce contra o escândalo da miséria, mas está em concordância com a exigência científica de que se reclama ⁶². Recusando o individualismo, coloca-se sem reservas do lado do indivíduo e ataca vigorosamente o que então se denominava «a comunidade» (isto é, o comunismo). Por outro lado, ele é um dos primeiros a fundamentar o «ser colectivo»; a sua recusa por uma escolha exclusiva, fundada numa presciência dos dramas que se seguiriam, radica numa visão muito original do imperativo da Justiça e da conseqüente relação indivíduo-sociedade.

É mediante uma interpretação das relações sociais de produção que Proudhon fundamenta a sua crítica ao sistema económico vigente. Com efeito, se uma sociedade fosse apenas um agregado de indivíduos isolados, reunidos por uma sequência de contratos privados, a acumulação das riquezas pouco mais poderia suscitar que a indignação do moralista igualitário; porém, a actividade produtiva é um *acto colectivo*, onde os trabalhadores são os agentes; é a teoria da *força colectiva* ⁶³, que possibilita a convergência de trabalhos particulares:

⁶² Bernard Vuyenne, «Personnalisme et fédéralisme chez Pierre-Joseph Proudhon», in: Ferdinand Kinsky/Franz Knipping (eds.), *Le Fédéralisme Personnaliste aux Sources de l'Europe de Demain, op. cit.*, p. 40. Do mesmo autor, Bernard Vuyenne, cf. *Histoire de l'Idée Fédéraliste*, 3 vols., Paris, Presses d'Europe (o vol. II trata do federalismo de Proudhon).

Cf. ainda o nosso trabalho, «Proudhon e o socialismo anterior», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (2) 1991, pp. 349-374.

⁶³ Cf. Pierre Ansart, *Sociologie de Proudhon*, Paris, P.U.F., 1967, p. 103. Cf. também G. Duprat, *Marx, Proudhon: théorie du conflit social*, Ed. Ophrys, 1973, p.152.

Note-se que a *força colectiva* é aquela que é directamente engendrada pela convergência dos trabalhos, que o proprietário não retribui; apropria-se, pois, do produto que resultou da cooperação dos trabalhadores; estes criam um *valor excedentário*, em relação ao qual nenhuma retribuição é efectuada. A produção, saída do esforço colectivo é, necessariamente, colectiva; o capital acumulado é propriedade social. Parece que estamos a ouvir o grito de Proudhon, «*la propriété c'est le vol*», pela apropriação *privada* dumá mais-valia *colectiva*, assegurada pela ficção de um contrato de salário concluído entre indivíduos. Cf. *Qu'est-ce que la propriété?* [1840] (*Euvres Complètes*, vol. IV, p. 131 ss. Assim, afirma: Ora, o proprietário retribui cada trabalhador como se este fornecesse apenas uma tarefa individual: «o capitalista, dizem – afirma Proudhon –, pagou as *jornas* dos operários; para ser exacto deve dizer-se que o capitalista pagou tantas vezes *uma jorna* quantos operários empregou diariamente, o que não é de modo nenhum a mesma coisa. Porque essa força imensa que resulta da união e da harmonia dos traba-

nem a produção resulta duma actividade individual nem a cooperação das tarefas corresponde à mera soma dos trabalhos particulares. Assim, a união organizada e coerente dos esforços individuais origina uma produção que *excede* essencialmente a simples acumulação numérica das horas de trabalho fornecidas.

Do primado do trabalho social, fonte de toda a propriedade como de todo o capital, Proudhon vai extrair três princípios de acção: primeiro, pelo trabalho, o trabalhador individual adquire, para além do seu salário, um direito de participação e de gestão; depois, pelo seu trabalho colectivo, os grupos de trabalhadores originam um excedente produtivo, fonte de acumulação do trabalho e origem do capital: este é, quaisquer que sejam as ficções jurídicas, a propriedade do grupo que o produziu; da conjugação destes dois direitos emergem, por um lado, um direito pessoal e privado do trabalhador aos frutos do seu trabalho individual e, por outro, um direito social e colectivo do grupo de trabalhadores aos frutos comuns do seu trabalho, isto é, ao excedente produtivo.

Por outro lado, a *mutualidade* preconizada por Proudhon⁶⁴, não significa apenas qualquer espécie de associação: «estas colectividades não existem isoladas: ligam-se entre si as associações, entendem-se fraternalmente, fazem-se mutuamente crédito, (...)». Deste modo, *mutualidade* constitui um dos conceitos axiais do pensamento proudhoniano, reflexo do princípio da Justiça, cujo imperativo de reciprocidade importa espelhar na esfera das relações económicas: manifesta-se como equivalência que gera equilíbrios variáveis entre grupos e classes em confronto, enfim, equilíbrio das forças colectivas, como a

lhadores, da convergência e da simultaneidade dos seus esforços, essa não a pagou» (*Qu'est-ce que la propriété?* Ed. Rivière, 1926, p.215).

Marx valorizou esta dimensão original da crítica proudhoniana da propriedade, como o atesta a seguinte afirmação: «A obra de Proudhon: *Qu'est-ce que la Propriété?* é tão importante para a economia política moderna, como a obra de Sieyès: *Qu'est-ce que le Tiers État?* para a política moderna». Marx/Engels, *La Sainte Famille*, Paris, Ed. Sociales, 1969, p. 42.

⁶⁴ «Há, de facto, mutualidade, quando, numa indústria, todos os trabalhadores, em vez de trabalharem para um empresário, que lhes paga e arrecada o seu produto, resolvem trabalhar uns para os outros e concorrem assim para um produto comum, de que repartem o lucro.

Ora, estendei às Associações trabalhadoras, consideradas como unidades, o princípio de mutualidade, que une os operários de cada grupo, e tereis criado uma forma de civilização que, de todos os pontos de vista, político, económico, estético, diferirá totalmente das anteriores civilizações» (Proudhon, *Manuel du spéculateur à la Bourse*, Paris, Garnier Frères, 1857, 3.^a ed., p. 465).

outra face do federalismo: «a unidade, no direito, é somente assinalada pela promessa que os diversos grupos soberanos fazem entre si: 1.º de mutuamente se governarem a si mesmos (...); 2.º de se protegerem contra o inimigo exterior e contra a tirania do interior; 3.º de se combi-narem, no interesse das respectivas explorações e empreendimentos, como também de prestarem assistência uns aos outros nos seus infortúnios (...). Assim, transportado para a esfera política, aquilo a que até agora chamámos mutualismo (...) toma o nome de *federalismo*»⁶⁵. Como afirma em *Capacidade Política das Classes Operárias* – a sua última obra – «transportado para a esfera política, o que chamámos até ao presente mutualismo ou garantismo, toma o nome de federalismo. Numa simples sinonímia é-nos dada a revolução completa, política e económica»⁶⁶.

b) *Federalismo e Europeísmo*

Segundo Proudhon, desde que os homens naturalmente se associem, estabelecendo relações constantes, geram condições de solidariedade e formam «grupos naturais»: a este nível não existe ainda nem governo nem Estado e, entretanto, já se desenvolve eficazmente a vida colectiva. A vida social constitui-se antes de se diferenciar em política;

⁶⁵ Pierre-Joseph Proudhon, *De la Capacité Politique des Classes Ouvrières* (1865, póst.), Paris, Ed. M.Rivière, 1924, p.124.

Sobre a sua génese, escreve: «A ideia de Federação parece tão antiga na história como as de Monarquia e de Democracia, tão antiga como a própria Autoridade e a Liberdade. Como poderia ser de outra forma? Tudo o que faz emergir sucessivamente na sociedade a lei do Progresso tem as suas raízes na própria natureza. A civilização avança envolvida em seus princípios, precedida e seguida pelo seu cortejo de ideias, que fazem incessantemente a ronda à sua volta. Fundada no contrato, expressão solene da Liberdade, a Federação não podia faltar à chamada. Mais de doze séculos antes de Jesus Cristo, mostra-se nas tribos hebraicas, separadas umas das outras pelos seus vales, mas unidas, como as tribos ismaelitas, por uma espécie de pacto fundado na consanguinidade. Quase imediatamente manifesta-se na Anfictionia grega, impotente, é verdade, para abafar as discórdias e prevenir a conquista, ou o que é o mesmo, à absorção unitária, mas testemunha viva do futuro direito das gentes e da Liberdade universal. Não esqueçamos as ligas gloriosas dos povos eslavos e germânicos, continuadas até aos nossos dias nas constituições federais da Suíça, da Alemanha, e até nesse império da Áustria formado por tantas nações heterogéneas, mas, faça-se o que se fizer, inseparáveis. É este contrato federal que, constituindo-se pouco a pouco em governo regular, deve pôr fim por todo o lado às contradições do empirismo, eliminar o arbitrário, e fundar num equilíbrio indestrutível a Justiça e a Paz» (*ib.*, 332-333).

⁶⁶ *Ib.*, p. 198.

não é, pois, o «social» que procede do «político», mas o «político» que procede do «social»: a vida social é primeira. Contudo, se a força da colectividade é *originariamente* imanente à sociedade, ela pode ser apropriada e desviada da sua fonte; na verdade, a «força colectiva», sendo uma obra incessantemente recriada, pode ser alienada, arrancada daqueles que são os seus criadores; a política é por relação à vida social o que o capital é por relação ao trabalho: uma alienação da «força colectiva», que se traduz na sujeição e se desenvolve na hierarquização.

Ora, o fim da revolução não é descobrir novas formas de autoridade ou estabelecer novas dependências da liberdade individual; em lugar de submeter as liberdades ao Estado, é este que deve ser subordinado. A tendência centralizadora do Estado em absorver quer a espontaneidade da vida social quer o dinamismo da sociedade económica deve ser contrariada, subalternizando os obstáculos burocráticos e o ímpeto desigualitário do poder aos focos de irradiação da vida colectiva; com efeito, o Estado tende sempre a afirmar a desigualdade dos indivíduos para concentrar e reforçar a autoridade; apenas detenha alguma porção de poder na sociedade, vira-se contra esta, dominando as suas energias colectivas.

Pôr o problema político é encontrar a dialéctica fundamental da autoridade e da liberdade. «A ordem política repousa fundamentalmente em dois princípios contrários, a AUTORIDADE e a *Liberdade*: (...) este tendo como corolário a razão livre, aquele a fé que obedece (...): estes dois princípios formam, por assim dizer, um par, cujos dois termos, indissolivelmente ligados um ao outro, são contudo irredutíveis um no outro, e permanecem, seja o que fizermos, em luta perpétua. (...) Então, onde me propus chegar, ao rebater aquele lugar comum? Vou dizê-lo: é que todas as organizações políticas, todos os sistemas de governo, incluindo a federação, podem resumir-se nesta fórmula, o *Equilíbrio da autoridade pela liberdade, e vice-versa*»⁶⁷. De facto, cada iniciativa ou cada liberdade não controladas, ameaçam o Estado, e tendem a traçar limites à sua acção; perante isto, o poder político busca retomar o controlo do que tende a escapar-se-lhe, refor-

⁶⁷ P.-J. Proudhon, *Du principe fédératif et œuvres diverses sur les problèmes politiques européens* [1863], *Œuvres Complètes*, vol. XV, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1959, pp. 271-272. Tr. port., *Do princípio federativo e da necessidade de reconstruir o partido da revolução*, Lisboa, Edições Colibri, 1996, p. 40.

Mantemos a grafia de Proudhon (quanto a maiúsculas e itálicos).

çando o ímpeto de centralização que tende incessantemente a invadir todos os interstícios da vida social.

Ao invés de Hegel, para Proudhon, a *dialéctica negativa* que enforma o federalismo permite que as oposições não sejam bloqueadas pela síntese; de certo modo, a *síntese hegeliana* é governamental: «é anterior e superior aos termos que une» e conduz Hegel «à prepotência do Estado» e ao «restabelecimento da autoridade»⁶⁸. Então, «a antinomia não se resolve; aí está o vício fundamental de toda a filosofia hegeliana. Os dois termos de que se compõe balançam-se, seja entre si, seja com outros termos antinómicos»⁶⁹. Neste sentido, é na tensão entre o uno e o múltiplo que culmina o pensamento proudhoniano. Diversamente de Hegel, o que seduz Proudhon é o *federalismo*, isto é, a eliminação da razão de Estado; conseqüentemente, pretende-se a limitação do poder central por meio dos poderes particulares e das agrupações locais. A federação caracteriza-se pela autonomia dos elementos associados, pela descentralização, pela revitalização de múltiplos grupos autónomos; se com a revolução apenas se transferir a propriedade dos indivíduos para o Estado, evitando a sujeição ao poder do proprietário, fica-se submetido ao poder dum ser colectivo anónimo; é por isso, que, segundo Proudhon, «o comunismo reproduz todas as contradições do capitalismo»⁷⁰.

⁶⁸ P.-J. Proudhon, *La pornocratie, ou les femmes dans les temps modernes* (Œuvres posthumes, ed. Lacroix, 1875); cf. cit. em G. Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion, 1962, p.131.

⁶⁹ P.-J. Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, op. cit., p. 155. Escreveu também: «A fórmula hegeliana só é uma tríade pelo bel-prazer ou pelo erro do Mestre, que conta três termos aí onde verdadeiramente só existem dois, e que não viu que a antinomia nunca se resolve, mas que ela indica uma oscilação ou antagonismo susceptível apenas de equilíbrio. Deste único ponto de vista, o sistema de Hegel será inteiramente para refazer» (*De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, vol. VIII-I, Genève/Paris, Slatkine, 1982, p. 211, nota).

⁷⁰ Deste modo se compreende a ruptura Marx/Proudhon e as discussões que conduziram Marx a responder com o livro *Miséria da Filosofia* (1847) à obra de Proudhon *O Sistema das Contradições Económicas ou Filosofia da Miséria* (1846). Proudhon, em 17 de Maio de 1846, escrevia a Marx: «(...) depois de termos demolido todos os dogmatismos *a priori*, não sonhemos mais, nós, em doutrinar o povo; (...) dêmos ao mundo o exemplo duma tolerância sábia e previdente, mas, porque estamos à frente dum movimento, não nos tornemos os chefes duma nova intolerância, não nos apresentemos como apóstolos de uma nova religião, mesmo que seja a religião da lógica, a religião da razão» (P.-J. Proudhon, *Lettre de Proudhon a Marx*, Lyon, 17 de Maio de 1846, *Œuvres Complètes*, vol. VII, Genève/Paris, Slatkine, 1982, p.435). É Proudhon que afirma que «a propriedade significa a opressão dos fracos pelos fortes, mas o comu-

Nesta base assenta a arquitectura socialista proudhoniana da nova cidade: será certamente o *federalismo*, como nova etapa da evolução histórica, que impossibilitará que os trabalhadores sejam aglutinados ou esmagados pelo Estado, perdidos na imensidão da sociedade desigualitária, como insignificantes peças minúsculas e sem poder. De novo o método dialéctico se revela: são os jogos de equilíbrio que vivificam a espontaneidade e o pluralismo social; as tendências expansivas de uns grupos são sustidas pela autonomia de outros. O Estado não pode substituir-se às forças económicas e produtivas para a execução dos trabalhos; o seu múnus é antes o de criação de iniciativas e de projectos: como refere na sua obra *Da Justiça* (1858), «o federalismo é a forma política da humanidade»⁷¹.

Segue-se, pois, como escreveu Proudhon, que «o que faz a essência e o carácter do contrato federativo, (...) é que neste sistema os contraentes (...), não somente se obrigam sinalagmática e comutativamente uns para com os outros, eles reservam-se individualmente, ao formar o pacto, mais direitos, liberdade, autoridade, propriedade, do que o que abandonam»⁷². O poder central, despojado do autoritarismo estranho à vida social, torna-se então órgão de coordenação dos interesses locais e das diversas federações. O contrato político radica nas bases, desde o cidadão até aos Estados, passando pelas comunas e as regiões: «FEDERAÇÃO, do latim *foedus*, genitivo *foederis*, isto é, pacto, contrato, tratado, convenção, aliança, etc., é uma convenção pela qual um ou vários chefes de família, uma ou várias comunas, um ou vários grupos de comunas ou Estados, se obrigam recíproca e igualmente uns para com os outros, para um ou vários objectivos particulares, cuja carga incumbe especialmente então e exclusivamente aos delegados da federação»⁷³. Numa federação, «a ordem política é uma

nismo significa a opressão dos fortes pelos fracos». Marx não o podia aqui compreender: «Ele [Proudhon] quer ser a síntese, e é um erro composto. Ele quer planar como homem de ciência acima dos burgueses e dos proletários; é apenas o pequeno burguês, bamboleado constantemente entre o capital e o trabalho, entre a economia política e o comunismo (...)» (K. Marx, *Misère de la Philosophie*, Paris, A. Costes Ed., 1950, p.150).

⁷¹ Pierre-Joseph Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, vol. VIII-II, p. 288.

⁷² Pierre-Joseph Proudhon, *Du principe fédératif*, *op. cit.*, p. 319; tr., p. 66. Afirma mais adiante que «o contrato social por excelência era um contrato de federação, que definimos nestes termos: *um contrato sinalagmático e comutativo, para um ou mais objectos determinados, mas cuja condição essencial é que os contraentes se reservem sempre uma parte de soberania e de acção maior que aquela que abandonam*» (*ib.*, p. 324; tr., 70).

⁷³ *Ib.*, p. 318; tr., p. 66.

hierarquia invertida», na qual as acções e as decisões pertencem aos cidadãos e às comunidades; nesta «hierarquia invertida», a federação deve assentar na autonomia municipal, detendo as comunas o máximo da sua liberdade.

Na verdade, é uma tese proudhoniana que o Estado, para se manter, não cessa de se apropriar da força social – como o capitalista da força colectiva na função produtiva – e absorve em si o que de facto pertence à sociedade criadora. A centralização estatal é «expansiva, invasora» por natureza, e as suas «atribuições crescem continuamente em prejuízo da iniciativa individual, corporativa, comunal e social». Por isso, o mutualismo económico e social deverão ter o seu complemento e a sua confirmação num regime político anti-centralizados e confederal. Daí que «só o contrato de federação, cuja essência é reservar sempre mais aos cidadãos que ao Estado, mais às autoridades municipais e provinciais que à autoridade central, podia pôr-nos no caminho da verdade»⁷⁴. As condições da federação são mesmo a liberdade interna de grupos ou nações, a liberdade e descentralização administrativa, realizando o ideal federativo – qual série de círculos concêntricos onde cada colectividade desenvolve uma função autónoma.

Proudhon preconiza, então, o modelo duma sociedade plural em que a comuna seria o fundamento e a confederação o topo; as comunas deveriam possuir uma larga autonomia, com poder para organizar a vida quotidiana; as províncias deveriam constituir zonas de autonomia, detendo o seu modo de representação e gerindo as suas trocas com as outras províncias, confederais ou exteriores. Assim, os antigos Estados desapareceriam para dar lugar a um escalão nacional de consulta e de informação; as províncias conservariam mesmo o direito de se retirar da Confederação quando quisessem. Como afirma, «todo o mistério consiste em distribuir a nação em províncias indepen-

⁷⁴ *Ib.*, pp. 319, 326. Como escreve ainda, «numa sociedade livre, a função do Estado ou Governo é, por excelência, uma função de legislação, de instituição, de criação, de inauguração, de instalação; é, o menos possível, uma função de execução» (*ib.*, p.326). O sistema federativo traduzia, para Proudhon, as possibilidades de equilíbrio entre a unidade da sociedade global e a diversidade dos grupos locais, a convergência entre o universalismo e o individualismo; daí que «o século XX abrirá a era das federações, ou a humanidade recomeçará um purgatório de mil anos» (*ib.*, p.355-356). É, neste sentido, que afirma: «Quem diz liberdade, diz federação, ou não diz nada. Quem diz república, diz federação, ou não diz nada. Quem diz socialismo, diz federação, ou novamente não diz nada» (*ib.*, p. 383).

dentes, soberanas, ou que pelo menos, administrando-se a si mesmas, disponham duma força, duma iniciativa e duma influência suficientes, e em fazê-las garantir umas pelas outras»⁷⁵. Constitucionalmente, o Estado proudhoniano é formado por órgãos de base correspondentes aos grupos naturais⁷⁶, e órgãos federais⁷⁷ correspondendo às federações desses grupos e suas emanações.

Contudo, uma «Confederação universal» é contraditória; não deveria reunir agrupamentos demasiado vastos: «A Europa seria ainda muito grande para uma confederação única: só poderia formar uma confederação de confederações. (...) Então toda a nacionalidade regressaria à liberdade; então realizar-se-ia a ideia dum equilíbrio europeu, previsto por todos os publicistas e homens de Estado, mas impossível de obter com grandes potências de constituições unitárias»⁷⁸. Mais ainda:

⁷⁵ *Ib.*, p. 351-352.

⁷⁶ Os *órgãos de base* serão territoriais ou funcionais: os órgãos de base *territoriais* serão constituídos pelas comunas, os cantões, os distritos, as províncias ou regiões, que se auto-administram, dotados de conselhos, de governos e de administrações autónomas, por relação à anterioridade federal. É assim que Proudhon pede a abolição da instituição prefeitoral, e critica a divisão por departamentos. Preconiza a divisão da França em doze regiões independentes inspiradas nas antigas províncias (Normandia, Flandres, Lorena, Alsácia, Borgonha, Auvérnia, Touraine, Dauphiné, Provença, Languedoc, Aquitânia, Bretanha, e respectivas capitais regionais: Rouen, Lille, Metz, Estrasburgo, Dijon, Clermont, Orléans, Lião, Marselha, Toulouse, Bordéus, Nantes). Não se trata duma simples preferência pelas unidades regionais; trata-se de demonstrar que a dinâmica da centralização arrasta necessariamente a hipertrofia do centro e a submissão do povo (Cf. Ansart, *Proudhon: textes et débats*, pp. 368-369). Cada província tem um poder legislativo nomeado pelo povo, mais a universidade, organização do trabalho, banco central, bolsa... (P.-J. Proudhon, *Guerre et Paix*, Livre VI, cap. 10, p. 410). «Paris de capital, torna-se cidade federal» (*Du principe fédérative*, *op. cit.*, p. 550).

Os *órgãos de base funcionais* são constituídos por oficinas, conselhos operários, grupos de agricultores, associações industriais e agrícolas, sindicatos, «serviços públicos locais autónomos» (como as escolas e universidades e os tribunais).

⁷⁷ Os *órgãos federais*, ou *órgãos centralizados*, são constituídos por federação ou delegações sucessivas a partir dos *órgãos de base*; aí, o *poder legislativo central* é assegurado por um Parlamento federal composto, parece, por uma *Câmara das regiões*, com tantos deputados quantos as soberanias provinciais, e por uma *Câmara das profissões*, oriunda do voto dos cidadãos por categorias ou funções; o *poder executivo* ou administrativo é distribuído segundo as «funções de utilidade pública», que dariam utilidade a outros tantos ministérios (agricultura, indústria, comércio, finanças, relações exteriores).

⁷⁸ P.-J. Proudhon, *Du principe fédératif*, *op. cit.*, pp. 335-336.

Proudhon acrescenta a seguinte nota: «Foi muitas vezes alvitrada, entre os democratas de França, uma confederação europeia, ou seja, os *Estados-Unidos da Europa*. Sob esta designação, parece nunca se ter compreendido outra coisa que não fosse uma

ou o federalismo se institui, e com ele uma ordem internacional pacífica, ou a centralização política permanece, fundada no capitalismo ou no comunismo, e as guerras mundiais voltarão; assim julgou Proudhon a tragédia do final do século XIX, que preparava as guerras mundiais do século XX: «O século XX abrirá a era das federações, ou a humanidade recomeçará um purgatório de mil anos»⁷⁹. Como ressoam hoje, com impacto, estas palavras de Proudhon, ao mesmo tempo solenes e simples.

2. O ideal dos «Estados-Unidos da Europa»

a) Os *saint-simonianos*

Ninguém se admirará que se relacione Auguste Comte (1798-1857) com os *saint-simonianos*, ele que foi secretário de Saint-Simon antes da ruptura com o Mestre; a ele deve a inspiração dessa «República Ocidental», na qual queria divisar a primeira encarnação histórica do espírito positivo. Deste modo, «a ocidentalidade cada vez mais pronunciada do movimento regenerador é muito-próprio para aí fazer prevalecer a regeneração intelectual e moral sobre uma regeneração temporal que apresentará necessariamente profundas variedades nacionais. Uma doutrina comum e costumes semelhantes, segundo um sistema uniforme de educação geral, dirigida e aplicada por um mesmo poder espiritual, eis o que, em todo o Ocidente, constitui agora a primeira necessidade social. À medida que for satisfeita, a reorganização temporal realizar-se-á por todo o lado seguindo as conveniências de cada nacionalidade, sem que esta justa diversidade altere a unidade fundamental da grande república positivista (...)»⁸⁰. Tinha este

aliança de todos os Estados, grandes e pequenos, existentes actualmente na Europa, sob a presidência permanente de um Congresso. Subtende-se que cada Estado conservaria a forma de governo que melhor lhe conviesse. Ora, dispondo cada Estado no Congresso dum número de votos proporcional à sua população e ao seu território, os pequenos Estados estariam, dentro em breve, nesta pretensa Confederação, enfeudados aos grandes; mais ainda, se fosse possível que esta nova Santa Aliança pudesse ser animada por um princípio de evolução colectiva, vê-la-íamos prontamente degenerar, após uma conflagração interior, numa potência única, ou grande monarquia europeia. Uma semelhante federação não seria, pois, senão uma cilada e não teria nenhum sentido» (*ib.*, p. 336, nota 46).

⁷⁹ *Ib.*, pp. 355-356.

⁸⁰ Auguste Comte, *Système de politique positive*, vol. I, Paris, À la Librairie Scientifique-Industrielle de L. Mathias, 1851, pp. 81-82.

projecto tão a peito que o inscreveu como escopo dos quatro volumes do *Sistema de Política Positiva* (1851-1854).

A sua «República Ocidental» deveria englobar as cinco grandes potências do Ocidente europeu «sempre unidas» – França, Alemanha, Grã-Bretanha, Itália e Espanha –, às quais associa as nações escandinavas, a Holanda, a Bélgica, Portugal e a Grécia. Quase que aí se prefigurava a actual União Europeia⁸¹. Mas Comte encara a extensão deste conjunto a doze outros países que chama coloniais, entre os quais figuram os Estados- Unidos e várias nações sul-americanas.

Cada nacionalidade manterá a sua bandeira enquadrada numa bandeira comum – o que poderá significar que Comte não as queria fundir, mas apenas reuni-las –, que teria inscritas as divisas positivistas «ordem e progresso» dum lado – o que agradaria aos homens –, enquanto, do outro, a divisa «viver para o outro», seduziria as mulheres.

O movimento saint-simoniano, dirigido por Prosper Enfantin e Saint-Amand Bazard, foi o primeiro que denunciou «a exploração do homem pelo homem»⁸², e preconizou como remédio uma planificação geral da economia e da sociedade – verdadeiro epítome de um dos principais temas do socialismo ulterior. Ao longo do século XIX, os saint-simonianos continuarão o pensamento do Mestre; por exemplo, Charles Lemonnier, consagrou a sua vida à acção pacifista e federalista, e fundará, em 1867, a «Liga da Paz e da Liberdade», e dirigirá um jornal intitulado *Estados- Unidos da Europa* (publicando ainda, em 1872, um livro com o mesmo título).

Proudhon reconstruiu um Estado no seu esquema federalista mas partindo da instância económica: trata-se de aplicar ao domínio político o princípio económico da mutualidade. Sabemos que, mais tarde, os fundadores da Comunidade Europeia escolherão voluntariamente o domínio económico, retirando as lições do fracasso do voluntarismo do Memorandum Briand. Actualmente a União é um espaço económico, jurídico e administrativo. Que lhe falta para se tornar um verdadeiro espaço político? Convirá recordar porque Proudhon fez um

⁸¹ Na primeira fase, o Comité inclui oito franceses, sete ingleses, seis alemães, cinco italianos e quatro espanhóis. A capital ocidental seria Paris, mas, quando a Confederação se alargasse, o seu centro seria Constantinopla. Comte previa mesmo a criação duma marinha e duma moeda comuns.

⁸² *Le Globe*, 9 Dezembro 1826. Recorde-se que *Le Globe* foi um jornal que dominou a sua época pelo elevado nível intelectual e moral; o seu lema foi a liberdade como credo, quer contra os teocratas quer contra o seu rival «Le Constitutionnel», este quantas vezes intolerante.

retorno para o político após o seu período económico-anarquista. Podemos partir dum comum equívoco «saint-simoniano» do fim do político, isto é, do sonho que influenciou o século XIX, da época em que preponderava a fórmula que a «administração das coisas» substituiria o governo dos homens⁸³. A questão nevrálgica, do âmbito estrito da política, é o da coexistência entre o «uno e o diverso» e, conseqüentemente, o da instância da igualdade entre Estados numa tal estruturação federativa.

b) *O apelo mágico de Europa*

É, contudo, Victor Hugo (1802-1885), cuja obra foi revisitada ao longo do ano de 2002⁸⁴, desde a poesia, o romance, o teatro, à obra histórica e crítica, enfim, os textos e trechos onde lirismo e epopeia se aliam numa obra original e sempre aberta à análise, e que o apelo mágico de Europa atingiu uma dimensão romântico-política. Não pode, pois, olvidar-se a intensa e incansável actividade política, nas palavras e nos actos, que muito contribuíram para renovar o pensamento sócio-político. É dificilmente imaginável como Hugo, no seu tempo, pudesse ter apresentado uma concepção prospectiva do mundo, tenaz defensor dos direitos humanos, lutando pela abolição da pena de morte, pela igualdade social, os direitos da criança e a emancipação da mulher. Todavia, mais dificilmente imaginável é como Hugo defendeu então o desarmamento, a constituição duma Sociedade das Nações e, especialmente, dos Estados-Unidos da Europa.

Filho da Revolução Francesa e inspirado pelos socialistas utópicos, como Fourier e Saint-Simon, o seu pensamento está em conso-

⁸³ Atente-se na seguinte passagem, muito expressiva, de Comte, ao tempo ainda secretário de Saint-Simon: «A política científica exclui radicalmente o arbitrário, porque faz desaparecer o absoluto e o vago que o engendraram e que o mantêm. Nesta política, a espécie humana é considerada como sujeita a uma lei natural de desenvolvimento, susceptível de ser determinada pela observação, e que prescreve, para cada época, da maneira menos equívoca, a acção política que pode ser exercida. O arbitrário cessa, pois, necessariamente. O governo das coisas substitui o dos homens» (Auguste Comte, «Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société» [1822], *Système de politique positive*, t. IV, p. 102; cf. tr., *Reorganizar a sociedade*, tr. A. Ribeiro, Lisboa, Guimarães Editores, p. 136.

Cf. também Patrice Rolland, «La théorie proudhonienne du fédéralisme et l'Europe aujourd'hui», *Raison Présente*, n.º 114, 1995, p. 73 ss.

⁸⁴ Victor Hugo nasceu (1802-1885) em Besançon, tendo-se, em 2002, um pouco por todo o lado, mas especialmente em França, comemorado o seu bicentenário, dos mais diversos modos.

nância com a visão optimista e progressista de que todos viverão fraternalmente; tal como os homens das Luzes, que ele enaltece, Victor Hugo deposita uma poderosa fé no Homem, reafirmando a certeza de que triunfará sobre todas as formas de opressão e de fatalidade. De certo modo, pode afirmar-se que o poeta atribui maior importância às questões sociais e humanas que às controvérsias políticas; quando destas últimas se trata, ele pensa-as não como político, mas como poeta sensível e interessado em resolver os problemas morais e materiais que atormentam a colectividade e os indivíduos.

A sua concepção de «social» é próxima dalguns pensadores do século XVIII, especialmente de Rousseau ⁸⁵; tal como os seus predecesores, Victor Hugo empenha-se em realizar a felicidade dos humanos, mas procedendo de outro modo: no século filosófico, acreditava-se que os problemas morais que entravavam a felicidade eram devidos à má organização da sociedade: estava-se convencido que a felicidade apenas seria realizável se a sociedade estivesse organizada logicamente. Estes pensadores, Rousseau à parte, preferiam dirigir-se muito menos ao coração que à razão; ora, os românticos julgam que esta é incapaz, só por si, de realizar a felicidade social e que importa aí juntar nobres sentimentos do coração, entre os quais, a piedade, a caridade e sobretudo o amor ao próximo. Hugo busca mostrar como a consciência pode ser aplicada nos domínios da vida social e moral, conferindo-lhe, em especial em *Les Misérables*, a mais deslumbrante forma literária ⁸⁶; o sentimento como guia do homem – ideia abstracta no autor do *Emílio* –, expressa-se em Hugo pela criação de personagens vivas que transporta em si mesmas e o traduzem em actos.

Seria vão querer restituir uma unidade ao pensamento filosófico de Victor Hugo, tão pluriforme foi no decurso da sua vida; não se poderia constituir num corpo doutrinas e crenças opostas e contraditórias: o crente ortodoxo e católico de 1822 só manifesta alguns pontos de contacto, aliás fugidios, com o metafísico de *Bouche d'ombre*; sucessivamente deísta, céptico, depois panteísta, o filósofo nunca deixou de evoluir em Victor Hugo ⁸⁷; por outro lado, quaisquer que tenham sido as influências, ele nunca adoptou uma doutrina acabada, mas buscou sempre, entre várias doutrinas, os elementos duma crença que pudesse adaptar-se às suas aspirações e às reivindicações sociais.

⁸⁵ Philippe van Tieghem, *Le Romantisme Français*, Paris, P.U.F., 1957, p. 86.

⁸⁶ Mahmoud Aref, *La pensée sociale et humaine de Victor Hugo dans son œuvre romanesque*, Genebra, Librairie Slatkine / Paris, Librairie Champion, 1979, pp. 174-175, 180.

⁸⁷ Cf. Paul Bernet, *Victor Hugo*, Paris, Librairie Garnier Frères, 1927, p. 379.

Victor Hugo, o grande poeta e escritor, mas também o ensaísta e o pensador, não se dedicou, pois, somente à arte da ficção e aos recursos do imaginário; se é verdade que a obra *Les Misérables* o imortalizou como obra plena de brilho literário e de paixão pela humanidade e fraternidade, é verdade também que ele foi ainda um dos mais destacados militantes, e um dos mais empenhados, da causa europeia. Saint-Simon elaborou, como vimos, uma proposta com vista à criação do parlamento europeu (1814); Victor Hugo, desde 1849, no contexto do romantismo político, e impulsionado pelos ideais de povo e de nação, exaltou a «fraternidade europeia», a «República europeia», enfim, os «Estados Unidos da Europa», abrindo uma via de futuro.

Segundo o pensamento de Hugo, o que ressalta é a unidade na diversidade; em todo o espaço europeu, sente-se o apelo mágico da Europa: desde o itinerário da história europeia, às camadas arqueológicas e aos contrastes da geografia europeia – que revelam unidade e diversidade –, às modulações da arte europeia – onde tudo parece separar e unir –, ausculta-se uma Europa ao mesmo tempo cheia de «singularidades» e plena do «universal» – uma Europa dos povos e uma Europa unida. «A uma escala maior, Victor Hugo liga, como Michelet, o olhar geográfico ao olhar histórico, praticando de bom grado um maneira de alpinismo meditativo que lhe permite abraçar uma paisagem para a tentar compreender. Operação hermenêutica que versa a paisagem como um livro onde o poeta decifra e interpreta uma história geológica e humana, um palimpsesto em que as épocas estão sobrepostas e mais ou menos contidas, num quadro em que o pensador pode fazer reviver grandes cenas históricas e delas busca o sentido»⁸⁸.

Na verdade, a paisagem-história da Europa, para Hugo, é o Reno, simultaneamente separador e unificante, árvore gigantesca que desenha o coração da história europeia, dos seus impérios, das suas nações e da sua futura união. Conforme Hugo escreve, «é um nobre rio, feudal, republicano, imperial, digno de ser ao mesmo tempo francês e alemão. Há toda a história da Europa considerada nestes dois grandes aspectos, neste rio dos guerreiros e dos pensadores, nesta vaga soberba que faz pular a França, no murmúrio profundo que faz sonhar a Alemanha»⁸⁹. Com o rio, Hugo conceptualiza primeiramente uma *Região*,

⁸⁸ Nicole Say, «L'Europe de Victor Hugo: du gothique au géopolitique», in: Michèle M. Desbazeille, *L'Europe, Naissance d'une Utopie?*, op. cit., pp. 178-179.

⁸⁹ Victor Hugo, «Le Rhin, lettres à un ami (lettre XIV)», in: *Voyages*, Paris, Robert Laffont, pp. 99-100 (Œuvres Complètes). Cf. também Nicole Savy, op. cit., p. 179.

numa unidade histórica e geográfica, que não se liga só a *uma* nação; é uma *região europeia*: esta, porém, não se limita nem a uma época de grandeza ou de declínio, nem a um período belicoso ou a uma idade de ouro. Entretanto, é também nas margens do Reno que surge em Hugo o sonho dos Estados-Unidos da Europa⁹⁰, de que ele anseia ardentemente subscrever o tratado fundacional, como se se tratasse do mais belo dos seus livros.

Em *L'Avenir*⁹¹ refere: «No século vinte, haverá uma nação extraordinária. Esta nação será grande, o que não a impedirá de ser livre. Ela será ilustre, rica, pensante, pacífica, cordial com o resto da humanidade (...) Ela será mais do que nação, ela será civilização; ela será melhor que civilização, será família. (...) Chamar-se-á a Europa no século vinte e, nos séculos seguintes, mais transfigurada ainda, chamar-se-á Humanidade. A Humanidade, nação definitiva, é desde já entrevista pelos pensadores, esses contempladores das sombras; mas ao que assistirá o século dezanove, é à formação da Europa. Visão majestosa. Há na embriogénese dos povos, como na dos seres, uma hora sublime de transparência. No momento em que estamos, uma gestação majestosa é visível nos flancos da civilização. A Europa, una, aí desabrocha. (...) No próximo século, ela estenderá as suas duas asas, uma de liberdade, a outra de vontade. O continente fraternal, tal é o futuro».

Em *Declaration de Paix* (1867)⁹², afirma: «Que a Europa seja benvida. Que ela chegue até nós. Que tome posse desta Paris que lhe pertence, e à qual ela pertence. Que esteja à vontade e que ela respire a plenos pulmões nesta cidade de todos e para todos, que tem o privilégio de fazer actos europeus! É daqui que partiram todas as altas impulsões do espírito do século dezanove; (...) é aqui que foram postos, debatidos e resolvidos no sentido da liberação, todas as grandes questões desta época: direito do indivíduo, base e ponto de partida do direito social, direito do trabalho, direito da mulher, direito da criança, abolição de ignorância, abolição da miséria, abolição da força sob todas as formas, inviolabilidade da vida humana».

⁹⁰ Nicole Say, *Victor Hugo, voyageur de l'Europe*, Bruxelas, Éditions Labor, 1997, pp. 138-139.

⁹¹ Victor Hugo, «L'Avenir», in: *Politique*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1985, pp. 3-6 (Œuvres complètes).

⁹² Victor Hugo, «Declaration de Paix» (1867), in: *Politique*, p. 35. Victor Hugo afirma, um pouco mais adiante: «Comme l'Académie des Sciences leur dit leur fait de temps en temps à tous ces inventeurs! Ils ont toujours tort aujourd'hui et raison demain. (...) Toutes les utopies d'hier sont toutes les industries de maintenant» (*ib.*, 38).

A ideia de «fraternidade europeia» construída pelas nações do continente sem perder as suas qualidades distintas e a sua própria individualidade, fundando-se uma unidade superior, será insistentemente anunciada. No Congresso da Paz, em Paris (1849), no seu discurso de abertura ⁹³, bastante aplaudido, tendo como base o sufrágio universal, a difusão de ideias, a circulação económica, declara: «Um dia virá em que vós França, vós Rússia, vós Itália, vós Inglaterra, vós Alemanha, vós todos, nações do continente, sem perder as vossas qualidades distintas e a vossa gloriosa individualidade, vos fundireis estreitamente numa unidade europeia, e constituireis a fraternidade europeia, absolutamente como a Normandia, a Bretanha, a Borgonha, a Lorena, a Alsácia, todas as nossas províncias, se fundiram na França. Um dia virá em que não haverá mais outros campos de batalha que os mercados abrindo-se ao comércio e os espíritos abrindo-se às ideias. Um dia virá em que as balas e as bombas serão substituídos pelos votos, pelo sufrágio universal dos povos, pelo venerável arbítrio dum grande senado soberano que será para a Europa o que o parlamento é para a Inglaterra, o que a dieta é para a Alemanha, o que a Assembleia legislativa é para a França! (*Aplausos*). Um dia virá em que mostraremos um canhão nos museus como mostramos hoje aí um instrumento de tortura, admirando-nos que isso possa ter acontecido (*Risos e bravos*)».

Em 1851, Victor Hugo é obrigado a retirar-se para Bruxelas, na sequência do golpe de estado de 1851, tendo-se proclamado o Império, em 1852. Luis Napoleão Bonaparte, sobrinho de Napoleão I, tinha conquistado o povo e a Assembleia, impondo o domínio, a opressão, a tutela sobre a imprensa e a universidade (supressão das agregações de História e Filosofia), pressão eleitoral, vigilância, etc. Victor Hugo, publica *Napoleon-Le-Petit*, instalando-se em Jersey, donde será expulso em 1856.

A ideia de futuro como esperança que conduz à liberdade e à humanidade é retomada, pelo autor, quando se dirige aos polacos: «(...) saudemos a aurora abençoada dos Estados-Unidos da Europa!

⁹³ Victor Hugo, «Congrès de la Paix à Paris – Discours d’ouverture» (21 août 1849)», in: *Politique*, p. 301. E prossegue: «Um dia virá em que veremos esses dois grupos imensos, os Estados-Unidos da América, os Estados-Unidos da Europa (*aplausos*), colocados um em frente do outro, estendendo a mão por cima dos mares, trocando os seus produtos, o seu comércio, a sua indústria, as suas artes, os seus génios, (...) e combinando juntos, para o bem-estar de todos, estas duas forças infinitas, a fraternidade dos homens e o poder de Deus! (*longos aplausos*)» (*ib.*).

Oh! essa será uma realização esplêndida! Não mais fronteiras, alfândegas, guerras, exércitos, proletariado, ignorância, miséria; todas as explorações culpáveis suprimidas, todas as usurpações abolidas, a riqueza duplicada»⁹⁴. De tal forma Victor Hugo crê nesta união de países europeus, que, no Congresso da Paz em Lausanne (1869), se dirige assim aos congressistas: «Concidadãos dos Estados-Unidos da Europa: Permitam-me tratar-vos assim, porque a República europeia federal está fundada em direito, esperando que o seja de facto. Vós existis, porque ela existe. Vós a constatais pela vossa união que esboça a unidade. Sois o começo do grande futuro»⁹⁵.

Incansável no seu propósito, e como se os tempos parecessem sem mudança, lê-se em *Pela Sérvia* (1876): «O que se passa na Sérvia demonstra a necessidade dos Estados-Unidos da Europa. Que aos governos desunidos sucedam os povos unidos. Acabemos com os impérios homicidas. (...) A República da Europa, a Federação continental, não há outra realidade política que essa. Os raciocínios o constata, os acontecimentos também»⁹⁶. E prossegue: «Nós vamos surpreender os governantes europeus para que aprendam uma coisa: que os crimes são crimes, e que não é mais permitido a um governo, como não o é a nenhum individuo, ser assassino. Porque a Europa é solidária e tudo o que se faz na Europa é feito pela Europa; e se existe um governo animalesco e feroz, este deve ser tratado como animal feroz; e que neste momento, muito perto de nós, aí, sob os nossos olhos, massacra-se, incendeia-se, pilha-se, extermina-se, degolam-se os pais e as mães, vendem-se as meninas e os meninos; (...) queimam-se as famílias dentro de suas casas; (...) os cemitérios estão atulhados de cadáveres que não foi possível enterrar, de modo que aos sobreviventes

⁹⁴ Victor Hugo, «Vingt-Troisième Anniversaire de la Revolution Polonaise» (1853), in: *Politique*, p. 445.

⁹⁵ Victor Hugo, «Congrès de la Paix à Lausanne» (1869), in: *Politique*, p. 623.

⁹⁶ Victor Hugo, «Pour la Serbie» (1876), in: *Politique*, p. 951.

Inicia assim o texto: «É necessário chamar a atenção dos governos europeus para um acontecimento que parece tão pequeno, que os governos parecem não o avistar. Eis o acontecimento: assassinam um povo. Onde? Na Europa. Este acontecimento tem testemunhas? Uma testemunha, o mundo inteiro. Os governos vêem-no? Não. As nações têm acima delas alguma coisa que está por debaixo delas, os governos. Em certos momentos, este contra-senso explode: a civilização está nos povos, a barbárie está nos governantes. Esta barbárie é ela desejada? Não. Ela é simplesmente profissional. O que o género humano sabe, os governos ignoram-no. Isso porque os governos não vêem nada senão através desta miopia, a razão de Estado; o género humano olha com um outro olho: a consciência».

que lhes infligiram os ataques, os mortos devolveram a peste (...)!⁹⁷» Isto passava-se em 1876, durante a guerra dos Balcãs. Parece que os tempos não mudaram, e que a doutrina do eterno retorno e da visão cíclica da história adquire hoje pertinência. Europa continua a necessitar da prevalência da paz nessa região, mais uma vez despedaçada pela paixão nacionalista.

Como Eça de Queirós – um «hugólatra» –, podemos também afirmar: «(...) considero como eminentemente fecunda a acção política de Hugo. No seu tempo, Hugo não era um homem de Estado como Turgot: Hugo é o bardo da Democracia. A ele não compete organizá-la; compete anunciá-la. Ele prega, num radiante lirismo, o advento do reino do Homem (...). São os hinos que fazem as revoluções: e não conceder influência social a Hugo porque ele não escreveu como Stuart Mill, parece-me não querer perceber que em todos os movimentos sociais o mais poderoso agente é o sentimento, e que tão benemérito é da Democracia o que a exalta nos seus cantos, como aquele que, legislando, a torna depois estável e forte»⁹⁸.

É por uma confederação vista como fundada mais em bases filológicas, éticas e sociais, que numa base jurídica, que Hugo milita, tendo por base quer o sufrágio universal, a livre circulação das pessoas, de ideias e de bens, quer o desarmamento e a arbitragem entre as nações, a supressão das fronteiras, a solidariedade e a paz universal. A obra de Hugo inscreve-se, pois, nos registos do genial e do utópico; não se peça mais aos que sonharam e reflectiram que aos que se dedicaram profissionalmente à política. Seja qual for o juízo que dela se queira fazer, sente-se desde logo uma intensa pulsação da ideia europeia, como nos textos de viagem, em particular em torno do Reno (1842); aí afirma: «Utopia, seja. Mas não se esqueça, quando as utopias

⁹⁷ *Ib.*, p. 950.

⁹⁸ «Uma Carta de Eça de Queiroz sobre Víctor Hugo ao Director da «Ilustração»», in: A. A. Gonçalves Rodrigues, *Victor Hugo em Portugal*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1985, p.15.

De notar, a predilecção de Hugo com Portugal, pelo acto da abolição da pena de morte, feita pelo Parlamento, em 20 de Junho de 1867. Numa carta a um outro hugólatra, Pedro de Brito Aranha, escrevia: «Desde hoje, Portugal está à frente da Europa». E continuava: «Não cessastes de ser, vós Portugueses, navegadores intrépidos. Ides à frente, outrora no Oceano, hoje na verdade. Proclamar princípios é mais belo ainda que descobrir mundos». Victor Hugo, «Actes et Paroles II, Pendant l'exil: «La peine de mort abolie en Portugal» [1867], *Politique, op. cit.*, p. 592. Cf. também João Medina, *Eça, Antero e Victor Hugo*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2001, pp. 77, 79.

vão no sentido da humanidade... as utopias de um século são os factos do século seguinte»⁹⁹.

IV. Europa, para além da Europa

Perscrutando o vasto campo axiológico que informa o «espírito europeu», seja por uma inquirição da genealogia dos valores, seja do imenso campo de conflito das interpretações que ilustra a autêntica Europa do espírito, é difícil definir Europa, onde contingência e decadência, mas também descoberta e invenção, tolerância e Estado de bem-estar social, se irmanam. Somente uma constelação indefinível por dimensões inexauríveis nos pode aproximar do que Europa foi, é e para onde tende, mediante alguns rasgos, entre muitos, que expressam apenas algumas dessas dimensões.

a) *Na senda do «dionisismo político»*

Entre a plêiade dos profetas da Europa, não podem olvidar-se as alegações de um Nietzsche (1844-1900), o filósofo que coroa o século XIX, que morre com ele, mas que o ultrapassa. Como sabemos, a sua filosofia da história é hostil ao optimismo racionalista; à ideia de «progresso» (*Fortschritt*), opõe a de «progressão» (*Vorschritt*); qualquer finalismo é desde logo desconhecido e, com ele, dilui-se a ideia de história universal: esta mais não é que um imenso laboratório onde impera o caos e a descontinuidade, numa dissipação de forças.

Não admira que o Filósofo que se inspirou na fulgurância do pensar helénico, recorde o mito grego: «Oh, Europa, Europa! Conhece-se o animal com cornos, que foi sempre para ti o mais atraente, mas que não deixa de te ameaçar! A tua velha fábula poderia novamente tornar-se história – uma enorme estupidez poderá, uma vez mais, dominar-te e vencer-te! E, debaixo dela, não se esconde nenhum deus. Não! Só uma «ideia», uma «ideia moderna!»¹⁰⁰.

Recusa o optimismo progressista, demarca-se dos saint-simonianos, que esperavam abundância e justiça da era industrial, e mais

⁹⁹ Victor Hugo, «Le Rhin», in: *Voyages, op. cit.*, p. 429.

¹⁰⁰ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, t. VII, *Œuvres Philosophiques Complètes*, ed. G. Colli e M. Montinari, Paris, Gallimard, §. 239, p. 157; cf. tr., *Para além do bem e do mal*, t. V, *Obras Escolhidas de Nietzsche*, tr. e notas C. Morujão, Lisboa, Relógio d'Água, p. 189.

ainda do culto da Humanidade que eles preconizavam e que Comte quis celebrar. É em ruptura com as abstrações vindas dos séculos pós-socráticos que Nietzsche proclama a necessidade europeia. Convicto e decidido adversário do nacionalismo, quase nos recorda Proudhon e os federalistas, quando adverte os seus contemporâneos sobre o futuro duma Europa dominada pelos Estados-nações: «Estado é como se chama o mais frio de todos os monstros frios. É também com frieza que ele mente e da sua boca sai esta mentira: «Eu, Estado, sou o povo»¹⁰¹. O poder do Estado tentacular, do Estado que se identifica abusivamente com o povo e a nação, provoca degradação da vida espiritual, mesmo da própria vida, reduzindo a humanidade ao «último homem», negando mesmo a cultura.

Ademais, rejeita o hegelianismo e a sacralização do Estado; nesta via, Europa pairará nas sendas do fatalismo da força, conduzido pela força que corrói o destino das povos, riscando do mapa das nações os pequenos Estados em proveito dos maiores, que um dia serão absorvidos pelo Estado-monstro (*Monstrestaat*), espécie de colosso com pés de barro e sem coesão interna, condenado, mais cedo ou mais tarde, à implosão. Esta a advertência cuja sombra se projecta no dealbar do século XXI, como sábio aviso de quem intuía mais que demonstrava.

Perdida no temor face ao nada, tentada por «novos ídolos», Europa está exposta ao que Nietzsche, após, Paul Bourget, qual pródomo do niilismo europeu, chama «niilismo», isto é, aquele fenómeno global de desintegração e de decomposição a todos os níveis, cujos síndromas vão do biológico ao espiritual, qual grande doença que se abateu sobre o homem contemporâneo. Enquanto o «último homem» aceita querer o *nada* (o que é próprio do niilismo europeu), o «super-homem», ao invés, preferirá ainda, e transitoriamente, «nada querer» (o que é a superação do primeiro niilismo), mas com a finalidade de «poder plenamente querer»; uma finalidade impõe-se doravante: conhecer o *quantum* do valor e da vida na «vontade de poder»¹⁰². O niilismo

¹⁰¹ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* [1885], *Œuvres Philosophiques Complètes*, t. VI, p. 61; cf. tr., *Assim falava Zaratustra*, ed. cit., t. IV, Relógio d'Água, 1996, p. 55.

Cf. Jean Nurdin, *L'idée d'Europe dans la pensée allemande à l'époque bismarckienne*, Berna, Peter Lang, 1980, p. 491 ss. Jean Pierre Faye, «Nietzsche et l'Europe, in: Michèle Madonna Desbazeille, *L'Europe, naissance d'une utopie?*, op. cit., pp. 189-206. Cf. também *Politique de Nietzsche*, textes choisis et présentés par René-Jean Dupuy, Paris, Armand Colin, 1969, pp. 34-36, 77-85, 296 ss.

¹⁰² Angèle Kremer-Marietti, «Le concept de niilisme européen», in: Friedrich Nietzsche, *Le nihilisme européen*, intr. e tr. de A. Kremer-Marietti, Paris, Kimé, 1997, pp. 17-18.

representa, então, uma tomada de consciência de decadência das formas sociais impositivas, significando a desvalorização moderna de valores morais e sociais assimilados.

A sua «perspectiva» gera perspectivas, conforme proclama: «O que eu conto, é a história dos dois próximos séculos. Eu descrevo o que virá, o que não pode deixar de chegar: o *advento do nihilismo*. Esta história pode ser desde agora contada, porque a própria necessidade está em actividade. Esse futuro fala já por cem signos, esse destino anuncia-se por todo o lado; todas as orelhas estão já estendidas para essa música futura. Toda a nossa civilização europeia se move desde há muito já numa espera torturante que crê de lustro em lustro e que conduz a uma catástrofe; inquieta, violenta, precipitada, ela é um rio que quer chegar *ao seu termo*, ela não reflecte mais, ela receia reflectir»¹⁰³. Assim, perscruta a humanidade ocidental em devir.

Por todo o lado Nietzsche divisa sinais de declínio do Europeu, qual «animal doente, doentio, enfermo», que esconde os seus males sob as vestes da moral. Com a tentativa defraudada do wagnerismo, o tema do «bom Europeu» mostra-se como profeta do futuro: quer-se um «bom europeu, isto é, um «sem pátria», numa Europa em que as nacionalidades se desvanecem. Como as políticas nacionais, as línguas nacionais dissimulam o processo de extinção do espírito nacional.

Perscrutando um género de «dionisismo político», afirma: «Chame-se «civilização», «humanização» ou «progresso» ao que distingue hoje os europeus; chame-se isso simplesmente, sem louvor ou calúnia, com uma fórmula política, o movimento *democrático* da Europa; subjacente a todos os planos políticos e morais, designados por uma tal fórmula, realiza-se um enorme processo *fisiológico*, que se intensifica em cada dia: os Europeus assemelham-se sempre mais, emancipam-se cada vez mais das condições que fazem nascer raças ligadas pelo clima e costumes, libertam-se em cada dia mais de qualquer meio *determinado*, gerador de necessidades idênticas, para a alma e o corpo, no decurso dos séculos; eles fazem surgir pouco a pouco um tipo de humanidade essencialmente supranacional e nómada que, para utilizar um termo da fisiologia, possui no mais alto grau e como sinal distintivo o dom e o poder de se adaptar». E mais adiante: «Graças às divisões mórbidas que o devaneio nacionalista provocou, e ainda provoca entre os povos da Europa, aos políticos de vistas curtas e de

¹⁰³ Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, texto estabelecido por F. Würzbach, tr. de G. Bianquis, t. II, Paris, Gallimard, §. 25, p. 23.

decisão rápida que reinam hoje com a ajuda do patriotismo, sem suspeitarem até que ponto a sua política de desunião é uma simples política de entre-acto – graças a tudo isso e a muitas coisas que hoje ainda não se podem dizer, menospreza-se ou deforma-se mentirosamente os sintomas que provam da maneira mais manifesta que a *Europa se quer unir*»¹⁰⁴.

Pensa Nietzsche em termos de federalismo ou de «monarquia universal»? Os seus textos não são explícitos. Nietzsche nunca se propôs imaginar um sistema político; não terá tido uma noção federalista, muito menos de monarquia universal: a dialéctica federalista visa tão-somente esvaziar os Estados-nações do poder centralizado e monolítico, mas sem abolir as pátrias, que se querem integrar num conjunto mais vasto. A unidade está certamente longe de realizar-se: a vileza e o egoísmo inglês, aliada à «grosseria e honestidade rural inglesa (...) disfarçadas com o auxílio da linguagem séria do cristianismo»; depois, a ingenuidade sem humor da alma alemã, com o seu pesado fardo ideológico, conjugado com o tipo «bondoso e pérfido» (uma tal aproximação, contraditória em relação a qualquer outro povo, conforma-se infelizmente, demasiadas vezes, na Alemanha), para além da sua complexidade inabordável¹⁰⁵, pelo que se compreende a fórmula: para ser um bom alemão é necessário cessar de o ser¹⁰⁶; além do mais, a juventude demasiado verde dos italianos, o carácter avançado da decadência francesa, apesar da «França ser o lugar da Europa de cultura mais espiritual e mais refinada e a grande escola do gosto», embora «seja preciso saber encontrar essa «França do gosto»¹⁰⁷. Todavia, para Nietzsche, a solidariedade dos povos vai-se ampliando, contribuindo para isso o carácter internacional da economia, do comércio e das trocas de todo o tipo.

Num fragmento póstumo, que evoca o tema, Nietzsche vai ainda mais longe, prevendo a necessidade dum mercado comum europeu: «Quanto a todas essas guerras nacionais, a esses novos «Impérios», a tudo o que ocupa numa maneira ou de outra o primeiro plano, tudo isso vejo-o de muito longe: o que me importa é a Europa Una, e eu

¹⁰⁴ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal* [1886], t. VII, *Œuvres Philosophiques Complètes*, edição cit., §. 242 (p. 161), §. 256 (p. 177); cf. tr., *op. cit.*, §. 242 (p. 194), §. 256 (pp. 214-215).

¹⁰⁵ *Ib.*, §§. 244 ss.

¹⁰⁶ Friedrich Nietzsche, «Opinions et sentences mêlées» [1789], *Humain, trop humain*, *op. cit.*, t. III-2, §. 323, p. 146.

¹⁰⁷ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, §§. 244 ss.

vejo-a preparar-se lentamente, duma maneira hesitante. Para todos os espíritos vastos e profundos do século, a tarefa em que puseram toda a sua alma foi preparar esta síntese nova e antecipar a título de ensaio o «Europeu» do futuro. (...) Mas o que em tais espíritos está em movimento e toma forma como a necessidade duma unidade nova, ou já como uma nova unidade portadora de novas necessidades, esclarece-se por um grande facto económico: os pequenos Estados da Europa, quero dizer todos os nossos Estados e os nossos «Impérios» actuais tornar-se-ão insustentáveis, economicamente, dadas as exigências soberanas das grandes relações internacionais e que reclamam a extensão suprema, trocas universais, um comércio mundial. (Por si mesma a moeda obrigará a Europa, cedo ou tarde, a fundir-se numa única potência)»¹⁰⁸. Este trecho confia-nos uma peça premonitória do processo de integração europeia.

Algumas das suas ideias-força originaram ambiguidades, mercê da linguagem alegórica e quase-poética que as enforma, tais como «vontade de poder», «sobre-humanidade», «selecção de elites»; as ambiguidades daí resultantes, fonte de não poucas e graves confusões, deformações e extrapolações, não ocultarão como entrevia a mediocridade europeia do tempo, propondo uma visão que ponha termo «à comédia que já durou demasiado tempo», com «esta divisão da Europa em pequenos Estados, essa pelagem sarapintada de dinastias e de democracias». Hoje, sinais evidentes – despercebidos para os políticos de vistas curtas – indicam «que a Europa se quer unir». Não uma Europa, mas a pátria Europa: «o que se realiza, é o lento advento duma humanidade essencialmente *supranacional*»¹⁰⁹. Pressentimento de um valor novo: deixando os seus estreitos pontos de vista nacionalistas, os indivíduos estarão por toda a parte em sua casa *na Europa*, muito mais nómadas que nos nossos dias.

Por outro lado, Europa não é definida estritamente pelas suas fronteiras físicas: «Aqui, onde as noções de «moderno» e de «europeu» são quase equivalentes, entende-se por Europa muito mais territórios que aqueles que inclui a Europa geográfica, esta pequena quase ilha da Ásia: a América sobretudo faz parte dela, pois que ela é justamente filha da nossa civilização. Por outro lado, não é toda a Europa que engloba a ideia de civilização «europeia», mas somente esses povos e

¹⁰⁸ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, automne 1884-automne 1885, t. XI, *Œuvres Philosophiques Complètes*, op. cit., WI 37 [9], pp. 316-317.

¹⁰⁹ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, op. cit., §. 242, p. 161; cf. tr., op. cit., §. 242, p. 94.

partes de povos que têm o seu passado comum no helenismo, na latinitude, no judaísmo e no cristianismo»¹¹⁰. E exclama: «Eu descrevo a felicidade tal como a imagino na actual sociedade da Europa e da América, ao mesmo tempo extenuada e sedenta de poder»¹¹¹. O copioso acervo dos inéditos levar-nos-ia mais longe, mas as suas obras principais permitem haurir as suas ideias, ditas vezes sem conta, nas mais variadas formas e tonalidades – quais variações da melodia nietzscheana ao longo de várias peças musicais.

b) *Perscrutando a «Europa do espírito»*

Navegando noutras águas, mas inquirindo dum outro modo a significação da Europa do Espírito, Edmund Husserl (1859-1938) põe a questão fundamental: «a figura espiritual da Europa, que é isso?» E responde: é o *espírito da filosofia*, nascida da Grécia. «A Europa do espírito teve o seu lugar de nascimento. E entendo por isso menos um lugar geográfico situado num certo país (ainda que isso se possa defender) que um lugar espiritual situado numa certa nação. É a antiga nação grega dos séculos VII e VI a.C. É nela que se desenvolve uma nova espécie de atitude perante o mundo circundante (...) Nesta irrupção, arrastando com ela todas as ciências, vejo, por paradoxal que isso pareça, o fenómeno primordial da Europa espiritual»¹¹². Na verdade, foi com os gregos que surgiu esta atitude nova por relação com a *teoria*, que os levou a buscar em comum as verdades universais¹¹³. *A crise das ciências europeias*, escrita quando tinha 76 anos, por isso também o seu testamento filosófico, pretendeu mostrar que

¹¹⁰ Friedrich Nietzsche, «Le voyageur et son ombre» [1880], *Humain, trop humain*, t. III-1 *Œuvres Philosophiques Complètes*, edição cit., §. 215, pp. 273-274.

¹¹¹ Friedrich Nietzsche, *Aurore* [1880], t. IV, *Œuvres Philosophiques Complètes*, edição cit., §. 271, p. 189.

¹¹² Edmund Husserl, *Die Krisis des Europäischen Menschentums und die Philosophie / La crise de l'humanité européenne et la philosophie* [1935], ed. bilingue, tr. P. Ricœur, Paris, Aubier Mouton, 1977, pp.27-29.

¹¹³ Cf. a interessante análise de João Paisana sobre estes pontos: *Husserl e a ideia de Europa*, Porto, Edições Contraponto, 1997, pp. 74-76. Com efeito, importa assinalar o unilateralismo husserliano sobre uma pretensa exclusividade da herança europeia face à filosofia grega; por exemplo, nem o pensamento árabe se compreende fora do horizonte da filosofia grega nem se verificou historicamente uma linearidade da tradição entre a Europa e a Grécia antiga. J. Paisana contrapõe a isso a atitude dos que, inversamente a essa linearidade exclusiva, referem hoje, incisivamente, uma ruptura, podendo até conduzir a uma alternativa: *Atenas ou Jerusalém?*, de L. Chestov (cf., *ib.*, p. 73, nota 42).

«simples ciências de facto fazem uma simples humanidade de facto»; isto é: se os homens consideram que no mundo não há mais que factos, eles próprios se convertem num conjunto de factos sem princípios, sem qualquer necessidade, porque *a natureza do facto* radica em *não ser necessário*, isto é, em não ter em si mesmo a sua razão de ser.

Na lógica de Husserl, sabemos que a «redução» se inicia como prática ao serviço de um projecto crítico de recuperação do sujeito racional; quer dizer, Husserl, com a *epoché*, pretendeu encontrar no sujeito o apoio apodíctico do valor da ciência; ou, por outras palavras, com a redução fenomenológica buscava-se relevar a vida intencional subjectiva, o desejo de fundar a ciência, de assegurar o sujeito racional que faz ciência. Recorde-se que a obra foi escrita numa situação histórica muito grave, na Alemanha irracional; ora, a fenomenologia apresenta-se como uma tentativa de recuperação do sujeito racional: esse o sentido da redução transcendental.

Se a ideia de filosofia permitiu ao homem europeu projectar-se no eterno e no universal, superando os seus condicionalismos históricos e culturais, com vista a apresentar-se como o arquétipo da humanidade, a crise desta ideia implicará igualmente o perigo da desagregação da própria Europa, pulverizando-se em múltiplos nacionalismos agressivos, que sobrevalorizam o particular ignorando o universal; então, espereitará «o declínio da Europa tornada estranha ao seu próprio sentido racional da vida, a queda na raiva espiritual e na barbárie»¹¹⁴. O exercício racional é um ponto arquimédico entre o humano e o não-humano; a cultura europeia, a cultura filosófica, consiste em converter esse rasgo essencial do ser humano no *princípio dos princípios*, isto é, no princípio configurador e inspirador de todos os demais.

Europa traz, pois, em si, uma ideia absoluta, uma ideia que, ainda que latente, está em todo o ser humano e em todo o grupo humano; e se a humanidade quer sobreviver será também necessário reivindicá-la. Esta reivindicação do carácter absoluto que a Europa representa constitui um dos pilares básicos da fenomenologia, defendido por um pensador europeu que acabava de ser testemunho impotente da maior loucura provocada até então pela humanidade (este pensamento desenvolve-se em 1922, repetido no umbral da sua morte), quando o seu próprio país havia iniciado já, com o consentimento inicial ingénuo de muitos milhões de cidadãos alemães, o percurso da irracionalidade e da barbárie.

¹¹⁴ Edmund Husserl, *op. cit.*, pp. 102-104. Cf. também João Paisana, *op. cit.*, p. 70.

Para Husserl, a verdade não tem condições; a razão é o que é. A filosofia não pode ter um significado privado, particular, limitado a um momento ou a um grupo; por isso o filósofo serve a humanidade: é, como diz Husserl, com uma expressão que fez fortuna em alguns círculos, «funcionário da humanidade»; é, portanto, um espectador desinteressado, mas só porque o seu interesse está para além de qualquer interesse da vida ordinária.

Numa Europa muito dividida por nacionalismos belicistas, Husserl pretende encontrar vias que permitam edificar uma fraternidade europeia: «Qualquer que possa ser a hostilidade das nações europeias entre si, elas possuem, no entanto, em espírito, um parentesco íntimo particular que a todas atravessa e que transcende as diferenças nacionais. São, por assim dizer, nações irmãs, o que nos dá a consciência de nos encontrarmos em nossa casa no interior deste círculo»¹¹⁵. Há, pois, na Europa, algo *sui generis*, uma herança comum, uma profunda unidade que subjaz às suas diferenças.

Tratar-se-ia de manifestar, pela reflexão filosófica sobre a história espiritual da Europa, essa finalidade implícita, esse *telos* espiritual comum a toda a comunidade europeia, que envolve o *telos* particular das diversas nações e mesmo dos homens individuais; inquirindo sobre a unidade de Europa, demarca o europeu do não-europeu, mesmo que este habite no mesmo espaço geográfico. Ora, a ideia de Europa não pode ser dada para sempre no passado, determinada por um *telos* trans-histórico e orientada pelo eterno e universal, que permanecerá incólume através dos tempos; neste ponto, e ao invés da visão husserliana, «autista e eurocêntrica»¹¹⁶, Europa é um *projecto*, formulado por uma tradição, revisível e controversa, como tal desenvolvida em discussão e diálogo no espaço público.

c) *O espírito europeu: liberdade, história, ciência*

Em 1946, Karl Jaspers (1883-1969) escreveu sobre Europa, revigorando de um outro modo as concepções anteriores. Sabemos que a filosofia de Jaspers, inscrita no quadro do imenso sofrimento humano provocado por uma das mais cruéis guerras da história, que teve Europa como cenário temível e terrível, numa época dilacerada por dor inimaginável, não poderia deixar de inquirir sobre o colapso do

¹¹⁵ *Ib.*, pp. 30-31 Cf. João Paisana, *op. cit.*, pp. 5-6.

¹¹⁶ Cf. João Paisana, *op. cit.*, p. 83.

humanismo numa das maiores crises europeias. A filosofia de Jaspers foi, pois, um apelo profundo e angustiado ao homem em perigo, para que desperte de si mesmo, desvendando vias que conduzam os humanos do simples vegetar do homem-massa à existência autêntica do indivíduo, dono do seu destino, que se propõe como ideal ser *si-mesmo*.

A Existência (*Existenz*) é vista como o acto pelo qual o homem é ele mesmo. Vive-se intimamente dum modo experimentável mas *inexprimível*; as palavras e os conceitos não conseguem expressar o viver interior; apenas excitam intimamente as realidades existenciais. Na Existência há sempre um abismo para além daquilo que dela pensamos, podendo ser alcançada por três *índices* axiais: liberdade, comunicação e historicidade.

Na verdade, se o acto livre se exercitasse apenas relativamente ao *Dasein*, não seria ainda um autêntico despertar para a Existência; só sou verdadeiramente eu, entrando em comunicação com outro. «A liberdade e as suas manifestações, eis aí o campo da filosofia e o da interpretação filosófica dos factos da história e das sociedades humanas. A menção de três fenómenos estreitamente ligados servirá para esta interpretação; a liberdade opõe-se: primeiramente, pela comunicação de indivíduos autónomos, a todo o que pretende possuir uma verdade absoluta; segundo, pela discussão pública, à divinização do homem; terceiro, pela confiança no homem, a uma negação da liberdade»¹¹⁷. Comunicar-se é manifestar-se a outro, precisamente enquanto se é também outro; e manifestar-se como outro é esclarecer-se como pessoa.

Jaspers rejeita uma mera «comunicação empírica» (a da vida social); não o que o outro tem, nem, conseqüentemente, em dar-se o que se «tem»; não interessa o que se tem: interessa o que se *é*, e o ser autêntico é liberdade. Deste modo, «a liberdade realiza-se na comunidade» e, então, «eu só posso ser livre na medida em que os outros forem livres». Karl Jaspers vê a grandeza da nossa história ocidental nos espaços de comunicação dos movimentos de liberdade: na *polis* democrática ateniense, na Roma republicana, nas cidades da Idade Média tardia, nas constituições da Suíça e da Holanda, na ideia da Revolução Francesa (não na sua degenerescência em ditadura), na história política dos ingleses e americanos. Assim, Jaspers repensa a Europa através da categoria de *espírito*, que é a existência humana em comunicação com outras existências, incluindo também as relações com o

¹¹⁷ Karl Jaspers, *Bilan et perspectives* [1951], tr. do alemão, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 105.

Oriente e envolvida no seu comportamento heterocêntrico pela Transcendência: o homem, em «situação-limite», que existe plenamente, dá-se conta que tudo é *cifra*, que tudo refere a Transcendência.

A comunicação existencial implica portanto um esforço pela valorização mútua da liberdade individual, não buscando a vitória mas a «entrega», não tendendo para uma igualização mas prosseguindo e respeitando a diversidade, porquanto a sua Existência se exerce querendo o outro precisamente na sua liberdade. Jaspers quer fundamentar assim a necessidade de comunicação na esfera da existência, de modo a evitar quer a diluição no anonimato na massa despersonalizante quer o isolamento num individualismo extremo. É mediante a decisão livre que se desperta para a Existência; é nessa decisão que se manifesta o ser do próprio eu. Jaspers transforma o *cogito sum* de Descartes em *eligo sum*; pela decisão livre dá-se como que uma «auto-criação» (*Selbschöpfung*) que implica também a historicidade. Esta filosofia da existência constitui o âmbito no qual se dá todo o saber e todo o possível descobrimento do ser. A filosofia não se limita a partir da experiência possível, como queria Kant, mas deve partir da «existência possível».

Segundo Jaspers, três palavras permitem «construir o esquema do que especificamente pertence à Europa: liberdade, história, ciência»¹¹⁸. Transpondo para a Europa, o conteúdo da *liberdade* revela-se mediante dois fenómenos europeus fundamentais: por um lado, a vida tensa entre dois pólos opostos, e a vida nos extremos limites, por outro. «Primeiro: *a vida tensa entre dois pólos*. Para qualquer tomada de posição, a Europa desenvolveu a posição inversa. Talvez mais não possua de específico do que esta capacidade de ser todas as coisas, o que a torna apta não só a conceber em oposição consigo mesma o que lhe vem de fora, mas ainda a assimilá-lo e a transformá-lo em elemento da própria essência». Por isso mesmo, «encontramos na base da Europa a grande antítese da antiguidade e do cristianismo; até aos nossos dias os dois têm-se vindo a combater e a unir. Europeias, também, são as fecundas oposições da Igreja e do Estado, das nações e do império, das nações latinas e germânicas, do catolicismo e do protestantismo, da teologia e da filosofia – hoje, da Rússia e da América. A Europa une o que, simultaneamente, mais opõe: mundo e transcendência, ciência e fé, técnica material e religião».

¹¹⁸ Karl Jaspers, in: *O Espírito Europeu* [1946], [«Encontros Internacionais de Genebra» (1946), texto integral das conferências e dos debates], tr. port. de J. Bénard da Costa, Lisboa, Publicações Europa-América, s.d., p. 305 ss.

Por outro lado, a vida nos extremos limites¹¹⁹. Na verdade, «a liberdade precisa da liberdade de todos os outros; eis porque só se pode realizar a liberdade política, sob a forma de uma segura estabilidade das instituições». Ora, «na liberdade enraízam-se os dois outros fenómenos europeus: a consciência da história e a vontade de ciência». Na verdade, «a liberdade faz nascer a necessidade da história, porquanto o Europeu quer ser a liberdade concreta, ou seja, a liberdade dos homens, vivendo em harmonia entre si e com o mundo que os inspira.

Só no Ocidente encontramos a liberdade, mesmo na consciência individual, unida à liberdade das condições exteriores. Liberdade social, liberdade religiosa, liberdade de personalidade, condicionam-se umas às outras. Mas como a liberdade nunca é para todos, (...), a história é indispensável para a conquista da liberdade. Assim a necessidade de liberdade produz a história». Daí que acrescente que «foi só no Oci-dente que a exigência de liberdade conduziu à história, enquanto procura da liberdade política». E continua: «A liberdade concreta só cresce na vida em comum, quando o homem evolui com o mundo que o rodeia. O que faz a grandeza da nossa história ocidental são os movimentos de liberdade realizados entre homens que falavam uns com os outros: em Atenas, na Roma republicana, na antiga Islândia, nas cidades do fim da Idade Média, na constituição da Suíça e dos Países Baixos, na ideia da Revolução Francesa, apesar da sua rápida queda e da sua passagem à ditadura, na história política clássica dos Ingleses e dos Americanos». Deste modo, «o desenrolar do *processus* será tam-bém determinado pela consciência histórica. Não pode haver história propriamente dita sem conhecimento da história. Por isso só na Europa existe uma ciência universal da história e uma filosofia da história».

Por último, «a liberdade exige a ciência, não só a ciência como passatempo dos nossos ócios, não só como técnica subordinada a fins práticos, não só como jogo do pensamento lógico, mas como vontade

¹¹⁹ *Ib.*, p. 307 ss. Para Karl Jaspers, que se insere na corrente das filosofias da existência, o impluso do filosofar é multímido, concorrendo nesse processo o «espanto» (donde provém a interrogação e a «comunicação humana»). Acerca do terceiro impulso, afirma: «As situações-limite – morte, acaso, culpa e insegurança – mostram o fracasso. Que farei eu perante este fracasso absoluto a cuja intuição me não posso furtar se honestamente o apreendo?». Karl Jaspers, *Iniciação filosófica* [1948], Lisboa, Guimarães Editores, 1961, pp. 21-31.

absoluta, universal, de conhecer o cognoscível. A paixão pela ciência pertence especificamente à Europa, tanto quanto as imensas conquistas da ciência na investigação moderna»¹²⁰. A concepção jaspersiana da *verdade* mostra isto mesmo: a verdade objectiva e universal dá-se somente na esfera da consciência e da ciência; na esfera da existência a verdade é singular e subjectiva, mas incondicionada; não se trata duma verdade em si, mas duma verdade para mim. Em suma, duma verdade *existencial*; esta carece de comunicabilidade, não para a tornar universal (o que a situaria no homem-massa e não no indivíduo existente); só no plexo da comunicação se realiza toda a verdade, pois nela não somente vivo como posso viver plenamente.

Assim, «Europa, dissemo-lo, é necessidade de liberdade, história propriamente dita, fonte de ciência universal. Ou seja, não pode, por princípio, conhecer termo algum. Pois que liberdade, história, ciência, nunca podem atingir o seu fim. Por isso Europa nunca terá fim, por isso aquilo que do nosso próprio fundo poderemos ser ficará sempre a manifestar-se. Estes aspectos essenciais, justamente porque escapam à nossa posse, incessantemente nos devem dar novas possibilidades. A temporalidade, na Europa, existe e existirá». Segundo Jaspers, «em parte alguma teve a ideia de humanidade tanta força como na Europa»; por isso sustém que «nós, Europeus, podemos achar encorajamento nesta ideia: o que a Europa produziu deve ser espiritualmente ultrapassado pela própria Europa. A essência da Europa conta já alguns milénios. Isso dá-lhe possibilidades para poder continuar esse movimento, na actual situação do mundo, a fim de atingir uma nova criação»¹²¹. Na verdade, «não haveria, para a humanidade no seu conjunto, nem ameaça geral, nem possibilidades comuns. O espírito que produziu a ciência e a técnica deve encerrar em si com que reorganizar aquilo que criou».

Todavia, tal como Janus, a realidade é bifronte: «Embora os Europeus se tenham tornado culpados das mais vergonhosas perversidades, foram os Europeus também que conseguiram, com menos preconceitos, compreender o que são os outros. O primeiro impulso de conquista do mundo transformou-se em vontade de compreender os outros e de comunicar, sem reservas, com os homens de todo o universo». E continua: «A libertação do mundo está em embrião nesta

¹²⁰ *Ib.*, p. 310 ss.

¹²¹ *Ib.*, p. 316 ss.

ideia. Como europeus, não podemos querer senão um mundo onde nem a Europa nem qualquer outra cultura domine as outras; um mundo no qual os homens se deixem livres uns aos outros, embora atingidos na sua solidariedade por aquilo que aos outros acontece». E, numa súplica prospectiva, assevera: A ideia para que tendemos não é europeia, mas ocidental, porque inclui a América e a Rússia. Tende a tornar-se a ideia da humanidade»¹²².

Há que reconhecer: quando povos não europeus proclamam a liberdade, a autonomia contra o domínio e a colonização, não se despedem da europeização recebida, reactivando os próprios valores europeus: com a europeização, a Europa ultrapassa as fronteiras da sua história estrita e põe em movimento um processo de civilização universal, em que ela mesma, os outros continentes e as demais culturas são partes de um todo racional, científico e técnico.

2. *Europa e a pessoa humana*

a) *Federalismo e personalismo*

O problema do Uno, ligado à reflexão acerca do ser, fascinou os pensadores, desde a aurora da filosofia; a procura sempre fecunda entre os que fazem referência a Parménides e os que se reportam a Heraclito mostra claramente a dificuldade em ligar unidade e multiplicidade, ser e não-ser, absoluto e relativo. Na verdade, é conatural ao pensamento humano evitar que a multiplicidade seja dispersa, sem unidade e, ao mesmo tempo, obstar a um conceito monolítico de unidade; quando esta não permite a diversidade e os efeitos do seu mundo vital no plano político, o poder reforça-se no Estado absoluto ou no Estado-nação, pronto a anular as forças desagregadoras que o podem pôr em crise. «O obstáculo a qualquer união *possível* da Europa

¹²² *Ib.*, p. 318 ss. Vale a pena transcrever este extracto: «Num tal campo, as declarações que nos fazem os homens de Estado são as mesmas: uma política de força não tem qualquer sentido para a Europa senão numa ordem mundial que a todos dê a paz e à Europa as suas tarefas e as suas possibilidades. O perigo da guerra, que ameaça hoje destruir a humanidade ocidental, aumenta ainda a nossa vontade apaixonada de encontrar uma ordem mundial que exclua a guerra, não somente a guerra, mas para muito tempo, se não mesmo para sempre» (*ib.*, p. 319).

(portanto a qualquer união federal) não é outra senão o Estado-nação, tal como Napoleão fez o modelo, integralmente centralizado com vista à guerra»¹²³. Segundo Mounier, «esses diversos aspectos do estatismo ornaram as variantes ideológicas em torno duma realidade maligna que deriva da patologia social: o desenvolvimento canceroso do Estado sobre todas as nações modernas, qualquer que seja a sua forma política. Quando ele tiver finalmente anexado a economia, este Estado-nação, com ou contra o capitalismo, com ou contra a democracia, tornar-se-á a ameaça mais temível que o personalismo deverá afrontar no teatro político (...). O Estado não é uma comunidade espiritual (...). Não está acima nem da pátria, nem da nação, nem com maioria de razão das pessoas. *Ele é um instrumento ao serviço das sociedades, e através delas, contra elas se for preciso, ao serviço das pessoas.* Instrumento artificial e subordinado, mas necessário»¹²⁴.

É precisamente nesta senda que a causa do federalismo surge ligada à causa da cultura europeia, feita de diversidades locais sobre um fundo de unidade continental; porque, afinal, «toda a cultura digna desse nome é uma vitória sobre a entropia, sobre a uniformidade dos gostos e das cores; toda a cultura consiste em manter ou em recrear centros de energia mais elevada que a média, mais esclarecedora, mais radiadora»¹²⁵. O empenhamento pela cultura faz-se sob o signo da cultura personalizada contra a adulação duma cultura de massa uniformizante – esse «perigo que habituará centenas de milhões de europeus a engolir passivamente as mesmas comidas, sem relação (ou somente por acaso) com os seus verdadeiros desejos e a sua situação concreta»¹²⁶. É o combate do federalismo e do personalismo contra a centralização e a massificação – seja ela nacional (as famosas «culturas nacionais»), continental ou mundial – que processam uma destruição dos «focos locais de criação», focos que estão – para retomar o título da obra de Alexandre Marc – justamente, «à altura do homem».

¹²³ Denis de Rougemont, *L'Un et le Divers*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1970, pp. 50-51.

¹²⁴ Emmanuel Mounier, *Manifeste au service du Personnalisme*, in: *Œuvres*, t. I, Paris, Seuil, 1961, pp. 614-615.

¹²⁵ Cf. cit. em François Saint-Ouen, «Culture européenne et fédéralisme», in: Ferdinand Kinsky/Franz Knipping (eds.), *Le Fédéralisme Personnaliste aux Sources de l'Europe de Demain*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1996, p. 89.

¹²⁶ Cf. Id., *Fédéralisme Culturel*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1965, p. 12 ss. Cf. F. Saint-Ouen, *op. cit.*, pp. 88-89.

Se «a Europa é a pátria da diversidade»¹²⁷ e se «Europa deve significar primeiramente *união na diversidade* e respeito das diversidades»¹²⁸, é mister reflectir sobre o tipo de unidade em questão, dessa «unidade não homogénea e que não resulta de um processo forçado de uniformização, de nivelamento e de exclusão do que difere, mas que ao contrário engloba, e compõe largamente, numa comunidade cada vez mais complexa no decurso dos séculos, valores muitas vezes antinómicos, provindo de origens múltiplas, cujos contrastes e combinações mantêm tensões renovadas sem prazo»¹²⁹. Importa então encontrar um *conceito* que possa exprimir a co-presença destes dois aspectos – o *uno* e o *diverso* –, mantendo a dinâmica da *relação* que salvaguarda a unidade e a diversidade sem constituir uma mediação.

Trata-se do que Denis de Rougemont chamava o *problema federalista*: «uma situação na qual se afrontam duas realidades humanas antinómicas mas igualmente válidas e vitais, de tal modo que a solução não possa ser buscada nem na redução de um dos termos, nem na subordinação de um ao outro, mas somente numa criação que englobe, satisfaça e transcenda as exigências de um e de outro»; a *solução federalista* seria aquela «que toma como regra respeitar os dois termos antinómicos em conflito, compondo-os de tal modo que a resultante dessa tensão fosse positiva»¹³⁰. Nesta antinomia vital se vislumbra a base duma política consequente de tipo federalista adaptada à construção da Europa.

A supressão metafísica da diversidade é, segundo Rougemont, típica da reflexão asiática; com efeito, para o bramanismo, como para o budismo, busca-se a anulação do indivíduo, a negação da diferença, a fusão do eu no Uno sem distinção. O Ocidente, ao contrário, desde a aurora da reflexão grega, procura manter os dois termos não em equilíbrio neutro, mas em tensão criadora; é o sucesso deste esforço sempre ameaçado e renovado que denota a saúde do pensamento europeu, a sua justeza, a sua medida ante o caos da massa indistinta ou sobre a anarquia dos indivíduos isolados, quer se trate de realidades metafísicas ou físicas, estéticas ou políticas. Esse equilíbrio favorece o dinâ-

¹²⁷ Denis de Rougemont, *L'Un et le Divers*, op. cit., p. 47. Cf. Attilio Danese, «Un module théorique personnaliste pour le fédéralisme européen: unité-diversité», in: *Du Personnalisme au Fédéralisme Européen*, op. cit., p. 85 ss.

¹²⁸ Id., *Le Cheminement des Esprits*, Neuchâtel, La Baconnière, 1970, p. 28.

¹²⁹ Id., *L'Un et le Divers*, op. cit., p. 41-42.

¹³⁰ Id., *L'Un et le Divers*, op. cit., p. 21. Cf. também, *Inédits*, p. 114.

mico sobre o estático, a vitalidade sobre a morte, em sintonia profunda com a passagem de Heraclito: *o que se opõe coopera, e da luta dos contrários procede a mais bela harmonia*»¹³¹.

A intuição de Heraclito está presente na reflexão do personalismo; basta pensar na análise que Mounier faz, na senda de Proudhon, em *Anarquia e Personalismo*: «Em regime fascista a contradição resolve-se, os contrários conciliam-se, as oposições anulam-se espontaneamente». Com efeito, uma harmonia pré-estabelecida é unidade imposta *a priori* que anula com o estatismo a dinâmica das oposições, a incessante busca e a mudança, trocando a harmonia pela unanimidade. «Ora uma ideia que me parece essencialmente latina ao contrário – escreve Mounier – é a ideia socrática que nada se mantém vivo senão por um debate interior, uma tensão interior, uma crítica, (...) porque esta dialéctica viva não é para nós senão um meio, uma eferescência criadora de responsabilidades»¹³². A mesma aproximação subentende, na senda de Proudhon, a crítica da dialéctica hegeliana que desemboca na concepção da síntese como elemento intermediário que absorve e nega a pluralidade. Denis de Rougemont indica como Europa se distingue a este respeito dos dois novos impérios (o americano e o russo): «Na origem da religião, da cultura e da moral europeia há a ideia de contradição, de um despedaçar fecundo, de conflito criador. Há esse sinal de contradição por excelência, que é a cruz. Pelo contrário, na origem dos dois novos impérios há a ideia da unificação do próprio homem, da eliminação das antíteses, do triunfo da organização bem lubrificada, sem história e sem drama»¹³³.

Neste sentido, o personalismo recusa as teorias filosóficas e sociais que acentuam a mediação, a síntese, o colectivo. O que permite e funda a relação em Hegel é a mediação. Mounier, retomando o pensamento de Proudhon, sublinha o equívoco do recurso a um princípio superior que é muitas vezes uma imposição de unidade sobre a permanente diversidade do real; importa, então, no quadro sócio-político, valorizar o regionalismo e o federalismo. Numa atmosfera de espírito antinacional que inspirou a geração dos fundadores da revista *Esprit*, Mounier escrevia em 1938: «Não é unicamente a França, não

¹³¹ Id., *L'Un et le Divers*, op. cit., pp. 23-24.

¹³² Emmanuel Mounier, «Dialogue sur l'État fasciste», *Esprit*, n.º 35-36, 1935, pp. 729, 730.

¹³³ Denis de Rougemont, in: *O Espírito Europeu*, op. cit., p. 161.

é em nenhuma hipótese o quai d'Orsay, que temos doravante de defender contra a hegemonia de Berlim: é a realidade federal da Europa»¹³⁴. Apelava assim a uma Europa federal, livremente escolhida pelos povos, tendo por referência, inicialmente, o princípio federativo de Proudhon; ao nível teórico, o discurso estava já esclarecido por Mounier em *Anarquia e Personalismo*: «Não vejo mais diferença prática entre as fórmulas do *Princípio Federativo* [Proudhon] e as do Estado de inspiração pluralista de que o personalismo por mais de uma vez esboçou a inspiração»¹³⁵. A sua posição era contudo crítica para com o federalismo europeu: ele fala de equívocos a propósito da ideia corrente de federalismo¹³⁶. Para Denis de Rougemont, ao contrário, não há hesitação: «Típicamente europeia será, pois, a vontade de referir ao homem, de medir pelo homem todas as instituições. Este homem da contradição (se na criação a domina), é o que eu chamo a *pessoa*. E estas instituições à sua medida, à altura do homem, traduzindo na vida da cultura como nas estruturas políticas, as mesmas tensões fundamentais, chamá-las-ei *federalistas*»¹³⁷.

b) *Europa: das culturas à cultura*

Constata-se amiúde que não poucos invocam a cada passo a «cultura», o que pode ocorrer quer para esconder que nada têm a dizer, quer simplesmente para fazer diversão. A cultura pode assim aparecer

¹³⁴ E. Mounier, «L'Europe contre les hégémonies», *Esprit*, n.º 74, 1938, p. 151.

¹³⁵ E. Mounier, «Anarchie et personnalisme», *Œuvres*, t. I, p. 693. Acerca da relação entre personalismo e federalismo, cf. B. Voyelle, *Histoire de l'Idée Fédéraliste*, Paris, Presses d'Europe, 1981, pp. 159-193.

¹³⁶ Propôs o número especial da revista *Esprit*, n.º 61, 1937. Trata-se certamente do receio de Mounier em deixar-se englobar por uma qualquer ideia de pertença. Para a *Esprit*, nesse ano de 1948, o federalismo é «uma pasta muito misturada com odores suspeitos». A revista proclama-se em favor de um federalismo de «enraizamento profundo» e quer-se vigilante para com as forças do imperialismo. Por relação com os anos 30, *Esprit* rompe ao mesmo tempo com Proudhon e com Rougemont. De resto, é uma homem da nova geração, Jean-Marie Domenach, que recusa também o que denomina de «Europa helvetizada» de Denis de Rougemont: «A «Europa helvetizada» que quer Rougemont seria um paraíso encantador, e é verdade que sobre alguns pontos as Suiças deram lições à Europa, mas esse protótipo tão conseguido apenas voou num ar calmo ao abrigo de altas montanhas, e não afrontou essas tormentas de aço, de miséria e de ódio, que deixam atrás de si, com ruínas, algumas verdades postas a nu». Cf. Pierre Grémion, «Personnalisme, Fédéralisme, Progressisme», in: *Du personnalisme au fédéralisme européen*, op. cit., pp. 125-133.

¹³⁷ Denis de Rougemont, in: *O Espírito Europeu*, op. cit., p. 161.

como um artifício de discurso de fim de banquete, ou – o que é pior ainda –, como um motivo retórico que visa dissimular (mesmo justificar), com um verniz apresentável, uma ausência radical de compromisso. Ora, a verdadeira cultura é outra coisa e não se deixa, em princípio, pôr de lado. Ela desemboca bem ao contrário num compromisso, por via de regra em favor da *pessoa*¹³⁸. Sintomática a este respeito é a famosa frase, atribuída pretensamente a Jean Monnet, e que é citada a propósito e a despropósito: «Si c'était à refaire, je commencerais par la culture». Ora, não se pretende opor qualquer saída à pretensão via cultural de Jean Monnet, mas mostrar que a citação aprócrifa revela sobretudo que a via económica não se basta a si mesma, mas que se exerce segundo uma dialéctica aberta, dinâmica, diria mesmo proudhouniana. A questão é a da relevância da cultura, da verdadeira cultura, no quadro do projecto de União Europeia: há *uma* cultura europeia? Europa não se apresenta antes como uma *pluralidade* de culturas?

Vejamos por partes. Sem pretender ser exclusivo, esta consideração tem um certo número de implicações¹³⁹. Se a Europa se define primeiramente pela cultura, à questão «onde pára Europa?», não poderá responder-se em termos estritamente geográficos, históricos, económicos ou geopolíticos. A Europa pára onde definham os seus valores. A Europa pára onde se estiolam os produtos da sua civilização, de que vários (como se sabe, e não os menores) tiveram uma difusão planetária, seja a aliança tão original da ciência e da técnica (motor da revolução industrial), o sistema económico ou, no plano político, o Estado-nação. Isso significa que Europa tem uma responsabilidade particular ante o mundo – um mundo que de resto ela «descobriu» –, que lhe respondeu, tragicamente, quantas vezes!, na mesma moeda.

Ora, a «Europa é primeiramente uma unidade de cultura», que se manifesta em diversos níveis. A nível das formas, primeiramente: «O soneto, o romance, o quadro, o contraponto e a harmonia em todas as artes e em todos os nossos países; as liturgias, todas comparáveis; o voto maioritário, o sistema de partidos, os códigos escritos; os pesos e as medidas; a arquitectura rural, urbana, eclesiástica; a ciência experi-

¹³⁸ François Saint-Ouen, «Culture européenne et fédéralisme», *op. cit.*, p. 86 ss.

¹³⁹ Cf. François Saint-Ouen, *ib.* Sobre o personalismo, na linha do proudhonismo, cf. Bernard Voyenne, *Histoire de l'Idée Fédéraliste*, *op. cit.*, vol. III, cap. VI [»Les lignées proudhoniennes»].

mental e o espírito crítico; as vestes e os meios de transporte; e mesmo a moda»¹⁴⁰. Tal unidade incarna-se ainda nas grandes correntes artísticas e intelectuais, desde as grandes escolas de arte, de arquitectura, de música, de filosofia e correntes políticas, a arte romana e o gótico, o clássico e o barroco, mas também a escolástica, a filosofia das luzes e o romantismo, o simbolismo, o surrealismo e a arte abstracta, o positivismo, o existencialismo, o estruturalismo, bem como o liberalismo e o socialismo, em suma, tudo o que conta na vida da cultura e dos povos: todas foram mais europeias que nacionais.

No entanto, esta cultura manifesta-se radicalmente como não unitária e, muitas vezes, contraditória, tal como eram parcialmente contraditórias as aportações grega, romana, judéo-cristã, germana, celta, árabe, escandinava ou eslava, que alimentaram a cultura europeia. Assim se explica que seja o europeu, frequentemente, o primeiro a não divisar, para além da diversidade das suas manifestações, a unidade profunda da cultura europeia. Num certo sentido, esta atitude é muito característica da tendência do europeu para a diversidade, que se caracteriza – diz-nos Denis de Rougemont – por esse «gosto furioso de diferir, pelo qual todos nos assemelhamos»; e é assim que os europeus «vêm a pensar sinceramente que não poderão nunca unir-se, mesmo que seja necessário, pelo facto de que nada têm em comum!»¹⁴¹. Avulta, então, como imperativo europeísta, valorizar a diferença em detrimento da semelhança: aí está a riqueza da Europa, mas também um dos principais escolhos para a união.

Eis porque Denis de Rougemont combateu até à última energia a ideia de «cultura nacional», essencialmente efeito de propaganda, desde há aproximadamente dois séculos, difundida pelos Estados-

¹⁴⁰ Denis de Rougemont, *Le Cheminement des Esprits*, Neuchâtel, 1970, p. 57. Escreve nomeadamente: «Com as três fontes clássicas de Atenas, Roma e Jerusalém, vêm confluír na alta Idade Média a fonte germânica e a fonte céltica, a primeira trazendo, em particular, o direito comunitário e pessoal, os valores da honra e de fidelidade, a segunda carreando o sentido do sonho e o grande tema da Busca aventureira dum Lancelot e dum Perceval ou dum Tristão, símbolo místico. Enfim, é necessário recordar a aportação árabe, que não se limita ao «retorno a Aristóteles», nem ao zéro, nem à sequência dos algarismos árabes, mas que é uma das fontes principais da poesia amorosa, portanto do amor tal como o dizemos e o cremos sentir no Ocidente; a aportação eslava desde o meio do século XIX, a anarquia, a desmesura religiosa, o realismo total, depois a pintura abstracta; a arte africana e o jazz negro-americano do século XX»? Denis de Rougemont, *L'Un et le Divers*, op. cit., pp. 45-46.

¹⁴¹ Denis de Rougemont, *L'Un et le Divers*, op. cit., p. 47. Cf. também François Saint-Ouen, op. cit., pp. 88-89.

-nações (o que, à escala da Europa, é relativamente recente). A verdadeira cultura não se situa aí: trata-se duma «cultura» estatizada, centralizada, unidimensional, voltada para o nacionalismo e direccionada para o centro. De resto, mesmo o estado-nacionalismo, que se assemelha tanto dum país a outro, é menos um produto tipicamente nacional que um produto europeu! Vejamos como certos países da Europa central e oriental retornaram tragicamente a este estádio, após a queda do bloco de Leste. Importa sublinhar que a cultura europeia é muito anterior a todas as pretensas «culturas nacionais», criadas com todas as peças no século passado. As verdadeiras diversidades, também elas, não se situam ao nível estado-nacional, tal como as fronteiras linguísticas não correspondem às fronteiras estaduais.

É nos «focos locais de criação» que radicam as diversidades propulsoras dos povos europeus. Historicamente, a cultura europeia dependeu durante séculos da existência e da vitalidade» dum certo número desses focos ¹⁴²: Viena, Milão, Paris, Oxford, Bolonha, Göttingen, Weimar, Cracóvia, Granada, Veneza, Praga, Florença, Bruges, Santiago, Braga, Genebra, Pádua, etc... Assim, «a cultura europeia só pode ser explicada e compreendida, como a história, em duas bases: a das grandes correntes que atravessaram todo o continente e em todos os sentidos, que são comuns a quase todos os povos do continente; e os *focos locais de criação*, de ensino, de invenção» ¹⁴³. Ora, «a pintura, a música, a própria literatura – que tem a ver tão de perto com as línguas – nasceram em vários focos simultâneos ou sucessivos na Europa, foram transpostos de um desses focos para outro, duma região para outra, circularam através de toda a Europa, e nenhuma das histórias duma das nossas artes, tomada em si, coincide com as fronteiras de alguma das nossas nações de hoje» ¹⁴⁴.

O esforço duma analítica mais profunda mostra que a cultura europeia não é monolítica, mas que se esclarece mediante tensões fecundas, por um conjunto de diversidades, mesmo de contradições. A oposição entre tradição e inovação equaciona-se logo no vasto panorama da história europeia; aos que têm por escopo conservar uma herança que os constituíu, Denis de Rougemont responde: «A questão que aqui se põe é tão simples que é difícil de resolver: em que momento

¹⁴² Id., *Fédéralisme Culturel*, *op. cit.*, p. 11.

¹⁴³ Id., *Inédits*, Boudry-Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1988, p. 23.

¹⁴⁴ Id., *Écrits sur l'Europe*, vol. I (1948-1961), Paris, Éditions de la Différence, 1948/1994, p. 369 (Œuvres Complètes de Denis de Rougemont).

da história nos tornámos nós-mesmos? Que nós-mesmos, entretentes, devemos conservar?» A verdadeira questão que se coloca aos criadores da cultura e de seus meios, não é permanecermos nós-mesmos, mas *tornarmo-nos nós-mesmos*, segundo a fórmula de origem grega, tão goetheana, de Nietzsche: *Werde, was du bist!* Torna-te no que és»¹⁴⁵.

Na mesma ordem de ideias, «se pensamos que permanecer si-mesmo significa simplesmente imitar os antepassados e as suas características específicas, sem correr o risco de as renovar, reduz-se depressa a cultura ao floclore, a Escócia à gaita de foles e a Bretanha às toucas, a Espanha às castanholas»¹⁴⁶. Ora, «a Europa, esta Grécia aumentada, é um continente *compartimentado* e, por natureza, diversificado, impróprio, por consequência, e mesmo rebelde, às planificações sobre uma tábua rasa que a América e principalmente a Rússia – essas duas grandes planuras de um só senhor – se podem permitir experimentar»¹⁴⁷.

Em Rougemont, portanto, a *inovação* opõe-se à tradição como a cultura ao floclore, e a *vocação* é o motor por excelência do acto criador, constitutivo da *pessoa* e da cultura, que se inscreve, claro, numa tradição, mas que significa antes de mais um risco. A par da sua crítica ao fechamento na tradição, Rougemont sublinha os perigos do desejo de «enraizamento» – essa busca das raízes que corresponde certamente a uma reacção compreensível do homem confrontado com a civilização massificante oriunda da revolução industrial (que produz as imensas concentrações nas cidades e a desertificação das aldeias). Essa reacção não poderá, contudo, fazer esquecer que o homem não é um legume, mas um animal; que longe de ter raízes, é feito para se deslocar. E Rougemont acrescenta que «o legume que tem a mais grossa raiz, que é todo raiz (...) é precisamente aquele que tem a pior reputação em literatura: o nabo»¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Id., *Fédéralisme Culturel*, *op. cit.*, p. 19 ss. Cf. F. Saint-Ouen, *op. cit.*, pp. 90-91.

¹⁴⁶ *Ib.*, p. 16.

¹⁴⁷ Id., *in: O Espírito Europeu*, *op. cit.*, p. 167.

Daí que conclua a sua intervenção, proclamando: «O pensamento do mundo é a Europa. E se, na realidade, se trata de pensar, não sei que de outra coisa se possa pensar para a paz a não ser um ideal federativo mundial. Eis porque, sem hesitar perante a aparência de um trocadilho, que formula com felicidade, quer-me parecer, a atitude comprometida e de solidariedade que nos deve inspirar aqui, direi, pensando na Europa e na sua vocação mundial, e convido-vos a dizer comigo: Penso, logo nela existo!» (cf. *ib.*, p. 170).

¹⁴⁸ Cf. *Fédéralisme Culturel*, *op. cit.*, p. 16 ss. Cf. F. Saint-Ouen, *op. cit.*, pp. 90-92.

Com efeito, o outro pólo da tradição – a *inovação* – requer, segundo Paul Ricoeur, o discernimento das promessas não prosseguidas do passado na releitura das tradições transmitidas: o passado não é só o volvido, o que teve lugar e não pode mais ser mudado: «ele está vivo na memória graças às flechas de futuridade que não foram projectadas ou cuja trajectória foi interrompida»; assim, não só «o futuro não realizado do passado constitui talvez a parte mais rica duma tradição», mas «a libertação desse futuro não cumprido do passado é o benefício maior que se pode esperar do cruzamento das memórias e da troca das narrações»¹⁴⁹.

Ademais, tradições, uma língua comum, narrativas, um solo comum, não bastam para legitimar uma comunidade; requer-se que as tradições sejam expostas à crítica, à dúvida, ao debate público. A questão da identidade colectiva não consiste, então, apenas numa identidade colectiva narrativa, fundada nas narrações que uma comunidade faz de si mesma, isto é, sobre a força integradora de tradições partilhadas, transmitidas, reactivas; funda-se antes numa *identidade argumentativa*, que supõe, da parte da comunidade, uma relação reflexiva consigo mesma (isto é, uma distanciação crítica relativamente a si mesma)¹⁵⁰.

Outros valores antinómicos há que são constitutivos da pessoa, entre os quais avultam logo a liberdade e responsabilidade. Não iremos agora dilucidar essa relação, mas apenas referir que Rougemont extraiu um certo número de implicações no domínio do *civismo* – um termo fora de moda –, pois não haverá cidadania europeia sem civismo

¹⁴⁹ Paul Ricoeur, «Quel éthos nouveau pour l'Europe?», in: P. Koslowski, *Imaginer l'Europe: le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 112.

Sobre o tema, cf. o nosso trabalho, «La Europa que viene: universalismo y diferencias», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 19, Julho 2002, pp. 109-128.

¹⁵⁰ Cf. E. Delruelle, «Identité allemande et Europe dans l'éthique de J. Habermas», in: M. Perrin (ed.), *L'Idée de l'Europe au fil de Deux Millénaires*, op. cit., p. 260-261 ss. A este propósito, escreve Habermas: «A identidade pós-tradicional perde todo o carácter substancial, todo o carácter ingénuo; ela só existe no modo da controvérsia pública, argumentativa, em torno da interpretação do que pode ser um patriotismo constitucional, cuja concretização pontual é sempre o fruto das nossas condições históricas» (Jürgen Habermas, *Écrits politiques: culture, droit, histoire*, tr. Ch. Bouchindhomme e R. Rochlitz, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, p. 260). Assim, Habermas, por exemplo, a propósito da Alemanha, opõe-se a toda a tentativa de fundar uma identidade colectiva na tradição; atribuir ao já-aí da língua, do solo, das narrativas partilhadas, a capacidade para legitimar uma comunidade é condenar-se a conceber uma comunidade como *ethnos* e não como *demos*.

européu. Para Rougemont, «a liberdade realiza-se e actualiza-se na responsabilidade». Esta ligação fundamental e indissolúvel da liberdade e da responsabilidade é o traço característico do civismo europeu. Ela representa a saúde da democracia, cujas duas doenças típicas são o individualismo assaz competitivo e o colectivismo estatal; no primeiro caso, o homem não é responsável, no segundo, não é livre; nem no primeiro nem no segundo dos casos poderá ser considerado um verdadeiro cidadão¹⁵¹. Ora, o civismo europeu não poderá consistir numa mera imitação das regras comuns (isto é, uma «instrução cívica» no sentido tradicional), mas num treinamento do espírito crítico, em ordem à *iniciativa* pessoal¹⁵². «A pessoa humana, é o homem considerado na sua dupla realidade de *indivíduo distinto* e de *cidadão empenhado na sociedade*. Provido de liberdade e de responsabilidade, solitário e solidário (segundo a expressão de Victor Hugo, retomada por Camus), distinto do rebanho por essa mesma vocação cujo exercício o religa à comunidade, esse homem constitui-se na dialéctica dos contrários. E esta característica vai transmitir-se a todos os grupos que ele formará com outros homens, seus semelhantes. Estes grupos deverão ser, por sua vez, *simultaneamente autónomos e solidários*: para eles também, um não irá sem o outro; muito melhor: um – a solidariedade – será a garantia do outro – a autonomia»¹⁵³. O civismo europeu é, pois, a aprendizagem da liberdade na responsabilidade; é uma atitude que conduz à formação dum espírito de iniciativa pelo qual o cidadão se realizará como pessoa.

Na cultura europeia verifica-se também uma tensão original – e fecunda –, entre sagrado e profano. «Entre todas as culturas que fizeram a história da humanidade, apenas Europa ousou a aventura dum desenvolvimento autónomo das ciências e das artes, entre o sagrado e o profano, entre a coerência global definida pela teologia

¹⁵¹ Cf. Denis de Rougemont, «Civisme et Culture», in: *Bulletin du Centre Européen de la Culture*, Genève, Maio 1967, p. 4.

¹⁵² Afirma nomeadamente: «*Initiation et initiative* sont en fait deux tendances contradictoires, puisque par la première on veut rendre l'élève absolument conforme au type social en vigueur, et par la seconde, on veut essayer de l'en libérer. Dans l'idéal de l'éducation européenne, ces deux tendances antinomiques doivent être combinés. On ne peut pas exclure l'une au profit de l'autre. Il y a un optimum à trouver entre ces deux maxima contradictoires. C'est ce que j'appelle la règle d'or de l'éducation européenne: conduire l'élève à l'autonomie personnelle après lui avoir fait acquérir tout ce que l'on peut par les moyens de l'initiation, le conduire à trouver sa vocation personnelle originale, et à exercer ensuite dans la communauté». Denis de Rougemont, *Inédits*, op. cit., p. 50.

e as pesquisas particulares – haja o que houver e encontremos o que se encontrar»¹⁵⁴. Assim, «a Europa sem a sua cultura mais não é que um cabo da Ásia, bastante pobre em riquezas naturais, e menos povoado que a Índia ou a China. Mas este cabo e os seus habitantes, longamente trabalhados, atormentados, fecundados com a doutrina e uma inquietude religiosa, por formas de pensamento filosófico, e por uma vontade de aventura racional donde emergiram a ciência e a técnica, e as artes florescentes, e as instituições, e as formas de existência social, e uma potência económica sem precedentes, é isso a Europa, é isso que fez o mundo. A Europa é muito pouca coisa mais uma cultura»¹⁵⁵. Esta a máxima dimensão inexaurível da «Europa do Espírito» e da maneira peculiar de ser europeu.

Ora, será na dosagem entre as identidades dos diferentes povos de Europa e o cosmopolitismo europeu – aquelas naturais e esta construída –, que deveria emergir o terceiro tipo de sociedade política inventada pelos europeus, depois da Cidade e do Estado; e, tal como os Estados não destruíram as Cidades, integrando-as, a União Europeia fará do mesmo modo com os Estados.

¹⁵³ *L'Un et le Divers, op. cit.*, pp. 27-28.

¹⁵⁴ Denis de Rougemont, «Université et Universalité», *Bulletin de la Conférence permanente des Recteurs et Vice-Chanceliers d'Europe* (CRE), Genebra, 1966, p. 109, cit. em F. Saint-Ouen, *op. cit.*, p. 92.

¹⁵⁵ *Id.*, *Les Chances de l'Europe*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1962, pp. 38-39. Por isso continua: «Esta definição simples recorda-me a equação mais célebre do século, que é a de Einstein: $E = mc^2$, onde E significa a energia, m a massa, c a velocidade da luz. Transponho-a termo a termo, designando naturalmente a Europa por E , a sua pequena massa física por m , e a sua cultura por c ». Deste modo, « $E = mc^2$ lê-se então como segue: *Europa igual a cabo de Ásia multiplicado pela cultura intensiva (c ao quadrado)*».

Noutro lugar, afirma de modo análogo: «A Europa é portanto uma *energia*, que designaremos por E , e que é igual ao produto da sua *massa* (extensão, matérias primas, população, etc., seja m), por uma *cultura* cujos efeitos induzidos se multiplicam em progressão geométrica e que simbolizaremos por c^2 . Encontramos aqui uma equação célebre: $E = mc^2$, que tomamos a liberdade de ler como segue: *Europa = cabo de Ásia multiplicado por cultura intensiva*» (Cf. *Écrits sur l'Europe*, p. 338).

O «Caminho de Santiago», espacio de mediación e de universalidade

JOSÉ LUIS BARREIRO BARREIRO

(Universidade de Santiago de Compostela)

«A Galiza do século IV – povo celta, romanizado e cristiánizado – dou a figura extraordinaria de Prisciliano, perseguido por enxertar na doutrina católica o sentido panteísta do seu país natal e a liberalidade moral dos seus coterráns (...) O priscilianismo botou raíces tan fondas na mística de Galiza que, a pesares das pauliñas dos cregos, o noso povo aldeán sigue sendo heterodoxo. Tivemos, pois, inclusive, unidade relixiosa con características que aínda hoxe sobreviven.

A invención do corpo do Apóstolo – ¿Prisciliano ou Santiago? – fixo da nosa terra un centro de universalidade. Nos camiños que conducían a Galiza crúzanse as culturas do mundo antigo e fórmase a unidade espiritual do Ocidente. Ao mesmo tempo xurde unha poderosa cultura románica, culminando no Pórtico da Gloria, e velahí a poesía lírica, culminando no Cancioneiro da Vaticana». (R. CASTELAO).¹

O presente fragmento de Castelao – centrado nas figuras de Prisciliano e Santiago – vai ser utilizado como *pre-texto* para propor e desenvolver unha serie de cuestións entrenzadas: Prisciliano como símbolo polisémico e reivindicativo, como elemento diferenciador ubicado nas orixes, como instrumento político nunha determinada dirección, como disxuntiva (e escándalo) a resolver: ¿Prisciliano ou Santiago?, como expresión da consolidación da conciencia mística

¹ R. CASTELAO, A. D., *Sempre en Galiza* (Edición R. Maiz, Coord.), Universidade de Santiago/Parlamento de Galicia, Santiago (1992), 50-51/266-67.

de Galicia e da intrasixencia ibera foránea²... E todo elo abismado no enigma relativo ás súas orixes e ó lugar de repouso dos seus restos mortais.

Pero a dimensión e significado de Prisciliano é aínda máis fonda. «¡Que me importa – precisa Castelao noutra pasaxe – que o heresiarca Prisciliano fose decapitado en Tréveris e que o seu sangue fose o xerme da refoma católica e do libre pensamento! Galiza abrazou o cristianismo de Prisciliano durante máis de cen anos e aínda hoxe bule no fondo da ialma galega, pero a conciencia mística deixouse vencer pola intransixencia ibera e agora nin tan siquiera sabemos onde repousan as súas cinzas, denantes veneradas, do esgreivo teólogo, e xa nin temos azos para reivindicarmos a súa memoria»³.

Non lle importa, pois, a Castelao que Prisciliano fose decapitado en Tréveris, nin que o seu sangue fose o xerme da reforma católica e do libre pensamento⁴; nin ampouco que «a inventio» do corpo do apóstolo Sant-Yago fose unha manobra extratéxica de Carlomagno para enquistar a invasión árabe, e que a nosa comunicación con Europa salvase a Hespaña de ser un país africán»⁵. O que lle importa a Castelao é a recuperación da pegada de Prisciliano, que se acubilla no fondo da alma e da cultura galega; o que lle importa é a figura de Prisciliano en canto símbolo dun tempo arcaico como elemento de lexitimación, en canto símbolo da recuperación do primixenio que, en calidade de factor configurador – e equiparable ó «verdadeiro» – «...constituye – segundo F. Bobillo – uno de los mitos más estudiados de todas suerte de sociedades (...) Y precisamente por ello, la búsqueda ansiosa de antecedentes, cuantos más remotos, más valiosos, que dejen claro que no se trata de construir *ex novo*; lo que se pretende, en una elaborada palíngenesia, es, ni más ni menos, recuperar unas reales

² BOBILLO, F., «Prisciliano y el nacionalismo gallego», en *Prisciliano y el Priscilianismo*, Cuadernos del Norte, Oviedo (1982), 28-32.

³ R. CASTELAO, A. D., *Sempre en Galiza*, O.c., I, 36/246.

⁴ Así foi interpretado, en canto precursor –con dez séculos de adianto – da reforma protestante e do libre pensamento; aspecto que, entre outros intérpretes, subliña J. L. Abellán: «...Es, en defintiva, la actitud en la historia española, que van a defender los erasmistas del siglo XVI, los jansenistas del siglo XVII y los krausistas del siglo XIX, en contra de la postura oficial y formalista de la jerarquía eclesiástica (...) En esta perspectiva, no sólo resulta evidente el carácter de protesta social del priscilianismo, sino que los enemigos del Estado eran tambien los de la Iglesia oficial como se había estructurado en armonía con los intereses de aquél» («Prisciliano y su significado actual», en *Prisciliano y el Priscilianismo*, O. c., 41-46).

⁵ R. CASTELAO, A. D., *Ibid.*, 36/246.

o míticas señales de identidade originarias»⁶. É o mito das orixes, mito orixinario de toda utopía que – como subliña – J.L. Abellán – «es el mito del paraíso perdido». Deste modo, «el teórico y el activista nacionalista, en su formulación doctrinaria y en su tarea práctica, buscan enlazar un pasado mitificado, con un futuro utópico a través de su acción presente»⁷.

Pois ben, precisadas as referencias textuais, dúas son as vertentes ou momentos fundamentais que convén explicitar para esclarecer o valor simbólico destes fragmentos:

- Prisciliano como figura representativa dun discurso simbólico-polisémico; dun discurso do pobo fronte ó discurso do poder
- O «Camiño de Santiago», espacio de mediación e de universalidade.

1. Prisciliano, discurso simbólico-polisémico

Amáis das matizacións precedentes respecto dos textos de Castela, aínda son necesarias outras puntualizacións orientativas:

Primeira: en coherencia co método crítico-xenealóxico que propomos para a comprensión do discurso filosófico, e lembrando as tres regras de interpretación sponozianas – das que as dúas primeiras apuntan claramente a unha crítica ou análise textual interno, indispensable para poder fixar a autenticidade, fiabilidade, cronoloxía evolución doctrinal, etc. do texto, e a terceira fai referencia á crítica textual externa, isto é, ás peripecias dos libros, ás recepcións e interpretacións dos mesmos; á vida, costumes, motivacións do autor para escribir, etc. – é necesario reiterar que ámbolos dous niveis de crítica ou análise son imprescindibles para a interpretación-comprensión do texto-discurso. Aplicando, pois, dita metodoloxía ó caso concreto de Prisciliano quérese dicir que a análise textual interna, ou método de lectura analítica de textos, aplicada por A. Orbe ó anónimo *De Trinitate fidei catholicae* – método co que puxo de manifesto que pertencía ó mesmo autor dos *Tratados* xa atribuídos por G. Scheps a Prisciliano⁸ –, é abso-

⁶ BOBILLO, F., O.c., 29.

⁷ ABELLAN, J. L., *Mito y cultura*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1971.

⁸ ORBE, A., «Doctrina Trinitaria del anónimo priscilianista *De Trinitate fidei catholicae*», *Gregorianum* (Roma), 49 (1968), 510-562.-Idem, «Heterodoxía dei (Prisciliani) Tractatus genesis», *Hispania Sacra*, 33 (1981), 285-311.-Idem, *Cristología gnóstica*, Madrid, 1976.

lutamente necesaria para dirimir, dunha vez, a autoría dos escritos de Prisciliano, e, como consecuencia, a querela sobre a heterodoxia ou ortodoxia do seu pensamento. Tal método analítico, una vez fixado e reconstruído o texto orixinal, facilitaríaa o camiño para estudos posteriores, con maiores visos de obxectividade. U. Romero Pose, en liña directa con este planeamento analítico-metodolóxico, fai unha proposta de lectura priscilianista, con fins antropolóxicos, que pasaría polas seguintes fases: analizar e fixar, primerio, a autoría e a data de composición dos escritos atribuídos a Prisciliano⁹, alomenos dalgún deles – como o libro I dos *Tratados*, que se recoñece como un escrito de «descargo»¹⁰, posterior ás acusacións do Concilio de Zaragoza; a partir destes datos, procurar meterse dentro da intención e da mentalidade do autor. Nun segundo momento, aplicar a mencionada metodoloxía á configuración dunha antropoloxía priscilianista (lecturas diversas sobre a creación, tradicións das que depende, relatos bíblicos sobre a orixe e formación do corpo humano; concepto de liberdade, de pecado, de morte, etc.). En terceiro lugar, analiza-las fontes históricas. En quinto lugar, non tirar conclusións globais, sen os previos análises parciais; e, finalmente, proceder á atribución dos escritos que circulan co nome de Prisciliano, servíndose dun criterio literario interno. Pero, feita a proposta metodolóxica, recoñece que a súa traducción operativa está practicamente sen comezar: «...de momento está tan inédito o contido das obras de Prisciliano como antes do seu descubremento»¹¹.

Repetimos que o mencionado análise textual interno é imprescindible – polas razón indicadas –, pero tamén insuficiente para a comprensión integral do contido dun texto; dita comprensión require complementa-la análise interna mediante a análise externa, porque

⁹ ROMERO POSE, U., «Estado actual da investigación sobre Prisciliano», *Encrucillada*, 12 (1979), 33-44. – TORRES QUEIRUGA, A., «Prisciliano e Amor Ruibal. Consideracións intempestivas a propósito dun libro sobre o pensamento galego», *Encrucillada*, 65 (1989), 54-57.

¹⁰ TORRES, C., «Prisciliano doctor itinerante, brillante superficialidad», *Cadernos de Estudios Galegos*, Santiago, IX (1.-954), 76-89.

¹¹ ROMERO POSE, U., *Prisciliano*, *Gran Enciclopedia Galega*, 25 (1984), 23-239. Idem, «Cristianismo e priscilianismo», en X. L. BARREIRO (Coordinador) *O Pensamento Galego na Historia*, Universidad de Santiago (1990, 1992), 57-63: «Quen teña sensibilidade para detectar no pensamento da modernidade ecos do pasado, non lle será difícil atopar en Prisciliano elementos e formulacións similares. Penso, p.e., en Hegel. Pero antes de posibles e atraentes comparacións pensamos que Prisciliano, ou mentor do Priscilianismo, aínda precisa ser rescatado mediante paciente análise dos seus escritos» (63).

todo texto é texto nun con-texto (a partir da vida, dos costumes, motivacións do autor, proxección histórica do texto; forma de vida da sociedade á que pertenceu; en definitiva, mundo histórico ó que contribuíu na súa configuración).

Segunda: En conformidade coa dita metodoloxía pretendemos amosar como a figura de Prisciliano – considerada integralmente nos seus textos e contextos – representa un tipo de discurso simbólico-polisémico ou, se se quer, desde unha perspectiva máis socio-política, representa o discurso do pobo fronte ó discurso do poder. Ou tamén, en expresión de J. Cueto, representa unha *opera chiusa* fronte a unha *opera aperta* (na que coincidirían por simetría, pese ás diferencias, Sánchez Dragó – en afervoadada identificación co herexe politeísta – e Menéndez Pelayo – en apaixoada refutación doctrinal do mesmo Prisciliano por panteísta-) ; *opera aperta*, de carácter totalizante (monosémico), liñal, cheo de sentido, típico da ortodoxia cando é interpretada desta maneira. En apoio da súa tese J. Cueto reproduce unha coñecida pasaxe de Menéndez Pelayo: «...si de alguna manera ha de explicarse el fenómeno del priscilianismo, forzoso será recurrir a las leyes de la heterodoxia ibérica, que leyes providenciales tiene, como todo hecho, aunque parezca aberración y accidente. La raza ibérica es unitaria, y por eso ha encontrado su natural reposo en el catolicismo. Pero los varios individuos que en ciertas épocas han tenido la desgracia de apartarse de él, del catolicismo, a los que nacieron en otra religión o creencia, buscan siempre la unidad ontológica, siquiera sea vacua y ficticia. Por eso, en todo español no católico, si ha seguido las tendencias de la raza y no se ha limitado a importar forasteras enseñanzas, hay siempre un germen panteísta más o menos desarrollado y enérgico. En el siglo IV Prisciliano, en el siglo VIII Hostegesis, en el siglo XI Avicibrón, en el siglo XII Aben Tofail, Averroes y Maimónides. Y despues el arcediano Domingo Gundisalvo, el español Mauricio, los alumbrados Juan Valdés, el quietista Molinos, los krausistas...»¹².

E prosigue J. Cueto describindo os trazos – e consecuencias – dese *discurso-opera-aperta*, discurso monosémico e monolítico : «Lo que me escandaliza y divierte a la vez, en ambos casos, no son las diversas ideologías, creencias o actitudes vitales, sino el protagonismo de un sentido único, lineal, totalizante, singular, mayúsculo, genesíaco, racial.

¹² Citado por J. Cueto, «Una espiritualidad apócrifa», en *Prisciliano y el priscilianismo*, O.c., 17-27.

La existencia de esta atroz línea continua que es capaz de relacionar lo heteróclito, ordenar el caos, unir lo disperso, racionalizar la extravagancia, significar lo inevitable, totalizar lo plural, contar lo inexprresable, como si fuera una novela de las de planteamiento, nudo y desenlace, censurar al accidente, o legalizar narrativamente aquello que precisamente surgió como negación a la narrativa dominante de las respectivas épocas y situaciones»¹³.

Este tipo de discurso (uniformante e impositivo) non é apto para comprende-lo discurso priscilianista. Porque a caste de espiritualidade que entraña este discurso non se pode estudar desde unha perspectiva liñal, de *opera aperta*, senón desde a contraria, é dicir, desde *opera chiusa*, á que corresponde «...determinar por qué el discurso espiritual priscilianista surge y se diferencia de todos los demás, qué propiedades específicas posee (...), y sobre todo, qué lo hacen ser herético en su tiempo y espacio, en el siglo IV y por la Gallaecia. Y es que, al margen de que la alegre operación de apertura priscilianista, como vimos, le confiere al discurso de Prisciliano un sentido (narrativo) que desvirtúa su posible carácter herético, el método de la ópera aperta, cuando no va acompañado del análisis de la textualidad, cuando olvida interesadamente las diferencias internas que hacen que una obra sea esa obra y no otra cualquiera, se convierte en una aburrida excursión por los cerros de Úbeda en la que lo mismo da ocho que ochenta. Si todo es apertura, entonces Prisciliano es la nada. Pero, sobre todo, si se eliminan las diferencias del discurso espiritual priscilianista, o se hace significar su espiritualidad al buen antojo, entonces desaparece el *placer del texto* de que tanto habla Barthes. No hay placer sin diferencias, y no hay diferencias, si la obra es sólo abierta»¹⁴.

E é que o discurso priscilianista (supostamente herético) foise configurando ó longo dun proceso que remata coas sentencias de Tréveris, e nas codificacións en cánons e *Regulae fidei* do primeiro Concilio de Toledo no ano 400, unidas á condena do Papa León. Todo isto leva a afirmar a J. Cueto que «...la doctrina herética surge a posteriori». Xorde, efectivamente, como resultado dos procesos e das sentencias. E dicir, que o discurso «heterodoxo» xurde só con posterioridade, e a partir dun discurso «ortodoxo». O que ocorre é que o discurso ortodoxo nesas épocas tampouco estaba perfectamente configurado e definido, porque se estaba a reduci-lo a Cánons, a fixa-lo e a

¹³ Ibid., 18.

¹⁴ Ibid., 19.

defini-lo en códigos dogmático-monosémicos (con perda, claro está, da polisemia do espírito).

Terceira : Se o discurso teolóxico-relixioso «heterodoxo» xorde con posterioridade ó discurso constituído como «ortodoxo», cabe preguntar cál dos dous discursos está máis próximo ás orixes; e tamén cabe preguntar – sempre a posteriori – se o proceso de constitución do discurso ortodoxo (constituído por medio de definicións e anatemas dos Concilios, a miúdo en connivencia e mesmo en colaboración cos poderes estatuídos) non presenta algún tipo de semellanza co proceso de «positivización» do cristianismo, en canto proceso de transformación da *Volksreligion* nunha relixión de libro, allea ó espírito (xermánico) e inimiga da liberdade e da felicidade; ou, o que ven a se-lo mesmo, a transformación do espírito do cristianismo en relixión positiva, organizada eclesiásticamente, constituída en base á autoridade e ó exercicio do poder, codificada en dogmas definidos polos concilios como normas de verdade e de falsidade, allea respecto ós seus membros. Os *Escritos teolóxicos de xuventude* de Hegel – especialmente *Relixión do pobo e cristianismo*, e *A positividade da relixión cristiana*¹⁵ – están a suxerir máis que analoxias, e convidan a unha confrontación.

Cuarta: Con todo, mentras non se dispoña dun *corpus* doctrinal de Prisciliano realmente autenticado, posiblemente endexamáis se chegue a distinguir entre o Prisciliano «imaxinario» e o Prisciliano histórico-real porque, amáis das limitacións e problemas documentais, contamos – para enguedellar aínda máis as cousas – con moitedume de interpretacións; e como dicía G-Lukács «non hai interpretación inocente». Agora ben, para o tipo de discurso que pretendemos realizar, dun Prisciliano «simbólico – representante dun discurso polisémico e popular, que tivo – e ten – non só contexto, senón ademáis vixencia histórica –, é suficiente a figura máis plástica e moldeable dun Prisciliano que – con certas reservas – se podería designar como un «imaxinario social». Xusto nesta dimensión concordamos coa descripción de S. Sevilla: «Lo imaginario tiene implicaciones éticas, y en ese ámbito

¹⁵ HEGEL, G. W. F., *Escritos teológicos de juventud* (Traducción de J. M. Ripalda), F.C.E., México, 1977. – E ilustrativo e clarificador neste preciso sentido o traballo de P. Rossi «La dialéctica hegeliana», A.A.V.V., *La evolución de la dialéctica*, Martínez Roca, Barcelona (1977), 197-251.

de la acción adquiere su plena eficacia. Pero se trata de una acción eficaz de la sociedad sobre si misma, lo que puede caracterizar la acción completa de lo imaginario. En ese nivel, la teoría social propone considerar lo imaginario no como un «lugar», sino como una forma de acción a través del discurso que programa acciones y configura situaciones «como si fuera válido», una vez más dejando en suspenso la comprobación de ese «como si». Lo imaginario constituye, de ese modo, la realidad social»¹⁶.

Proba desta vixencia son as numerosas publicacións realizadas sobre Prisciliano despois do ciclo organizado pola Universidade Internacional Menéndez Pelayo (Pontevedra, 1981). As súas ponencias constitúen un preciado volume, publicado por Cuadernos del Norte (Oviedo, 1982). Nel abórdanse as cuestións máis importantes sobre o seu pensamento – estado da cuestión, contexto histórico, relación coas orixes monásticas hispanas, a súa espiritualidade apócrifa, a súa relación co nacionalismo galego, a súa incidencia no primeiro espertar cultural de Galicia, o seu significado intelectual, etc. O encontro constituíu, nese momento, unha mostra importante e unha posta ó día do pensamento de Prisciliano.

Pero, afortunadamente, non significou unha meta definitiva ou un estadio final, senón máis ben un acicate para posteriores investigacións sobre un autor e un movemento tan complexos. Só faremos relación, na orde cronolóxica de aparición, ás publicacións temporalmente máis próximas.

J. E. López Pereira – especialista en Prisciliano e na época priscilianista – nunha monografía que sabe conxugar a un tempo o carácter divulgador e científico – *O primeiro espertar cultural de Galicia – Cultura e literatura nos séculos IV-V* – (1989), diseña con precisión o cadro político e administrativo da *Gallaecia*, no que se inserta a figura de Prisciliano, a súa repercusión, os relatos de Exeria (ou Etheria), así como o clima cultural da *Gallaecia*, berce dos primeiros historiadores (Paulo Orosio e Idacio). Previamente (1985), nun extenso traballo («Prisciliano de Avila y el priscilianismo desde el siglo IV a nuestros días: rutas bibliográficas»), recolle máis de trescentos títulos sobre Prisciliano nos que se afrontan os aspectos máis sobresaíntes do seu pensamento, desde o punto de vista teolóxico, social, xurídico, lingüístico, etc., superando e complementando o estudio de B. Vollmann – *Studien zum Priscillianismus. Die Forschung, die Quellen, der fünfze-*

¹⁶ SEVILLA, S., *El imaginario y el discurso histórico*, Episteme, Valencia, 1994.

hente Brief Paspt Leos des Grosen – (1965). E recentemente, para completar máis o cadro do priscilianismo, co título *Martin de Dumio Cultura, Relixión e Superstición na Galicia Sueva. De correctione rusticorum* (1996), despois de describi-lo ambiente histórico-cultural da Gallaecia nos tempos dos suevos, así como o contexto e a herdanza cultural na que emerxe a figura de Martín de Dumio ou de Braga e – previos os capítulos adicados en concreto ó sentido e estrutura da obra, así como a referencia expresa ós temas da relixión, superstición e etnografía – presenta a traducción ó galego do texto latino *De correctione rusticorum*¹⁷.

M.^aVictoria Escribano, nun denso e documentado traballo – «El priscilianismo y Gallaecia» (1996)–, ocúpase, nunha primeira parte, do desenvolvemento histórico do priscilianismo, precisando e respondendo a dúas cuestións: qué se entende por priscilianismo e por qué os membros dun determinado grupo foron condenados a morte. Na segunda parte estudia a forma que adopta o priscilianismo na provincia da *Gallaecia*, despois da desaparición de Prisciliano. Engade, ó remate, un apéndice bibliográfico – crítico e cronolóxico sobre o estado da cuestión priscilianista – das obras publicadas ata G. Scheps – 1886-89 – (G. Arnold, J. Bernays, Menéndez Pelayo, López Ferreiro); despois de Scheps (Paret, Hilgenfell, A. Lavertujon, E. Ch. Babut, G. Morin, Pérez de Úrbel, J. Aldana, J. M. Ramos Loscertales, W. Schatz, W. H. Friend, B. Vollmann, F. Fontaine, J. M. Goosen, H. Chadwick, C. Mole); nos anos oitenta (J. Cabrera, López Caneda, P. Van Dam), e outros estudos de carácter máis puntual, publicados na última década (J. Chocheyras, J. R. Palanque, J. Ziegler, G. Girardet, J. Djivak, A. Terán Fierro, Sánchez de Argandoña), recoñecendo expresamente a labor levada adiante por A. Orbe e o mérito dos traballos sintéticos de J. M. Blázquez, para concluir – en liña que entendemos concordante coa lectura simbólico-polisémica:

«En el plano estricto de la fenomenología histórica, sin duda los priscilianos fueron tratados como disidentes, como «los otros», los que propugnaban una creencia distinta y errónea respecto a la recta.

¹⁷ Velaquí as referencias completas en orde cronolóxica: LOPEZ PEREIRA, J. E., «Prisciliano de Avila y el Priscilianismo desde el siglo IV a nuestros días: Rutas bibliográficas», *Cuadernos Avulenses*, 3 (1985), 13-77. – Idem, *O primeiro despertar cultural de Gallaecia. Cultura e literatura nos séculos IV-V*, Universidade de Santiago, 1989. Idem, *Cultura, relixión e supersticións na Galicia Sueva. Martiño de Dumio. De correctione rusticorum*, Universidade de A Coruña, 1996.

Desde la òptica eclesiástica, eran heterodoxos; para los jueces seculares, culpables de un delito de magia nociva».

Pero, tendo en conta a renovación metodolóxica e conceptual na eséxese da relixiosidade tardía,

«...el resultado de esta transformación de los procedimientos de análisis ha sido el cambio de los criterios de clasificación y explicación. Prisciliano ha mudado su imagen de hereje por la de hombre de cultura – un letrado tardío diría Marrou – investido de funciones carismáticas «esperadas» por una época ávida de trascendencia, deseosa de contactos con lo ultraterreno, volcada hacia el misterio de la indivisibilidad; y el priscilianismo ha abandonado el catálogo de disidencias de la ortodoxia para ser convertido en la trama sociológica e ideológica de una época de crisis. Han cambiado las categorías que sirven a la formulación del fenómeno en un lenguaje histórico. Y, sobre todo, se ha recreado la metodología historiográfica en el estudio de la heterodoxia religiosa. Precisamente, el examen de la historiografía sobre una pretendida divergencia religiosa revela la heterogeneidad de factores de distinta índole – desde la social a la propia de la psicología colectiva – que se entretajan en el suceso de lo que se llama herejía y la descalifica de planos significativos sobre los que ésta se proyecta; en otro orden, descalifica cualquier interpretación unívoca y totalizadora de la heterodoxia que pretenda su reducción al exclusivo ámbito de lo doctrinal»¹⁸.

Unha terceira obra de recreación literaria da figura de Prisciliano é a de Millán Picouto – *Prisciliano en Tréveris*.-Dramática Libro LX, Opera Omnia – 3 – (1995). Millán sitúase na perspectiva do proceso que en Tréveris, despois de encarceralo, leva a Prisciliano á morte. O caso presenta unhas posibilidades de tratamento poético e mesmo dramático, que suscitan o interese pola súa recreación literaria. Así o faría A. Cotarelo Valledor cando, entusiasmado polo descubrimento dos escritos de Würzburg por G. Scheeps, escribe unha obra dramática,

¹⁸ ESCRIBANO, M.^a V., «El priscilianismo y Galicia», en GARCIA QUINTELA, M. (Coord.), *Las religiones en la Historia de Galicia*, Sémata, 7-8, Universidade de Santiago (1996), 251-294. M.^a V. Escribano é unha especialista en temas priscilianistas. Merecen salientarse, amais, *Iglesia y estado en el certamen Priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza, 1988; «Herejía y poder en el siglo IV d. de Cristo», en CANDAN/ GASCO/RAMIREZ DE VERGER (Eds.), *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid, 1990; «Alteridad religiosa y maniqueísmo en el siglo IV d. de Cristo. Paganismo, cristianismo y legitimación política», en *Cristianismo y aculturación en tiempos del imperio romano*, Murcia, 1992; «Haeretici iure damnati: el proceso de Tréveris contra los priscilianistas (385)», en *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo Latino (Sec. IV-V)*. Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana, Roma (1994), 323-346.

Hostia (1926) que, no sentido máis etimolóxico de «víctima pura», encubría a idea dun Prisciliano mártir¹⁹. Bastantes anos máis tarde, Daniel Cortezón volve a levar a Prisciliano ó teatro cunha obra titulada simplemente *Prisciliano* (1970), na que vai describindo o seu drama desde Iria Flavia a Bourdeos, ata o final trágico en Tréveris. Anos despois, é M.^a Xosé Queizán (1984) quén, co nome de *Amantia*, trata de reconstruír, recreándoa en boa medida, a realidade socio-política e cultural dos séculos IV e V (de Prisciliano e do Priscilianismo).

Volvendo á proximidade, Millán Picouto recrea literariamente o drama con partitura musical incluída; drama no que interveñen como actores a meirande parte das personas que tiveron que ver, positiva ou negativamente – segundo o *Chronicon* de Sulpicio Severo – co proceso seguido contra Prisciliano e o seu grupo (Instancio, Salviano, bispos acompañantes; Prisciliano; Itacio, bispo acusante; Hidacio e Hixinio, bispos acompañantes de Itacio; Magno Máximo, emperador-usurpador de Occidente; Ambrosio, bispo de Milán, Prócula, filla de Eucrocía; Urbica, amiga de Prócula; Eucrocía, protectora de Prisciliano²⁰).

Dous anos despois (1997) X. Leyra Domínguez, en *Xacobe e Prisciliano*, ó longo de diversos capítulos adicados a cada un dos persoaxes, e mesmo con extensas referencias a autores que emitiron valoracións sobre os mesmos, vai debullando datos recollidos ó londo de moitos anos, e a partir de moitas lecturas, e tamén de conversas mantidas cos seus amigos (fundamentalmente de tendencia galeguista, como Bouza Brey, M. Casas, A. Castro, A. Cunqueiro, Pedret Casado, Chamoso Lamas, Filgueira Valverde, García-Sabell, Novoa Santos, Ramón Piñeiro...). Sen se propor a cuestión xacobeá en sentido crítico (nos términos, p.e., de L. Duchesne, Américo Castro ou Pérez de Urbel), procura redimensionar e empoleirar ós dous persoaxes, sen facelos entrar en conflito, porque, en definitiva, ámbolos dous engrandeceron á Galicia. «Ó amparo dos dous persoaxes – advirte U. Romero, prologador da obra – e da súa historia, quere contemplar o mundo dende Galicia, e non Galicia dende o mundo. Non lle é difícil ó lector percibir neste diario que o importante é describi-lo enigma da historia de Galicia, máis que ilumina-las zonas obscuras da historia xacobeá e priscilianista»²¹. Presenta, iso sí, unha primeira versión ó galego dos

¹⁹ A obra en cuestión foi reeditada por A. Herrero Figueroa, A. COTARELO VALLEDOR, *Teatro Histórico e Mariñeiro*, A Coruña, 1981.

²⁰ PICOUTO, M., *Prisciliano en Téveris* – Dramática. Opera-3 –, Ourense, 1995.

²¹ LEYRA DOMINGUEZ, X., *Xacobe e Prisciliano*, Ed.Ir-Indo, Vigo, 1997.

Tratados de Prisciliano – hai tamén versión española e holandesa-, pero coas mesmas dificultades inherentes ás outras versións, respecto ó texto latino e á súa intelixibilidade.

Finalmente, aproveitando a circunstancia do xacobeo-99, os irmáns Chao Rego ²² – Ramón e Xosé –, veñen de agasallarnos con cadan seu libro sobre Prisciliano. No primeiro deles, en orde de aparición, – *O camiño de Prisciliano* –, R. Chao tenta reconstruír, de forma histórico-novelada, o camiño de Prisciliano (o regreso á terra verde do fin do mundo) desde Chartres ata Fisterra-Santiago-Lugo, pasando por unha morea de cidades de Francia e de España nas que sempre vai atopando algún informador, máis ou menos experto nos avatares da vida de Prisciliano. Á saída da catedral de Chartes bate cun grupo de italianos de Florencia que, *descalziños*, ían cara o *fisterra* galaico; feito que provoca a pregunta e a resposta inmediata: «¿É como quere vostede que captemos as vibracións e máis o magnetismo telúrico que deita baixo o camiño das estrelas, se non é descalzos? Dende hai milleiros de anos (...), moito antes dos desplazamentos históricos a Compostela para veneraren a Prisciliano, as almas inquedas de Europa ían á *fisterra* seguindo a Vía Láctea. En cada lugar sagrado erguían templos, que os cristiáns trocaron en igrexas. ¿Permíteme dicirle que ningunha superstición popular causou tantos desastres coma os que forneceu a católica? Hai a quen lle da por dicir que ésta compensou as obras destruídas con outras que ela inspirou. Se a vostede lle acae este razoamento, faga o posible para que se beneficien tamén diso as relixións naturais que rexorden agora»... Trátase, como se pode colixir, dunha novela histórica na que, aporveitando a documentación existente sobre Prisciliano, re-crea a viaxe polo camiño de Santiago (preguntándose o autor: ¿é éste o suplantador?), na procura do alento de Prisciliano, personaxe mítico, simbólico, conservado na memoria individual e colectiva.

X. Chao, pola súa banda – *Prisciliano, profeta contra o poder* – reconstrúe, a modo de ensaio, a vida e a obra de Prisciliano, procurando a reivindicación da súa figura fronte á orde establecida, fronte

²² CHAO, R., *O camiño de Prisciliano*, Espiral Maior, A Coruña, 1999. CHAO, X., *Prisciliano, profeta contra o poder*, A Nosa Terra-Vigo, 1999. – No intre de redactar estas páxinas chégame a referencia da recentemente publicada *História do Pensamento Filosófico Português – Volume I, Idade Média* – (Dirección de Pedro Calafate), Editorial Caminho, Lisboa, 1999. A Paula de Oliveira e Silva débese o estudio da controversia ariana e do priscilianismo, amosando –como expresión inaugural dunha cultura – as perplexidades da súa problemática herexía, e as tensións entre ortodoxia e heterodoxia.

ó poder. «Prisciliano exerce a liberdade de palabra, e, sendo laico, reivindica a igualdade dos bautizados, propiciando ás mulleres un lugar de igualdade nas súas comunidades...». Pero a oficialidade (relixiosa e política) non tolera o seu discurso (do pobo, disidente, polisémico), nin a súa actitude, nin o seu comportamento. Despois do seu degolamento en Tréveris, a súa figura mitificada perviviu por medio dos seus seguidores. «Auténtico mito en Galicia, a voz de Prisciliano resoa como unha denuncia profética contra o poder...»

En definitiva que, coas precisións e referencias precedentes – sobre todo coas dúas últimas publicacións inseridas no mesmo marco do Xacobeo-99 –, só queremos deixar constancia do interese que sigue a espertar a figura de Prisciliano en canto representante dun tipo de discurso simbólico-polisémico, discurso do pobo, dunha relixiosidade intimista, popular, fronte a outro tipo de discurso sónico-monosémico, do poder, dunha relixiosidade externalista, xerarquizada, oficializada. Renunciamos neste intre a unha exposición, máis polo miúdo, relativa ó mesmo proceso que o leva a Tréveris, así como a síntese dos aspectos máis importantes da súa doutrina – que se podería condensar en tres momentos: o ascetismo como actitude vital, as prácticas e actitudes morais, e a súa teoloxía –. A figura de Prisciliano (histórico ou imaxinario) foi interpretada de moitas maneiras: herexe, reformador relixioso, asceta, místico, símbolo de protesta social, etc. Todas estas interpretacións, mais ou menos fundadas, máis ou menos controvertidas, contribúen a configura-lo significado e dimensión dunha persoaxe polivalente e plural ²³ que, polo mesmo, deixa sen resolver unha

²³ A controversia continúa, e a actualidade de Prisciliano sigue a ter vixencia. Actualidade que J. L. Abellán, resumindo as diversas interpretacións, concreta nos seguintes puntos: en canto impulsor dunha protesta social; polo movemento de fonda renovación espiritual; por sintonía coas correntes máis permanentes do pensamento español e por afinidade con outros pensadores que se teñen reafirmado no noso pasado; polo seu espiritualismo igualitario, respecto á equiparación das mulleres; pola súa preocupación cristolóxica; polo seu interese pola astroloxía; polo seu esoterismo –que explica, en parte, o enraizamento que tivo nunha terra como Galicia, sempre presta ó misterio e a ensoñación– etc. (*O.c.*, 45). M. V. Escribano no traballo reseñado en primeiro lugar tamén se fai cargo das distintas lecturas de Prisciliano, despois do descubrimento de Scheps: Paret (1891) ve a Prisciliano como un reformador do século IV, precedente emblemático da súa fe protestante. Hilgenfell (1892), partindo das expresións relativas á teoloxía, cosmoloxía, cristoloxía, antropoloxía, ascetismo, función sacerdotal etc., presume en Prisciliano un claro perfil ideolóxico do tipo maniqueo. Lavertujon (1896-99) suxire como causa da conxura antipriscilianista o móvil económico de confiscación dos bens dos priscilianistas. – Babut (1910) ve en Prisciliano ó predicador dunha reforma ascética. Pérez de Urbel (1931) integra a Prisciliano no

serie de problemas, ós que, hoxe por hoxe, é difícil responder. Noutante, para a nosa intencionalidade, Prisciliano é un claro expoñente dun modelo de discurso simbólico-polisémico e dunha relixiosidade popular, dunha *opera chiusa*, enfrontado a outro tipo de discurso (sínico-monovalente, de *opera aperta*) e a unha relixión xerarquizada, oficializada; en definitiva, ó discurso do poder.

2. O «Camiño de Santiago», espacio de mediación e de universalidade.

Retomando o texto (*e pre-texto*) inicial de Castelao, e tratando de esgotar as súas virtualidades, comezamos referíndonos a Prisciliano, representante dun discurso simbólico-polisémico, fronte a outro tipo de discurso, sínico-monosémico. Continuando co mesmo fragmento – e nunha primeira aproximación – fica aínda por explicitar, ou responder, nun primeiro momento, á interrogante: ¿Prisciliano ou Sant-Yago? (respecto ó corpo que está enterrado en Compostela), e, nun segundo momento, ó problema da «inventio» do corpo do Apóstolo, á configuración do Camiño de Santiago, como «centro de de universalidade», cruce de culturas do mundo antigo, de formación de unidade espiritual

conxunto dos movementos monásticos occidentais de fins do século IV. V. Schatz (1917) salienta como representante da polaridade carisma/xerarquía. Barbero Aguilera (1963) considera o Priscilianismo como un dos movementos relixiosos tardíos, de carácter social. W. H. Friend (1952) entende o priscilianismo como a expresión dunha protesta social das clases inferiores, en particular, das zonas rurais e escasamente cristianizadas da Gallaecia. B. Vollmann (1965) interpreta a Prisciliano como un símbolo que revela a oposición entre o clero galaico (obediendo ós suevos), e o clero hispano-ortodoxo, fiel ós visigodos, herdeiros do poder imperial. J. Fontaine (1981) considera ó Priscilianismo como un dos movementos ascéticos datables no século IV, no que acada o seu entendemento no conxunto de factores socio-económicos, políticos, e culturais. Goosen (1976) estima que a súa doutrina non é gnóstica, nin maniquea, senón o resultado dunha experiencia de vida persoal, que procura xustificar con apoiaturas bíblicas na meirande parte das ocasións, máis que nunha experiencia intelectual. Chadwick (1976) cre que é preciso entender a Prisciliano no marco dunha socioloxía das relixións. Cabrera Moreno (1983) ve a Prisciliano enraizado no Noroeste hispánico e inseparable das pervivencias indíxenas e da escasa cristianización. Van Dam (1985) explica a Prisciliano en términos do que chama dinámica de comunidades, a asimilación entre cristianismo e sociedade e a conversión do primeiro na nova linguaxe das relacións de poder, etc. Toda esta morea de interpretacións confirma o que temos establecido desde o principio: que a analítica textual exclusivamente interna non é suficiente para comprende-la obra de Prisciliano; e que, no fondo de todo, Prisciliano amosa un carácter simbólico-polisémico.

do Occidente, e xurdimento dunha poderosa cultura galega, que adquire independencia e vida propia (arte románica que culmina no Pórtico da Gloria e poesía lírica que culmina no Cancioneiro da Vaticana). Este é, en síntese, o contido da pasaxe citada. Pero a súa complexidade é moito maior, e as dimensións do Camiño de Santiago, como espacio de mediación e de universalidade, son tamen moito máis amplas, abondosas e variadas, é dicir, polisémicas, polivalentes²⁴.

Abonda con lembrar ó respecto os anexos bibliográficos elaborados por mor da conmemoración dos dous últimos «Xacobeos» (1993, 1999): o de Miranda García²⁵, limitado ós últimos cincuenta anos – anexo denso de contido e moi ben organizado, que amosa o interese e mesmo a actualidade do tema en cuestión-; a *Bibliografía sobre el Camino de Santiago*, editada polo Consello Xacobeo – ordenada por blocos temáticos: Arte, Historia, Literatura, Educación, Relixión-; diversos repertorios, por mor do actual Xacobeo e con intencionalidade turística, como «Todos los caminos llevan a Compostela.-Xacobeo-99», «Mil años por el camino de Compostela», etc.

Pero quixera salientar, especialmente, o apéndice da obra de X. L.Barreiro Rivas – *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa Medieval. Estudio del Camino de Santiago* (26). Obra que suscitou unha certa polémica, ao propor un novo paradigma interpretativo das peregrinacións e dos camiños de peregrinación: «...introducindo – observa – unha cualidade política, que contribuiría a solucionar certas fallas existentes na explicación deste colosal fenómeno (...) as peregrinacións son unha sacralización dunha necesidade social (...) a ansia de peregrinar explícase pola necesidade de reordenalo mundo mediante a súa sacralización»²⁶. – «Con independencia do

²⁴ A bibliografía e os repertorios bibliográficos sobre o Camiño de Santiago son infindos. Somentes consignamos algunhas publicacións especiais de actualidade: *Mil años por el Camino de Compostela*, La Aventura de la Historia, I, n.3 (1999). *Todos los caminos llevan a Compostela*, GEO, 1999. – VELAMAZAN, V. (Editor), *Seis ensaios sobre el camino de Santiago*, Galaxia-Vigo, 1993. JACOMET, H., «Santiago. En busca del gran perdón», en *Santiago camiño de Europa. Culto e Cultura na peregrinación a Compostela*, Santiago, 1993. – GASPAR, S., *A Xeración Nós e o camiño de Santiago*, Xunta de Galicia, Santiago, 1996. DIAZ Y DIAZ, M. C., *De Santiago y de los caminos de Santiago*, Santiago, 1997. SINGUL.F., *Historia cultural do camiño de Santiago*, Ed. Galaxia-Vigo, 1999.

²⁵ MIRANDA GARCIA, F., *Bibliografía*, 1949-1992, en VAZQUEZ DE PARGA/LACARRA/URIA, *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 vols., Madrid, 1949 –1.ª reimpresión, Diputación Foral de Navarra, (1993), II-LXXXVIII.-

²⁶ BARREIRO RIVAS, X. L., *La función política de los caminos de Peregrinación en la Europa Medieval. Estudio del Camino de Santiago*, Tecnos Madrid, 1997, 317-348.

seu papel ético-espiritual, que se desenvolve tardiamente, as peregrinacións a Santiago teñen a súa específica diferenza no feito de seren construcións político-relixiosas orientadas a unha finalidade de natureza cosmolóxico-cultural contextualizada no amplo proceso de construción da realidade europea...»E por iso coidamos que, lonxe de esgotarse a súa elemental realidade relixiosa, debedora dunha explicación baseada no milagre e na credulidade do pobo, debemos recorrer cada vez máis a estudos político-históricos que nos permitan afondar nas claves ideolóxicas e no ambiente cultural, económico e social que fixo posible a coincidencia dos poderes civís e relixiosos e a aberta colaboración social que se resume no amplo movemento peregrinatorio que vai dende o corazón de Europa cara á *Finis Terrae*»²⁷.

Polisemia, pois, e polivalencia de interpretacións, de dimensións: a súa historia coa súa pre-historia, como fenómeno relixioso, como romería, como vía de recuperación da unidade política, como motivo de recreación literaria²⁸ e artística, como metáfora da vida cotiá, e mesmo, como cara oculo do camiño, é dicir, como trasfondo da vida real no camiño – que traduce ou revela un tipo de espiritualidade popular, disidente e enfrontada á relixiosidade oficial, que tan ben analiza P.Arribas Briones en *Pícaros y Picaresca en el camino de Santiago* –²⁹; obra que un experto en cuestións xacobeas, Paolo Caucci, cualifica moi positivamente. «Nos ha gustado mucho este libro, que tendrá un sitio preferente en nuestra biblioteca; si nos permite el autor romper una lanza a favor de Santiago Caballero, pícaro celeste, según él, defensor *fidei* por vocación y *matamoros* por necesidad, relacionado, más que con nuestro camino, con el miedo hacia las huestes de algún caudillo árabe a punto de convertir Compostela en la mezquita

²⁷ BARREIRO RIVAS, X. L., «O xurdimento da cultura política occidental: o papel de Santiago na construción de Europa», *Encrucillada*, 11 (1999), 4-23.. Idem, «Galicia en Europa: o novo Camiño», en *Encrucillada*, 80 (1993), 7-33.

²⁸ Baixo este aspecto de recreación literaria pode clasificarse *Camino de Santiago* (1987), de M. Morey; obra na que o autor vai mexturando nunha viaxe imaxinaria a Compostela, personaxes como Nietzsche, Heidegger, Löwith, Klossowsky, Coli, Foucault., recordos da súa estada na Sorbona e da xeración do 68, co fracaso do cogito cartesiano: «Tras siglos de andadura, ciego por tantos errores y extraviado por el desierto, se sabe hoy peregrino sin destino, cogito errante (...) El mismo cogito no es sino eso, y lo sabe: un pasar. Su meditación, reflejada en los espejos curvos de las formas contemporáneas de conciencia, ¿Qué puede dar como resultado sino el esperpento?».

²⁹ ARRIBAS BRIONES, P., *Pícaros y picaresca en el Camino de Santiago*, Berceo, 1993.

más occidental del orbe islámico y el camino de Santiago en «camino de Almanzor»³⁰.

Pero, antes de nos introducir na exposición concreta dos tres itinerarios que establece P.Arribas e que constitúen a estrutura da obra (Pícaros e peregrinos; os que axegan o paso dos romeiros, e a mesma picaresca da Igrexa), Pablo Arribas – que manexa perfectamente as fontes documentais clásicas e as monografías sobre o tema –, para non da-la sensación de se limitar só a un aspecto, que puidera parecer marxinal como a «picaresca», propón na introducción as múltiples dimensións e valores do Camiño de Santiago, un dos fenómenos máis característicos do mundo occidental; camiño de fe e de prodixios, con poderes taumatúrxicos; camiño de trascendentes consecuencias económicas, políticas e culturais para a cristiandade; camiño que representa o máximo ideal de convivencia sen fronteiras, baseado na unidade fundamental do xénero humano; e camiño recoñecido polo Consello de Europa como primeiro itinerario cultural europeo: «Esas ideas de convivencia de una Europa que se hace caminando, van a ser extraordinariamente facilitadas a partir del siglo XI, en que la peregrinación alcanza a ser la forma más común de devoción, por la creación de ciudades, reparación de caminos y construcción de puentes, fundación de hospitales y alberguerías; tarea en la que rivalizan reyes, órdenes religiosas, nobles burgueses, sólos o más tarde agrupados en cofradías. Las atenciones de todo tipo a los romeros (...) llegan a ser proverbiales en no pocos casos, y la paz del camino, las medidas regias para asegurarse el libre tránsito, una preocupación constante...»³¹.

Pero, o camiño, no seu facerse camiño de forma cotián, ó andar, mostra axiña» o contrapunto» (negativo) do relixioso: «...es más – continúa dicíndonos Arribas – pienso que hasta este libro podría haber tenido un desarrollo nada despreciable enfocándolo desde la óptica ¿quienes eran los que iban a la gran romería santiagoense?. Al lado de una parte del santoral y de lo más granado de la sociedad civil y eclesíastica, de cuyo peregrinar han quedado referencias que, sin falta, figuran en la aparte introductoria del cualquier guía del Camino, figuran los otros: ladrones, aventureros, prostitutas, juglares, falsos men-

³⁰ Ibid., 15.

³¹ Desde unha perspectiva relixiosa a Carta Pastoral dos bispos do Camiño de Santiago (24/7/85) subliña o significado e valores relixiosos do Camiño, nas súas vertientes fundamentais:ristolóxica, de comunión eclesial, de conversión cristiana, de importante reclamo, etc.

digos, estafadores, etc., etc).. E todo ilo vén a revelar dúas cousas: que o camiño de Santiago é un camiño de peregrinación; segundo, que ademais é tamen un camiño polisémico; polisemia que se reflicte na vida mesma e nas actitudes de determinados persoeiros.

Neste contexto – e nesta dimensión polivalente – aparecen persoaxes difíciles de catalogar como San Godrico de Finchale, un dos primeiros e máis xenuinos peregrinos ingleses (1110, aproximadamente), no que se combinan os caracteres de peregrino, mercadeiro, músico, santo, e mesmo pirata – segundo algunhas fontes³².

Dimensión plural e polisémica reflectida, non só na interpretación dos discursos, senón tamen nas propias vivencias e actitudes vitais, que amosan comportamentos inconciliables para unha relixiosidade oficial, pero compatibles a nivel de vivencias-crenzas prácticas do pobo. O mesmo P.Arribas describe máis adiante a actitude (evidentemente polisémica) do autor das *Cantigas*, Alfonso X O Sabio: «En aquel mundo extraño de censuras y complacencias con la gente de la farándula, brilló la condescendencia del Rey Sabio con músicos, juglares y trovadores que siempre tuvo próximos como «gala y recreo de su corte», y, a semejanza de poetas andariegos del círculo de Turingia, protegidos de sus landgraves, dice Jaime Ferreiro, que favoreció igualmente los certámenes de otros poetas errabundos que se arrojaban a la cara con increíble soltura y desenfado todos los lances de su vida apicarada y bohemia. Alfonso X, tan protector de los peregrinos como cercano al pueblo y que se consideraba a si mismo como un trovador, incluso llegó a participar en esos pugilatos verbales con composiciones de escarnio e mal dizer, en los que daba rienda suelta a un humorismo burlón y satírico salpicado de erotismo y con frecuencia de obscenidades, rivalizando con juglares, a veces de muy baja condición, respondiendo a su «e queremos rir», y enderezando escarnios a las «soldadeiras», juglaresas que eran llamadas así por ganarse el sueldo con la vihuela, aunque tambien sin ella»³³.

Velaquí – volvendo a Castelao – como se revela o espacio polisémico, polivalente, de mediación e de universalidade do Camiño de Santiago. E imposible facer referencia a tódalas polisemias do Camiño, polo que nos limitaremos a explicitar as alusións do texto de Castelao, en dous momentos: o dilema ¿Prisciliano ou Santiago?, e a «inventio» do corpo do Apóstolo – na súa fase previa ó «camiño», ou

³² ARRIBAS BRIONES, O.c., 20-21.

³³ Ibid., 164.

pre-camiño-; e en canto Camiño de Santiago, como mito, lenda e realidade...

¿ Prisciliano ou Sant-Yago?

Pese á carencia de documentos históricos e de datos biográficos; pese á obscuridade dos relatos, á súa ambigüidade e ó seu carácter mítico; pese ó halo de misterio con que aparecen envoltas as figuras de Prisciliano e de Santiago, danse entre eles unha serie de paralelos e de circunstancias tan semellantes que incentivan a curiosidade e estimulan a indagación. Lembremos algunhas delas: ambos aparecen como evanxelistas/cristianizadores; os dous son decapitados no extranxeiro (un en Xerusalém, e outro en Tréveris); os restos mortais de ambos foron trasladados a Galicia e enterrados nun lugar segredo e misterioso con dous discípulos a carón de cada un deles. Só hai unha diferenza fundamental: Prisciliano foi considerado como herexe e, en consecuencia, como un falso evanxelizador, mentres que Santiago é considerado como un verdadeiro evanxelizador, o «Apóstolo das Hespañas». Todas estas circunstancias deron motivo para que moitos estudiosos consideren que Santiago non é máis que o «suplantador» de Prisciliano, unha vez que foron reprimidos e apagados os ecos do fenómeno priscilianista³⁴. Outros entenden que a solución a dito dilema é unha cuestión que carece de valor porque, de feito, o realmente relevante é o fenómeno cultural e polivalente despregado. Pero tamén os hai que – mantendo incólumne e case como un dogma a *traditio xacobe*a – siguen teimando na procura de argumentos, ou esperando encontra-los algún día, para confirma-la cuestión xacobe, admitida como verdadeira xa de antemán. Ao respecto venme á memoria a opinión do historiador eclesiástico B. Llorca cando nas aulas salmantinas precisaba que una cousa era a fe (e neste senso podíase dar

³⁴ Hipótese do agrado non só de autores adscritos ó galeguismo-nacionalismo, senón tamén doutros intelectuais, como J. L. Abellán: «A mi personalmente – di – no me desagrada esta conclusión que acercaría a Prisciliano y a Santiago; sabemos ya lo controvertida que es la presencia del cuerpo de Santiago en la famosa basílica de su nombre, hoy practicamente no admitida por nadie, lo cual no ha de invalidar el culto a su imagen y el hecho de las peregrinaciones que desde la Edad Media hasta nuestros días han venido produciéndose. La conjunción de los dos hechos pondría de manifiesto palpablemente lo inescrutable de esta existencia humana donde el mito y la realidad se confunden tan frecuentemente de modo indiscernible». («Prisciliano y su significado intelectual», *O.c.*, 48).

culto a Santiago en calqueira parte do mundo) e outra moi distinta era a veracidade da cuestión xacobeá (isto é, que os restos do Apóstolo Santiago foran traídos a Santiago e depositados no lugar de enterramento no que se lle ven dando culto).

Os primeiros documentos relativos o achádego dos restos de Santiago en Compostela (nome derivado de *campus estellae*, ou de *compositum* – lugar de enterramento –) pertencen ós séculos IX-X; documentos referidos ó século I, polo que, amáis de gozar es escasa fiabilidade histórica en canto documentos, espertan serias dúbidas en canto que evidencian o sorprendente vacío documental entre os séculos I e IX. ¿Qué foi o que realmente aconteceu no século IX para que o nome e a historia de Santiago rexurdise dun modo tan prodixioso? Sabemos que nos primeiros oito séculos Santiago (o Apóstolo) non se encontraba entre os catro ou cinco apóstolos máis afamados. E a prol de que sexa Prisciliano o que está enterrado en Compostela está o feito de que as tumbas achadas baixo a catedral pertencen ós séculos IV-V; e que era costume enterrar perto de, e orienta-lo enterramento cara algún santo ou mártir (tal como aparecen os esqueletos baixo a nave central, orientados cara o altar). Baixo o ábside foron encontrados restos que non eran romanos, xa que éstos incineraban ós seus mortos; pero sí eran romanos os restos arquitectónicos (e era lóxico que así acontecera no século IV, moito máis romanizado que ó século I). Pero, segundo a tradición, os enterrados serían hebreos e, amáis, discípulos de Santiago.

O testimonio de ter sido Santiago enterrado na diocese de Iria Flavia, procede do *Códice Calixtino*. Alí figura o relato segundo o que o corpo de Santiago gardaría repouso dentro dos dominios lexendarios da Raiña Lupa, despois de convence-la os discípulos do Apóstolo por medio dun milagre. No lugar do enterramento destruirían un ídolo pagán alí existente (o que podería concordar con que o templo fose romano, e que os enterrados fosen cristianos do século I, que virían a ocupar un templo ou lugar sagrado pagano que xa existía con prioridade). Deste modo teríamos un caso ou exemplo paradigmático de substitución ou suplantación do paganismo polo cristianismo, que se pode trasladar – se ben de forma anacrónica – a uns séculos máis tarde, nos que as reliquias do Apóstolo viñeron a ocupar o vacío producido polo culto dun Prisciliano xa en plena decadencia, por mor das represións (enténdanse anatemas conciliares sobre todo) a que se lle sometera durante os séculos V-VI (substitución na nosa hipótese dunha relixión carismático-popular por unha relixión oficial, traducida en clave de perspectiva relixioso-política). E, en verdade, non sería nin o

primeiro, nin o único caso, no que centros ortodoxos de peregrinación se instalaran nunha localidade anteriormente asociada ó cisma ou a herexía ³⁵.

A cuestión – volvemos a repetir – non é se tal substitución é real e intencional, senón máis ben se é efectiva respecto ó imaxinario colectivo (no mesmo senso que se dicía respecto á historicidade de Prisciliano). Tal substitución sería congruente co proceso da Reconquista, amosando a súa eficacia en canto elemento de cohesión ideolóxica, ó tempo que como factor estimulador económico e moral, do Reino Galaico-Astur, que se ía configurando, avanzando e consolidando en oposición ó invasor e infiel mundo islámico. Así o entende, entre outros, E. González López, apoiándose en Américo Castro (formulador da hipótese de Castor e Polux, dificilmente verificable): «En Galicia floreció la única herejía seria que hubo en el Occidente de Europa, que fue la que predicó Prisciliano a fines del siglo IV de la era cristiana; y en Galicia nació el mito milagroso del sepulcro del Apóstol Santiago que salvó los destinos de España en los momentos críticos de su vida» ³⁶. E sinala cómo co trunfo do mito se mantivo a presenza do islam en España, e a pervivencia – sobre todo en Galicia – de vellas crenzas paganas preexistentes, como testifica Martín de Dumio na súa obra *De correctione rusticorum*, título, doutra banda, suficientemente indicativo dun tipo de discurso que temos calificado de «sínico-monosémico».

A «*inventio*» do corpo do Apóstolo.

Na súa fase previa ó camiño, e ó Camiño de Santiago como mito e realidade, Castelao, no fragmento citado, utiliza expresamente o término «invención» («a invención do corpo do apóstolo»); término que utilizan tamén a meirande parte dos tratadistas actuais, suficientemente informados sobre o estado da cuestión xacobeá. Agora ben, o término «*inventio*» é, desde un punto de vista etimolóxico, susceptible de dúas lecturas: a *inventio* (de *invenire*), no sentido de achádego ou descubrimento de algo (é a acepción que millor casa coa tradición

³⁵ CHADWICK, H., *Prisciliano de Avila*, Galaxia-Vigo (1978), 303.

³⁶ GONZALEZ LOPEZ, E., *Galicia, su alma y su cultura*, Bs.Aires (1954), 43. Polo que se refire á pervivencia de elementos arcaicos paganizantes, afirma máis adiante: «El alma panteísta es un alma franciscana que rebosa amor por todo lo creado. Como si nuestra alma fuera una partícula del amor universal, que en su soledad sintiera la ausencia de todos los seres amados de la creación» (90).

xacobeas), e a *inventio*, como acción ou resultado de *inventar*, é dicir, como engano, ficción ou creación. Os dous significados contrapostos (descubrir/finxir) para o caso que nos ocupa poden resultar complementarios se os interpretamos no contexto dunha ficción ou imaxinario social que funciona, que é operativo, con independencia de se o «descuberto» ou achado responde ou non a unha realidade histórica (no caso presente, ó corpo do Apóstolo).

Deste xeito elúdese o enfrontamento directo cos dous problemas máis agudos (deixando nun segundo plano un terceiro problema que sería o da predicación de Santiago en España, previa a súa morte e traslado) : o do traslado dos seus restos mortais (suposta a súa decapitación en Xerusalém por orde de Herodes) e o seu enterramento en Compostela. Velaquí como a ambivalencia etimolóxica do término (utilizado, amáis, con ambigüidade intencionada) permite evitar os estorbos indicados, e centrarse na súa efectividade, en canto imaxinario colectivo, situándose a nivel concreto do «Camiño de Santiago» na correlación de mito e realidade. Nesta precisa dimensión observa J.R Ónega: «La importancia del mito jacobeo rebasa la mera discusión sobre la certeza o las dudas de su predicación en España y de su enterramiento en Compostela. Todo eso, al lado de lo que representó el hecho mismo de las peregrinaciones y la savia cultural que introdujeron en Galicia y España, es pura anécdota»³⁷.

Vicente Risco – nun relatorio no que mito e realidade se entrecrucen – resume a orixe e posterior evolución do mito nos seguintes términos:

«La tradición asegura que inmediatamente despues del martirio de Santiago, su cuerpo fue recogido por dos de sus discípulos, que embarcaron con él en el puerto de Jaffa, y en pocos días de navegación llegaron a puerto de Iberia, donde desembarcaron.

Pidieron tierra para sepultarlo a una viuda rica llamada Lupa, que vivía en el Castro Lupario, la cual los envió a pedir autorización a la autoridad (¿romana?) del país, que era un tal Filotro, residente en Duyo, cerca del Finisterre. Filotro los mandó prender, pero liberados milagrosamente, Filotro mandó tropas en su persecución. En el puente de Nicraria, los soldados iban a alcanzar a los discípulos del Apóstol, pero el puente se hundió bajo sus pies, y los discípulos pudieron marchar tranquilos.

³⁷ ONEGA, J. R., *Los judíos en el Reino de Galicia*, Editora Nacional, Madrid (1981), 151.

Nuevamente, en presencia de Lupa, ésta les ordenó tomasen una pareja de bueyes en el monte Illicino para transportar el cuerpo de su maestro. En el camino les salió una enorme serpiente, a la que mataron con la señal de la cruz. Los bueyes, que eran toros bravos, se dejaron uncir mansamente, lo cual visto por Lupa, les hizo donación del terreno que quisieran elegir para sepultar al santo cuerpo y, además, recibió el bautismo. El monte Illicino tomó entonces el nombre de Pico Sacro.

Los discípulos pusieron el cuerpo de Santiago en un carro, con los toros bravos, y dejaron ir a éstos adonde quisieran. Pararon al pie de un castro, en un lugar que, por ser donado por Lupa, se llamó *Liberum donum*, de donde *Libredón*.

En él depositaron el santo cuerpo en una arca marmórica, cobijada bajo un edículo con un altar. Restos de esta construcción son el pavimento de la cripta.

Testimonios de la traslación de Santiago los encontramos: en la Epístola de León III comunicando al mundo el descubrimiento del sepulcro en el 813; la carta de Alfonso III al clero y al pueblo de Tours en 906; en el diploma de Sisenando I, en 914, al monasterio de San Sebastián de Pico Sacro; en el Códice Calixtino, III, 1; en una relación del monje de Fleury; en el *Rationale divinatorum officiorum* de Juan Beleth, Doctor en París; en un códice del monasterio Marchianense, de la diócesis de Arras; en himnos del siglo XII y en algunos Breviarios de Braga, Lugo, Orense, Zamora, Toledo, Burgos, Sigüenza, Cuenca, Plasencia»³⁸.

Nesta pasaxe paradigmática – que nos evita citar outras – recóllese a lenda relativa ás orixes do traslado e a súa posterior eficiencia como imaxinario colectivo-social; é dicir, a relación dialéctica entre o relato mítico (relativo ás orixes, con elementos maravillosos e milagreiros) e o relato o ou discurso imaxinario-simbólico que, en canto operativo na historia, pode dicirse «real» polos seus efectos (con independencia de que dito relato se axuste ou non ó historicamente acontecido).

Pero, como o relato mítico tentou de se converter nun relato histórico, a partir de determinadas testemuñas e argumentos, e se ben o noso obxectivo non é afondar na cuestión histórica, sí convén indicar ó respecto que é o que a crítica actual admite como fiable, e que é o que non traspón os confíns da lenda encol da «inventio» do corpo do Apóstolo en dous tempos: en relación á fase previa á configuración do «camiño», e en relación a fase do Camiño de Santiago xa configurado ou constituído (na correlación na que estamos a falar de mito e realidade).

³⁸ RISCO, V., *Historia de Galicia*, Galaxia-Vigo (1971), 52-53.

Na primeira fase, antes da «inventio» (é dicir, antes do camiño por antonomasia, século IX) xa en Santiago e en Galicia existían «camiños antes do camiño»³⁹. U. Romero Pose, a quen debemo-lo presente epígrafe, seguindo as pegadas de J. Fontaine, tantea describi-lo panorama espiritual do Occidente peninsular relativo ós primeiros tempos do cristianismo. Antes de que o Noroeste – concretamente Santiago de Compostela – se convertira en punto de referencia da cristiandade medieval, procura rastrexar, a través da literatura, da arqueoloxía e de documentos históricos, etc., a existencia de camiños (e de peregrinacións) anteriores á «inventio», coa finalidade de respostar á pregunta seguinte: «...se a peregrinación medieval a Santiago – sen nega-la súa peculiaridade e os seus perfís característicos – supón unha ruptura co pasado, sendo un *novum* no horizonte do medioevo, ou máis ben é a culminación dun proceso favorecido polo contexto eclesial que funde as súas raíces nos séculos anteriores ó noveno. Isto non quere dicir que minusvalore ou prexulgue a cuestión relativa á *inventio* dos restos do Apóstolo».

Dito de forma directa, a cuestión concrétese na posibilidade de describir un *continuum* de camiños previos ó «Camiño de Santiago» e ó fenómeno polisémico e polivalente das peregrinacións, porque, estudiada a historia e tamén a pre-historia das rotas de comunicación na *Gallaecia* pre-romana, cada pobo e cada relixión tiveron os seus camiños; pero no caso concreto da primeira cristianización da *Gallaecia* pódese afirmar que sería inconcebible o proceso de romanización sen o rol dos camiños e dos peregrinos. Neste sentido, xa na antigüidade cristiana, C. Torres constata o contacto entre dúas provincias tan afastadas do Imperio como as de Siria e a da *Gallaecia* no século IV⁴⁰. De feito, a configuración da provincia da *Gallaecia*, e a súa relación coas demais provincias do Imperio, desenvólvese de xeito paralelo ó

³⁹ Tomámo-la expresión de U. Romero –«O camiño antes do Camiño», *Ecrucillada*, 8 (1992), 70-7. Tamén X: L. Barreiro Rivas (cfr. notas 26-27) desde unha perspectiva política sinala os diversos tanteos de reconstrución da idea imperial (despois da caída de Roma: desde Santo Agostiño –coa idea de romanización como construción espiritual (*Roma non perit, si romani non pereant*), pasando polos Papas Gelasio e Gregorio Magno, que representa o terceiro intento de reconstrución (militar) da idea imperial; pero, «...o imperio carolinxio marca a fin da vella idea imperial e o nacemento de Europa como realidade política» (1992,11).

⁴⁰ TORRES, C., «Las peregrinaciones de Gallaecia a Tierra Santa en el siglo V», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, x (1955), 317-332.

proceso da súa cristianización ⁴¹, xa que a *Gallaecia* universal comeza a denominarse cristiana, desde tempos moi antigos. Seguindo os itinerarios das rotas comerciais pre-romanas, e logo das vía romanas de comunicación cos principais centros relixiosos do mundo, constátase xa – segundo a referencia de S. Cipriano – a relación con Cartago no ano 285. A partir do século IV rexístranse peregrinantes coñecidos, como Prisciliano – «o itinerante en busca de camiños» –, do que xa nos temos ocupado –; a monxa Egeria ou (Etheria), a muller escritora que viaxa a Terra Santa e establece o momento álxido das peregrinacións ⁴². Esta muller, contemporánea de Paciano de Barcelona, de Gregorio de Elvira, de Prudencio, era coñecedora do priscilianismo e mesmo da contraposición entre o pensamento asiático (máis proclive ó realismo e ó literalismo, e radicalmente oposto ó gnosticismo) e o pensamento alexandrino (máis helenizado e espiritualista, que tende máis ó contido invisible e espiritual). E posible, amais, que Egeria tivese contacto con Paulo Orosio, Idacio, Baquiario, os Avitos (bracarenses) e Toribio de Astorga. Era absolutamente necesario (e normal) que a *Gallaecia* – operada a división entre lucenses e bracarenses – mantivera comunicación con Braga, ata tal punto que U.Romero manifesta que: «A Gallaecia sin as peregrinacións dos bracarenses era un deserto teolóxico».

Aparece logo a figura de Martín Dumiense que emigra desde a Panonia á diocese de Braga, e será o unificador da *Gallaecia*, pois facía xa máis de cento trinta anos que a *Gallaecia* romana se convertira na *Gallaecia* sueva e, – o mesmo que acontecera no resto da Hispania – estaba loitando para acadar un entendemento entre as etnias de orixe xermánica e os nativos xa romanizados. «Deste entendemento – afirma U.Romero – resultaría, co paso do tempo, o que se chamou Europa» ⁴³.

⁴¹ DIAZ Y DIAZ, M. C., «La cristianización en Galicia», en *La Romanización en Galicia*, Coruña (1976), 105-120. TORRES, C., «La Galicia romana y la Galicia actual», C.E.G, 8 (1953), 371-391. TRANOY, A., *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la péninsule ibérique dans l'Antiquité*, Paris, 1981. Idem, «Gallaecia romana: historiografía y problemática», en *Historiografía Gallega*, IV Xornadas de Historia de Galicia, Ourense (1988), 81-103 (con apéndice bibliográfico).

⁴² LOPEZ PEREIRA, E., *O primeiro espertar cultural de Galicia, O.c.*, C.IV: «Los relatos de viaje: Egeria», 115-144. – Sobre o mesmo tema, ROMERO POSE, U., «Exeria: unha peregrina galega do século IV», *Encrucillada*, 13 (1979), 31-42.

⁴³ Ibid., 38. Para Martiño Dumiense, o mesmo ROMERO POSE, U., «Un misionero en Galicia: S. Martiño de Dume», *Encrucillada*, 15 (1979) 22-44. LOPEZ PEREIRA, J. E., *Cultura, relixión e superstición na Galicia Sueva. Martiño de Braga, De correctione rusticorum*, Universidade de A Coruña, 1996.

E, finalmente, xa no século VII, aparece Beato de Liébana, que escribiu o comentario ó Apocalipse máis importante de toda a historia da literatura latina; figura que X. L.Barreiro Rivas considera un elemento clave ó crear un ambiente intelectual e espiritual, para o xurdimiento, anos máis tarde, do fenómeno xacobeo e da sistematización dos seus símbolos, de tal forma que «...o camiño de Santiago aparece como unha ruta de imperiosa necesidade para a nacente cristiandade peninsular; arrecantada en Asturias e no noroeste. Un camiño que debía percorrer mil kilómetros, sinalando a fronteira e os límites irrenunciáveis da cristiandade, e que debía salvar unha fragmentación suicida do poder político cristián. Pero esta racionalización do fenómeno xacobeo, levada a cabo dende unha perspectiva socioxenética do europeísmo medieval, non debe confundirse cunha secularización da peregrinación, senón que debe interpretarse, pola contra, como unha demostración da relixiosidade medieval que amosa aquí o único sistema de comprensión do mundo dende o que era posible ordenar e definir un espacio e vertebrar homes e ideas para un esforzo colectivo. Eis, pois, o Camiño de Santiago incardinado de forma sobranceira no proceso de recomposición dos espazos políticos, operando no medioevo, e na cerna mesma da centralización que, impulsada pola Igrexa e o poder civil, preceden ó Estado renacentista»⁴⁴.

En definitiva, que o fenómeno xacobeo non foi *un novum*, senón *un continuum*; que a *Gallaecia* dos séculos IV-V, antes que peregrina, é meta de peregrinación; que na perspectiva do continuum o Camiño

⁴⁴ BARREIRO RIVAS, X.L, «Galicia en Europa: o novo camiño...», *cit.* 22. Recentemente volve a insistir na mesma perspectiva: «Ó reves do que adoita dicirse, a noticia da predicación de Santiago en España xorde dunha transformación progresiva dun elemento simbólico nun feito histórico. E no *iter* desa transformación pódese observa-la existencia de catro momentos diferentes que estruturan o que despois sería o culto xacobeo: a) Un primeiro momento no que se formula o carácter apostólico das Igrexas occidentais, no que xoga un papel fundamental a tradición non escrita da colectividade cristiá. b) Un segundo momento no que se identifica a España co extremo occidental, con especiais referencias a Aldemo de Malmesbury e os *Martiroloxios* de Adón e de Beda o Venerable. c) O terceiro estadio é definido polo *Breviarium Apostolorum* e o *De ortu et obitu patrum*, que reforzaron a apostolicidade das Igrexas de España coa concreta contribución a Santiago da evanxelización da provincia. d) Un cuarto estadio, vinculado á obra de Beato de Liébana e ás *Crónicas Asturianas*, no que a Igrexa galaico-asturiana afronta a derradeira concreción, tras instituí-lo padroado de Santiago no himno *O Dei Verbum*, e despois de situar no *Finis Terrae* galaica o enterramento apostólico» («O xurdimiento da cultura política occidental: o papel de Santiago na construción de Europa», *Encrucillada*, 111 –1999–), 12).

de Santiago é un punto de chegada do Occidente cristiano, e que a partir de ahí, reunidos o camiño e a *inventio* do fenómeno xacobeo constitúen «un dos logros máis xeniais da cristianización do Occidente, e do Occidente que empezou a buscar un camiño tan pronto como escomenzou a caída do imperio romano»⁴⁵.

Polo que respecta á «inventio» do corpo do Apóstolo (xa temos aludido ós tres aspectos da cuestión: a predicación en España, o traslado do seu corpo e o lugar de enterramento), son moitos os problemas que se teñen proposto ó longo dos séculos, tanto desde o punto de vista histórico, como sociolóxico, como relixioso. Segundo M. Díaz y Díaz⁴⁶, o problema redúcese, no seu aspecto histórico, á consignación de noticias fiables e ó rexistro das noticias que caen no ámbito das lendas. E dicir, a cuestión é saber se existen uns datos fiables, e se existen unhas lendas. Datos fiables hai moi poucos: que Santiago (o Maior), xunto ó seu hirmán Xoán, pertence ó grupo dos doce reunidos a carón de Xesús; e que Santiago foi o primeiro en morrer, por orde de Herodes (feito que é testificado por Eusebio de Cesarea na súa *Historia Eclesiástica*, no 285, tomando noticias de Clemente de Alexandría sobre a execución de Santiago en medio dunhas revoltas populares, por mor da fame negra). Lucas alude, pola súa banda, ó feito da conversión dun dos seus verdugos no último momento, polo que morre tamén na súa compañía. Máis tarde, cando se iniciou o costume de veneralos corpos dos mártires, houbo quén amosou interese por saber onde repousaban os corpos dos Apóstolos, porque da maior parte tiñase perdido o rastro. No século V – o anónimo Placentino, peregrino a Terra Santa – deixa algunhas noticias moi esquemáticas, por exemplo, que vira no Monte das Oliveiras, en Xerusalem, a tumba de Santiago o Maior. Ata aquí, máis ou menos, o fiable historicamente; e, a partir de aquí, comezan xa as lendas non no sentido estricto de seren narracións falsas, senón como formas de explicación debidamente fixadas e baseadas en datos históricos, pero que a forza mesma da tradición poido modificar. Tratando de precisar – de acordo con M. Díaz – as lendas, en orde cronolóxica, serían as seguintes:

Primeira: a fins do século V espallárase a opinión segundo a que os apóstolos, fieis ó mandato de Xesús, recorreran o universo coñecido

⁴⁵ ROMERO POSE, U., «O camiño antes do Camiño...», cit. 80.

⁴⁶ DIAZ Y DIAZ, M. C., «Breve panorama da cuestión Xacobe», *Encrucillada*, 80 (1992), 55-69.

para predica-lo Evanxeo. Nalgúns casos sinalábase que cada un dos discípulos repousaba no lugar en que debería ter predicado.

Segunda: no século VI (nunha rexión que M. Díaz sitúa por Marsella, Lyon ou o Norte de Italia) componse unha pequena peza – a *Passio Magna* –, cunha violenta crítica antixudea, segundo a que o seu protagonista, Santiago o Maior, pronuncia uns discursos acremente antixudeus, que lle crean enemistades, xenreiras, e que provocan a súa condena. A *Passio* representa a antiga tradición, recollida por Clemente e Eusebio, e coñecida no Occidente pola tradución da *Historia* de Eusebio realizada por Rufino a finais do século IV; *Historia* que no caso concreto de Santiago se incrementa cunha narración moi dramática, segundo a que o verdugo, chamado Jobías, convírtese e faise compañeiro de martirio de Santiago. O relato introduce un campo concreto de actuación e as circunstancias do martirio.

Terceira: A fin do século VI (ou a comezos do VII) dátase o *Breviario Apostólico* – opúsculo grego traducido ó latín arrededor do 625 –. Contén noticias moi breves de cada apóstolo: datos coñecidos por textos bíblicos–canónicos, ou non – e datos transmitidos por outras fontes – históricas, ou non –, con especial atención ás rexións nas que predicaron e ó lugar de enterramento. Polo que respecta a Santiago, dúas son as noticias: aparece como evanxelizador de «Hispania et Occidentalia loca», e está inhumado en «Aci marmórica» (como topónimo ou lugar de enterramento; se ben a tradición poido entender mal a expresión, tomándoa como modo de enterramento). É a primeira noticia referida a Santiago, no século VII, relacionado directamente con Hispania, como a súa terra de misión. Pero a difusión do *Breviario* produxo unha certa actitude de reserva, porque as relacións entre as Igrexas de Roma e as Igrexas Peninsulares – que xa eran tensas – poderían deteriorarse máis aínda por mor dos reecos e rivalidades que dito *Breviario* podía causar entre as mesmas.

Cuarta: Como consecuencia da invasión árabe, as comunidades cristianas da Hispania acháronse desamparadas, crebadas e apoucadas nos seus vínculos de conexión social, política e cultural. Polo que a cuestión xacobeá entra nunha nova fase: *Hispania et occidentalia loca* enténdese como unha endíade (expresión dun só concepto por medio de dous nomes coordinados): «os lugares occidentales de España». A súa vez, a expresión *Aci/marmórica* interprétase como «unhas arcas, ou, de forma máis sorprendente aínda, «baixo uns arcos», que logo

forza a entende-la segunda parte do sintagma como de «mármore». (E así foise desviando o significado orixinal do *Breviario*).

Quinta: A «inventio» – traslado e re-velación –. Cara o 813 prodúcese un feito histórico que non admite dúbida: a instancias do anacoreta Pelaio, perto do castro situado nas inmediacións de San Félix de Solovio, Teodomiro, bispo de Iria Flavia, recoñece un monumento antigo como tumba na que repousan os restos do Apóstolo Santiago. O relato milagreiro describe o lugar como inaccesible, con descoñecemento da construción antiga, así como o acompañamento de luces e músicas celestiais. Tratábase da *re-velatio*, da *inventio* (e identificación) do sepulcro do Apóstolo (se houbo fundamentos literarios ou sociais para dita identificación, non o sabemos – precisa M. Díaz–).

Agora ben, admitida dita identificación, ¿cómo se explica o esquecemento e a continuidade do culto? Se Santiago era o venerado, non se entende a tradición do descubrimento – porque daría a sensación de se tratar dunha especie de fraude-; se non era Santiago, entón o problema desprazábase, e habería que preguntar ¿quén era o santo obxecto da devoción?.

Sen embargo, pese ó problema proposto, desta identificación (desta «inventio») arrinca todo o grande estoupido xacobeo. E desde entón non faltaron intentos de explicar, con argumentos excepcionais, máis un menos racionais, este fenómeno (porque o imaxinario colectivo comezou a funcionar): desde a posibilidade de que tomen por corpo do Apóstolo unha reliquia xacobeá, que poido ser traída desde Mérida por mor da presión árabe – tese que defende Pérez de Urbel –, pasando pola teoría da substitución (dos dióscuros Castor e Polux, fillos de Xúpiter; tese defendida por Américo Castro), á teoría da transformación do culto a Prisciliano, decapitado en Tréveris no 385, e transportado o seu corpo polos seus discípulos á Península, segundo o *Chronicon* de Sulpicio Severo (tese anunciada por Duchesne, de acordo coa que se trataría da substitución dun evanxelizador por outro, segundo temos indicado xa: ¿Prisciliano ou Santiago?).

Sexta: O problema radica, pois, na posibilidade de facer compatibles dous feitos: o martirio en Xerusalem e a presenza dos seus restos en Santiago de Galicia. Feitos separables, se ben estreitamente relacionados, aínda que o problema da translación convírtese no núcleo central da cuestión xacobeá.. A opinión autorizada de M. Díaz ó respecto é suficientemente clara : «...hai que dicir, dunha vez por todas, que este problema carece de solución, porque nin contamos, nin

se adiviña cómo chegar a contar, con algunha proba válida, de que se realizou esta traslación e de cómo tivo lugar»⁴⁷.

Sétima: con independencia da veracidade histórica, a *inventio* imponse como algo histórico, como tendencia a tomar-lo mito pola realidade, porque de facto comeza a funcionar como realidade social (paso do mito á realidade); e espállase dun modo fulgurante. Este feito non se pode explicar nin polo *Breviario*, nin tampouco polas noticias do martiroloxio de Adón – monxe galo do último cuarto do século IX quen, en relación ós «osos de Santiago», di estar enterrados nun curruncho da provincia xunto ó mar Británico, e que gozaban dunha veneración multitudinaria (relato que constituiría unha boa proba da *inventio*, pero que a crítica actual considera como unha interpolación posterior). Outros autores acoden a dous factores para explicar este fenómeno: unha devoción a Santiago en Galicia, previa á *inventio* (do que non existen probas); e os efectos dun himno litúrxico escrito en honra de Santiago en tempos do Rei Muregato de Asturias (784-788), no que se lle invoca como «cabeza refulxente de Hispania» pero, «nin foi tanta a difusión do himno, nin consta que actuase como acicate da *inventio*». Tampouco sirven como proba os comentarios ó Apocalipse, atribuídos a Beato de Liébana. E, sen embargo, o fenómeno da «inventio», e o entusiasmo por este descubrimento, extendérase alén dos Pirineos. Na metade do século X Godescalco, bispo de Puy, fala do impacto, ilusión e acollida, alén dos Pirineos, da noticia transmitida por un monxe dunha abadía do sur de Alemania, que peregrinara a Compostela.

Non é fácil facerse unha idea clara de cómo se espallou a noticia da «inventio» compostelana; e menos aínda de entender por qué mecanismos, relixiosos, psicolóxicos ou doutra índole, poido interesar a tantas xentes estranas para emprender unha viaxe dura, chea de dificultades e por terras alleas e descoñecidas (o atractivo por contactar co *finis terrae*, ou as experiencias coa mar tenebrosa, non semella que poideran exercer un rol tan determinante).

Se desde o punto de vista histórico non hai probas convincentes da cuestión xacobeá, desde o punto de vista arqueolóxico tampouco se poden extraer maiores comprobacións. A noticia da «inventio» – polo que levamos indicado respecto a súa fulgurante expansión – tivo que causar un enorme impacto na sociedade daquel tempo. A «inventio»

⁴⁷ Ibid., 60.

verificase nun lugar despoboado, nun promontorio no que se asentaba un vello castro (do que se descoñece o nome, pero que podería se-lo antecedente de Castróndouro ou Callobre). Este castro controlaba un importante cruce de camiños: o norte-sur, que constituía a vía romana Braga-Lugo por Brigantium (A Coruña); é dicir, a liña en dirección ó sur pasaba por Padrón e cara o norte pasaba por Ordes; o camiño que partía cara o oeste, pasando pola Maía, Noia, en dirección a Finisterre; o camiño secundario que unía Arzúa e Melide con Lugo; e o camiño que se dirixía cara o sureste polo Ulla, en dirección a Ourense.

É a carón deste santuario (preexistente á «inventio») onde se propuxeron – e se propoñen aínda – as preguntas máis acuciantes respecto á cuestión xacobeá: ¿qué é o que realmente se descubriu en Compostela no primeiro tercio do século IX? Resulta sorprendente a insistencia dos documentos, a partir desas datas, en describi-lo lugar de enterramento con fórmulas que enlazan coas noticias do *Breviarium Apostolorum* as tradicións xa mencionadas: «nunha arca de mármore», ou «debaixo duns arcos de mármore» (pasando do topónimo ó modo de enterramento, sen saber realmente a qué se debe este cambio na explicación). Pero o feito é que a combinación de arcas e arcos impoñe a partir da metade do século XI. Deste xeito, desde o momento en que Teodomiro reconece a tumba, deséñase unha cámara recuberta por un arco, debaixo do que, a carón do bispo – ó que acompaña un anxo revelador –, vense tres sepulcros de distinta categoría. O monumento descuberto, calquera que fora a súa forma e estrutura, constituíu o núcleo dos sucesivos templos que se construíron sobor del para dar acollida ós devotos xacobeos (unha primeira igrexa mandada construír por Alfonso II; unha segunda, a fins do século XI, por Alfonso III – destruída por Almanzor un século despois, e reconstruída a principios do século XI –; unha terceira, a finais do século XI (1070), que corresponde á igrexa románica que se coñece). Das excavacións realizadas – sen entrar, por suposto, nas aportacións das mesmas – o único seguro que pode manterse é que no interior da antiga construción atopáronse restos de mosaicos procedentes, cecais, dos séculos III-IV, que parecían recubrir o enterramento, así como muros e pavimentos antigos, probablemente tamén desa época, próximos a unha serie de construcións diversas, interpretadas como dependencias dunha *villa* (romana). Pero as excavacións realizadas na catedral santiaguesa na década dos cincuenta deste século deixan moitos problemas sen resolver, p.e., parece que os muros de cantería que arrodean o conxunto do monumento sagrado, non van máis alá – atendendo a súa estrutura – do século IX; dígase outro tanto respecto á

existencia dunha columna e mesa de mármore (que se acharía dentro do monumento) con unha inscrición romana de carácter funerario, pero a súa interperetación é aínda menos convincente ⁴⁸.

Agora ben, aceptada a identificación dos restos achados nesa tumba cos de Santiago, xurdíu pronto a necesidade de «xustificar» ante os peregrinos (aínda que non fose máis que para compensa-las penalidades e sufrimentos do camiño) a presenza real do corpo do Apóstolo. Posiblemente neste contexto xurde un dos primeiros textos compostelanos propiamente ditos, a chamada *Carta do papa León* – pseudoepígrafe que contén unha breve mensaxe na que o suposto Papa se dirixe ós reis dos catro puntos cardinais para facerlles partícipes da «inventio», argumentada a partir dunha traslación milagrosa desde o porto de Jaffa ata a confluencia dos ríos Sar e Ulla en *Bisri* (cecais unha especie de sarcasmo pseudo-etimolóxico – observa M. Díaz – respecto a antiga sede de Iria). Por unha especie de raptó marabilloso, os discípulos que lle acompañaran, perden o corpo do Apóstolo, para encontra-lo a doce millas onde está emprazada Compostela... Esta carta, da que existen varias versións, e que recolle posiblemente textos transmitidos por vía oral, non proporciona detalles sobre a «inventio» en sí, porque se preocupaba sobre todo do problema da *traslatio*. Por iso, surxiron outros textos complementarios, adaptados ós recordos vivos no ámbito xacobeo, sobre as circunstancias da «inventio» (circunstancias das que é un reflexo a pasaxe que transcribimos da *Historia de Galicia* de Vicente Risco).

Paralelo a esta necesidade de identificación das reliquias ven a se-lo proceso de configuración e consolidación de Compostela (M. Díaz

⁴⁸ Se os datos históricos e arqueolóxicos non son –por de agora – convincentes, tampouco o son as conclusións da Comisión científica constituída por dous catedráticos de Medicina da Universidade de Santiago, para examina-los restos encontrados polo historiador López Ferreiro, a instancias do Cardeal Miguel Payá y Rico (que os corpos pertencen a tres esqueletos distintos de idades diferentes; que non é posible fixar con exactitude a antigüidade dos restos; que non parece temeraria a crenza de que ditos restos pertencesen ós corpos do Apóstolo e dos seus discípulos). Sobre a base deste informe, o Papa León XIII abriu un expediente canónico e nomeou unha Comisión constituída por varios Cardeais; Comisión que, despois de diversas incidencias, respostou respecto á cuestión xacobeá: «afirmative, sed sententiam esse confirmandam». E o Papa amosa a súa satisfacción polo achádego deste novo tesouro, nun tempo de impiedade, na bula *Omnipotens Deus* (1884). Pero, que as bases no eran convincentes móstranno as polémicas posteriores, entre elas, a mantida por Américo Castro e Sánchez Albornoz. As excavacións realizadas a partir de 1943, e proseguídas máis tarde, tampouco despe-xaron as dúbidas, ata o momento.

fala de «recreación»), que acadará o seu cumio de esplendor – en rivalidade con Roma e Xerusalem – nos tempos do arcebispo Xelmírez.

E para rematar – despois desta apretada síntese de datos históricos e arqueolóxicos – pódese concluí-lo seguinte respecto á cuestión da «inventio»:

1. Non sabemos – porque non existe constancia documental – cómo, nin cando, se levou a cabo o traslado dos restos do apóstolo a Compostela (se é que realmente se realizou). En calquera dos casos, este é o centro e a raíz de todo o problema xacobeo, desde o punto de vista histórico.
2. Tampouco entendemos cómo se xerou no século IX a certeza da «inventio», tan viva e tan profunda, que foi capaz de realizarlo milagre da expansión do culto a Santiago (que, humanamente falando, resulta inexplicable).
3. Non comprendemos cál foi a actitude da Igrexa Hispana diante do fenómeno de Santiago, cando – despois de dous séculos de devoción e de culto popular masivo ó Apóstolo – non a moveu a dota-la súa festividade dun oficio litúrxico adecuado, sendo así que xa no século IX se tiñan compostos outros oficios litúrxicos a favor de non poucos santos.
4. Non podemos explicármonos cómo se aceptaban as versións (e explicacións) da Igrexa Compostelana en relación ás reliquias xacobeas sen que, na práctica, ninguén tivese acceso a elas, nin siquera ó sarcófago no que se conservarían as mesmas. Algunhas dúbidas ó respecto poderían resolverse mediante a aplicación do C-4 (método que nunca foi aplicado, se ben dita proba, como observa X. Chao «...amén de posibles erros no método, este recurso científico soamente convencería ós previamente convencidos»).
5. Finalmente, resulta máis difícil aínda facerse unha idea sobre o que commoveu e moveu ós espíritos para emprender a peregrinación a Santiago, en tan grande número e con tanto entusiasmo, case sempre «causa orationis», «anque hai que dicir honestamente – conclúe M. Díaz – que, «contra o que moitos pensan, son estas dificultades as que fan tan interesante e apaixoante ó vello problema xacobeo»⁴⁹.

⁴⁹ DIAZ Y DIAZ, M, C., cit. 69.

Conclusións que veñen a por de manifesto (ou que concordan) coa liña que estamos a proxectar: a «inventio» e o conseqüente «Camiño de Santiago» como espaciao polisémico-simbólico de mediación cultural e de universalidade – con independencia da obxectividade histórica da «inventio»⁵⁰ –. García-Sabell soubo captar esta dimensión europea, simbolizada no «Camiño de Santiago», con representacións e valores polisémicos: relixiosos, socio-económicos, políticos, culturais; un pouco de todo. Velaquí as súas verbas:

«Dimensión europea de máxima eficacia operativa. Santiago de Compostela fue un núcleo formal y fecundo del mejor espíritu europeo en la Edad Media y acertó a subrayar energicamente el sentido unitario de Europa. En lo que llamamos «la costumbre» del camino de Santiago se oculta el hondo significado de Europa. No ya de aquella Europa que en tiempos idos, y semiolvidados, supuso afanes comunes y, como no, errores comunes. No ya de aquella Europa que conformó su existencia comunitaria con arreglo a cánones compartidos – en medio de atroces luchas – y aceptó resignada, andando los siglos, la atonía, la desilusión, el escepticismo y, lo que me parece peor, la algarabía doctrinal, sino además, de la Europa semiparalítica que, según Husserl, presentaba, como máximo peligro, la fatiga. La costumbre del Camino de Santiago puede, y debe insertarse en la Europa de nuestro tiempo, en la Europa de ahora mismo»⁵¹.

Por iso, D. García-Sabell aposta pola revitalización do Camiño de Santiago, para cataliza-la vivencia de Europa como patria común. «¿Retocando o pasado?» – pregúntase –. «De ningunha maneira, cambiando o presente, facéndoo herdeiro, devolvéndolle a conciencia de herdeiro».

⁵⁰ Sobre o fenómeno posterior da expansión da «inventio» –da súa tradución efectiva na praxis do camiño – ata chegar ó maximum de esplendor; sobre a decadencia, con Erasmo, e sobre todo con Lutero, así como sobre a existencia real de camiños «cara Compostela» e «de Compostela», non nos ocupamos directamente, porque existe abundante bibliografía ó respecto. Cfr. REY CASTELAO, O., *La historiografía del voto de Santiago*, Santiago, 1985.-BARREIRO MALLON, B./REY CASTELAO, O., *Pobres, peregrinos y enfermos: la red asistencial gallega en el Antiguo Régimen*, Consorcio de Santiago de Compostela, Santiago, 1999.

⁵¹ GARCIA-SABELL, D., «Europa en Galicia», en *El reto europeo. Identidades culturales en el cambio de siglo*, Ed. Trotta, Madrid (1994), 85-97.

Nós e Europa

LUÍS GARCÍA SOTO

(Universidade de Santiago de Compostela)

Nós e nós

Deliberadamente, proponho um título ambíguo, em que se superponhem duas cousas: aquilo de que quero e vou falar; a nossa relação – a de «nós»: Galiza e/ou os Galegos – com Europa; e aquilo de que me servirei para abordar essa temática, os relacionamentos mantidos por *Nós* – a geração ou, melhor, o grupo¹ assi chamados – com Europa.

A respeito disto último, é um tópico consagrado atribuir ao grupo *Nós* – integrado eminentemente por V. Risco, R. Otero Pedrayo e A.D. Rdz. Castelao – ter levado a feito o entroncamento da cultura galega com a europeia da época. Mas, além disso, é amplamente reconhecido também o facto de os homes de *Nós* terem decisivamente contribuído na transformação, de mero objecto a sujeito político, que experimenta Galiza no primeiro terço do século XX. Assi pois, *Nós* teria imensamente contribuído à formação e construção de aqueloutro «nós», o sujeito colectivo que abrange, e representa perante si e os outros, o conjunto dos galegos. Por esta dupla circunstância, a venturosa confluência do «europeísmo» e o «galeguismo»², vai girar em torno de *Nós* esta minha reflexom.

¹ É a denominação introduzida por R. Carballo Calero, que também emprega algumas vezes «geração *Nós*»: *Historia da literatura galega contemporánea*, Galaxia, Vigo, 1981, 3.^a ed., pp. 631-687.

² Empregarei «galeguismo» como denominação abrangente do movimento social que, sucessivamente, se conheceu polos nomes de «provincialismo» e, sobretudo,

Antes de Nós, sem nós

Ora, devemos começar por matizar: a ligação de galeguismo e europeísmo, habitualmente atribuída às gentes de *Nós*, nom é, na verdade, algo novo; senom que é patente ja, bem que com outras formas, no «regionalismo», o galeguismo do século XIX. Para apontá-lo, basta lembrar um texto capital, no movimento regionalista e na literatura galega, o livro *Queixumes dos pinos* (1886) de E. Pondal³, ele mesmo figura emblemática do regionalismo. Significativamente, é o autor do «hino galego», que escreveu em 1890⁴ e foi como tal adoptado polo povo, tornando-se em 1984 o oficial da nossa actual Comunidade Autónoma.

Sinteticamente, podemos dizer que em *Queixumes dos pinos* Europa, além de Espanha e Portugal, está presente como umha referéncia geo-histórica, representada metonimicamente, por algumas das suas partes, eminentemente polas terras e as gentes de Irlanda e Grécia e ainda, em menor medida, Zernagora. Em numerosos poemas, Galiza é analogada, comparada e confrontada, com as feçons, os fastos e os fados de Irlanda e Grécia, e nalguns muito significativos, como o que cerra o livro, tamém com Zernagora⁵.

Nestas analogias, o assunto central é a passage, em termos políticos, de «objecto» a «sujeito», ou seja, o movimento emancipatório em que é atingida umha liberdade pessoal e colectiva, como indivíduos cidadáns e como povo soberano. No caso de Galiza, como nas luitas de Irlanda ou na ja emancipada Grécia, trataria-se, pois, de deixar de ser «ílotas, escravos, servos», como diria Pondal⁶, para tornar-se naçom

«regionalismo» e «nacionalismo» galegos. Para umha exposiçom sumária, pode ver-se o nosso trabalho: L. G. Soto, «A Galiza e o galeguismo: autoconsciência e autodeterminaçom», in *Nova Renascença*, n.º 72/73 Inverno/Primavera de 1999, Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 2001, pp. 59-82.

³ Eduardo Pondal, *Queixumes dos pinos*, Latorre y Martínez Editores, A Corunha, 1886. Citarei pola ediçom facsimilar: *La Voz de Galicia*, A Corunha, 1979. Existe umha recomendável versom portuguesa: *Queixumes dos pinheiros e Outros poemas*, Cadernos do Povo, Pontevedra/Braga, 1996. Nom nos parece acertada a substituiçom de «pinos» por «pinheiros» (e outras vezes, «pinhos»), à vista da justifiçom do editor literário, A. Brea (p. 121), cuja versom portuguesa estimamos em geral excelente.

⁴ Está recolhido em *Queixumes dos pinheiros e Outros poemas*, pp. 111-113.

⁵ Carballo, na sua *Historia da literatura galega contemporánea* (Galaxia, Vigo, 1981, 3.ª ed., p. 262), estabelece esta tripla ligação. Zernagora, segundo ele informa, é Crna Gora, o actual Montenegro, em Iugoslávia.

⁶ Nomeadamente, em *Queixumes dos pinos*, nos poemas que fam o n.º 78 (p. 189) e o n.º 91 (pp. 223-224).

livre, gentes livres dum/num povo livre. Em ambos os casos, e o mesmo acontece com Zernagora, a ecuação é simple: como todas elas, Galiza é um «objecto» e pode e deve ser um «sujeito».

Mais exactamente, em primeiro lugar, Galiza é um objecto: como o é Irlanda, naquela altura sob o império britânico; como o foi Mesénia na antiga Hélade ⁷, e o era Grécia até o XIX sob o jugo turco; como o era Zernagora, até mais avançado o século e também sob o domínio otomano. E, em segundo lugar, Galiza pode e deve ser um sujeito: como (pode e deve) Irlanda, que assi o quer ⁸; como ja o som Grécia e Zernagora. Com esta última, Galiza só partilha o desígnio emancipatório, mas com Irlanda e Grécia tem outros, e mais, traços comuns.

Além das suas similares situações, a existência submersa sob um domínio alheador, Galiza e Irlanda chegam mesmo a coincidir na sua essência, pois ambas seriam nações, terras, «celtas» ⁹. Esta circunstância, ignorada polos próprios galegos, forneceria a ocasião para, descobrindo-a, reconhecerem-se no passado (celta) e, despertando do eterno presente, abrirem-se à história, projectando-se no futuro. Este celtismo, em suma, mais que umha cultura física, é umha cultura psíquica, à qual a herança clássica helénica virá somar-se e encher de contido. Com efeito, além das semelhanças e paralelismos com a situação galega que o mundo grego antigo oferece, é a sua cultura clássica, a possibilidade de recepcionar e assimilar a civilidade helénica tornando-a acervo próprio, o que motiva a aproximação de Grécia e Galiza. O recurso ao «celta» e o «grego» é, pois, fermento fundamental para a empresa emancipatória que cumpre aos galegos realizar, tornando-se eles próprios sujeitos históricos, convertendo Galiza num sujeito político.

Ora, o resultado desse processo de transformação nom ha ser; segundo vemos em *Queixumes dos pinos*, a fragmentação de Espanha e a segregação de Galiza, senom que esta, constituída – e ja mesmo no movimento de se constituir – em sujeito, pode servir para revigorar a «caduca Ibéria» ¹⁰, chegando até a ajuntar os dous estados peninsu-

⁷ Significativamente, o poema n.º 72 (*Queixumes dos pinos*, p. 175).

⁸ Designadamente, som evocados os «bons ideais» de Parnell e O'Connell (*Queixumes dos pinos*, p. 186).

⁹ Pondal chega a referir-se a Galiza com nomes que seriam apropriados para Irlanda: Finian, Erin (*Queixumes dos pinos*, p. 75 e p. 132).

¹⁰ *Queixumes dos pinos*, p. 165. Ora, ainda mais do que este poema (o n.º 67), som representativos da vinculação ibérica: o que fai o n.º 45 (pp. 115-120) e o que fai o n.º 75 (pp. 181-182). Polo demais, Portugal é também simpaticamente aludido no «hino galego»: *Queixumes dos pinheiros e Outros poemas*, p. 112.

lares, Espanha e Portugal. Na perspectiva de Pondal, pois, a autonomização de Galiza nom só nom deverá reportar a desintegração espanhola senom que, bem ao contrário, deveria propiciar a congregação ibérica. Dizemos na «perspectiva de Pondal», porque todo isto nom som, ao cabo, senom cousas ditas polos «pinheiros», uns seus «queixumes», que o poeta recolhe e assume na sua própria e pessoal voz ¹¹.

Em resumo, o que de Europa aparece, neste livro de versos ¹², som umhas suas marges (Irlanda, Grécia, Zernagora) e raízes (as celtas, as helenas). Com estes marcos e laços é tecida umha rede (europea), em que se situa Galiza, vinculando-se outrora e agora aquém e além de si própria, e som oferecidas umhas referências (europeas) apropriadas para fazer germinar nos galegos, sob o signo da democracia, um projecto emancipatório, o autonomismo entom chamado regionalismo, com vocação e projecção iberistas, superador da clausura estatal de Espanha e Portugal. É mais, andando o tempo, este iberismo devirá, na tradição galeguista, germolo de europeísmo.

De Nós a nós

Procurando a voz desse «nós», que som Galiza e os galegos constituídos como sujeitos, é hora de voltarmos, outra vez, ao grupo *Nós*, onde ja de partida achamos a voz dum sujeito colectivo, nisto ja diferente do «eu» que, ainda que solidário, solitário, ao cabo sustentava, articulando-os e propagando-os, os «queixumes» exalados polos

¹¹ Significativamente, no poema com que conclui o livro, falando dos pinheiros, o nosso poeta di: «Eu ben sei o que din vosos vagos, / Monótonos ritmos. // Os vosos agudos, / Arpados arumes, / D'un poema as ardentes estrófas, / Parece que zumben» (*Queixumes dos pinos*, p. 223).

¹² Com esta nossa leitura célere e tangencial, corremos o risco de aliciar umha image do autor e a obra, sobre cuja falsidade queremos alertar. Assi, Pondal poderia parecer o que Barthes chamava um *écrivain*, un escrebente, antes que um *écrivain*, um escritor (R. Barthes, «Écrivains et écrivants», in *Essais critiques*, Seuil, Paris, 1964, pp. 147-154). E, prolongando o equívoco, o seu livro *Queixumes dos pinos* seria classificado dentro da (aliás, ao nosso ver, mal entendida) literatura *engagée* (por dizé-lo com a expressom popularizada por Sartre), quer dizer, a flamígera, e flamigerada, literatura comprometida. Rejeitamos, claro está, semelhante comprensom da figura do nosso poeta e, assimesmo, do teor da sua escrita. Sobre ambos os pontos, lembramos a nossa achega: L. G. Soto, «L'inachèvement éthique chez Pondal», in *op. cit.*, n.º 12 printemps 1999, P. U.P., Pau, 1999, pp. 81-89.

«pinheiros». Das gentes de *Nós* revisitaremos, nalguns seus textos significativos, só as suas figuras mais eminentes: fugazmente, Risco; e logo, com mais vagar, Pedrayo e Castelao.

Para começar, tomaremos o ensaio «Nós, os inadaptados»¹³ em que Risco, fazendo memória e balanço em 1933 do percurso seguido, traça a biografia intelectual¹⁴ dos, nas suas palavras, «homens do seu tempo»¹⁵. O retrato e evolução colectivos que esboça som válidos, sobretudo, para ele mesmo e Pedrayo e, em menor medida, para Castelao. Interessa-me assinalar que essa caracterização nom acai a todo o galeguismo da época, pois naquela altura havia outros nacionalistas, os das Irmandades da Fala, a quem acabará achegando-se Castelao, que professavam um outro «europeísmo», eminentemente político e nom meramente cultural¹⁶.

Pois bem, no ensaio de Risco, o que de Europa está presente é a sua «cultura humanística», que eles teriam tomado, de entrada, para a formaçom e cultivo de si, das suas personalidades individuais, e depois teriam transferido, ao darem eles com Galiza e darem-se a Galiza, para a cultura galega. Sob o rótulo «cultura europea» o que achamos é, fundamentalmente, arte, literatura e pensamento, que procedem, tamém fundamentalmente, do mundo francés e do alemám, os quais mesmo servem, sobretudo a francesa, como filtros de outras culturas¹⁷. Tamém cumpre registar pegadas, de importância,

¹³ Vicente Risco, «Nós, os inadaptados», in *Nós*, tomo 10, n.º 115, Ourense-Santiago, 1933, pp. 115-123. Cito pola ediçom facsimilar: *Nós*, vol.V (1932-1933), Galaxia, Vigo, 1980.

¹⁴ O assunto é, ao nosso ver, o acesso à autoconsciência: L. G. Soto, «Galeguismo/Nacionalismo: da autoconsciência à autodeterminación», in Aula Castelao (eds.), *Filosofía e Autodeterminación*, XVI Semana Galega de Filosofía, Pontevedra, 1999, pp. 32-42.

¹⁵ Pouco antes, Risco aclarara que nom partilhava a «teoria hestórica das geraçios» de Ortega (*Nós*, p. 115).

¹⁶ Basta lembrar algo do «curriculum» do que foi o seu presidente, J.V. Viqueira: formado na Sorbona e várias universidades alemás, foi aluno de Bergson, Cassirer, Stumpf, Simmel, Husserl, Riehl, Dessoir, Rupp, Müller e Wundt, entre outros. Entre as suas obras, están traduçons do alemán, de Natorp e de Vorländer, e do inglés, de Berkeley e de Hume.

¹⁷ «O francés era d'aquela a úneca lingua estrangeira que coñecíamos ben, anque n-aquil tempo da nosa mocidade, por eiquí en Galiza, a mais moda era o inglés» (*Nós*, p. 116). Do seu achegamento à cultura alemá, dá-nos umha idea o seu livro sobre a sua viaxe a Alemanha em 1930: V. Risco, *Mitteleuropa*, *Nós*, Santiago, 1934 (Galaxia, Vigo, 1984, 2.ª ed.).

das culturas portuguesa¹⁸ e italiana. E, por outra parte, a cultura espanhola, fazendo alguma excepção, é em geral rejeitada¹⁹.

Tras nós

O próprio Risco, à hora de explicar a conversão dos «individualistas» que eles eram em «nacionalistas galegos», remete para o romance de Pedrayo *Arredor de si*, publicado em 1930²⁰. Ora, neste romance, e na evolução e mudança que experimenta o seu protagonista, joga um papel muito importante a cultura europeia²¹.

Em *Arredor de si*, Pedrayo conta as peripécias, num momento decisivo da sua vida, de Adrián Solovio, um herdeiro camponês que possui um pequeno paço numa aldeia nas proximidades de Ourense e é aspirante a professor de filosofia de liceu. Depois de ter cursado os seus estudos universitários em Madrid, ele regressara ao paço familiar onde levou uma vida vagarosa de leitura (muita) e meditação (pouca)²², e agora na primavera de 1928, bem passados já os seus trinta anos, volta a Madrid, para preparar e realizar as provas necessárias para obter o posto de professor de ensino secundário. Adrián, que não chegará a realizar, nem mesmo preparar, esses exames, permanecerá em Madrid, desde onde fará um par de curtas viagens, uma a Burgos e outra a Toledo, até junho, em que visita a aldeia ourensana devido à grave enfermidade e iminente falecimento dum seu tio, crego «crip-

¹⁸ Da cultura portuguesa, Risco cita: Eça e Ramalho, para caracterizar o seu próprio grupo como «os autênticos *vencidos da vida*. Moito mais vencidos do que Eça e que Ramalho» (*Nós*, p. 115); e depois, entre as suas leituras, «Eça de Queiroz, Lopes Vieira, e principalmente Eugenio de Castro» (*Nós*, p. 116).

¹⁹ Risco rechaza explicitamente o espanholismo (e o castelanismo), sob a forma de «patriotismo» e «casticismo» (*Nós*, p. 118), e até o espanhol e castelán: «Non sentiamo-lo hespañol, e se a respeito da Europa eramos orientalistas, respecto da Hespaña eramos europeistas. E cand'outros escritores modernistas, que nós coidabamos que dicían conosco, emprincipiaron os cantos a Castela e a vella España, foron por nós condenados ao esquecemento e ao dispregio» (*Nós*, p. 119).

²⁰ Ramón Otero Pedrayo, *Arredor de si*, Nós, A Coruña, 1930. Publicado por Galaxia, desde a 2.^a (Vigo, 1970), atingiu em 1998 a 10.^a edição. Citaremos pela original.

²¹ Mais polo miúdo, trato o tema em «Arredor de si ao fio de Europa», in J. L. Barreiro & L. G. Soto (eds.), *Europa: mito e razón*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago, 2001, pp. 89-110.

²² «Algunha ves quixo vivir n'ela [na aldeia] c'o espírito posto na Europa. Libros. Revistas. Fôra, indefrente a tod'a novidade do artigo ou do libro, debruzábase un longo sôlpor d'outoniza» (*Arredor de si*, p. 12).

to-galeguista» e convizinho do seu paço²³. Logo volve a Madrid e, retomando parcialmente e vagamente o projecto liceísta, parte para umha viaxe por Europa durante o verám, com estadas em França e Alemanha, da que regressa, interrompendo-a, para instalar-se na aldea em setembro. Ali, convertido num proprietário camponés passa o outono e inicia o inverno, mentres se vai achegando à cultura e a realidade galegas até, um ano despois, integrar-se no galeguismo, segundo é apontado ao final do romance²⁴, datado em janeiro de 1930.

Na personalidade e a experiéncia do noso personage, joga um papel muito destacado a cultura, sendo esta eminentemente a literatura e a filosofia. A formaçom e a bagage cultural de Adrián seria fundamentalmente francesa, se nom fosse pola sua vocaçom filosófica, que lhe reporta umha importante impregnaçom alemá²⁵. Ora, para Adrián a sua cultura, o seu *brouillon de culture*, é, mais do que um invólucro, o seu meio vital: serve-lhe, de jeito espontáneo e até mecánico, de «espelho», lenço imprescindível para o reconhecimento de si, e de «janela», moldura ineludível para o conhecimento do outro²⁶. O resultado desse permanente confronto de si com a cultura e de esta com o ambiente, antes a aldea e agora Madrid, é um recorrente malestar: mais exactamente, e em palavras que lhe poderiam ser caras, o que Adrián conhece é o axexo desconfortante dum *Unbehagen*, dum andar *mal à l'aise*, que ameaçam com tornar-se crónicos.

Por outras palavras, Adrián tem problemas de identidade persoal e inserçom social. Som fundamentalmente dous os seus dramas: um

²³ É propriamente tio do seu defunto pai. Este padre, nos longes tempos do início do seu sacerdocío, iniciara umha frustrada – por ele próprio abandonada – movimentaçom galeguista e, de velho, chega a considerar a possibilidade de legar os seus papeis a Adrián (*Arredor de si*, pp. 42-44). Finalmente, à hora da morte, só lhe mostra, pedindo-lhe e fazendo que ele lha mostre no mapa de Fontán, Galiza (*Arredor de si*, pp. 91-92).

²⁴ Que, precisamente, remata com um lema, identificador do nacionalismo galego, promovido polo Partido Galeguista: ¡¡TERRA A NOSA!! (*Arredor de si*, p. 153). Este lema, que compreensivelmente – por motivos políticos – pudo ter sido elidido na 2.^a edição (Galaxia, Vigo, 1970), falta incompreensivelmente, até hoje, em todas as outras (sendo algumas ediçons comentadas e anotadas).

²⁵ As suas referéncias filosóficas som: Espinosa, Platom, Descartes, Hegel, Schopenhauer, Bergson, Nietzsche (*Arredor de si*, p. 77). E, por suposto, Kant, que é o autor mais presente, como objecto de atracçom e de repulsa, no texto.

²⁶ Por exemplo, esta associaçom, perante umha ementa, com a filosofia de Espinosa: «lêndo a lista de pratos e viños n'a qu'hai sempre un escolio preciso, está seguro de rexurdir» (*Arredor de si*, p. 16). Ou, à vista dumha fonte no seu paço: «Fora obra d'un antergo da casa e levaba a data: 1792. No ano do Terror o fidalgo ribeirán ocupábase en canalizare as finas augas da encosta» (*Arredor de si*, p. 87).

mais íntimo, que tem que ver com a sua relação vital com a filosofia e, secundariamente, com a sua saída profissional²⁷; outro nome menos íntimo mas mais público, que tem que ver com a sua relação com o ambiente social e, primordialmente, com o seu estatuto como cidadão (quer dizer, como membro pleno e participante activo dumha nacionalidade). Deixaremos aquela questão íntima, o difícil encaixe entre viver, sentir e pensar, ao amparo ou ao fio de alguma filosofia, para centrarmos-nos neste assunto público.

Este último, relativo à sua identidade colectiva, poderia plantear-se dizendo que Adrián «quer chegar a ser espanhol»²⁸. Este singelo enunciado, por umha parte, indica-nos implicitamente que Adrián «nome é espanhol», o que também fica implícito longo tempo no romance, e, por outra parte, leva-nos a perguntar-nos explicitamente o que seria, para Adrián, «ser espanhol». E respondendo esta questão, poderemos outrossi entender porque é que ele nome é (ou, melhor, ainda nome é) espanhol.

Pois bem, Adrián partilha, e assume, a concepção, ateadada e espalhada pola chamada geração de 98, segundo a qual Espanha, *in essentia*, é Castela e o espanhol, por antonomásia, é o castelão²⁹. Neste esquema, Madrid vem sendo a realização, a materialização e a culminação, práctica desse espírito castelão, do qual, por outra parte, Burgos e Toledo, correspondendo às faces prístina (Castela a Vella) e sincrética (Castela a Nova), seriam as origens e raízes quase esquecidas mas revitalizadoras: porque haveria, nelas, a energia salvífica, o antídoto salutífero, que cumpriria aplicar à progressiva decadência do estado espanhol e à actual impotência da metrópole madrilenha. É, mais ou menos, por isso que o nosso protagonista, que procura a essência de Espanha e, indo além, a de Castela (ou seja, a essência da essência) e dela espera a sua regeneração como espanhol (ou seja,

²⁷ «¿Porqué quería ser Profesor de Filosofía? E d'ista pregunta foron xurdindo outras e outras hastra que esquencido do cuestionario sentiuse collido n'outro mais esteso e vidal coma que n'il estaban pedindo resposta todo'os temas informadores do seu vivir» (*Arredor de si*, p. 75).

²⁸ Caracteristicamente, emprega, mais dumha vez, o lexema orteguiano «vertebrar-se». Numha das suas próprias formulações: «tiña que conquistar heroicamente a sua personalidade, alí, no cerne de España. Unha obra de Reconquista. Sin axuda do Apóstol Sant-Iago. Pois o que se trataba era de vertebrar con hoso e miolo español a mol materia galega» (*Arredor de si*, p. 81).

²⁹ Entre outras figuras, representativas dessa idea de Espanha, saem mesmo nas páginas do romance: Ortega, Baroja, Azorín, Unamuno... etc.

a sua germinação como castelám), viaja a Burgos e Toledo³⁰. Indo ainda mais longe, Adrián, pretendendo atingir e encarnar a alma de Castela, que ele com olhos de filósofo sintetiza no misticismo religioso e o rigorismo moral, inicia, com a visita a Burgos, um estudo sobre o «amor castelám»³¹ que o leva a redigir umha noveleta, rematada tras a viagem a Toledo, em que tais traços se plasmam graficamente³².

Ora, na origem destas viagens de Adrián está o seu desencontro com Madrid, que, em termos semelhantes, se repetirá, atenuado, em Burgos e, com mais intensidade, em Toledo. É, ao cabo, o seu desencontro com Espanha: Madrid nom é Europa³³,... nem Burgos, nem Toledo, ... enfim, Espanha nom é Europa³⁴. E, sem embargo, ele é europeu: polo menos, algo europeu, segundo corresponde à sua identidade – à sua formação – de estudante de filosofia e leitor de literatura europeas, sendo essas filosofia e literatura parâmetros basilares na sua auto-compreensão, assi como nos seus julgamentos e posicionamentos acerca do ambiente à sua volta. E, ademais, Adrián é ainda, ja que destes traços ele se esforça em descolar-se, galego, com o qual tampouco é (ou é deficitariamente) espanhol. É por isso que ele, no seu deambular por Madrid e Castela, procura libertar-se da sua galeguidade, em que, de quando em vez, involuntariamente recai³⁵.

Será, precisamente, umha dessas recaídas, durante a sua viagem europeia e na estada em Alemanha, o que marcará o fim da sua hejira e o início do seu retorno. Nessa viagem, Adrián, graças aos amores com umha conterrânea accidental (propriamente, umha urbanita transterada, outrora fugaz vizinha, agora encontrada em Paris), instalara-se virtualmente no cosmopolitismo³⁶, perspectiva que lhe permitia, com desapego e sem implicar-se demasiado, examinar e comparar as realidades de França, Espanha e Alemanha e prosseguir, com essa acti-

³⁰ «Mancha e Serra cinguían baixo as estrelas o formigueiro de Madrí. II, Adrián, comenzaba a arar n'aquelas terras. Non madrileño, castelán. Coidaba t'er conquerido a fórmula salvadora» (*Arredor de si*, p. 55).

³¹ Eis o programa: «Adicar a primaveira o estudo do amor castelán. Un motivo. Tod'o esprito de Castela: honor, relixiosidade, traballo, tradición. O amor un motivo pra viaxes, esculcas, leituras» (*Arredor de si*, pp. 49-50).

³² «Nosa señora das labercas» (*Arredor de si*, pp. 94-100).

³³ Assi: *Arredor de si*, p. 14, p. 16, p. 45.

³⁴ Umhas sínteses «aventuradas»: *Arredor de si*, pp. 85-86.

³⁵ Por exemplo, quando ele, escrevendo á nai, tem umha pungente sensação, ao escrever no envelope «Galiza»: «Estarei doente da redícola saudade? Ainda teño moito que refacer en min» (*Arredor de si*, p. 52).

³⁶ Até, o cosmopolitismo, parecer ser o seu horizonte: *Arredor de si*, pp. 124-125.

tude mundana, as suas lucubrações filosóficas e europeístas. Curiosamente, serão as opiniões e a actitude da sua amante, senhora do paço de Portocelos, a respeito de Galiza o que desencadeará, em Berlim, a ruptura entre ambos. Sem embargo, o re-descobrimto e a re-valorização de Galiza só se produzem, verdadeiramente, logo em Antuérpia, onde se dirigira para embarcar rumo ao porto d'A Corunha. Ali, nos peiraos e as dársenas do porto de Antuérpia, contemplando o armazenamento e a circulação de mercadorias de todo o mundo, em definitivo, os movimentos dos fluxos do mercado capitalista internacional, é que Adrián apalpa a possibilidade, e enxerga a utilidade, de encaixar a vida (os labores) da sua remota aldeia ourensana, e a vida (a produção) da sua pequena pátria galega, nas grandes correntes do mundo ³⁷.

Adrián volta à sua terra e assenta-se na sua herdade, a cujas fainas dedica os seus esforços, compatíveis com o exercício privado da filosofia, a leitura e a meditação, e com a exploração de Galiza que, como lhe acontecera na viagem de retorno, lhe parece ve-la por primeira vez, mesmo os lugares já conhecidos. Tendo conciliado, pessoalmente e interiormente, ser galego e ser europeu, agora cumpre conciliar, exteriormente e colectivamente, esses mesmos factos, conjugando galeguismo e europeísmo ³⁸. O ideal que abraça e a empresa em que se integrará é a construção da «Europa dos Povos» ³⁹.

Noutra orde de cousas, é importante assinalar que *Arredor de si* é um texto sustentado por um *nós*, por umha voz narrativa ⁴⁰ que, ainda que remete para o indivíduo Pedrayo, quer representar um sujeito colectivo, designadamente, o movimento galeguista, o nacionalismo galego, em que Castelao é umha figura capital.

³⁷ Devido ao facto de polo Atlántico passar as grandes correntes do mundo (*Arredor de si*, pp. 135-136).

³⁸ «Por Galiza e na Galiza era Adrián europeo e pranetario» (*Arredor de si*, p. 150).

³⁹ Assi, ele imagina: «o futuro mapa da Europa. As fronteiras non eran liñas de aduanas sinon vidales zonas de transición entr'as armoñosas concenceas dos pobos» (*Arredor de si*, p. 151).

⁴⁰ O narrador situa-se, desde o início do romance, na posição (a consciência nacionalista) que, ao final, atinge Adrián. Sobre este ponto, e muitos outros, tem um enorme interesse a «leitura» do romance, com os «tópicos» estudados, que leva a feito F. Casal na sua *Aula literaria* (A Corunha, 1994, pp. 81-186).

Desde nós, com nós

Dentro da obra de Castelao, *Sempre en Galiza*, composto de quatro livros escritos entre 1935 e 1947 e publicados em forma completa e definitiva em Buenos Aires em 1961⁴¹, contém a crónica da transformação de Galiza num sujeito jurídico-político⁴², com o seu estatuto de autonomia no quadro da república espanhola, e o desenho, junto com o memorial da projecção passada, do projecto histórico deste sujeito, a nação galega. Nas suas páginas, tem umha notável presença Europa, que aparece, dito muito sinteticamente, como cenário político, em que tamém se joga a sorte de Galiza, e como ocasiom para um projecto, que o é tamém do nacionalismo galego, a saber: a União Europeia.

Com efeito, segundo salienta Castelao, Galiza tivo, tem e terá um lugar na Europa. Naquela altura, o espaço europeu estava conformado, exclusivamente, polos estados soberanos, nom indo muito além da realidade geográfica. Nesse concerto ou, melhor dito, desconcerto, Galiza é, para Castelao, semelhante a Bretanha e Escócia⁴³, que som entidades nacionais similarmente marginalizadas nos seus respectivos contextos estatais, França e Grã Bretanha. O nosso político, nas suas análises, põe a ênfase, antes que nas similitudes destes povos e regiões «celtas», na similar marginalização estrutural que, como «nações sem estado» no seo dum «estado-nação», as tres padecem e que lhes empece o seu desenvolvimento económico e florecimento cultural. No caso de Galiza, Castelao analisa e demonstra, polo miúdo e *in extenso*, como a privação de capacidade política própria e a açom da política estatal geral, incidindo – por activa esta e por passiva aquela –

⁴¹ Citarei por: Castelao, *Sempre en Galiza*, Akal, Madrid, 1980, 3.^a ed. Este texto, que reproduz a edição bonaerense de 1961, é reproduzido facsimilarmente em: Castelao, *Sempre en Galiza*, Parlamento de Galicia & Universidade de Santiago de Compostela, Santiago, 1992, 2000.

⁴² Sobre isto (quer dizer: Castelao, o nacionalismo e a autodeterminação), temonos debruçado no nosso texto já citado, «Galeguismo/Nacionalismo: da autoconsciência à autodeterminación». Ademais, lembramos: L. G. Soto, «Galicia, nación. Prospecciones analíticas y reflexiones metodológicas a tenor de *Sempre en Galiza* de A. D. Rdz. Castelao», in M. Segura Ortega & J. Rodríguez-Toubes Muñiz (eds.), *Regiones, naciones y nacionalismos en el contexto final del siglo XX*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago, 1994, pp. 97-108.

⁴³ Além de outras, som significativas as referências conjuntas a ambos países: *Sempre en Galiza*, p. 322, p. 330, p. 446. Tampouco falta, como é tradicional – umha constante – no nacionalismo galego, a referência a Irlanda, mas esta, nessa altura, tinha já um outro estatuto no quadro europeu, tendo atingido a condição de estado soberano.

sobre a vida social toda desde a economia até a cultura, acarretam uns efeitos bem lesivos, e tendencialmente letais, para os interesses, e até a mesma existência, económicos, sociais e culturais galegos. Pola contra, se estas travas desaparecessem, Galiza poderia tirar do seu mesmo atraso, aproveitando as suas inusadas, malusadas e desusadas potencialidades naturais, um desenvolvimento económico integral, que hoje chamaríamos ecológico, aproximando-se do que na altura é Dinamarca, o modelo que Castela reiteradamente lhe assinala ⁴⁴.

Mentres tanto, além disso, nessa situação de «dependência» intra-estatal, e propriamente de subsistência infra-estatal, Galiza fica arredada de Europa. Mas, se olhamos para atrás, veremos que no passado si manteve umha comunicação fluída e rica a través do caminho de Santiago ⁴⁵. Ora, nom podemos esquecer que Galiza, como bem lembra Castela, foi entom um reino independente, e praticamente seguiu *de facto* sendo-o até a chegada dos Reis Católicos, sem ter a Castela entom – como a Espanha agora – interposta no caminho de Europa ⁴⁶. Em consequência, se pensamos no futuro e imaginamos um novo caminho de Santiago, como é apontado em *Sempre en Galiza*, este ham ser novas estradas e comboios directos à «fronteira pirenaica» ⁴⁷. Estas infraestruturas viárias, junto com os portos, deverám constituir a nossa ligação – ou seja, a de Galiza e os galegos – com Europa e o mundo ⁴⁸. Ora bem, esta transformação só pode ser a obra dum povo livre, agindo num quadro geral de liberdade. Por outras palavras, esta mudança, a re-ubicação de Galiza em Europa, supom e arrasta umha outra mudança: a modificação da posição de Galiza em Espanha. Em definitivo, desde esta perspectiva galeguista, Europa e Espanha som cenários semelhantes, em que cumpre desenvolver projectos políticos análogos, em quanto aos seus contidos, e concatenados, em quanto aos seus efeitos ⁴⁹.

⁴⁴ O modelo de Dinamarca é reiteradamente assinalado: *Sempre en Galiza*, pp. 45-47, p. 130, p. 416. Tamém som, de passage, apontados alguns outros, como Holanda.

⁴⁵ Por exemplo, *Sempre en Galiza*, p. 224, p. 269, p. 376.

⁴⁶ «[...] o noso camiño estaba dentro da Hespaña e ligado â Europa. Ese era, n-efeito, o camiño que viña cara nós dende Europa e que Hespaña desviou, obrigándonos a seguila» (*Sempre en Galiza*, p. 224).

⁴⁷ Quer dizer: «unha nova vía de europeización, un novo camiño francés» (*Sempre en Galiza*, p. 418).

⁴⁸ Segundo ele, Galiza será «un peirán de Europa, unha antena do mundo» (*Sempre en Galiza*, p. 253).

⁴⁹ O próprio Castela propom essa equiparação (dos cenários) e essa concatenação (das açõs). Respectivamente, podem ver-se em: *Sempre en Galiza*, p. 302 e p. 325. Ambas questons som tamém tratadas em conjunto: *Sempre en Galiza*, pp. 213-218.

Em Espanha, Galiza é, como ja assinalámos, umha «naçom sem estado», o que nom sempre aconteceu assi, pois ja tivo instituições políticas soberanas, e o que, como tampouco se cansa de indicar Castelao, estaria entrando no ponto de poder ser corrigido, com a conquista e a implementação da autonomia⁵⁰. Esta, com o horizonte da federalização do estado republicano, deveria acarretar o início do final do desarranjo institucional e instabilidade política ja seculares, devido ao facto de, ao seu ver, em Espanha haver quatro naçons (Galiza, Euskadi, Catalunya e Castela) mas um só estado, indevidamente chamado espanhol pois é só castelám, que, em consequência, disturba, constringe e mesmo esmaga a existência das outras tres naçons⁵¹. Ora bem, Castelao nom pretende acabar com Espanha, senom que quer reconstrui-la democraticamente⁵²: por isso, entende que este estado, o espanhol, nom tem que dissolver-se e desaparecer, senom que ele deverá existir e funcionar como umha «uniom pactada»⁵³ entre as quatro naçons, única garantia possível para os direitos, a liberdade e a solidariedade, nom só dos indivíduos senom também dos povos que integram Espanha. Esta nova complexom democrática, o estado federal, supom a autodeterminação dos povos hispanos e implica a «divisom da soberania» espanhola⁵⁴. Pois bem, este processo, de segmentação e agregação, é similar ao requerido, a umha outra escala, para a construção da Uniom Europea, tal como é entendida em *Sempre en Galiza*. É mais, a transformação de Espanha é, por outra parte, um passo – umha etapa – na construção europea.

A tarefa de Galiza, em Espanha, é efectivar a passage da subordinação à coordenação. Primordialmente, deve mudar-se a si própria,

⁵⁰ O Estatuto de Autonomia de Galiza foi aprovado em plebiscito o 28 de junho de 1936 e, após inúmeras vicissitudes, tomou «estado parlamentário» o 1 de fevereiro de 1938, nas Cortes da República celebradas em Montserrat. Ambos os processos, em que entreviu activamente Castelao, som longamente relatados em *Sempre en Galiza*.

⁵¹ É tema profusa e profundamente tratado no texto. Um exemplo: «Cando un Estado abrangue umha realidade heteroxénea ten a obriga de reconhecer e protexer, por igual, a total-as partes nacionaes que o compoñen, para suprimir os motivos de conflito, en ben da sua esistencia e unidade» (*Sempre en Galiza*, p. 443).

⁵² Assi, ele afirma «[...] non intentamos tronzar a solidariedade dos povos hespañoes – reforzada por umha convivencia de séculos – senón máis ben posibilitar a reconstrución da gran unidade hispana, ou ibérica», desde a posição e na perspectiva que ele chama de «demócratas verdadeiros» (*Sempre en Galiza*, pp. 55-56).

⁵³ Assi: «nós estamos seguros que as realidades hespañolas somentes se aveñen a umha unidade pactada» (*Sempre en Galiza*, p. 304). Ora, esta «unión pactada» (*Sempre en Galiza*, p. 312) deve contemplar, ainda, umha «lei de divorcio» (*Sempre en Galiza*, p. 436).

⁵⁴ A expressom é de Castelao (*Sempre en Galiza*, p. 162).

mas, para operar essa mudança, Galiza necessariamente tem que, como requisito e como consequência, conseguir a transformação de Espanha. A sua relação com esta é – cabe dizer – de subordinação: eis o ponto de partida. Qual será, entom, o ponto de chegada?: podemos defini-lo como a coordenação.

A subordinação é o estatuto, e o estado, plurissecular, desde o final da Idade Média até a chegada da II República, de Galiza em Espanha. Sinteticamente, podemos afirmar que Galiza, a nação galega, simplesmente subsiste por efeito sucessivo e às vezes combinado da acção violenta e a repressão estrutural. Primeiro, cumpre assinalar, convém não esquecer e Castela insiste muito em lembrá-lo, que Galiza foi incorporada pela força à coroa de Castela com os Reis Católicos. E essa violência originária persiste, continuou sob formas institucionais na política com Galiza da monarquia espanhola e seguiu sempre, ainda, como ameaça latente. Mas, subseqüentemente e fundamentalmente, Espanha exerceu uma repressão estrutural, pois a sua organização jurídico-política estatal excluiu, praticamente, a existência política de Galiza⁵⁵. Ou seja: não só no âmbito institucional, senão mesmo na sua esfera social, o estado espanhol impede, como natural consequência do seu desenvolvimento, a formação dumha consciência e vontade próprias de Galiza, quer dizer, dos galegos sobre eles mesmos. O resultado é que a nação galega simplesmente subsiste, leva, da economia à cultura, uma existência precária, em que, incapacitada para geri-los, ve estragados, mesmo dilapidados, os seus recursos naturais e humanos.

A busca de saída a essa situação de subsistência interna (de Galiza) e subordinação externa (a Espanha), sendo esta causa de aquela, é o que motivou a aparição, e norteou depois o desenrolar, de movimentos culturais e logo políticos galeguistas no século XIX, que procuraram a criação de forças, organizações e instituições próprias. Fitos destacados, em que participou Castela, serão, já no século XX, a consolidação dum partido, o chamado «Galeguista»⁵⁶, e a consequência da autonomia, com o estatuto de 1936⁵⁷. Ora, estes fitos som

⁵⁵ Os processos de submetimento militar e anulação política som revistos, *Sempre en Galiza*, nas pp. 367-402.

⁵⁶ Foi fundado, em Pontevedra, o 6 de decembro de 1931.

⁵⁷ A sua transcendência virá a ser grande: por este precedente jurídico-político, o estatuto de 1936, Galiza terá, como Catalunya e Euskadi, a consideração de «nacionalidade histórica», entre as comunidades autónomas, na Constituição Espanhola de 1978, actualmente vigente.

os passos e os efeitos dum processo de autodeterminação, entendida como capacidade para dirigir o próprio destino, progressivamente exercida polos indivíduos, vinculados electivamente, agindo colectivamente⁵⁸. Castelao sublinha, nas páginas de *Sempre en Galiza*, o carácter necessariamente «nom violento» desta acção política⁵⁹, com que os galegos devem tirar Galiza da sua subsistência e levá-la até a existência plena... e igual com as outras nações que integram Espanha. Eis porque falamos de co-existência e co-ordenação.

Substancialmente, dous som os efeitos que, para Castelao, ham seguir-se da autodeterminação de Galiza: um, interno, sobre a própria nação galega; outro, externo, sobre o estado espanhol. O primeiro, a escala galega, é a autonomia, que ao facultar o governo e melhor aproveitamento dos recursos próprios, naturais e humanos, terá que possibilitar o desenvolvimento económico e o renascimento cultural de Galiza⁶⁰. O segundo, a escala espanhola, é a co-soberania, a divisom da soberania hegemonizada por Castela para ser partilhada, ademais, por Catalunya e Euskadi, além de Galiza, que deverá conduzir à Federação Espanhola⁶¹. Ora, neste ponto, Castelao entende que o processo nom deve limitar-se à formação de Hispânia (a Federação Espanhola), senom que esta pode, e deve, propiciar a formação de Ibéria, i.e., a Confederação com Portugal⁶². Nisto, segundo ele insiste, Galiza poderia, e deveria, jogar um importante papel⁶³.

⁵⁸ Ou seja, *self government* (*Sempre en Galiza*, p. 257, p. 308).

⁵⁹ Practicamente desde os seus inícios, o movimento galeguista seguiu caminhos divergentes das acções violentas, como os «pronunciamentos militares», segundo lembra Castelao (*Sempre en Galiza*, p. 68, p. 466). Polo demais, o Partido Galeguista tinha entre os seus princípios fundamentais o «pacifismo».

⁶⁰ Por exemplo, *Sempre en Galiza*, pp. 411-417.

⁶¹ Assi: «Nós oferecemos a nosa mellor vontade para crear, cos demás povos da Península, un novo Estado hespañol, auténticamente democrático e afincado nas realidades nacionaes» (*Sempre en Galiza*, p. 296).

⁶² A Uniom Ibérica foi, historicamente, impedida polo centralismo castelám (*Sempre en Galiza*, pp. 307-309, pp. 337-339). Por outra parte, a respeito de Galiza e os galeguistas, Castelao afirma: «Somos ardidos defensores da unión ou alianza ibérica, porque no fondo insobornable da nosa alma bule o aneio de achegarnos a Portugal e de confundirmos con él; pero primeiro arelamos dar remate feliz à nosa obra hespañola» (*Sempre en Galiza*, p. 334).

⁶³ Seria missom galega «atraguer Portugal à comunidade da gran familia hispánica» (*Sempre en Galiza*, p. 90). Além disso, Galiza seria, com Euskadi e Catalunya, «garantia» de sobrevivência e até engrandecimento futuros para Portugal na Confederação Ibérica (*Sempre en Galiza*, p. 361).

Mais ou menos, assi teria que ser o processo para atingir a construçom da Uniom Europea, objectivo que explicitamente propom e, mais exactamente, que «nos» propom, e obviamente nom só aos galegos, Castelao em *Sempre en Galiza* ⁶⁴. Esta haveria constituir-se, contando como sujeitos políticos os individuos e os povos, por agregaçom e segmentaçom dos actuais estados soberanos, de tal maneira que a federaçom resultante, conservando-os, ultrapassasse, por cima e por baixo, os estados pre-existentes ⁶⁵. Com nós.

⁶⁴ A Uniom Europea, que aparece recorrentemente no texto, é apontada, relembrando o projecto do nacionalismo galego, como objectivo programático na declaraçom conclusiva com que cerra o livro IV (*Sempre en Galiza*, p. 477).

⁶⁵ A construçom europea é assunto, sobretudoo, do chamado livro IV, escrito em julho-agosto de 1947 (*Sempre en Galiza*, pp. 425-477).

Sobre *La Agonía de Europa* de María Zambrano

MARÍA XOSÉ AGRA ROMERO

(Universidade de Santiago de Compostela)

Pensar Europa. Unha vez máis a interrogación, mesmo semella estarmos condenados a darlle sempre voltas a esta cuestión. A pregunta por Europa tivo e ten diversas maneiras de plantearse. Non obstante, dende a nosa perspectiva, a interrogación sobre Europa, pensar Europa, é antes que nada unha pregunta política, e tamén unha cuestión eminentemente filosófico-política. Dende estas coordenadas tentaremos achegarmonos ao pensamento de María Zambrano¹, máis en concreto á súa reflexión contida en *La agonía de Europa* (1945,

¹ María Zambrano (Vélez-Málaga, 1904-1991). Foi profesora de Filosofía en Madrid antes da Guerra Civil. En 1939 inicia o exilio. Ata o seu regreso a España en 1984, vivirá en Francia, México, Cuba e Suiza. Dela dinos Ramón Roig: «Fue allá por 1966 cuando J.L. Aranguren tuvo el mérito de sacar a la luz la obra de una autora por aquel entonces en el exilio y casi desconocida en España. En aquellos momentos nos advertía: «Si los escritores españoles no fuésemos tan duros o tan indiferentes los unos para con los otros, si de verdad nos importase lo que los demás hacen por su valor objetivo, y no para elogiarles porque son amigos nuestros, o al revés, para denostarsles porque no pertenecen a nuestro grupo, hace algún tiempo alguien habría estudiado, como se merece la obra de María Zambrano». E como continua comentando Roig, en 1994, aínda que a obra de Zambrano literariamente foi recoñecida, recibindo en 1981 o Premio «Príncipe de Asturias» de Comunicación y Humanidades e en 1988 o Premio «Miguel de Cervantes» uníndose así á lista dos grandes autores en lingua castelá, non obstante, indica « a nivel de pensadora la realidad ha sido muy otra. Sigue siendo una autora casi desconocida y poco prestigiada. Salvo honrosas excepciones la Universidad ignora su obra, y son todavía muy escasos los estudios que sobre su pensamiento se han realizado. Para una de nuestras más insignes autoras sigue cayendo la condena de la sombra». Ramón Roig, «Bibliografía comentada» en *Asparkia. Investigación feminista*. Monogràfic: María Zambrano, nº 3 (1994) p. 147.

1988) texto que, como veremos, se situa nun contexto difícil para Europa pero que, lonxe dos cantos de serea da decadencia ou da crise, ofrécenos unha suxerente lectura sobre a súa agonía así como unha saída, un cambio de marcha que abre novas esperanzas. Agora ben, este pequeno escrito, non moi estudiado e que casi pasa desapercibido, servenos de pretexto para apresentar o pensamento dunha filósofa tamén pouco atendida, alomenos en España. E a testemuña dunha exiliada que trala Guerra Civil deambula por diversos países americanos e europeos, e que ten que afrontar a Segunda Guerra Mundial. Ben é certo que estos non son acontecementos que dispoñan ao optimismo, sen embargo, a óptica de Zambrano amosásenos do lado da vida, do compromiso coa palabra e co momento que lle toca vivir. Ela non se arreda.

As razóns desta escolla son varias. En primeiro lugar, o feito de se tratar dunha pensadora heterodoxa e radical (que algúns comparan con W. Benjamin), non descoñecida pero sí pouco citada, subsumida baixo a súa proximidade a Ortega, o seu mestre, de quen axiña se separa de forma significativa e en isto ten que ver a filosofía e tamén a política ². A súa separación de Ortega afecta á razón vital. Literatura, Filosofía e Política estarán estreitamente unidas na obra desta autora que aposta pola «Razón Poética», pola razón simbólica, mediadora. E que, a pesares das dificultades do empeño e das adversidades da vida, tenta manter o fío entre Filosofía e Poesía ³. Ben é certo que non

² Segundo J.L. Aranguren, María Zambrano é unha «excelente discípula heterodoxa de Ortega y Gasset», constatando que a nosa autora comezou «por distanciarse físicamente, por la fuerza de las cosas y de la guerra, de Ortega, y aunque ella siempre lo haya negado y se haya mantenido fiel al discipulado de Ortega». Para Aranguren o distanciamento que se produce entre M. Zambrano e Ortega, e os demais orteguianos, ten que ver co seu tratamento da linguaxe: «Bueno, la filosofía de Ortega se hizo con ideas y la filosofía poética de María Zambrano se hizo con palabras. Las palabras llegan de dentro de ella misma, pero son inseparables de las ideas, y eso creo yo que es lo verdaderamente fundamental de esta distancia entre el maestro y la discípula». En «Filosofía y poesía». *Papeles de Almagro. El pensamiento de María Zambrano*. Madrid, Zero, 1983, pp. 112-3. Aínda que con diferencias, hai certas coincidencias con outra pensadora destacada, a saber, Hannah Arendt, discípula de Heidegger, e tamén con preocupación pola vida activa e a política, polo pensar. Ambas dúas coetáneas e cun pensamento propio que as distancia dos seus mestres, exiliadas e activas politicamente.

³ En 1934 María Zambrano escribe «Hacia un saber sobre el alma» na creencia de que estaba a seguir as coordenadas do seu mestre. A reacción de Ortega ante este escrito non foi a esperada, tachándoo de falta de obxectividade, como ela mesma relata e nos transmite Jesús Moreno: «Me llamó a su despacho, donde me recibió de pie y me dijo «No ha llegado usted aquí – señalándose a sí mismo – y ya se quiere ir lejos». Algo me dijo

nos atopamos cunha pensadora sistemática. En xeral, podese dicir, o seu pensamento non se deixa apreixar, sistematizar, fácilmente. É evidente que isto é debido á súa peculiar forma de escribir, pola palabra viva, por esa tensión na súa obra, na súa escrita, entre pensamento e vida. No seu discurrir filosófico achamos as resonancias de M. Scheler, Spinoza, Nietzsche, Simmel, Bergson, Heidegger, S. Agostiño, da tradición do idealismo alemán e da fenomenoloxía, pero tamén dunha certa tradición española, a máis de Ortega, de Séneca, Unamuno, a influencia do seu propio pai Blas Zambrano e de Antonio Machado e de xeito significativo a mística, S. Juan de la Cruz ⁴.

Sen menoscabo das posibles interpretacións da filosofía de María Zambrano, pero que desbordan os obxectivos que aquí nos propoñemos, cabe resaltar a singularidade do seu pensamento, da súa forma de comprender a filosofía, como sulíña Elena Laurenzi: «*Para ella la filosofía fue un desafío a la inercia de las cosas, a la inmovilidad de la realidad «de facto», una hazaña apasionada, movida por la fe en el poder del pensamiento y en su capacidad para disolver las rigideces de la exis-*

también de la falta de «objetividad» de mi propuesta de ir «hacia un saber sobre el alma». ¡Y yo que consideraba haber escrito con aquel articulillo un homenaje a su filosofía, a su «razón vital», poniéndola al mismo compás del «ordo amoris» de Max Scheler! No pude responder nada, no articulé palabra ni justificación alguna – ¡Cómo iba a hacerlo!-. Sólo pude echarme a llorar y así me fui, llorando, Gran Vía abajo sabiendo, eso sí, que tendría que seguir mi propio camino, y sí,irme todo lo lejos que fuese necesario. Aquel día aprendí costosamente la misma verdad que el maestro me había enseñado y que él entonces parecía desmentir con su actitud: que habría de decir mi propia palabra, la mía, y dar impávidamente el rostro, sin violencia ni imposición alguna, pero, eso, sin temor. No era cuestión de «ideas», no solo de «creencias», ni menos de las «circunstancias»; se trataba de ofrecer pie y realidad a mi propia esperanza, de darle luz de amor, amor intellectualis. Y de aquella no tan pequeña desolación, por sentirme malentendida y como rechazada por la razón tan misericordiosa del maestro, aprendí, sintiéndome tan sola Gran Vía abajo llena de gente, a soportar una soledad que me prometía tan grande compañía. Como sucedió. Y supe con certeza, claro está, que a pesar de aquellas palabras del maestro, yo iba a serle fiel siempre con mi saber del alma, a él, a su más exacta figura, a su «razón vital». Y así creo haya sido, entrando con el pensamiento en lugares donde él no se atrevió a pisar. Y precisamente eso iba diciéndome Gran Vía abajo una voz muy poderosa: «atrévete.» En «Estudio introductorio» a María Zambrano: *Horizonte del liberalismo*. Madrid, Morata, 1996, nota 60, p. 54. Tamén pode verse: María Zambrano «A modo de autobiografía» e a entrevista recollida en *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, n° 70-71, marzo-abril 1987.

⁴ Jesús Moreno Sanz destaca a influencia do islamólogo francés, e cristiano, Louis Massignon, sobre Zambrano, o que permitiría comprender a importancia de Oriente e Occidente como polos simbólicos na crítica cultural de Occidente desta autora. Op. cit., p. 17.

tencia y así abrir nuevas posibilidades y nuevos modos de ser». Indicando como un dos rasgos «inactuais» da súa personalidade filosófica, xustamente, esta «*práctica tenaz del pensamiento como intervención en lo real*». Estamos perante unha filosofía nada no debate, de aí tamén que se trate dun pensamento difícil de sistematizar, que non quere ser sistema senón intervención no real, que da lugar a textos elaborados pero que asimesmo se desplega en fragmentos, en textos «menores», en anotacións...⁵, e que quizáis poda entenderse mellor como unha escrita fiel ao que a mesma Zambrano nos dí: «*Hay cosas que no pueden decirse*», y esto es cierto. Pero esto que no puede decirse, es lo que se tiene que escribir»⁶.

Unha segunda razón, e unha razón fundamental, ven dada polo interese nos seus escritos políticos ou, nun sentido máis amplo, pola súa filosofía política, onde a pregunta por Europa ocupa un lugar destacado. M. Zambrano, como o seu mestre Ortega y Gasset, de acordo con Javier Urdanibia, desenvolveu a súa reflexión filosófica «*en estrecho contacto con los hechos de la vida, la historia y la política españolas. No limitó, desde luego, su actividad intelectual política a escritos de circunstancias, a una meditación «periodística», sino que llevó a cabo una reflexión estricta de filosofía política*». Desde esta perspectiva faise fincapé en que filosofía e política están estreitamente unidas de xeito que «*hablar de la filosofía política de María Zambrano no es algo marginal o accidental, sino que es situarse inmediatamente en el centro de su producción*»⁷. Os escritos que recollen máis propiamente o seu pensamento político son os textos de xuventude ata 1938: *Nuevo liberalismo* (en cuberta, *Horizonte del liberalismo*), obra ca que se da a

⁵ Elena Laurenzi, *María Zambrano. Nacer por sí misma*. Madrid, horas y HORAS, 1995, pp. 14, 15.

⁶ Citaremos alguns dos textos máis relevantes: *Los intelectuales en el drama de España* (1937); *Filosofía y Poesía* (1939); *El pensamiento vivo de Séneca* (1944); *Hacia un saber sobre el alma* (1950); *El hombre y lo divino* (1955); *Claros del bosque* (1977); *De la Aurora* (1986); *Delirio y Destino* (1951, 1989); *Persona y Democracia* (1958, 1988).

⁷ Javier Urdanibia: «La filosofía política de María Zambrano» en *Asparkia*, p.103. Ou, como indica J. Moreno, toda a traxectoria política de Zambrano está estrictamente vencellada a súa filosofía global: «Tanto que el compás evolutivo de las etapas de Z. se produce siempre mediante un preciso paralelismo entre la temática política y española y la más general especulativa; viniendo marcados los giros de aquella espiral por la publicación paralela de libros de una y otra temática. Y aún sirviendo los más «políticos» y de «crítica cultural de occidente» de impulso y aclaración de su pensar. El apego a la realidad, las circunstancias concretas sociales, políticas y culturales, al hombre «carnal» y singular y a su enraizamiento comunitario, quedarán de manifiesto». Op. cit. cap. III «Tiempo del pacto», p. 119.

coñecer a nosa autora en 1930 e os artigos publicados na revista *Hora de España*; *La agonía de Europa* (Bós Aires, 1945) e *Persona y democracia. La historia sacrificial* (1958). Igualmente vai máis alá do noso cometido nestas páxinas ofrecer unha análise pormenorizada da filosofía política de Zambrano. O noso obxectivo é máis modesto e limitado, a saber, achegarmonos ao seu pensamento desde a lectura de *La agonía de Europa*⁸.

Unha razón adicional, pero non menos importante, ao noso modo de ver, refírese a que esta filósofa, sen catalogarse ela mesma nen ser catalogada como feminista, sen embargo, desde a súa propia e primeira actividade política, como, despois, na súa escrita, amosa unha grande preocupación polas mulleres en xeral, pola súa situación de desvantaxe na sociedade, dando conta das dificultades que se atopan para se adicar á Filosofía. A súa forte sensibilidade aparece na súa escrita, ocupándose de figuras femeninas como Eloísa, Antígona e Diótima en: «Delirio de Antígona» (tamén «La tumba de Antígona»), «Eloísa o la existencia de la mujer» e en «Diótima de Mantinea», ou no seu interese polas mulleres de Galdós, por citar algunhas.

Así pois abundan razóns para tomar o texto de María Zambrano como pretexto para pensar Europa, dende o noso contexto, para volver a mirada cara a nosa tradición de pensamento ao respecto, e facelo da man dunha pensadora da que nos dirán que «no le teme ni al fuego ni al hielo» (Lezama Lima), ou que pertence a «ese orden de seres que lamentamos no encontrar máis que en raras ocasións, pero en los que no cesamos de pensar y a los que quisiéramos comprender o, cuando menos, adivinar» (Cioran).

1. Cara a un novo liberalismo

Como xa se apuntou, María Zambrano, ao igual que o seu mestre Ortega⁹, desenvolve a súa reflexión filosófica ao fio dos acontece-

⁸ Neste sentido quixeramos suliñar que un dos aspectos importantes a analizar é, precisamente, a relación entre a súa filosofía política, ou o seu pensamento político, e a filosofía da historia, por canto hai autores que inciden en que obras como *La agonía de Europa* e *Persona y democracia*, «quizás puedan calificarse como de «filosofía de la historia», sin forzar demasiado los términos», Alcira B. Bonilla: «La transformación del logos» en *Asparkia*, p. 15.

⁹ Sobre a relación entre política e filosofía en Ortega pode verse «Ortega, política y fenomenología» en J. San Martín (ed.): *Ortega y la fenomenología*. Madrid, UNED, 1992, pp. 257-276.

mentos, e participando activamente, da historia e a política españolas. Nos seus primeiros escritos, tanto nos máis políticos como nos máis especulativos, deixase ver a pegada do seu mestre aínda que tamén certas diferencias. Zambrano vai adoptar posicións máis radicais no que atinxe ao liberalismo, aos problemas económicos e sociais, comprometéndose asimesmo cunha política de esquerdas. Neste sentido compre destacar, de acordo con J. Moreno, que a nosa autora se estrea coma pensadora cun libro político «moi pouco convencional» e que vai estar na base do seu primeiro impulso a filosofar, referíndose a *Horizonte do Liberalismo* (1930) sostén que «fue la raíz comunicativa de su filosofar la que hizo que saliera a la palestra pública con una reflexión sobre la política. Cosa que seguirá haciendo en cada hito o nueva etapa de su vida»¹⁰. Neste escrito a xove e activa María Zambrano defende a necesidade dunha especie de terceira vía ou revolución que supón o rexeitamento da economía liberal, do liberalismo capitalista e burgués en aras da xustiza social, mais considera que do liberalismo hai que recoller o mellor, isto é, a liberdade no terreno da cultura, a liberdade de pensar, de investigar e ensinar (tentando conxurar, ao mesmo tempo, os perigos do igualitarismo e do materialismo histórico).

A crítica ao individualismo burgués e ao liberalismo económico van ser unha constante, como tamén a súa confrontación co marxismo. Sen perder o horizonte da necesidade de xustiza social e política introducirase na pescuda das condicións humanas, da «condición humana», que non da «Humanidade», termo do que non gosta, para ver de atopar unha saída á crise de occidente que non pode ser máis que poder comezar a falar de democracia, liberdade, solidariedade. O que resulta, ao noso entender, interesante deste primeiro escrito político e tendo en conta que se trata dun libro primeirizo e que, quizais, por iso mesmo achamos o sentido do seu interrogar ou, mesmo, o sentido mesmo do interrogar, a saber, a interrogación pola raíz e a orixinariedade da política, marcando certas distancias respecto de Ortega, e propiciando o comezo dunha andadura propia na política e na filosofía¹¹.

¹⁰ Op. cit. pp. 116 e 119.

¹¹ Libro dedicado ao seu pai «porque me enseñó a mirar» e no que se advirte ao lector de que non é un traballo de investigación senón que «se trata solo de un pensamiento muy espontáneo, nacido ante la angustia de los grandes problemas que insistentemente llamaban a mi sensibilidad y de los que mi atención no ha podido, ni podrá en mucho tiempo libertarse». Así lemos nada máis comezar os temas dos que se ocupa:

O contexto destas reflexións, naturalmente, é España e a súa historia trágica, mais M. Zambrano entenderá que se abre unha esperanza, unha aurora, unha renacente utopía, un tempo propicio para un proxecto común, de apertura e liberdade, de democracia, onde caberían todas as diferencias, tempo, pois, de lucidez e de esperanza. Nos escritos políticos anteriores ao exilio faise fincapé na necesaria «reforma do entendemento», no compromiso co tempo histórico, fronte á neutralidade e a abstracción, ideas que conforman en gran medida o proxecto que se reflicte na revista *Hora de España* e que auna no mesmo movemento, como sostén Urdanibia, o compromiso histórico e o proxecto de reforma do entendemento ¹². Mais se a proclamación da República o 14 de abril de 1931 condensaba toda esperanza e facía renacer a utopía, a guerra civil axiña as truncará e levará a Zambrano a un longo exilio. A guerra civil non só racha a posibilidade de europeizar España, tamén abre unha profunda ferida ¹³.

«Subterráneamente, bajo los pensamientos que aquí se exponen, vibran unas cuantas preguntas, única realidad tal vez de todo ello. Algunas es posible que sean de tan huidiza condición, que, al intentar atraparlas, se nos escapen río debajo de la subconsciencia. Señalaremos, empero, las que se nos figura tener en términos claros y precisos.

¿Qué es la política? ¿De qué raíz emana?

¿Qué significa la política frente a la vida: la sigue, o la detiene? ¿la afirma, o la niega? (Política conservadora y política revolucionaria)

¿Qué papel tiene la política en los distintos modos que existen de enfrentarse con la vida?

La política y la concepción humanista de la vida (el Liberalismo).

¿Qué valor puede tener la política en los momentos actuales? ¿Puede resolver algún problema de los que hay planteados? El problema económico y la cultura.

¿Es posible una política que salve a los dos?».

¹² Esta revista editouse en Valencia dende 1927 a 1938 quedando o n° 23 pendente ata 1974. M. Zambrano ten 13 colaboracións, a primeira aos 23 anos no n° 4. Nela colaboran entre outros R. Alberti, A. Machado, J. Bergamín. En relación cas colaboracións nesta revista e a diferenza entre Ortega e Zambrano véxase o artigo citado de Urdanibia.

¹³ Como comenta Roig: «De esta herida sangrante nació en 1937 *Los intelectuales en el drama de España* y toda una serie de artículos recogidos en sus *Ensayos y Notas*, donde se analiza las causas de la tragedia que Europa y España estaban viviendo. Sin rastro de amargura, y sin apasionamiento alguno, nos señala cómo la separación que se ha producido entre las ideas y la vida, ha situado a la razón europea al borde de, si no en, la locura. Yes que, según ella observa: «las ideas han dejado de ser para la vida, y la vida, ha llegado a ser para las ideas». Europa y España han perdido su sitio en la historia, Europa al vender su alma a la idea, España al no poder encontrar desde hace siglos la reconciliación consigo misma». Art. cit., p. 148-9.

2. La agonía de Europa

Pasando ao texto e o tema que aquí nos ocupa, hai que sinalar, en primeiro lugar, que «La agonía de Europa» aparece como artigo en 1940 e tomará forma de pequeno libro en 1945¹⁴. Trátase dun texto importante, tanto dende a perspectiva da filosofía política da nosa autora como do discurrir posterior do seu pensamento, no que se ofrece unha meditación crítica sobre a cultura occidental que, para algúns, aínda non perdeu vixencia¹⁵. Ao igual que respecto de *Horizonte del Liberalismo*, Zambrano amosará certas reservas en relación con este escrito. Se ao primeiro vai velo como un pouco precipitado, ao segundo, como explícita na Advertencia que aparece na reedición de 1988, confírelle un carácter de «testemuña», de certa «obra póstuma» ao estilo dos «fragmentos» de Kierkegaard. Remitíndose ao momento no que o escribe, o verano de 1940, nunha situación trágica, nunha situación de «angustia» polo desencadenamento da guerra europea e a invasión nazi de París, onde están a residir a súa nai e a súa irmán. A angustia pola súa propia nai, e pola nai Europa, en *Delirio e Destino. Los veinte años de una española*, expresase así:

«De dónde la Guerra Civil, de qué crimen espantoso nace, de qué locura? Es la locura de la madre que enloquece a los hijos. ¿Es el crimen de los hijos que enloquece a la madre? Ella sabía de Guerras Civiles algo; no se había extinguido la suya, no ¡todavía! Y ahora Europa siguiendo el mismo destino, la misma fatalidad, le despertaba en el pecho la pregunta: ¿de dónde la Guerra Civil? ¿Será la última?. Quizá la última, la inevitable o la inevitable simplemente, para llegar a la unidad?»¹⁶

¹⁴ Sendo, polo tanto, este texto varios anos anterior á *Meditación de Europa* de Ortega que aparece en 1949. Non imos, sen embargo, facer unha análise comparativa das dúas, pois vai máis alá do noso obxectivo.

¹⁵ Así, Urdanibia sinala que é «un texto decisivo para entender la filosofía política de María Zambrano en la unión indisoluble de epistemología «realista», «materialista» y ética de la convivencia», art. cit., p. 111. Alcira B. Bonilla, quen afirma que «nada impide que hoy, en la cultura planetaria que nos domina, sea aprehendida la mayor parte de los rasgos esenciales que ella bosquejó», sostén que a partir deste texto atopáranse xa «los varios «motivos» del decir zambrano: la palabra, la historia, el *hombre* y lo sagrado, la construcción de la persona, el logos, los diversos tipos de razón, el nacimiento, la filiación y la paternidad, la patria...» art. cit. p. 14 e 15.

¹⁶ Madrid, Mondadori, 1989, p. 243. Como ben indica R. Roig, Zambrano nunca quixo «hacer literatura para evitar que su «ser propio» saliera a la luz. Su vocación era fundamentalmente filosófica...En *Delirio y Destino*, es una de las escasas veces en que nos habla de sí misma», art. cit., p. 152.

Hoxe sabemos que non, que non será a última. Mais Zambrano refírenos a súa perplexidade e angustia como filla, como europea, e como «empezó así a sentir lo que es una agonía» a da súa nai e a de Europa mesma, a sua nai na historia, a súa patria irrenunciabel. Pero que significa agonía: «*Agonizar es no poder morir a causa de la esperanza*»¹⁷. Ante a traxedia europea exclama «¡*Otra vez a esperar!*». Para ela a esperanza é o sentir orixinario, o conatus, a conformación humana da realidade, unha maneira de ansia vital. Hai que esperar, pois, que Europa renaza e para iso é preciso saber as causas da sua agonía, do diagnóstico dependerá o pronóstico.

A sua reflexión sobre a agonía de Europa comeza constatando que «desde hace bastantes años se repite: Europa está en decadencia. Ahora ya no parece necesario el decirlo» e non parece necesario decilo expresamente, denuncia Zambrano, porque se adopta un xeito de divulgación humillante, o que corresponde a un segredo a voces. Entendendo que os tempos de desastre amosan crudamente a realidade. O resentimento, o culto ao éxito son parte das causas da agonía pero non dan conta de todo. O Naturalismo que se impón fronte ao heroico idealismo e o Liberalismo progresista van contribuir de xeito decisivo a enredar ao pensamento europeo ata dar renda solta ao terror, ao medo e á confianza. A crítica ao Naturalismo arranca da idea de que o home europeo, dende Grecia, non se deixou influenciar polos feitos, pola servidume aos feitos, ao dado, ao inmediato: «La genialidad de Europa parecía consistir, en gran parte, en la capacidad de desasimiento de la realidad» (p. 11). Agora non se vai na busca da verdade, perdese o poder de abstracción, imperan os feitos e a pasividade que produce un «combate material e bárbaro», pois, dinos: «*Falta el heroismo mejor. Y en este instante de bélico desate, falta la agresividad más fecunda y noble, la de no aceptar, sin más, el empuje de lo que nos viene de afuera*» (p.12). O dominio da natureza, o monstruo da natureza estaba paralizado, a Ciencia vaise afirmando, enche ao home europeo de fatuidade, de excesiva confianza no mundo, de vanidade.

Tralo monstruo da natureza xurde outro aínda máis pavoroso: o novo monstruo do social, dotado de vida misteriosa, posto que é vida humana, e para o que non se ten o suficiente coñecemento para domeñalo. O liberalismo progresista, a xuízo de Zambrano, non só é cómplice do naturalismo senón que vai dar un paso máis, pois se éste xera unha confianza fatal cara a natureza, aquel fará o mesmo respecto da

¹⁷ Ibid, p. 243-4.

natureza humana. Nen o liberalismo, nen os seus opoñentes, souberon poñer ao descuberto aquilo que lle era propio: a defensa da liberdade da persoa. Así, Europa vai caendo no terror e na confianza, traizoando a súa propia *esencia*: a da creación. Pasando da inxenuidade máis optimista ao terror, que se vai apoderando de todos os resortes vitais e, moi especialmente, despóis da guerra do catorce, ata convertela nunha *mortal quietude*, nun pantano, no que só fica un *fangoso escepticismo*. O custe a pagar é alto. Enredándose nas súas victorias, o pensamento europeo dana as súas propias raíces, traiciona os seus principios. Paralizase o mellor do home: «encontrar tras la inmediatez pavorosa de los hechos, las razones y sinrazones. Desenmascarar a los monstruos que nos acometen: única manera de ir haciendo el mundo noble y habitable» (p. 16). O instalarse na simplicidade e na transparencia natural das cousas desarma ao pensamento ante as novas máscaras que agochan o «más negro vacío». As últimas creacións europeas (pintura, literatura, filosofía) son obras de destrución, de desesperación, non son construcións, e amosan a «agonía». Confesións dun agonizante a quen a morte non lle chega. Para Zambrano, non obstante, sempre fica o amor, que non se resigna e segue preguntándose se realmente pode dicirse que morreu Europa, que morreu esa tradición, esa realidade histórica de vida e de cultura. É preciso, pois, indagar *¿qué é, que foi de Europa?* antes de estender unha acta de defunción.

A radicalidade da pregunta encamiñanos cara aquilo que é irrenunciabel. Zambrano non escolle a nostalxia nen a volta ao pasado, como outros semellan suxerir. Tampouco a busca da unidade que a evocación e a nostalxia fan aparecer. Pois a unidade leva á sospeita de que realmente morreu e, para ela, mentres hai vida hai dispersión, hai contradición. E tempo de dorosa lucidez. Sen certeza sobre iso que sexa o xenérico europeo, sobre iso que nos fai sentir a Europa coma unha grande unidade. A testemuña da súa filialidade conduce a afirmar que a evocación funciona, e que o que se nos aparece é a «riqueza de forma, o, si se quiere, de estilo de vida europea». A capacidade e levedade de estilos, a fraxilidade das formas, método e cambio, constituen o irrenunciabel por canto «En su cambio incesante estaba el principio de conservación. La fragilidad garantizaba la persistencia, la multiplicidad de tanta vida y destrucción y aún de tanto nacimiento malogrado, la perenne disciplina de la vida. Nunca hubo el temor de que ésta quedara desamparada» (p. 23).

Non, calquera tempo pasado non foi mellor. A unidade conduce á multiplicidade, á pluralidade, e de novo, dí Zambrano, a unidade

aparece como problema, a evocación e a nostalxia non o resolven. O que mantén o angurioso anhelo, o que ten de irrenunciabel a esencia de Europa, é tamén o que fará posible a súa resurrección: «Europa no ha muerto, Europa no puede morir del todo; agoniza» (p.26). Europa está condenada a agonizar pero tamén a renacer das súas cinzas.

Tras este diagnóstico indaga sobre a traxedia, sobre a violencia europea, unha violencia de raíz que afecta a todos os aspectos da vida europea. Así plantease a cuestión da orixe da violencia, entendendo que iso é o mesmo que preguntarse polas orixes de Europa e «por la substancia de la vida europea». A orixe da violencia está vencellada ao que é ao mesmo tempo o seu obxecto de adoración, de fanatismo e idolatría, aínda que se dirixa á verdade. Deténdose no Deus europeo, na mediación filosófica, na violencia na historia, Zambrano parte de que Europa non é Grecia, non herda os seus deuses. O Deus europeo é o do «pobo elixido» o da creación, activo e violento que fai sair o mundo da nada. Un Deus que, sen embargo, perde ao home, o home sae do paraíso, e dille «seredes como deuses». Esta saída, esta perda, supón no home a ansia creadora, o ser dono e Deus dun mundo que él non creou. A tradición europea é, afirma, a do triunfo do Cristianismo. Actividade, creación, que contrasta coas relixións orientais que, pola contra, apostan pola fuxida do mundo.

S. Agostiño¹⁸ – e a Confesión – será quen de facer posible o tránsito da cultura antiga á nova cultura: «debajo de ese culto a la creación, está la idea que el hombre se ha hecho acerca de sí mismo como criatura que puede crear y, bajo la idea, su soledad lanzada hacia la creación; la creación de su mundo, desde la soledad en que cayó a la salida del Paraíso» (p. 33). Europa entendese, dende estas coordenadas, como unha cultura na que calla o frenesí da creación. Máis é a mediación da filosofía o que resalta. É o filósofo o que pode tomar partido polo home xa que «el esfuerzo mayor de la Filosofía ha sido siempre el de neutralizar los efectos de los dioses. De ahí que las mujeres no hayan

¹⁸ Agostiño pasa a ser un referente ineludible no pensamento da nosa autora. En 1943 publica *La Confesión, género literario y método*. Desta obra comenta R. Roig: «En este género de la confesión empezó San Agustín a sintetizar sus creencias cristianas, con sus ideas sobre la filosofía griega. De esta síntesis nació, para María Zambrano, la idea de Europa. La confesión es el grito silencioso de quien, queriendo callar, tiene la necesidad de decir. Por ello se sitúa en un tiempo determinado y muestra un alma desnuda. La confesión es la mostración del alma que quiere reconciliarse consigo misma saliendo a la luz», art. cit. p. 150.

solido dedicarse a ella, pues la mujer ha sido siempre la esclava de Dios y de los Dioses y jamás se hubiera atrevido a tomar el partido del hombre» (p. 34). A mediación filosófica – Agostiño, Tomás de Aquino – traduce o pensamento de Platón e Aristóteles e así a filosofía grega incorporase á Iglesia católica. Reducese a violencia divina, o home pasa de ser o escravo dos deuses a ter un Deus escravo, mais é un Deus que pide ser devorado, que toma a figura dun home. Zambrano sinala que «se había ganado una terrible victoria; el hombre podía permanecer en el mundo y en sí» (p. 36). Con Lutero a orde grega será aniquilada, a mediación católica volta a afirmar a realidade humana, a tomar partido polo home. Non obstante a violencia humana estaba xa aí, a mediación católico-grega foi un *milagroso equilibrio* sobre o seu propio abismo. A partires de aí toma corpo a violencia maior que imaxinarse poda, a violencia na historia. O home europeo quixo fundar a súa historia, a sua propia creación, non se resigna como acontece nas relixións orientais ou mesmo en Grecia onde non hai, dí Zambrano, lugar para a historia humana: a salvación polo coñecemento en Platón ou a vida contemplativa de Aristóteles son unha sorte de resignación e negación da historia, como tamén o é o estoicismo.

A relixión do Deus creador da lugar a unha rebeldía que inicia a historia. A saída do Paraíso da curso, non á resignación, senón á queixa humana. Agustín recolle esta tradición: ten que pensar na historia do home, enxendrada por unha terrible rebeldía. O cristianismo da lugar á esperanza no imposible. A historia devén, pois, filla da maior violencia, afirmación e glorificación da miseria humana. Citando a Quevedo, facendo referencia así as peculiaridades da cultura española e as suas profundas raíces europeas, dinos «o home é polvo e cinza, pero estas cinzas teñen sentido» (p.40). A morte, o amor insaciabel, a violencia do home que non se conforma coa vida, coa inmortalidade. A violencia europea na historia presentase, segundo a nosa autora, coma unha *íntima esencia relixiosa* na que o home amósase irreductibel á natureza, á divindade, ao tempo. E a historia da desesperación humana pois o home ten que, dado que é cinza e polvo, crearse o seu mundo ao igual ca fixo Deus cando estaba só. A violencia tamén forma parte do coñecemento, da ciencia e da filosofía, así:

«Mas en Europa es método, sistema. Violencia del conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia. De una Filosofía cada vez más violenta y menos misericordiosa en su cerrada forma sistemática. De la ciencia con todos sus métodos cada vez más implacables. Y a su compás la acción, la acción ya sin máscara, el anhelo de hacerse del todo un mundo. Hacerse

un mundo, es el anhelo más íntimo y ferviente del europeo, un mundo desde su nada. Bajo el afán de justiza y aún de felicidad se ha llamado Revolución. Se ha llamado a veces, nostalgia del Paraíso Perdido. Y no es sino afirmación del momento, del eterno momento: «Sereis como dioses» (p. 41-2).

Recurrentemente, a nosa autora, nesta e noutras obras, incide na característica da violencia do existir: «*Pues el delito mayor del hombre es haber nacido*»¹⁹. Non obstante rexeita o nihilismo que se desprende do mesmo, e tamén, como se dixo, o estoicismo (o europeo estoico, dí, é o europeo conservador) e o quietismo de certas relixións. A saída ven do lado da esperanza e da misericordia, posto que, entende, a relixión de Europa non foi senón unha versión do cristianismo.

A esperanza ven do desexo, da necesidade de renacemento que caracteriza, ao seu xuízo, ao home europeo. Zambrano considera que o recurso ao estado de natureza non é máis que unha utopía, tampouco comparte a idea de Rousseau do «home natural». O home no estado de natureza nunca existiu, sempre atopamos cultura, a razón está en que o home non se conforma con nacer unha soa vez: «necesita ser reenxendrado», de aí a cultura, ese constante renacer. O home busca e non atopa ese ser *enteiro e acabado*. Todas as culturas realizadas, insiste, e aínda as utopías son *ensaios de ser*. Unha vez máis caracteriza a Occidente, as culturas orientais buscan o desnacemento, Europa o renacemento. A esperanza de renacer aquí na terra, neste mundo, mesmo cando está a soñar con outro: «El protagonista europeo, pues, el sujeto de su vida histórica, de su cultura, ha estado engendrado por una lúcida esperanza. Esperanza que le ha hecho habitante de la más rara manera que haya podido darse» (p. 46). O nacemento de Europa, dese suxeito protagonista e da esperanza, volve levarnos da man de Zambrano a Agostiño e o cambio que se produce á saída do mundo antigo: a esperanza do novo nacemento. Agostiño é agora nomeado como Primeiro Pai, como o pai de Europa e protagonista da vida europea. Nas Confesións toma corpo a *transmutación de esperanzas e desesperacións* o que, dito doutra maneira, significa unha cultura

¹⁹ A propósito de «Adsum» a destacada introducción de Delirio y Destino onde se incide nesta idea dinos R. Roig: «María se había dado cuenta, quizás leyendo a Miguel de Unamuno y en sintonía con el mundo clásico, que la vida es trágica, que no hay forma de escapar a nuestra realidad; y así nos señala, parafraseando a los trágicos antiguos, que «la tragedia única es haber nacido. Pues nacer es pretender hacer real el sueño. Nacer es realizar o pretender realizar el sueño de nuestros padres; el sueño de Dios inicialmente». Art. cit., p. 152.

humana. Se o sistema de esperanzas e desesperacións se enreda, se retorcede entón devén a agonía do home, quen non sabe qué esperar. Con Agostiño temos xa ao *home novo* e a esperanza, sen que se produza unha ruptura coa esperanza antiga.

M. Zambrano opónse abertamente aos intentos de mirar cara a Grecia con nostalgia. Non, calquera tempo pasado non foi mellor. Tamén cuestiona aquela posición que proxecta no pasado as súas carencias. A súa visión parte de que en Grecia se daba un pesimismo existencial, onde a súa ansia de razón, e non a vocación para a vida, leva aos gregos a descubrir a inmortalidade, a descubrir o Ser. Ser que é contrario en certo modo á vida. A súa esperanza radicaba na razón e a filosofía convertese no camiño da salvación. A esperanza cristián, sen embargo, responde a outra desesperación, non se basa na razón. A razón, segundo a nosa autora, non foi quen de enxendrar ao home novamente e afirma que «la crisis del mundo antiguo, bien puede llamarse la impotencia de la Filosofía... Por el momento los filósofos non podían ser padres.» (52-3). Agostiño será o Primeiro pai, o portador da nova revelación. A vida, sostén, ten que sernos revelada xa que non estamos acabados de facer. A novidade, o novo, a revelación, abre o camiño á transparencia do corazón (lonxe, entendemos, do home natural rousseauniano), restaura a dignidade perdida, aquela dignidade que consiste en ser suxeito da súa vida. Zambrano aposta pola vida, polo ser do que a vida é posibilidade, o conato (Spinoza está presente, máis non o seu excesivo racionalismo que a autora critica). Neste contexto toma sentido a Confesión xa que «más que ningún outro género literario, muestra lo que la vida tiene de camino, de tránsito entre aquel que nos encontramos siendo y el otro hacia el que vamos» (p. 54). É o xénero apropiado para a revelación da vida, do saber acerca de sí, o saber que é necesario se queremos nacer novamente, esa confesión, entendemos que é unha sorte de diálogo interior que revela o camiño entre os dous eus.

O home europeo, presentáenos, como dous: o eu na sombra e o dos soños. Acadar a unidade na transparencia é posible neses momentos nos que parece que *de veras vivimos e somos*. Compre facer alusión a que son os momentos históricos e non as xeracións ortegianas os que dan conta do cambio histórico. O momento histórico pode ser una sinal de esgotamento dunha época, da ruptura dun período, onde aparece algo verdadeiramente inédito ou semiesquecido, ou esquecido totalmente. A revelación prodúcese *no momento histórico*, e aínda que sexa meramente humana, ten que encarnarse, corporeizarse para que realmente modifique algo, por máis que se dé de forma intemporal ou

supra – temporal. Zambrano emprende a tarefa de buscar o núcleo íntimo que lle da significado ao nacente momento histórico.

Volvendo sobre o home, a maior necesidade, biolóxica e psicolóxica, es *sentir; alguna vez que coincidimos con nosotros mismos*. En definitiva, o home é conflito. Dende aquí expresase a idea fundamental, o que constitúe o cerne do home novo, a saber, a interioridade, que ten a súa orixe na persoa cristián (non deriva do estoicismo, posto que está suxeito a límite e medida) na que a verdade está no seu interior: «Ser hombre es poseer esta interioridad que lo trasciende todo, esta interioridad inabarcable» (p. 57). A revelación, a confesión adquiren, pois, pleno sentido. Agostiño, ademáis, introduce o amor, o corazón, e Zambrano incide no anticlásico que resulta que a verdade penetre en «cavidad tan oscura como el corazón humano», manifestando que isto é posible porque Agostiño a máis de ser cristián é africano, achegando a Europa a sabeduría da esquecida e relegada África. E ven a nutrir a Europa achegándolle a sabeduría deste esquecido continente. A obscuridade do corazón da conta do conflito interior no que vive o home, da incapacidade de distinguir entre aquel que se quere ser e aquel do que se fuxe. Conflito interior propio dun vivir entre dous mundos. E así, a ansia histórica do home devén esixencia revolucionaria dunha cidade ideal, querendo, dun lado, substantivizar os soños, pero sabendo, de outro, que se trata de algo inalcanzable.

O discurrir de Zambrano non se detén, nen propón unha retirada ao home interior, faise cargo da necesidade de construción da cidade, e da tensión e o conflito. A conciencia humana e a convivencia humana están interrelacionadas, dánse nunha multiplicidade de tempos – a historia non é lineal senón esencialmente descontínua, o tempo ten moitas dimensións e planos – Dende a perspectiva argumentativa adoptada no texto que estamos a comentar, a historia non é, non pode ser, máis que a historia dun fracaso, no o que o que propiamente ten valor e o home que a impulsa, a esperanza que o move e que move a historia, por máis que sexa irrealizabel. Agostiño é unha vez máis o referente: a Cidade de Deus, paradigma de todas as cidades e da cultura europea, a Cidade eterna que o europeo quere edificar aquí abaixo. Na revolución como idea atopase o froito do querer construír a Cidade de Deus no mundo. Esta é a raíz, sostén Zambrano, de todos los «imposibles anhelos que llevaron a Europa a vivir en agonía, en muerte y resurrección». Non sorprende, pois, que remate o seu escrito resaltando que a máis grave enfermidade europea é a traición ao seu utopismo revolucionario da resurrección:

«Enfermedad que bajo la aparente energía oculta la desgana, la fatiga de seguir viviendo en tensión, en la tensión idealista del habitante de dos mundos. La fatiga de este consubstancial idealismo puede llamarse pragmáticamente, necesidad de <éxito> inmediato, de destruir el horizonte para que todo esté al alcance de la mano; embriaguez que haga olvidar la distancia insalvable entre las dos ciudades, la de Dios siempre en el horizonte, y la de la tierra, siempre en edificación, que anule también la diferencia entre los dos hombres, entre el hombre concreto y el siempre naciente <hombre nuevo>. La anulación totalitaria de la distancia, de la distinción entre <el bien que quiero y el mal que hago>. Barbarie monista, falsificada mística que suplanta a la permanente esperanza de resurrección y a la consubstancial utopía creadora. Cansancio de la lucidez y del amor a lo imposible y abandono del saber más peculiar del hombre europeo: el saber vivir en el fracaso.» (p. 64-65).

E vennos á cabeza a súa definición de utopía en *Filosofía e Poesía*: «Entiendo por Utopía la belleza irrenunciable, y aún la espada del destino de un ángel que nos conduce hacia aquello que sabemos imposible».

Indo cara unha reflexión final, sulñaremos, que a concepción da historia, da política, e do vivir con plena responsabilidade ética o momento histórico que a un lle toca «no tempo» é algo ineludibel para Zambrano. Trala súa crítica á racionalidade, á modernidade, trala súa crítica cultural e política de Europa e Occidente, achamos un pensamento vivo que considera que «os instantes de lucidez» liberan á fatalidade, son instantes que se dan tanto na conciencia persoal como nunha historia non «criminal» non «sacrificial». Pero tamén transmite a idea de que a historia debe deixar de ser o lugar exclusivo do afán absoluto, racionalizador e realizador das esperanzas: «algo máis ca historia e a política», e decir, a vía espiritual, creadora, mística, pero dunha conciencia «lúcida e desperta», condicións vitais dunha política da liberdade, no tempo que nos toca vivir. Condicións éticas e ontolóxicas que farán posible o abandono do «sacrificio», máis alá do liberalismo, do neoliberalismo e do conservadurismo, pois Zambrano aposta por unha vía ética e política, tamén, como desenvolve en *Persona y Democracia*. (1958). No prólogo de 1987, dínos:

«La crisis de Occidente» ya no ha lugar apenas. No hay crisis, lo que hay más que nunca es orfandad. Oscuros dioses han tomado el lugar de la luminosa claridad, aquella que se presentaba ofreciendo ala historia, al mundo, como el cumplimiento, el término de la historia sacrificial. Hoy no se ve ya el sacrificio: la historia se nos ha tornado en un lugar indiferente donde cualquier acontecimiento puede tener lugar con la misma vigencia y los mismos derechos que un Dios absoluto que no permite la más leve discusión».

Baixo o pesimismo profundamente humano que desprende María Zambrano atopamos o latexo infatigable dunha conciencia lúcida e desperta, o seu vitalismo que acompaña, non á irracionalidade, senón ao desenvolvemento dunha razón poética, mediadora e á unha historia ética, por iso no mesmo texto do Prólogo antes citado afirma que « Hai que esperar, sí, o más bien no hay que desesperar de que esto pueda suceder en este planeta tan chiquito, en un espacio que se mide por años luz, que se repita el <fiat lux>. [...] De que un triunfo glorioso de la Vida en este pequeño lugar se dé nuevamente».

Volvendo sobre a agonía de Europa, como sinala Alcira B. Bonilla, un único deber aparece no horizonte, isto é, o da resurrección europea²⁰. Agora ben, a resurrección só pode vir da man da recuperación da persoa humana, esa realidade radical irreductible, esa novidade que abre a esperanza a que a historia deixe de ser trágica para ser ética, e que require comezar por unha «transformación do logos». O renacemento pivota pois sobre a Persoa e a Democracia, só así podera facerse o mundo máis noble e habitable, fronte ao absolutismo da razón, ao sacrificio, ao éxito. Facer o mundo máis noble e habitable, desenmascarar os monstros que nos acometen, ao fio do decir e sentir de María Zambrano, lévanos a pensar e a construír Europa como cidade aberta, libre e democrática, e polo mesmo a reflexionar sobre economía e cultura, e sobre a política.

²⁰ Art. cit., p. 17.

Portugal na «balança da Europa»

Das representações estrangeiras à leitura estratégica de Garrett

FERNANDO AUGUSTO MACHADO
(Universidade do Minho)

O carácter mitológico da origem do nome *Europa*, essa beldade fenícia, filha de Agenor, que o disfarçado Zeus, seduzido pelos seus encantos, havia de raptar e perpetuar atribuindo o seu nome a um território, prolongou-se nas imprecisões do signo. São imprecisões que se vão tornando patentes nos significados vagos e confusos que lhe foram atribuindo Gregos e Romanos por Heródoto, Aristóteles, ou Estrabão, respectivamente; nas variadas intensidades e extensões de uso do nome que, por vezes, quase se eclipsou; nas persistentes dificuldades de definição dos próprios limites geográficos; na tardia e ainda incompleta aquisição de um estatuto político¹. E se a invasão árabe foi oportunidade flagrante para germinar esta consciência política que teve em Carlos Magno forte corporização, o que é certo é que, com a morte deste, o nome *Europa* e o classificativo *ocidentalidade* encontrarão proeminente substituição no latino termo *christianitas*².

¹ Podem precisar-se algumas destas temáticas com DUROSELLE, Jean-Baptiste, no artigo «Europe» da *Encyclopédie Universalis*.

² Sobre esta problemática remetemos para o oportuno e interessante artigo de Acílio Estanqueiro Rocha «Linguagem e Europeísmo: babelização ou pluralismo linguístico?» (*Diacrítica*, n.º 11 (1996), 5-35, que, logo no seu início, recorre à velha pergunta, na formulação husserliana de 1935, «o que é que caracteriza a figura espiritual da Europa?». Entretanto, «Da Europa como cultura» é um artigo de feição problematizante de Eduardo Lurenço, integrado na obra do próprio, *Nós e a Europa ou as duas razões* (Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 4.ª edição aumentada, 1994: 157-164), e que consideramos de pertinente leitura. Finalmente, sem preocupações de extensão bibliográfica, tem oportunidade a obra de Enrique Moreno Báez, *Los cimientos de Europa* (Universidade de Santiago de Compostela, 1996, 2.ª ed.) que dá título ao primeiro capítulo precisamente com a pergunta *Que és Europa*.

Na idade moderna, o nome adquirirá importante posicionamento através de uma forte vertente de pendor laico. O século XV assistirá, então, ao fenómeno, que se havia de prolongar, do nascimento dos Estados Modernos. Portugal estaria entre os primeiros com a Inglaterra, a França e a Espanha, e desempenharia entretanto, talvez mais que qualquer um, papel determinante na autonomização e superioridade da realidade civilizacional europeia, como reconhecem a generalidade das Histórias da Europa e nomes bem notados, como o do enciclopedista Raynal. E na verdade, este país de Bartolomeu Dias e Gama, forneceria paradigmas modelares, determinaria sentidos de desenvolvimento, abriria perspectivas à construção de uma nova e característica Europa.

É nesta dinâmica de formação de estados modernos com administrações organizadas para além das simples relações pessoais e obrigacionais para com o rei, e com sistemas de impostos e exércitos permanentes, que adquirem pertinência inquestionável os conceitos de *equilíbrio* e *concertação*. Exige-os, por um lado, a convivência pacífica entre os Estados, concretamente entre os mais poderosos; por outro, e no limite, a sua subsistência. Eis a base circunstancial do aparecimento da figura *balança da Europa*. Ela ditará a regra primordial das relações: *que nenhum Estado concentre tanto poder que impossibilite a autonomia e a liberdade de acção de outros*. Como se vê, ela é, à primeira vista, uma regra de paz. Contudo, transporta, simultaneamente, potenciais e perigosas perversidades. O jogo arbitrário sobre os de menor poder como garantia de preservação do equilíbrio dos mais fortes, não foi das menores nem das menos frequentes, como a história do velho continente demonstra. A Polónia sentiu bem tal martírio. Mas para além disso, será prática que alimentará também nacionalismos violentos que farão encarar o desejo da paz e o sonho da unidade europeia como meras utopias ou muito longínquas das realidades.

De qualquer forma, não deixou de se ir delimitando e construindo a consciência ou, pelo menos, o sentimento de uma identidade própria. E ainda que subsistindo indeterminações geográficas e imaturidades e volubilidades políticas, uma profunda e generalizada convicção se tornaria critério de especificidade e diferenciação. Tomamos aqui o sentido da fórmula de Paul Hazard: «...a Europa ultrapassava em todas as coisas as outras partes do mundo»³. Pois bem, neste

³ HAZARD, Paul, *O pensamento europeu no século XVIII*. Lisboa, Editorial Presença, 1983. Ver, também, a propósito, a «Introdução» à *História da Europa*, de Jean Carpentier e François Lebrun (Lisboa, Editorial Estampa, 1996- 2.^a ed.).

contraste entre indefinição e superioridade residirá, já o intuiu, também, Eduardo Lourenço⁴, a raiz objectiva da sua fragilidade.

*

Na dinâmica definidora da construção da identidade europeia e seus sentidos futuros, teve particular importância o tempo histórico do século XVIII e seus desenvolvimentos através da primeira metade do século XIX. Nesta base, desde logo ganham proeminência dois vectores que se tornarão inevitáveis critérios de valoração comparativa. Um deles é o que sobretudo dá substância e método ao grande movimento das *Luzes*, e resolve-se principalmente através de um novo paradigma de feição *epistemológica* com decorrências múltiplas. O outro tem que ver com a questão do *poder* e consubstancia-se sobretudo em torno da capacidade na vertente *político-militar*. Se o primeiro vector acaba por conferir a qualificação mais consagrada ao século XVIII, o segundo marca a história dos processos que darão, em larga escala, configuração à geografia política do velho continente. Com efeito, a Europa experimentará nesta época uma intensíssima actividade diplomática e bélica, não tanto virada para os conflitos internos dos países, mas para a relação entre os Estados, tendo no horizonte as relações de poder e a pressão de uma balança estável. As contas de Georges Rudé⁵ não deixam espaço a dúvidas. No século dos valores da *Humanidade*, da *Tolerância* e da *Paz*, dois em cada três anos foram de guerras sangrentas, normalmente precedidas e assistidas por uma quase sempre inútil quanto febril actividade diplomática.

Desta forma, a *cultura*, as *ciências* e as *artes* e tudo o que elas potenciam, concretamente no campo do *progresso* e da *civilização* dos países e dos povos e na *abertura e renovação das mentalidades*, bem como a capacidade de *intervenção política*, escudada sobretudo no *poderio militar* e condições da sua sustentação, tornaram-se *critérios decisivos* no julgamento da grandeza das nações⁶.

⁴ LOURENÇO, Eduardo, *A Europa desencantada – Para uma mitologia europeia*, Lisboa, Visão, 1994.

⁵ RUDÉ, Georges, *A Europa no século XVIII*, Lisboa, Gradiva, 1988: 303/304.

⁶ Estes critérios continuam a ser enunciados por Eduardo Lourenço no artigo «A Europa em questão» (1989), in LOURENÇO, E., op. cit., p.46, já que o primeiro dos três que nomeia estava em perda, no tempo em causa. Veja-se: «Sob a tríplice caução de Deus, da Ciência e da Força, a Europa, pequeno cabo da Ásia, podia pensar-se mesmo para quem não era Hegel como centro do mundo e modelo de civilização».

O que foi Portugal nesta Europa e neste período que o marcou indelevelmente até aos nossos dias, tem sido objecto de algumas análises ⁷ que cruzam a nossa ambiência de *contra-luzes* com pertinácias que, embora a não superem, pelo menos a diluem. Contudo, partilhámos a opinião extensiva de António José Saraiva quando indica como importante recurso para o conhecimento de um país, a imagem que dele existe no exterior ⁸. Por um lado, e no caso concreto, a natureza censória e repressiva que marcou este nosso tempo histórico, acresce a pertinência deste recurso; por outro, sabemos quanto a eficácia da difusão supera, muitas vezes, e devido a circunstâncias várias, os efeitos da eventual menor justeza do que se transmite. E se é certo que nas *representações* se funda com primazia a *opinião*, e que esta é rainha do mundo, como enunciaram os enciclopedistas e na base do que agiram convictamente ⁹, e como Garrett desenvolvida e repetidamente teorizou ¹⁰, a opção de recurso a este olhar exterior parece-nos ser profícua e particularmente adequada à nossa circunstância. Com efeito, na época, uma importante parte dessa opinião fundou-se claramente nas representações que verdadeiros ou pretensos forasteiros, interesseiramente ou não, veicularam sobre nós. Bastará, para tanto, folhear algumas fontes da época, facilmente credíveis ao público leitor, como são obras históricas ou literárias, para nos apercebermos de tal. Neste campo concordamos com a apreciação do conhecido estudioso desta matéria Castelo Branco Chaves ¹¹. Assim,

⁷ Nós próprios já fizemos um estudo desta realidade seguindo o trajecto da recepção do autor do *Contrato social* em Portugal, desde as suas vicissitudes às consequências. Trata-se do escrito *Rousseau em Portugal, da clandestinidade setecentista à legalidade vintista*, Porto, Campo das Letras, 2000.

⁸ Este olhar -«de fora para dentro, é de onde se vê tudo» - é também relevado por Eduardo Lourenço, referido todavia aos nossos estrangeirados. Acontece em «A Europa no imaginário português» (1992), in: LOURENÇO, E., *A Europa desencantada - Para uma mitologia europeia*, Lisboa, Visão, 1994, p.142.

⁹ É assim que se exprime Voltaire, comunicando-o a d'Alembert em carta de 8 de Julho de 1765 (VOLTAIRE, *Lettres Choisis*, Paris, Chez Les Libraires associés, 1792, III: 214)

¹⁰ Ver, por exemplo, *O Português*, n.º 145 (23 de Abril de 1827), n.º 238 (10 de Ag. de 1827), e 247 (21 de Ag. 1827).

¹¹ C. B. CHAVES estuda e conclui neste sentido em *Os livros de viagens em Portugal no século XVIII*, Lisboa, Ministério da Educação, (Biblioteca Breve). Diz a dada altura, com carácter de aplicação mais alargado: «O francês, o inglês, o alemão que não podiam viajar, liam livros de viagens. Assim, nas literaturas europeias setecentistas, com excepção das de língua portuguesa e castelhana, os livros de viagem abundavam e sucediam-se.

«Os filósofos e enciclopedistas aproveitaram os testemunhos dos viajantes em ilustração das suas teses e reforço dos seus argumentos, tendentes ao abalo dos princípios racionais em que a sociedade vivia organizada» (p. 10/11).

julgamos relevante a análise e reflexão deste segmento, coo vector de grande merecimento para a compreensão do papel de Portugal na balança europeia¹². Não pretendemos através dele fazer propriamente história do país, mas tão só traçar o perfil das representações que dele emanaram e que vogaram pela Europa que, de facto, nos subalternizou e, muitas vezes, vexou. Representações incorrectas, deturpadas, deficientes, mesmo interesseiras? Certamente muitas, mas, vistas bem as coisas, não totalmente descabidas da realidade, como tantos ilustrados da nossa terra, estrangeirados ou não mas bem amantes da sua pátria, profusamente comprovaram, desde o padre António Vieira a Ribeiro Sanches e Verney, a Melo Franco, a Garrett, a Antero, a Sérgio, a Jorge de Sena, a Eduardo Lourenço e tantos mais. Expressões bem deprimentes aparecem nos seus escritos, referidas a Portugal e aos portugueses, como cafres, índios, turcos da Europa, reino cadaveroso e outras similares. E na verdade, não é controverso afirmar que no século XVIII passámos muito ao lado da criação europeia de além Pirenéus, na ciência, na filosofia, na cultura, na arte, bem como noutras bases criadoras de elevação, como a económica, a política e a militar. Ora, será precisamente esta a imagem que penetrará no século XIX e fará opinião entre as novas nações hegemónicas, como tematiza Eduardo Lourenço que acrescenta: «Nem na Europa nem fora dela éramos povo que contava e com quem era necessário contar»¹³. Nesta base, directamente, ou por vias mediadas, a porventura desmesuradamente negra opinião que a generalidade daqueles forasteiros proporcionaram sobre nós, está longe de ter sido inócua em consequências, relativamente à situação que analisamos. José Manuel Herrero Massari, em livro recente¹⁴, chama precisamente a atenção para a confusão de níveis, entre real e ficcional, que afecta os leitores mais desabitutados ou incautos. Ora, sabemos-lo bem, é precisamente o segundo nível que proporciona um universo mais alargado de leitores!

¹² A Espanha não foge a este padrão. Leia-se o que escreve A. García Simón no «Prefacio» à grande obra de J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, 1.º vol. (Junta de Castilla y León, 1999, p. 12): «La imagen de España se fue fijando en los otros países europeos durante la época moderna, gracias sobre todo a los relatos viajeros».

¹³ LOURENÇO, Eduardo, *Nós e a Europa ou as duas razões*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, 4.ª ed. aumentada, p. 20.

¹⁴ HERRERO MASSARI, J. M., *Libros de viajes de los siglos XVI y XVII en España y Portugal – Lecturas y lectores*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1999, p. 50.

Na história nacional da construção, da conceptualização e do uso destas *representações*, ocupou lugar de singular importância o grande Almeida Garrett, ideólogo primeiro e mais sistemático da Regeneração portuguesa e, certamente, a figura mais marcante, assim o cremos e bem acompanhados, da construção da nossa modernidade, num tempo que separou, para o futuro, o Portugal velho do Portugal novo¹⁵. A exímia e estratégica leitura que ele arquitectou é corpo de um dos ensaios políticos mais importantes, argutos e fecundos do século XIX português que, como o autor reconhece em desabafo autobiográfico, e nós admitimos, bastaria para fazer a reputação de um escritor, se escrito em língua mais vulgar e conhecida no mundo.

A fórmula encontrada para título, patenteia a dimensão substantiva da obra – história e programa de correcção do rumo do país – e faz adivinhar uma estratégia: *Portugal na Balança da Europa*¹⁶ *do que tem sido e do que ora lhe convém ser na nova ordem de coisas do mundo civilizado* (1830). Por isso, Garrett, sobretudo enquanto autor desta obra, será elemento fundamental do nosso estudo, já que aqui se cruza, num presente de tensão, o passado com o futuro de Portugal, no horizonte de pertença à realidade de que é parte natural e de que foi elemento decisivo de construção: a Europa.

*

Queremos realçar quatro notas atinentes ao percurso analítico que fizemos sobre o olhar impresso de forasteiros a nosso respeito:

A primeira diz respeito ao processo heurístico. Surpreendeu-nos a quantidade de fontes que localizámos, muitas delas ausentes do vasto e meritório registo há muito levado a cabo por Manuel Bernardes

¹⁵ Almeida Garrett situa este momento na edificação do conjunto legislativo de Mousinho da Silveira (1832-1833) de que ele foi redactor e, de certa forma, co-autor. Joel Serrão não deixa também de considerar este feito como «o ponto mais alto da arrastada e sinuosa instauração do liberalismo em Portugal» (in *Dicionário de História de Portugal*, Porto, Livraria Figueirinhas, artigo «Mouzinho da Silveira»).

¹⁶ Eis como Garrett se refere ao contexto e respectivo significado desta expressão: «À volta do século XVI da nossa era os interesses reais ou imaginários (ou ambas as coisas) dos Estados e dos príncipes os fizeram convir em certo equilíbrio político a que chamaram os estadistas «Balança da europa»; o qual, mais ou menos modificado, se conservou ou pretendeu conservar até quase à época em que vamos». *Portugal na Balança da Europa*, Lisboa, Ed. Gleba – Livros Horizonte, s.d.: 32. Por conveniência prática, a partir de agora, as citações desta obra serão desta edição sob a sigla PBE.

Branco¹⁷. Para além do mais, trata-se, muitas vezes, de obras extensas, frequentemente com temática exclusiva sobre o nosso país ou concedendo-lhe um largo espaço. Só por si, este dado quantitativo contradiz a valoração insignificante que alguns projectam a esta fonte. Não usaremos a totalidade das que encontrámos, longe disso, mas referir-nos-emos às que consideramos mais pertinentes ao nosso objectivo.

A segunda nota remete-nos para uma indispensável atitude cautelar relativamente a estes escritos. Na verdade, a alguns subjaz uma intenção ideológica clara ou que facilmente se adivinha. Uma significativa percentagem revela propósitos interesseiros no sentido de criar opinião de apetência, no que nos diz respeito, pela zona de influência francesa e consequente desvio da inglesa, bem como de condicionar uma predisposição da França a um maior investimento na captação dos interesses de Portugal. Não é por acaso que a grande maioria das existências bibliográficas tem origem francesa.

Esta intencionalidade é flagrantemente ilustrada com a obra editada anonimamente, mas que se sabe ser de Ange Goudar, *Discours politiques sur les avantages que les portugais pourraient retirer de leur malheur. Dans lequel l'auteur développe les moyens que l'Angleterre avoit mis jusque la en usage pour ruiner cette monarchie*. Usámos uma 2.^a edição composta em Lisboa (Chez Philantrope) em 1756. Mas para aquilatarmos sobre o interesse, condicionado ou não, em que a obra foi envolvida, há que assinalar que a mesma aparece traduzida em espanhol e editada em Madrid (Imprenta de la Gaceta), com dois rostos de títulos diferentes mas bem esclarecedores. O do primeiro: *Profecia politica verificada en lo que está sucediendo á los portugueses por su afición a los ingleses, hecha luego despues del terramoto del año de 1755*; o do segundo reflecte, mais de perto, o do original francês e apresenta-se mais completo: *Discurso politico sobre las ventajas que pueden sacar los portugueses de sus ultimas desgracias, separando-se de los ingleses; y en el que se descubren los medios de que ha usado la Inglaterra para arruinar Portugal...*¹⁸ A isto acresce a informação, veiculada por Bernardes Branco, sobre uma outra edição mexicana, e ainda mais uma integrada num conjunto com intencionalidades afins, que inclui a *Relation historique du tremblement de terre de Lisbonne*, edição de

¹⁷ Falamos de *Portugal e os estrangeiros*, 2 vols [3 tomos], Lisboa, Imprensa Nacional, 1893.

¹⁸ *Ib.*, 1.^o vol. Tomo II: 35

Haia do ano de 1756¹⁹. É pleno de significado o facto deste escrito considerar o tremor de terra como uma bênção do céu contra a Inglaterra e a favor do *equilíbrio europeu*, na medida em que ele abalava também, pelo menos temporariamente, uma das bases principais de sustentação da grandeza daquele país rival. Entretanto, o mesmo Bernardes Branco revela ter saído em Copenhague, em 1759, um artigo de título «Portugal»²⁰, explanando precisamente as mesmas ideias. Ora, tamanho investimento tornar-se-ia inexplicável sem a mácula do calculismo.

A mesma peugada seguem, por exemplo, o Comte d'Albon²¹, e mais descaradamente Bourgoing, por sinal ministro plenipotenciário da França em Espanha, na conhecida *Voyage du ci-devant duc de Chatelet*²². De Dumouriez, explicitaremos apenas a finalidade que anunciou para a construção da sua obra: ser útil à sua nação *no acréscimo do seu peso na balança da Europa*²³. Com outras poderíamos continuar a ilustração, mas basta. Acrescentaremos apenas que esta patente intencionalidade não evitou, e pouco diluiu os efeitos nefastos do sentido valorativo de pendor negativo que generalizadamente veicularam sobre nós.

Uma terceira nota, ditada pela intensa frequência com que aparece, prende-se com o descompasso abissal entre a degradada situação de Portugal coevo e a quase mitificada situação do passado. Na verdade, o reconhecimento do nosso peso na balança europeia dos séculos XV e XVI, é quase lugar comum em todos os géneros da época, históricos ou literários, que tematizam Portugal. Assim foi, por exemplo, com Voltaire, em *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1756), onde enaltece como incomparáveis Gama e Albuquerque, ou com o já referido abade Raynal, na divulgadíssima *Histoire des établis-*

¹⁹ Ib.: 140 e segs.

²⁰ Ib.: 143

²¹ COMTE D'ALBON, *Discours politiques, historiques et critiques sur quelques gouvernemens de l'Europe*. Londres, 1779-1785, 3.º vol.: 156.

²² BOURGOING, J. Fr., *Voyage du ci-devant duc du Chatelet en Portugal...* 2 tomes. Paris, Chez F. Buisson, 1798. Diz o editor numa introdução própria: «Le Portugal, un des pays avec lesquels nous avons, ou du moins nous pouvions avoir le plus de relations commerciales, une des puissances du second ordre qui nous intéressent le plus sous le rapport de la politique, le Portugal est très-peu connu, sur-tout par les français» (1.º tome: D).

²³ DUMOURIEZ, Charles François Duperrier, *État présent du royaume de Portugal en l'année MDCCLVI*. Lausanne, François Grasset, 1775: 54. Correu por cá, também uma 2.ª edição de 1797, de Hambourg, Chez Chateaufeu.

semens, que fez época. Aqui reconhece este famoso enciclopedista a decisiva contribuição da descoberta do caminho marítimo para a Índia para a manutenção da chama da liberdade europeia, que se poderia ter definitivamente extinto, se a alternativa comercial aos turcos não tivesse sido aberta por Gama ²⁴. Todavia, é o mesmo Raynal que reconhece, no tempo em que escreve, o estado adiantado de um descalabro irremediável que a corrupção de dinheiros e poderes e a quebra de coragem, acicatadas por excessos inquisitoriais geradores de intensos ódios, havia e continuava a condicionar ²⁵. Sabemos que Voltaire não fora menos crítico para com a nossa intolerância.

Outros nomes, contudo, seguiram esta via comparativa dos nossos diferentes tempos históricos: O Comte d'Albon traça o quadro evolutivo através da nossa transformação de mestres de povos em nação indigente, povo escravo e país dependente e tributário das outras nações da Europa ²⁶; o autor das *Lettres sur l'état ancien et actuel de ce royaume* faz contrastar a nossa antiga força de conquista, a que dá exposição na primeira carta do livro, com a perfeita nulidade actual, copiosamente demonstrada na segunda ²⁷; até o editor de Bourgoing, só para dar um testemunho diferente, aviva a esperança longínqua de podermos alcançar a grandeza de um *futuro/passado* ²⁸. Enfim, são alguns casos, entre muitos mais que poderíamos apresentar.

A última observação que nos merece destaque, é a quase obrigatoria referência diferencial ao polémico período pombalino. A maioria dos autores atribui ao Conde de Oeiras e futuro Marquês de Pombal uma acção governativa de claro pendor positivo. Concretamente no campo da ilustração, os juízos são quase sempre laudatórios. O autor do *État présent du royaume de Portugal* retrata-o, muito cedo, como grande protector das letras e lutador contra a ignorância ²⁹; Caraccioli faz exprimir à figurada e viageira personagem *Razão* uma certa esperança de melhoria a partir da ambiência pombalina ³⁰; Bourgoing ³¹

²⁴ RAYNAL, Guillaume-Thomas, *Histoire Philosophique et politique des établissements et du commerce des Europeens dans les deux Indes*, Genève, 1781, 1.º vol.: 131/132.

²⁵ *Ib.*: 243.

²⁶ Ver, por exemplo, D'ALBON, *op. cit.*: 148-152 e 156.

²⁷ STEVENS, Ph., *Lettres écrites de Portugal sur l'état ancien et actuel de ce royaume. Traduit de l'anglais. Suivies du portrait historique de M. Le Marquis de Pombal*. Londres et Paris, Chez L. Cellot, 1780.

²⁸ BOURGOING, *op. cit.*: V.

²⁹ Por ex: DUMOURIEZ, *op. cit.*: 294.

³⁰ CARACCIOLI, *Voyage de la Raison en Europe*. Par l'auteur des Lettres récréatives et morales. Compiègne, Chez Louis Bertrand et Paris, Chez Saillant et Nyon, 1772: 50.

classifica o ministro de D. José como «homem extraordinário» que fez tremer diante de si a sanguinária Inquisição e a obrigou a um tom bem mais moderado, dando justificação ao aforismo popular: «mal por mal, melhor Pombal!»; o arquitecto inglês Murphy situa-o como marco constituinte de uma época na história de Portugal³². Uma imagem bem favorável aos mais diversos níveis aparece, também, ao longo das *Lettres écrites de Portugal*, de Ph. Stevens, que faz um retrato histórico do reformador da universidade de Coimbra, devidamente assinalado em título, o que não deixa de ser sintomático, até em termos mercantis. Até o quase português Jacome Raton³³ enaltece este ministro sob vários ângulos, relevando a sua capacidade administrativa, o favor às letras e à indústria, e até a rectidão do seu carácter. É, todavia, a obra de Comartin³⁴ que constitui, de entre as obras que cotejámos, o ponto mais alto dos juízos valorativos sobre este político. Nela é Portugal guindado, através dessa áurea época josefina, a primeira potência do mundo. Roma não nos iguala no auge da sua glória, e o Marquês aparece como figura incomparável da história portuguesa.

Nesta matéria encomiástica, é muito mais comedido o Comte d'Albon. Por um lado, tudo o que escreve sobre nós tem apenas como objecto o *rei-ministro-Pombal*, pela acção conhecida do seu governo; contudo, não deixa de criticar com forte azedume o seu despotismo e acção policial que põem meio país a espiar outro meio³⁵. É uma positividade crítica que encontra parceiro em Dalrymple³⁶ que, argumentando no sentido de provar uma acção governativa do visado digna de registo em múltiplos campos, discorrerá, todavia, com alvo

³¹ Por ex: in op. cit.: 61/62 e 109/110.

³² MURPHY, Jacques, *Voyage a travers les Provinces d'Entre-Douro et Minho, de beira, d'Estremadura et d'Alenteju dans les années 1789 et 1790; contenant des observations sur les moeurs, les usages, le commerce, les Edifices publics, les arts, les Antiquités etc de ce royaume*, trad., Paris Chez Denné, 1797, 1.º vol.: 242.

³³ *Recordaçoes sobre occurrencias do seu tempo em Portugal durante o lapso de sesenta e tres annos e meio, alias de Maio de 1747 a Setembro de 1810 que rezidio em Lisboa: acompanhadas de algumas subsequentes reflexoens suas, para informaçoens de seus proprios filhos*. Londres, Impresso por H. Buyer, 1813.

³⁴ COMARTIN, P. M.-F. DEZOTEUX de – *L'Administration de Sébastien-Joseph de Carvalho et Melo, comte d'Oeiras, Marquis de Pombal, Secrétaire d'État, et Premier Ministre du Roi de Portugal Joseph I*, 4 tomos. Amsterdam, 1786-1789.

³⁵ COMTE D'ALBON, op. cit.: 137 e segs.

³⁶ DALRYMPLE, W., *Voyage en Espagne et en Portugal dans l'année 1774*. Paris, s. ed., 1783.

bem visível, acerca da dificuldade em compatibilizar-se despotismo com ciência.

Esta positividade crítica torna-se, nalguns casos, ataque cerrado. Na obra atrás referida de Comartin, repudia este, com veemência, o extenso escrito em 4 volumes de título: *Memoires de Sebastien Joseph de Carvalho e Mello* (1784). É de um jesuíta, sabe-se, e não figura nele lugar de edição. Não vale a pena discorrer sobre ele. Diremos apenas que o autor olha para Pombal como só um religioso daquela ordem poderia olhar! Mas não é este exemplo único de aversão. Referimos mais dois. De um deles, bastará fazer uma curta transcrição ilustrativa do apreço que o autor tem pelo nosso governante. Falamos de Ranque, numa altura em que tecia considerações sobre D.^a Maria: «Se tivesse de fazer um juízo sobre o célebre ministro de seu pai, diria que foi tão útil a Portugal, como o tremor de terra de 1775 foi útil a Lisboa»³⁷. Quanto ao segundo caso, o simples título revela a intenção: *Anedoctes du Ministere de Sébastien-Joseph Carvalho, Comte d'Oeiras, Marquis de Pombal, sous le Regne de Joseph I, Roi de Portugal* (1783)³⁸. E não se confinou o interesse da obra à área da edição original, pois passados quatro anos conhecia ela uma outra edição italiana em 2 volumes, sem indicação de local de impressão assinalado. O célebre caso do padre Malagrida é o ferrete mais agudo dos ataques ao déspota.

A partir daqui, resta-nos, então, assinalar os vectores mais salientes e comuns das representações que estes autores veicularam sobre nós, tendo principalmente em conta os critérios atrás definidos para julgamento da grandeza das nações.

*

Como já advertimos e temos vindo a verificar, é quase sempre negra a saga que emana das penas dos forasteiros que nos quiseram retratar. A circunstância do terrível terramoto de 1755 fez multiplicar as viagens ao nosso país e a consequente literatura, sendo, por isso, a partir daí, que tal saga se incrementou. Todavia, as descrições anteriores já perfilavam a tendência. Castelo Branco Chaves, que lê com muita suspeição os relatos maldizentes posteriores³⁹, traduziu três

³⁷ RANQUE, H., *Lettres sur le Portugal, écrites à l'ocasion de la guerre actuelle, par un français établi à Lisbonne*. Paris, Chez Desenne [1801].

³⁸ A edição é de Varsóvia (Chez Janos Rovicki).

³⁹ C. B. Chaves considera, no «Prefácio» da tradução da obra de RUDERS, *Viagem em Portugal* (veja-se nota 47), que este autor não só escreve de boa fé sobre o nosso país, como também é o mais objectivo e de «mais leal propósito de equidade». Lem-

das que considera mais representativas da década de 1730 ⁴⁰ e, simultaneamente, «as mais expressivas, rigorosas e verdadeiras» do segundo quartel do século. Pois bem, o quadro geral descrito nas três, que nos dispensamos aqui de cotejar, dado o fácil acesso, não branqueia muito as cores pesadas das que dão aparecimento a partir da segunda metade do século, tendo como referência as mesmas bases criteriosas de valoração atrás definidas. Atenhamo-nos, por isso, a estas últimas.

Começamos por dois excertos bem separados no tempo, mas de sentido bem convergente. O primeiro situa-se em observações referidas ao ano de 1756 e é de Dumouriez; o segundo pertence a um médico, de nome Pierre Carrere ⁴¹, que escreveu perto da viragem do século, em 1798.

Atentemos no primeiro:

O estado político de Portugal é forçado, não permite escolha, é uma nação que não pode consultar as suas paixões, nem no que concerne às suas inimizades, nem às suas alianças; é o que acontece aos mais fracos. A corte de Lisboa está acorrentada à de Londres por necessidade, é inimiga da Espanha por natureza, e da França pela circunstância da sua rivalidade com a Inglaterra ⁴².

Leia-se agora o segundo:

Sabe-se que existe um pequeno pedaço de terra chamado Portugal, um povo chamado Português, uma cidade chamada Lisboa. (iii) Julgamo-lo

brems que Ruders tece forte crítica aos excessos maldizentes do *Tableau de Lisbonne*, de J. B. F. Carrere.

⁴⁰ As três estão traduzidas em publicação de título: *O Portugal de D. João V visto por três forasteiros*, trad., prefácio e notas de C. B. Chaves, Lisboa, B.N., 1983. Eis as obras: 1) – *Description de la ville de Lisbonne où l'on traite de la Cour, de Portugal, de la Langue Portugaise, & des Mœurs des Habitans; du Gouvernement, des revenus du roi, & de les Forces par Mer et par Terre; des colonies Portugaises & du Commerce de cette Capitale*, Paris, Chez Pierre Prault, Quay des Gesfres, au Paradis, MDCCXXX. Não se conhece o autor. 2) – *Mémoires Instructifs pour un voyageur dans les divers États de l'Europe – Contenant des anedoctes curieuses très propres à éclaircir l'Histoire du Temps, avec des Remarques sur le Commerce et l'Histoire Naturelle*, Amsterdam, Chez H. du Sauzet, 1738. Publicada anónima, parece ser de Carlos Frederico de Merveilleux, como Chaves afirma no «Prefácio» (p. 13); 3) *Voyage de Mons.^r César de Saussure en Portugal – Lettres de Lisbonne*, Milan, 1909. Estas Cartas foram escritas em Lisboa em 1830, mas só muito mais tarde, como se vê, foram publicadas pelo Visconde de Faria.

⁴¹ Não confundamos com J. B. F. Carrere, autor do *Tableau de Lisbonne*. Veja-se a bibliografia final.

⁴² DUMOURIEZ, op. cit.: 289.

ainda mergulhado em densa barbárie. Este juízo tem por fundamento o nulo e passivo papel que desempenha no mundo literário e na constituição política da Europa ⁴³.

A fatalidade de feição política que inspira o primeiro, encontra paralelo na crueza da caracterização de pendor político-cultural que apresenta o segundo; o juguete com que é retratado no primeiro, corresponde, no segundo, à total erradicação do seu peso na balança da Europa.

Ora bem, dado o mote, de feição globalista, passamos a indagar sobre a convergência notada, recorrendo a algumas caracterizações parcelares:

O carácter desumano, violento e nefasto da nossa *Inquisição* e *Censura* e as suas consequências, é pressuposto aceite e vector forte quase omnipresente no tratamento da generalidade dos escritos que se nos referem e que analisámos. Só a questão da *Inquisição* havia de permitir a construção de um quadro tão fecundo quanto negro da nossa realidade, na pena destes estrangeiros. Mas nesta intensa fecundidade apenas daremos realce, e mesmo assim de forma sintética, à questão da *censura*.

Começemos pelo *Tableau de Lisbonne*. Esta obra emprega uma grande parte das suas numerosas páginas discorrendo sobre o rigor, por vezes falhado, do nosso sistema censório e do consequente atraso das nossas letras e ciências. Mas, para além de informar sobre a dimensão histórica daquela instituição, e de descrever algumas curiosidades e vicissitudes da sua actuação, não se esquece de fazer o enquadramento causal, aliás de sabor bem iluminista para lhe garantir mais fiabilidade, desvelando o que considerava ser a intencionalidade política que lhe subjazia. «O governo tem os seus motivos», acusa, «nação sem luzes (...) verga-se sem resistência sob o jugo do despotismo» ⁴⁴. Não se afasta muito desta opinião o moderado Link. Escrevendo à luz do mesmo pressuposto, encontrará justificação da acção concertada neste campo entre o trono e o altar, no medo das revolu-

⁴³ *Voyage en Portugal, et particulièrement à Lisbonne, ou tableau moral, civil, politique physique et religieux de cette capital etc. suivi de plusieurs Lettres sur l'état ancien et actuel de ce royaume*, Paris, 1798, I: 8.

⁴⁴ J. B. F. CARRERE, *Tableau de Lisbonne, en 1796: suivi de Lettres Écrites de Portugal sur L'État Ancien et: Actuel de ce Royaume*. Paris, H.J.Jansen, 1797: 237/38.

ções⁴⁵. E, perspectivando a questão em termos de efeitos, concluirá sobre a conseqüente inevitabilidade da exígua produção da intelectualidade portuguesa. Numa mistura de pesar e crítica aos exageros de certas narrações, sistematizará desta forma os quadros que previamente descrevera da nossa literatura, língua e filosofia: «Eis uma curta exposição do triste estado das ciências no reino mais ignorado de todos os países da Europa; mas por mais deplorável que possa ter sido, pergunto aos meus leitores se não tinham uma ideia ainda mais desvantajosa»⁴⁶.

Esta espécie de respeitosa salvaguarda, fazem-nos ter como bem mais duros e chãos outros autores como Ranque, Dalrymple e Bourgoing, etc. É certo que o último futurou bom agouro a alguns gabinetes de nobres, se neles se instalasse alguma ordem, e concedeu excepção de qualidade à Academia Real de História. No entanto, expressões como: povo ignorante, supersticioso, dado ao despotismo..., povoam os escritos dos três, sobre nós. E para que não subsistissem ilusões relativas a outras academias a que fomos dando guarida, concordaram em que elas eram mais pomposas de nome que de substância.

Não deixaremos de falar sobre o conhecido e conceituado Ruders. À semelhança de Link, insurgir-se-á contra alguns exageros contidos no *Tableau de Lisbonne*. Todavia, não iludirá, neste campo, a obsessão censória e persecutória de Manique nem os resultados do sistema em geral, ao constatar que todos os livros que por cá podiam ser impressos e postos à venda, eram apenas os que fomentavam a superstição. Não negava, de facto, a existência entre nós de alguns homens ilustrados, mas reconheceria também que «...em número muito restrito relativamente a outros países»⁴⁷.

Foi também praticamente unânime a representação construída acerca da nossa universidade. Muitos se referirão ao seu atraso e descrédito. Mas neste ponto, como sabemos, não desvirtuaram as leituras críticas que da mesma fizeram os nossos mais representativos ilustrados.

Um dos aspectos que quase sempre aparece associado à decadência das nossas letras e ao atraso cultural e civilizacional do povo e

⁴⁵ LINK, M., *Voyage en Portugal depuis 1797 jusqu'en 1799*, 3 tomes. Paris, Chez Levrault, Schoell et C. gnie, Libraires, 1805, II: 289/290.

⁴⁶ LINK, op. cit., II: 212

⁴⁷ RUDERS, Israel Carl – *Viagem em Portugal – 1798-1802*. Trad. de Antonio Feijó, preparação e notas de Castelo Branco Chaves. Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981, [1805-1809]: 224 e 269.

do país em geral, prende-se com a apertada rede conventual e a densidade fradesca. Este foi um dos aspectos que mais impressionou os nossos visitantes. É assunto que tem sido muito lembrado, e por isso apenas damos alguns ecos caracterizadores da imagem que fizeram correr do nosso estado clerical e do respectivo clero:

«É aqui o país dos frades», lê-se em Pierre Carrere ⁴⁸, «aqui estabeleceram a sede do seu império, a sede do seu despotismo. Temeirosos, são capazes de fazer tremer governos». A descrição alonga-se e é violenta. Não deixa de apontar excepções, mas em campos de valoração oposta: positivas, admitindo que há ordens edificantes; negativas, desdenhando de um clero secular sem méritos, mais ignorante que o regular, mais preguiçoso, sem dignidade, aspecto este bem visível na própria indumentária. E decreta: Homem bem nascido não pode ser padre secular ⁴⁹!

Estamos perante uma pintura que de forma alguma é desgarrada: Dumouriez fala de clero extenso (200.000), ignorante, impune e libertino, e de freiras enclausuradas com hábitos viciosos que encontraram padrão de alta estirpe no convento de Odivelas, onde tinham sede trezentas religiosas que mais eram e se comportavam como cortesãs lindas e *coquettes*, e que foram reserva privilegiada de apetites carnavais, que deram vários frutos, concretamente por mediação de D. João V, e que mantinham um ou mais amantes nas horas vagas ⁵⁰; H. Ranque retoma o quadro e faz a mesma ilustração régia; mesmo o sensato Ruders não deixará incólume tal classe nesta matéria, e identificará alguns dos que desfrutaram esses amores proibidos, como sendo soldados ⁵¹; o autor de *Tableau de Lisbonne* posicionará este nosso clero em geral como um dos mais libertinos e corruptos da cristandade; o credível Link classificará os nossos monges de ignorantes e preguiçosos ilibando-os, contudo, desta última acusação, em duas circunstâncias: no cumprimento dos exercícios espirituais e na mesa ⁵²! Bourgoing põe na boca do pretenso protagonista Duque de Chatelet, os classificativos usados por Dumouriez, relevando o escândalo freirático

⁴⁸ P. CARRERE, op. cit.: 274.

⁴⁹ Ib.: 274/275

⁵⁰ DUMOURIEZ, op. cit.: 189.

⁵¹ Já MERVEILLEUX (op. cit.: 183) se refere, em 1730, a esta imoralidade, mas projectada para os frades que se ausentavam dos conventos por um mês para irem a bordéis, e para os confessores que assentavam arraiais com esses intuitos em casa das penitentes.

⁵² LINK, op. cit.: 9/10.

e acrescentando um insaciável parasitismo que consome e não trabalha⁵³; por sua vez, o autor das *Lettres écrites de Portugal*⁵⁴ lamenta o fardo oneroso que tal núcleo populacional constitui, a sua contribuição para o decréscimo da população, e o fanatismo interesseiro que manobra para manutenção do seu império; Murphy ironiza a constatação do elevado número de clérigos cuja vocação seria mais própria para conduzir charruas⁵⁵; finalmente, sem que isso corresponda ao esgotamento do desfile, Dalrymple, à semelhança de Ranque, congratula-se por os conventos estarem em fase de diminuição.

Este quadro de vida, de carácter e de moralidade do clero português, mesmo que desfigurado por enfático, não deixa de ter acentuada correspondência com o real. Confirmam-no muitas outras fontes de natureza vária, externas e internas. De facto, é um quadro que reflecte, a vários níveis, a subalternização dos interesses culturais em grande parte das casas que davam acolhimento a frades e freiras, e o baixo nível de formação do clero em geral. Ora, sendo precisamente neste segmento social que se centrava o principal pólo de difusão cultural, e onde radicava em mais elevado grau o modelo de vida, nomeadamente moral, das populações em geral, não se torna difícil compreender o nosso descompasso global relativamente à comunidade europeia, e as fáceis generalizações, naturalmente acrescidas com colorações potenciadoras, dos forasteiros. É assim que P. Carrere, nas *Voyages en Portugal*, escreve que as mulheres portuguesas passam a vida à janela sem nada lerem⁵⁶, que os intelectuais nada criam, que a filosofia nada avança dados os entraves do poder que oprime o génio, comprime a opinião e retrai as ideias, dando-se a lume meras traduções⁵⁷; Ph. Stevens, nas *Lettres écrites de Portugal*, traça um quadro pungente da nossa universidade, verberando a inquisição e o peso dos conventos e do clero em geral que instiga ao fanatismo e à superstição, embora enalteça o esforço das reformas pombalinas; J. B. F. Carrere, no conhecido *Tableau de Lisbonne*, pinta em 1796 a mesma situação com cores ainda mais negras e generalizantes; Murphy faz paradigma da situação geral com o Colégio dos Nobres que, embora a sobriedade e os costumes moralizantes fossem um seu apanágio, negligenciou as belas artes

⁵³ BOURGOING, op. cit., I: 53.

⁵⁴ Pp. 29 e 56.

⁵⁵ MURPHY, op. cit.: 221/22.

⁵⁶ P. CARRERE, op. cit.: 81

⁵⁷ Ib.: 233 e segs.

e dispensou a cultura das ciências; enfim, a fórmula simples que cedo Dumouriez consagrou, tem aqui sentido: «...nada infelizmente está mais limitado em Portugal que as letras e as artes e os meios de nelas fazer progresso»⁵⁸.

Nesta confrangedora panorâmica, não deixaram, todavia, de ser notadas algumas bibliotecas, quantitativa e por vezes qualitativamente recheadas, de alguns conventos. Ruders e Link, por exemplo, referem-nos várias. Encontramos, inclusivamente, referências a importantes alfobres de livros particulares de nobres, clérigos ou outros, ainda que nalgumas nem sempre os livros cumprissem o seu fim. Jácome Ratton, por exemplo, ironizou com os 11.000 volumes que compunham a luxuosa biblioteca do Cardeal da Cunha, através da expressão com que os costumava denominar o ilustrado Conde da Ponte, por aquele Cardeal os conservar intactos: as 11.000 virgens⁵⁹. Mas Bourgoing fará o mesmo reconhecimento daquelas excepções com indicação de diversos casos⁶⁰, não deixando de ter também significado, pese embora a carga do tempo em que a observação foi feita, 1772, os sinais de mudança que Caraccioli reconheceu por cá, e que já referimos, a favor da ilustração, embora depois de lastimar o generalizado espírito escolástico e conseqüente desprezo pelo novo⁶¹. No mesmo sentido, H. Ranque, além de se congratular com a diminuição de conventos, dilui a indignação geral, que claramente reconhece, com alguns nomes sonantes ligados à Academia das Ciências. Enfim, excepções sobretudo para sustentação de esperança na viragem!

Este *déficit* generalizado das letras, das artes e das ciências, os contrapostos excessos, as decorrentes situações civilizacionais, foi o que sobretudo deu substância às memórias destes verdadeiros e/ou falsos viajantes. Afinal, foi um quadro que se repetiu na pena de quase todos, sem grandes modificações, até ao vintismo, sendo fácil de adivinhar as suas marcas profundas na opinião europeia. Outros vectores descritos, no entanto, potenciaram a degradante imagem. Das muitas páginas escritas, aludiremos apenas às que deram mais repetido eco, ou cuja intensidade e pertinência temática o justifique:

⁵⁸ DUMOURIEZ, op. cit.: 212.

⁵⁹ RATTON, Jacome, ib.: 166.

⁶⁰ Ver, do autor, op. cit., II vol.: 85/86.

⁶¹ CARACCIOLI, *Voyage de la raison en Europe*, Compiègne, Chez Louis Bertrand e Paris, Chez Saillant et Nyon, 1772

Teve eco bem notado o contraste entre o aparato religioso, material e ritual, e a indigência e falta de piedade e moral do povo. As festas religiosas e procissões são lidas normalmente como divertimento, alguns chamam-lhe mesmo profanação, e, como outros actos de culto, desempenham a função de meros apaziguadores de consciências ou estratégia de esquecimento e diluição das agruras da vida e dos deveres sociais. É em Portugal que se vêem os criminosos ir à igreja, antes de perpetrarem o seu crime, para receber sacramentos e pedir coragem para prática do acto, conta Bourgoing através do duque de Chatelet. Por outro lado, o indigente povo, tão carregado de impostos para pagar faustos reais, da nobreza e episcopais ⁶², paga ainda outras taxas com o falso carácter de voluntariado, para estas manifestações exteriores da sua fé ⁶³.

Uma das imagens mais profundamente gravadas na memória dos visitantes de Portugal, foi a da insegurança. Ladrões e assassinatos aparecem como coisa vulgar em Lisboa, o que faz denotar a falta de policiamento existente. A diferença de perigo que existe nos caminhos entre Espanha e Portugal, conclui Ranque com benefício para o nosso país, deve-se à concentração em Lisboa dos gatunos que podem aí andar à vontade. Como reforço da situação, avançam alguns a quase total impunidade existente, além da demora na aplicação da justiça, sobretudo nos grandes crimes, o que causava enorme perplexidade em Pierre Carrere ⁶⁴ que apontava várias graves consequências do facto. Este ambiente generalizado de criminalidade fez até com que Ruders começasse a descobrir algum sentido nas execuções sumárias de criminosos, como solução de combate a tal flagelo ⁶⁵.

Prendem-se a esta última duas questões também generalizadamente anotadas: a das prisões e a da mendicidade. Quanto às primeiras, a desumanidade é retratada como chocante, pelas condições que chegam a ser descritas como inferiores às dos currais do gado; quanto à mendicidade, a indigência verdadeira expõe-se lado a lado com a preguiça dos sadios e aptos ao trabalho. Daqui resulta que os men-

⁶² P. CARRERE (op. cit.: 290-92) chama à sede patriarcal, o *papado de Lisboa*, tal era a opulência material e humana que o enquadrava. Outros o referem, aliás, por tanto dar nas vistas.

⁶³ RUDERS (op. cit.: 53) estabelece o contraste entre a grandeza das procissões e a pequenez do respeito e da fé, bem como com a intensidade dos gastos suportados por quem tem dificuldade em arranjar de comer.

⁶⁴ *Ib.*: 197.

⁶⁵ RUDERS, op. cit.: 245.

digos são como formigas, sendo originários de situações e profissões variadas, como é o caso dos militares que, soldados ou oficiais não se inibem a exercer muitas vezes violência, dos fidalgos, dos negros ⁶⁶ e dos padres que, como Ruders pessoalmente testemunhou ⁶⁷, chegam ao requinte de exercitarem a língua profissional, pedindo esmola em latim!

Vários outros vectores mereceriam destaque, como a prostituição de rua, que incluiria mulheres casadas, potenciadora de doenças bem incómodas; a praga dos cães pelas ruas da capital e a imundície geral com causas determinadas, como as que dão matéria às sobejamente conhecidas «água-vai».

Que na Espanha não se estaria melhor, se levarmos em conta algumas opiniões, como a de Caraccioli ⁶⁸, que afirma serem cá os nobres menos ignorantes, ou a de Dumouriez ⁶⁹, que perspectivou para o nosso país uma saída deste atraso geral mais cedo do que os nossos vizinhos, dava algum alento, mas resolvia pouco a questão. Balbi, que também nos dá esse favorecimento relativamente aos espanhóis, e que conheceu bem e referiu algumas das fontes que temos vindo a utilizar, considerará mesmo que nenhum país como Portugal teve tão inexatas e falsas descrições sobre o seu estado. E embora não assuma abertamente a contradição dos autores em causa – Bourgoing, J. B. F. Carrere, Murphy, Link, Ruders... – contorna a questão dizendo que na altura, 1822, estávamos mais avançados do que há quarenta anos. Apesar disso, não deixará de concordar que era deveras grande a nossa distância relativamente a outros países civilizados da Europa – França, Inglaterra, Itália, Alemanha, Dinamarca, Suécia – quer na indústria, nas manufacturas, no comércio, na navegação, na agricultura, nos diferentes ramos de administração, quer nas ciências, nas artes e na cultura em geral ⁷⁰. São comprovativos os números que apresenta e as causas dos diferentes atrasos que subsistiam. Aponte-se,

⁶⁶ Bourgoing dá muito realce a este estrato neste contexto e adianta a existência por Lisboa de 15.000 negros e mestiços.

⁶⁷ Ib.: 111.

⁶⁸ Op. cit.: 61

⁶⁹ Op. cit.: 170 e 214

⁷⁰ BALBI, Adrien, *Essai statistique sur le royaume de Portugal et d'Algarve comparé aux autres états de l'Europe, et suivi d'un coup d'oeil sur l'état actuel des sciences, des lettres et des beaux-arts parmi les portugais des deux hémisphères*, 2 vols. Paris, Chez Rey et Gravier, Libraires, 1822,I: XIX.

como exemplo, a diminuição da população ⁷¹, vector importante e pertinente para a formação de opinião, e as causas que subjazem a esse fenómeno: mau estado da agricultura, miséria do campesinato, emigração, desprezo dos campos, primogenituras, luxo dos lavradores, número de mendigos, miséria dos pescadores, número de celibatários ⁷². Mas mesmo no campo estritamente cultural, o descompasso que Balbi se esforça por atenuar, revela-se, na verdade, abismal, tendo em conta os números que avança. De facto, que significado têm, por exemplo, as nossas 100 publicações em média por ano, entre 1800 e 1820, onde estão incluídas as traduções e os jornais, face às cerca de 250 da Noruega, ou às cerca de 3500 francesas? Que valiam 16 casas de impressão em 1821, já depois da revolução, com a liberdade a funcionar, comparativamente às 45 da Suécia ou às 71 do pequeno reino de Milão ⁷³?

Como se vê, os atrasos arrastam-se e prolongam-se. Nesta base, é curiosa e não deixa de ter certo cabimento a evocação de modelo biológico feita por Dumouriez para explicar a pouca saúde do nosso corpo social, em 1766: todas as partes da sociedade interdependem como as do corpo: um povo supersticioso que cultive pouco letras e artes, não pode ter governo bem regulado ⁷⁴. Borgoing, a caminho do fim do século, caracterizava também, em forma de círculo vicioso e em jeito de conclusão, a nossa condição: «Vê-se por este resumo quantos obstáculos se opõem ainda à prosperidade de Portugal. Para os ultrapassar, seria necessário um governo com um vigor superior ao vulgar, e o que existe é fraco. Seriam precisas luzes, e os que o cercam e dominam têm grande cuidado em afastá-las dele» ⁷⁵. Os tempos áureos, realmente, já lá iam há muito. Na excursão que faz sobre o nosso país, o Comte d'Albon não esquece essa grandeza, mas não ilude também, na análise em que se reporta à década da Revolução Francesa, o quase descabro que nos toca no campo das letras, augurando que muitas mudanças terão ainda que acontecer para fazer reluzir de novo a capacidade literária antiga ⁷⁶.

⁷¹ Veja-se o caso desta zona minhota: entre 1801 e 1820, o conjunto dos distritos de Barcelos, Braga e Guimarães sofriam uma quebra de mais de 20.000 habitantes (BALBI, *ib.*: 192/193).

⁷² *Ib.*: 236-240.

⁷³ *Ib.*: 93

⁷⁴ DUMOURIEZ, *op. cit.*: 220.

⁷⁵ BOURGOING, *op. cit.*, II: 227.

⁷⁶ D'ALBON, *op. cit.*, III: 203.

O pressuposto cautelar dos exageros que tempera o ponto de situação que sobre nós desenvolve o criterioso Link, a que já aludimos, tem razão de ser; mas não o tem menos o reconhecimento do triste estado das ciências do nosso reino e da ignorância em que, por circunstâncias várias, nos tinha a Europa. E pouco crescemos neste campo, como é sabido, durante as alternâncias entre liberdade e opressão do período pós-vintista até 1830, data do aparecimento do *Portugal na Balança da Europa*. Assim foi, também, noutra área que constituiu critério forte na medida daquela balança: a militar.

*

Se as representações da nossa situação no campo das letras, das ciências, da educação, da instrução e do nível cultural geral eram confrangedoras, as representações e a própria realidade da nossa capacidade militar não eram menos calamitosas. Faremos um breve quadro destes dois níveis.

Dois dos momentos militares mais agudos antes da Guerra Peninsular que nos apoquentou, foram o da invasão espanhola de 1762, que acabou por se resolver no próprio ano, e o das incursões que os mesmos perpetraram no nosso território em 1801, a famosa *guerra das laranjas*, que redundaria na perda de Olivença. É, sobretudo, a propósito destes dois momentos que surgem as observações neste campo, e que poderemos assim sintetizar: impreparação militar abismal e sem melhoria evolutiva.

No primeiro caso, a desorganização e falta de homens tornou imprescindível o recurso aos estrangeiros. Entre estes, como facilmente se pode imaginar, os de mais fácil e imediato recrutamento eram os preteridos nos seus países, sendo-lhes, assim, proporcionada ocasião oportuna de emprego e exercício. Sobretudo os quadros do oficialato encontraram aqui campo fértil, o que originou consequências a vários níveis: por um lado, o seu pagamento acrescido relativamente aos nacionais, além de contribuir para delapidar as nossas finanças, gerou invejas e controvérsia que proporcionaram nas tropas um contínuo mal-estar. Por outro, este ambiente, além de militarmente prejudicial, dificultou aproximações e impediu aprendizagens aos nossos graduados.

Paralelamente, a mesma carestia impôs que se decretasse perdão de pena a todos os criminosos fugidos do reino que se quisessem alistar. A composição final e a perspectiva de eficácia duma força assim composta, não é difícil de prever! Por isso, vocabulário e expressões

como: miseráveis, maltrapilhos, vagabundos buscando meios de subsistência e trabalho, sempre disponíveis para a execução de trabalhos ilícitos a troco de dinheiro, é a linguagem que emana das fontes que temos vindo a utilizar; para caracterizar as nossas tropas. Repare-se, entretanto, nesta situação inimaginável: o governo sentiu necessidade de publicar um decreto impeditivo de uso luxuoso de mesa aos generais em campanha, o que levou Bourgoing a exprimir enorme estupefacção ⁷⁷. Neste quadro degradado, referimos a excepção que constituiu o Conde de Lippe, que conseguiu impor alguma ordem e acção estratégica às tropas portuguesas.

Quanto à artilharia e à cavalaria, o retrato não se modifica, e podemos, sem receio de grande deturpação do real, recorrer a Pierre Carrere: a primeira, é pesada e está ultrapassada; a segunda, é a mais mal mon-tada da Europa e os cavalos andam esfomeados ⁷⁸. O mesmo autor ironizaria ao fazer contrastar a miserabilidade militar que nos caracterizava, com a auto-imagem que possuíamos nessa área, ao afirmarmos serem as nossas tropas as melhores e mais belas do universo ⁷⁹!

Portugal parecia viver, de facto, num outro mundo. A preocupação com as questões internas, e a obsessão pelo resguardo e preservação do exterior e do novo, esgotavam a sua capacidade de actuação na Intendência policial e nas velhas instituições censórias e repressivas. E nem as contínuas guerras que assolavam a Europa, nem a constante situação de perigo iminente resultante de uma sensível posição no quadro geográfico-político, nem o divergente posicionamento que a Espanha e a França iam ocupando na balança da Europa relativamente à velha aliada Inglaterra, pareciam preocupar o nosso poder. Na verdade, o quadro que Ruders veicula como resultante de observação directa, relativo ao recrutamento de pessoal para enfrentar a Espanha invasora em 1801, dá bem ideia do nosso descalabro imprevidente. As recusas gerais à incorporação militar determinavam que tivessem de ser levados à força ao comissário de Bairro grupos de 20, 30 e 40 homens «atados com cordas uns aos outros» ⁸⁰.

Esta visão, à primeira vista risível, confunde-se com o que transparece das informações fornecidas por outros autores fiáveis e sem preconceitos, como é o caso de Balbi. Com efeito, a irracionalidade,

⁷⁷ BOURGOING, op. cit, II: 5.

⁷⁸ P. CARRERE, op. cit.: 268.

⁷⁹ Ib.: 262.

⁸⁰ RUDERS, op. cit.: 138.

pois também disso se trata, da nossa política militar, torna-se de flagrante patência na observação de alguns dados referentes ao perturbado início do nosso século XIX. Vejamos: a nossa dívida pública evoluía com grandes perdas acumuladas principalmente a partir de 1809. Sabemos uma das razões principais: as invasões. Entretanto, em 1821 verifica-se no orçamento um acentuado crescimento daquela, devendo-se muito, tal facto, a gastos projectados para o ramo da marinha. Atente-se, então: em 1793, a nossa frota militar era composta por 34 vasos armados com uma potência de 1556 canhões; em 1821 tínhamos apenas 28, tornados, entretanto, alguns dos mais potentes, ineficazes por deterioração, restando uma potência de 992 canhões. Pois bem, no primeiro momento, dispunha a frota de 143 oficiais de todas as patentes; no segundo, dispunha, imagine-se! de 585⁸¹. Ou seja, todo o investimento se destinava a pessoal que ficava desarmado! Como se vê, continua aqui a caber o que Bourgoing escrevera já, certamente de forma interesseira, no século anterior: «Se Portugal não é um inimigo que se deva desdenhar, falta-lhe muito para se tornar um aliado útil»⁸².

Aquela espécie de excentricidade delirante ironizada por Pierre Carrere e que há pouco evocámos, é hoje bem retratada por Eduardo Lourenço:

«Quando, nas primeiras décadas do século XIX, Portugal, pela pena dos primeiros representantes de um *novo Portugal* – saído da revolução liberal –, faz o balanço da sua situação no mundo, isto é, na Europa, e, ao mesmo tempo, se volta para o passado para saber se ainda terá futuro, fá-lo já como se não fosse Europa, ou então como se fosse uma outra espécie de Europa. É então que se dá conta de até que ponto a sua situação é singular»⁸³.

Deste lote de consciências críticas do novo Portugal, consideramos que uma das percepções mais lúcidas da nação se espelhou nas palavras, tão meditadas quanto arrojadas, desse inteligente, notável e culto Fr. Francisco de S. Luís, o Cardeal Saraiva. Temos em mente o *Manifesto da Nação Portuguesa aos Soberanos, e Povos da Europa*. Nele haveria de ter um importante esteio o eminente e combativo Garrett, sobretudo nos escritos vintistas. Façamos um curto contexto e alguma

⁸¹ BALBI, op. cit.: 387.

⁸² BOURGOING, op. cit.: 26

⁸³ LOURENÇO, Eduardo, *Portugal como destino seguido de Mitologia da saudade*, Lisboa, Gradiva, 1999, 2.^a ed.: 15/16.

análise que nos conduzam à estratégica leitura do autor de *Portugal na Balança da Europa*.

*

A derrota de Napoleão oferecia à Europa uma ocasião sem par, que as contínuas guerras faziam apetecer, para a construção de um equilíbrio europeu que garantisse os direitos e o lugar próprio de cada nação no velho continente. Mas a voracidade dos mais poderosos vencedores, porque outros houvera, gorou à nascença tal oportunidade sob o cenário de uma frenética dança de tratados e convenções selectivos que tiveram oficialização e consagração definitivas no *Acto Final* do Congresso de Viena, em 9 de Junho de 1815, e no famoso tratado da *Santa Aliança* de 28 de Setembro do mesmo ano. Como deste último se nota, mais uma vez, estratégias e acções diabólicas se acoitariam antiteticamente na capa feita de ignorância, superstição e ingénua fé pintada de *Santa*.

Os Estados secundários foram, então, aí, joguete do poderoso grupo, quer pela estratégia da ameaça incontornável, quer pela das promessas mentirosas e aliciadoras. Frederic de Gentz, «alma danada» de Metternich, na expressão de Debidour, e Secretário do Congresso, assim se exprime nas *Mémoires de Metternich*, em relatório do mês de Fevereiro:

*Os que, na época da reunião do Congresso de Viena, tinham discernido bem a natureza e os objectos do congresso, não se poderiam mais arrepender da sua marcha, fosse qual fosse a sua opinião e os seus resultados. As grandes frases de reconstrução da ordem social, de regeneração do sistema político da Europa, de paz durável fundada numa justa repartição de forças, etc., etc., etc., consumiam-se para tranquilizar os povos e para dar a esta reunião solene um ar de dignidade e grandeza; mas o verdadeiro fim do congresso era a partilha entre os vencedores dos despojos do vencido*⁸⁴.

O Congresso afrontava, então, quer povos quer reis, para esconjurar o revolucionarismo, mostrando desde logo à saciedade como a tirania oligárquica não era menos feroz e deprimente que a tirania de um só! Com efeito, apenas a partir de 1848 a Europa se verá definitivamente livre dessa tutoria de sistemática vigilância e fantástico pode-

⁸⁴ DEBIDOUR, A., *Histoire diplomatique de l'Europe*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1931: 2.

rio. Até aí, as palavras *paz, independência e liberdade*, acenadas sob a tutela da *legitimidade* e oficialmente garantidas, fizeram parte do *Index* político – a expressão é, de novo, de Debidour⁸⁵ – da odiosa instituição.

Pois bem, da influência dos ventos, gerados em contra-corrente ao carregado contexto, que rodopiavam por terras da Alemanha, brotavam de novo em França, e teimavam fazer-se sentir outra vez em Espanha, não ficou arredado o nosso país. O 24 de Agosto de 1820 proporcionou-nos o privilégio de uma nova marginalidade, mas esta de sentido bem positivo. Portugal reencontrava-se consigo próprio fora de tutorias, únicas ou oligárquicas. Livre e independente, desfazia-se do duplo despotismo, o nacional e o estrangeiro. Neste novo contexto, reivindicava um lugar na Europa em sítio certo e autonomamente escolhido, contra uma poderosa corrente de subjugação que a Santa Aliança personificava. O *Manifesto aos Soberanos e Povos da Europa*, marca oficialmente esse momento. No horizonte externo se perfilava a ameaça centrada nos aliançados gabinetes; cá dentro se alimentava o desejo e a esperança de sermos nós, ao mesmo tempo que agoirentos nostálgicos internos do passado espreitavam ocasião de regresso. Difícil se tornava cruzar estas situações numa linguagem de conveniência oposta. Por isso, entre a sujeição e a liberdade, este documento serviria inquestionavelmente a segunda, afrontando, em última análise, a quem intencionava apaziguar. Vejamos:

Evocando também, como todos, afinal, o nosso passado de glória e, por afinidade, os benefícios que patenteámos ao velho continente, assume-se aí, sem subterfúgios, a nossa decadência e degradação geral, desfazendo equívocos de grandeza imaginária, e retrata-se, com realismo, a miséria e a dor de um país sofrido; mas alega-se, também, o esgotamento de paciência de uma nação briosa e ciente dos meios de remediar os seus males⁸⁶. Anuncia-se o desejo de manter as relações políticas e comerciais com todos os governos e povos da Europa; mas insere-se o acto revolucionário na pretensão de merecer a estima e consideração destes, pela via e opinião dos seus homens ilustrados⁸⁷. Reafirma-se o respeito e obediência ao nosso monarca; mas desfia-se um rosário de males decorrentes da sua humilhante fuga⁸⁸. Faz-se

⁸⁵ Ib.: VIII.

⁸⁶ SARAIVA, Cardeal, *Manifesto da Nação Portuguesa aos soberanos e povos da Europa*, in: GARRETT, A., *Obras Políticas, Escritos do Vintismo – 1920-23*, Lisboa, Editorial Estampa, p. 316.

⁸⁷ Ib.: 318.

⁸⁸ Ib.: 329.

demarcação do filosofismo absurdo e desorganizador das sociedades; mas repõe-se o conceito de governo como garantia de busca e construção da felicidade dos povos, independentemente da forma que assuma ⁸⁹. Desmistificam-se os ferretes linguísticos de *inovação* perigosa, *rebelião*, *ilegitimidade* aplicados à nossa revolução; mas pede-se a compreensão da opinião pública das nações ilustradas e dos gabinetes dos soberanos para a nossa mudança a caminho da dignidade ⁹⁰. Finalmente, afirma-se ter sempre e querer continuar a respeitar os negócios das outras nações; mas afiança-se que, seja qual for o sentimento e acções exteriores, «*O Povo Português terá uma justa liberdade, porque a quer ter*», e que «*Jamais deixa de ser livre um povo que o quer ser*» ⁹¹.

Garrett daria superior sequência e intensa fundamentação a estes enunciados, incarnando, noutra época decisiva – 1830 –, que a primeira não bastara, a mesma ânsia de independência e de liberdade, condições imprescindíveis à grandeza de uma nação. Mas não foi só ele. Com efeito, a par de persistências laudatórias e incentivadoras de compromissos e acções mais descomplexadas com a *Santa Aliança* para apoio a D. Miguel usurpador, como foi com o caso de J. J. Pedro Lopes ⁹², outros houve que trilharam caminho no sentido de desacreditar tratados secretos e «criminosas coalizções» contra a liberdade dos povos a quem tratavam como rebanhos de gado ⁹³, ou de engrossar o eco da impaciência do nação ⁹⁴. Neste caso, dadas as dificuldades de criação interna, que alguma houve, buscavam-se no exterior argumentações adjuvantes, traduzindo e divulgando, quando os objectivos coincidiam, como foi com o caso da *Revista Política da Europa* que, em 1825, denunciava com veemência as falsidades da *Santa Aliança* e as

⁸⁹ Ib.: 331/2.

⁹⁰ Ib.: 336.

⁹¹ Ib.: 337/8. O sublinhado é nosso.

⁹² Temos em mira, para exemplo, o opúsculo por ele traduzido do francês, *Verdadeiros interesses das potências da Europa e do Império do Brasil relativamente aos actuaes negocios de Portugal*. Por hum amigo da verdade e da paz. Trad. do francez por J. J. P. L.. Lisboa, Na Impressão Regia, 1829. A posição referida é veiculada pelo conhecido tradutor na «Prefação». Quanto ao anónimo opúsculo, inclui preciosismos interessantes, como o de entusiasmar D. Miguel a que, com urgência, faça um filho successor!... Como se vê, a esperança da facção não era fictícia.

⁹³ São ideias contidas no *Dialogo sobre o futuro destino de Portugal ou Parabola VIII acrescentada ao Portugal regenerado, por D.C.N.* Publicola, (Manuel Borges Carneiro) Lisboa, Na Imprensa Nacional, 1821.

⁹⁴ Leia-se *Considerações sobre a causa da impaciencia dos Povos principalmente em Portugal*, s.ed., s.d.

bases aleivasas dos seus tratados, transformando o chamado *direito de intervenção* em *força de invasão*.

*

O sonho de paz e de felicidade das nações protagonizado pelo abade de S. Pierre gerou-se, sobretudo, pela ambiência do seu contrário. Como todos os sonhos, mesmo que encarados como irrealizáveis no plano político, não deixou de ser projecto no plano intelectual, situação que normalmente acaba por predispor opções generalizáveis e criar necessidades alternativas que têm que ver com a ordem social concreta. Foi assim que aconteceu com as obras deste abade académico, nomeadamente com o *Projet pour rendre la paix perpétuel en Europe* (1713) e o *Traité pour rendre la paix perpétuel entre les Souverains Chrétiens* (1717). Tido como mais pregador que político, poucos o levaram a sério. Rousseau não foi desses, e considerá-lo-ia nas suas *Confessions* como «homem raro, o homem do seu século e da sua espécie e talvez o único desde a existência do género humano que não teve outra paixão para além da da razão»⁹⁵. Leu durante dois anos os seus escritos e trabalhou-os, repensando-os, fundamentando-os e criando, nessa base, projectos de feição substancialmente diferente, devido à projecção que para eles fez das bases do seu pensamento político-social geral. Foi nesta base que elaborou o esboço de associação federativa das pequenas nações como forma de defesa, com base no princípio que é nas grandes diferenças sociais que se fundam a anarquia e as revoluções. Mas é sobretudo a outros dois níveis que as diferenças se vão notar:

- a) O abade dirigia a sua mensagem aos reis no sentido de constituírem uma liga contra toda a guerra e na defesa do *status territorial*; Rousseau projectou em termos de povos. Desta forma, à maneira do seu *Contrato social*, uma confederação europeia não poderia estabelecer-se senão entre nações soberanas e donas dos seus destinos. A guerra deixava, assim, de ser função de caprichos de um qualquer monarca, governo ou cortesão.
- b) O abade concebia uma união europeia sob a égide da razão; Rousseau ultrapassou este abstractismo, buscando elemen-

⁹⁵ ROUSSEAU, *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, I: 422

tos concretos estruturantes da sua unidade histórica e moral. Intuíva, então, a Europa como um sistema que une as potências por uma religião, um direito das gentes, costumes, letras, comércio etc. e por uma espécie de *equilíbrio* que era o efeito necessário de tudo isto. Este *equilíbrio* tornava-se, então, o regulador natural no conjunto das nações. O princípio de um melhor governo tornava-se, desta forma, na ideia de uma melhor Europa, na base de uma felicidade geral das nações.

Esta curta excursão tem objectivos de contextualização compreensiva. É que o pensamento de Almeida Garrett nesta matéria, como em várias outras, está cheio da presença de Rousseau, e é na leitura advertida, hábil e prospectiva deste literato e político que nos vamos concentrar agora, dando primazia de pertinência à marcante obra *Portugal na balança da Europa – Do que tem sido e do que ora lhe convém ser na nova ordem de coisas do mundo civilizado*.

Duas circunstâncias importantes envolvem o tempo da edição do *Portugal na balança da Europa* (1830): internamente, o absolutismo miguelista está no seu auge e executa uma extensíssima e brutal repressão contra os liberais; externamente, o mando europeu continuava a passar pela *Santa Aliança*. Entretanto, surge o glorioso Julho Francês que desferiu um profundo golpe naquela coligação, incendiou a Europa liberal e fez crer numa espécie de *Santa Aliança dos Povos*. No que nos diz respeito, esta revolução predispsó sentimentos e acções no sentido de reconquista da liberdade perdida. Este facto histórico acabou por se projectar de forma bem visível na obra em referência do nosso autor, determinando nela importantes alterações e acréscimos. Diga-se, entretanto, que ela constitui o *terminus* de uma longa maturação e de trabalhos anteriores que já continham os núcleos fundamentais, como eram alguns artigos dos jornais *O Português* e *O Cronista*, e sobretudo o ensaio *Da Europa e da América*⁹⁶, publicado no jornal londrino *O Popular* em 1826, se bem que possivelmente já escrito em 1824. A edição da obra definitiva é também de Londres, em situação de exílio. Percorramos alguns núcleos.

⁹⁶ *Da Europa e da América*, in: GARRETT, A., *Obra Política, Doutrinação da Sociedade Liberal (1824-1827)*, *Obras Completas*, Org. de Maria Helena Costa Dias, Lisboa, Editorial Estampa, 1991.

Logo na dedicatória *À Nação Portuguesa* com que abre o escrito, Garrett adopta e adapta o pressuposto com que começa o *Emile*, e que abre o primeiro capítulo do *Contrato social* de Rousseau. Somos por essência livres, por isso nos repugna a servidão, sendo a indiferença, neste último estado, o pior dos males. Bênção providencialista contra a indiferença, é como Garrett lerá a violência miguelista.

Por posicionamento intelectual bem ao sabor das *Luzes*, mais que pela experiência sofrida da própria vida e da da Pátria, que uma foi, o *optimismo* desempenhou papel fundamental na estruturação do pensamento garrettiano, mais notado na escrita de pendor político. Fundamenta o autor este posicionamento na dinâmica de um poderoso movimento dialéctico que mobiliza a humanidade, e que se desenvolve segundo o critério, com força de lei natural, do *progresso*. Condorcet, indefectível discípulo do genebrino, mostra-se constantemente ao longo das diversas tematizações que faz deste princípio. Em *O Cronista* (n.º 12, 20-26 Maio 1827), por exemplo, questionava-se: «Será possível que a verdade política haja de ser sempre uma quimera e a ciência política um sonho?». Três anos mais tarde assumiria a inquestionabilidade desta ciência e suas leis no enunciado de uma certeza fundamental relativa ao destino das nações: «O povo há-de erguer o braço; não o duvidemos; há-de pelejar, e há-de vencer»⁹⁷. Aliás, o sentido positivo da evolução histórica é nele presença recorrente, e gere-se, também, segundo o princípio da necessidade⁹⁸, conforme o modelo de um mecanismo natural aplicado à ordem social. Veja-se como enuncia a fórmula em *O Português*:

Existem em a natureza duas forças opostas (a centrípeta e a centrífuga) cujas leis, descobertas por Huygens, e aplicadas por Newton, governam o mundo físico. (...) À organização do mundo social podemos aplicar a mesma teoria (n.º 96, 22 Fev 1827).

No mesmo periódico, mas mais tarde (n.º 222 de 23 de Jul 1827), comparará a marcha do espírito humano ao rio que inexoravelmente

⁹⁷ Id, PBE: 29. A mesma convicção com força de lei era já exprimida no ensaio publicado em 1826 *Da Europa e da América*, aplicada ao desenlace da luta das nações Ibéricas contra o invasor francês Napoleão. Transitará para o PBE sem qualquer alteração: «Triunfaram os povos, porque sempre a civilização e as luzes triunfarão, mais hora menos hora, da opressão e do engano» (pp. 77 e 52, respectivamente).

⁹⁸ M.^a Helena da COSTA DIAS *et al.* relevam esta dignidade concedida ao progresso que assim ultrapassava o mero sentimento de confiança. (250).

e sem parar desaguará no mar independentemente dos estorvos do caminho.

Nesta imparável dialéctica em que se move a humanidade, constitui matéria estruturante dos pólos em confronto, a *tiranía* e a *liberdade*, independentemente dos nomes ou especificações que tal dualidade vai adquirindo no discurso: *luz/trevas, igualdade/privilégios, civilização/barbárie, legitimidade/usurpação...*⁹⁹; quanto aos protagonistas e beneficiários da vitória final, é incontornável, como já referimos, que seja o *povo*, na nação, ou os *povos*, na comunidade das nações. Entretanto, a natureza do próprio movimento, e a inconstância das leis¹⁰⁰ decorrente da complexidade das sociedades modernas¹⁰¹, permitem variações de ritmos evolutivos em função de *aceleradores* (reformas, desenvolvimento das ciências e artes, educação, imprensa livre etc.), ou *obstáculos* (gabinetes áulicos, exércitos permanentes, espionagem, censura, polícia, inacção)¹⁰². Eis a responsabilidade que Garrett acomete à sua classe, a burguesia, nas suas diversas roupagens, nomeadamente a da intelectualidade: potenciar aceleradores e inibir obstáculos, criando e organizando condições e orientando o povo para que «bem peleje, bem vença, e bem saiba usar da vitória». Garrett, como sabemos, não cumpriria apenas, e esmeradamente o fez, este imperativo. Desenvolveria frequentes acções pedagógicas junto dos seus correligionários para que eles o cumprissem. As circunstâncias de Deputado e Par do Reino representam momentos muito vivos dessa pedagogia. Por isso, sentia-se à vontade para não olvidar sequer a sanção para medos, desmazelos, acções perversas, omissões. Afinal a História ensina que o povo se vingará sempre de quem o despreza, o engana, o oprime, responsabilidade compartilhada por opressores directos ou seus adjuvantes¹⁰³.

Esta responsabilização da burguesia na organização e orientação do povo, tem momento especial, nesta obra. A análise situa-se no que

⁹⁹ Veja-se, por exemplo, *Da Europa e da América*, pp. 78/79.

¹⁰⁰ *O Cronista*, n.º 9 (29 ab-5 Maio 1827).

¹⁰¹ «O filósofo que observa a marcha progressiva da civilização, não pode deixar de notar a grande diferença que existe entre o dia de hoje e alguns anos ainda pouco afastados. O mundo moral estava num estado de repouso, e não entravam nos cálculos políticos mais parcelas que os interesses dos reis os quais se disputavam com as armas...» (*O Cronista* n.º 12, 20-26 Maio, 1827).

¹⁰² *PBE*, p. 39.

¹⁰³ Vejam-se os duros discursos que neste âmbito desenvolveu como deputado em sessão de 9 de Outubro de 1837, ou na de 1841 da discussão da Lei da Décima (GARRETT, *Obras Copmpletas*, Porto, Lello e Irmão, Eds, 1966, vol. I: 1261 e segs e 1310 e segs.

considera o erro capital do sistema político de 1820 e transporta consigo uma dura recriminação da sua classe. Não lhe dispensa a fundamentação teórica da radicalidade humana de ser livre. O Cardeal Saraiva seguiu a mesma via no *recado* aos soberanos da Europa: «Um povo que não quer ser conquistado» – diz aqui Garrett – «jamais o é; um povo que determinadamente quer ser livre sempre o será»¹⁰⁴. O pecado da burguesia seria, sobretudo, de desleixo e de omissão. O principal sustentáculo das revoluções, o povo, não fora activado na sua vontade nem pela compreensão da mudança nem pelos seus benefícios. Por isso, e de novo,

«A massa da população, inerte, impassível, indiferente, estava à disposição do primeiro que dela se quisesse valer dando-lhe movimento em qualquer sentido: a revolução não se aproveitou dela, fê-lo a contra-revolução»¹⁰⁵.

Garrett admite a *revolução* e a guerra como um ingrediente da evolução das sociedades. É um impulso natural que leva o povo a sair dos seus justos limites na rejeição da injustiça, da ilegalidade e da opressão. O seu *O dia vinte e quatro de Agosto* serviu para justificar o cumprimento desse impulso em Portugal, não sendo outra coisa a guerra da independência da América que, por isso, não deixou remorsos, nem tinha que deixar, aos seus executantes. Aliás, à verdadeira revolução, a feita pelo povo, é inerente a violência, já que as pacíficas só o poder as pode realizar, o que é raro, como a história mostra. Não significa isto que não se deva desejar a paz, sempre apreciada por Garrett, «mas livre-nos Deus de que nos cegue esse desejo». A hierarquia de valores é clara: primeiro a liberdade, depois a paz, sendo esta situação sempre desejável na vivência e na convivência dos povos⁹¹.

De qualquer forma, e independentemente dos processos de marcha dos povos para a liberdade, Garrett releva sistematicamente como projecto político futuro de cada nação e da humanidade, uma forma moderada de organização e governação, onde se pratique a liberdade sem sangue, a igualdade sem desavenças, a religião sem fanatismos, a realeza sem tirania, a monarquia sem despotismo, o governo popular sem demagogos. O modelo do parlamentarismo inglês exerce nele primazia de apetência, por vezes mesmo de fascinação, o que não deixa de parecer surpreendente face ao modo como noutras

¹⁰⁴ PBE, p. 71.

¹⁰⁵ Ib.: 72.

ocasiões maltrata os ingleses. De facto, os jornais *O Português* e *O Cronista* incluem até artigos que, a não serem lidos como peças de estratégia ideológica, são bajuladores daqueles, pelo incentivo à imitação da sua moral superior. Seja como for, Garrett não conseguirá esconder ao londo desta sua mais acabada obra política, a sedução pela França, sede paradigmática, esta sim, das revoluções pela liberdade, e histórica aliada natural dos oprimidos. As suas palavras são inequívocas e entusiastas:

Ponde os olhos no povo francês, no grande povo, no povo modelo dos outros povos, e vereis quanto pode a só, desajudada e desarmada força de uma nação que ousa querer, e fortemente sabe querer ser livre. Imitai-a nessa deliberada e resoluta vontade; imitai-a em seu valor na peleja, em sua constância quando vencida, na moderação quando vencedora ¹⁰⁶.

Em 1789, lembra, já ela fora centro de luta da civilização contra o gótico, tendo-se tornado faísca de explosão dos acumulados combustíveis gerados por regimes tirânicos. Com máculas? Certamente, mas não perdendo o sentido correcto. Consumindo as labaredas coisas indevidas? Sem dúvida, mas esses excessos traduzidos em desmandos, decorreram da intensidade do fogo, potenciada pela demasiada acumulação de combustíveis ¹⁰⁷. Agora, em 1830, voltava a ser o palco central dos figurantes, o peso regulador da balança, a bandeira da esperança dos oprimidos, a protagonista de um *Waterloo dos povos* contra o sistema do secretismo áulico, enfim, ocasião privilegiada para assestar passos decisivos conducentes à libertação, concretamente à nossa.

A compreensão destes sentimentos cruzados, em matéria de valorações dos intervenientes externos no tabuleiro político, será indispensável à percepção correcta de aparentes tergiversações nos julgamentos, arranjos e projecções dos figurinos de equilíbrio da balança política europeia ou mundial.

O lugar fundamental que a imagem de «balança da Europa», de equilíbrio nas relações de poder entre as diferentes nações, ocupa no modelo garrettiano, determina que os processos e opções de cada país, se projectem necessariamente para a globalidade. Já em *O Cronista* (n.º 9, 29 Abril-5 Maio 1827) Garrett enunciava esta lei de reciproci-

¹⁰⁶ Ib.: 19.

¹⁰⁷ Ib.: 46.

dade, chegando a esboçar uma fórmula interactiva de teor quantitativo. Retoma mais uma vez o modelo físico aplicado ao concreto:

«...os corpos políticos estão ligados por uma força de atracção recíproca, semelhante à que mantém no equilíbrio os grandes corpos físicos; e a variação da política inglesa há-de afectar todo o mundo conhecido em razão composta do poder imenso daquela nação, de suas relações com as outras e do estado interior de cada uma delas.

Nestas bases reflectirá a *balança da Europa*, e nela, o lugar de Portugal. Analisará o passado, lerá o presente e perscrutará o futuro. À França, à Inglaterra, e à Espanha concederá lugar privilegiado nessa análise, servindo a última, sobretudo, a estratégia de alternativa que engendrará para o nosso caso. Mas vejamos, antes de mais, a leitura que o autor faz deste Portugal passado e presente no quadro da sua pertença ao conjunto europeu.

É inquestionável para Garrett o que a História consagrou: Portugal foi, nos séculos XV e XVI, país marcante da civilização universal, e exerceu influência determinante na organização global da balança europeia, permanecendo como contrapeso equilibrante nas relações entre as três grandes potências: França, Inglaterra e Espanha. Entretanto, a Europa entra em crise, em função, sobretudo, de acontecimentos de grande lastro com força estruturante: independência da América, Revolução Francesa e engrandecimento da Rússia. Nesta base, necessários se tornariam novos reequilíbrios. No xadrez desta recomposição de uma nova ordem, torna-se, então, indispensável, medir o peso de cada qual com vista a que esse reequilíbrio seja consistente e durável. Ora, na percepção deste jogo, reconhecerá o ilustre ensaísta a saída de Portugal da sua antiga posição, e a quase nulidade do seu peso no mundo político europeu coevo. Neste campo, pouco diferirá da generalidade das representações que a literatura anterior dos viajeros e outras formas de difusão, veiculara a nosso respeito. Aliás, os critérios de julgamento manter-se-ão – luzes e armas –, e aplicá-los-à não só à valoração do nosso país no panorama europeu, como à própria hierarquização da grandeza dos continentes numa situação de passado, de presente e até de futuro¹⁰⁸. No artigo XXIV da Primeira Secção da obra em análise exporá o negro quadro dessas representações que outros teceram sobre nós, bem como o das nossas realidades,

¹⁰⁸ Primeiro falará apenas em estado civilizacional; depois concretizará os critérios das luzes e das armas. Veja-se PBE pp. 31 e 32.

reconhecendo a força daquelas, e a fatalidade destas. Lastimará, com repulsa, como nos fizeram crer que éramos um «rebanho miserável de escravos semi-bárbaros e comprazidos escravos incapazes de apreciar a liberdade e a independência e indignos de a gozar», para impedir ou retardar o impulso natural da conquista da liberdade; mas não esconderá o estado das desgraças. É Garrett que escreve:

Porém — outros padecimentos e afrontas os emparelhavam na miséria e agravos: porque reduzido, como já disse, a colónia de suas colónias, governado por um despotismo delegado (o pior e mais insustentável de todos os despotismos), corrupto e impotente; Portugal sem comércio, porque lho tolhera e arruinara o gabinete do Rio¹⁰⁹; sem indústria, porque lha empeciam; sem agricultura, porque lha vedavam; sem administração, porque não é administração o peculato desfaçado e público, o roubo e a venalidade patente, — descera ao mais abjecto, mais vilipendioso estado, a que jamais se viu baixar nação sem haver perdido sua independência; conquanto pouco era a independência de um Estado na máxima parte governado por estrangeiros¹¹⁰ delegados de um chefe ausente¹¹¹.

É apenas uma ocasião deste reconhecimento. O opúsculo *O dia vinte e quatro de Agosto* já o fizera em 1821, e repeti-lo-ia noutros escritos, discursos, jornais... No tabuleiro europeu, desde há muito que Portugal bailava entre a ordem natural do mundo, com assomos e algumas vitórias no enalço da liberdade, e os caprichos, interesses e compressões da Europa mandante. Ora, será entre a oportunidade da crise europeia que se vinha arrastando, e que adquirira novos e mais promissores contornos com o *Waterloo dos Povos* e a perspectiva de consecução de uma possível sua *Santa Aliança*, e a necessária ordem interna da dialéctica internacional que, em última análise, terá de ser de civilização, de progresso e de liberdade, que Garrett irá construir o figurino das condições e alternativas para reposição da pátria na Europa, a que por direito geográfico e acção civilizacional pertence, *tal como lhe convém ser na nova ordem do mundo político civilizado*¹¹².

¹⁰⁹ Nota do autor: «Nem uma só provisão se fez a benefício do comércio de Portugal quando se abriram os portos do Brasil a todas as nações.»

¹¹⁰ Nota do autor: «Um inglês comandava o exército; outro, (o ministro residente em Lisboa) era membro nato da regência do Reino.»

¹¹¹ *Ib.*: 66/67.

¹¹² Como se repara, são palavras do subtítulo do PBE. Veja-se, também, o artigo III da Primeira secção.

O tempo não era de esperas, portanto, face ao contexto favorável. Os acontecimentos de Paris de 1830, ano da edição do escrito que deu tema a esta reflexão, terão feito atribuir outra pertinência e outra urgência à obra. Não ilude o tema:

As conseqüências da grande vitória da civilização, ganha em Paris, serão proporcionalmente mais ou menos prontas e eficazes nos diversos pontos do orbe que estão em circunstâncias de as sentir, segundo a variada natureza dessas circunstâncias. Não precisa demonstração.

A aplicação do pressuposto ao país, desenvolve-se de seguida. A perspectiva de Portugal reaver um lugar que, pelo menos, fizesse recordar o distante passado, afigurava-se a Garrett como real ou, pelo menos, mais possível. Criassem-se as circunstâncias!

Este havia de ser o círculo de movimentação de Garrett.

Na hora em que valem de novo os extremos, traz Rousseau à liça, como fizera no início da obra ¹¹³: «Parece-me não carecer de demonstração que o mesmo Portugal que até aqui era, já ele não pode ser» ¹¹⁴. A exigência de um homem novo, na óptica de Rousseau, de um *homem-natural-da-cidade* com padrões de naturalidade, para uma existência socializada, transferia-a Garrett para a exigência de um novo país para uma *Europa dos povos* que se erguia equilibrada segundo um novo princípio europeu ditado, mais uma vez, pela França das revoluções ¹¹⁵. A Europa adquiria, assim, no imaginário de Garrett, estatuto paralelo ao da sociedade rousseauiana do contrato; Portugal, ao do homem apropriado a essa sociedade.

O sentido de realidade foi sempre apurado neste combatente da liberdade. Bastará comparar a evolução do seu sentido de luta com a evolução da história das lutas da pátria. O entusiasmo de cariz revolucionário com que viverá, nos verdes anos da sua mocidade, a revolução de 24 de Agosto, não obliterará o sentido de oportunidade com que

¹¹³ Já em *O dia vinte e quatro de Agosto*(1821), na Introdução, «ameaçara» recorrer ao genebrino, se necessário, para tecer argumentos e provar aos portugueses a legitimidade da nossa Revolução.

¹¹⁴ PBE, p. 199.

¹¹⁵ O homem do *Contrato social*, como sabemos, resulta, por um lado, da impossibilidade em manter como tal o *homem-natural-da-natureza* que, por imperativos de perfectibilidade, se socializava, e, por outro, da necessidade de libertar o homem actual, completamente conspurcado pelos vícios da sociabilidade. São dois momentos que Rousseau desenvolve no *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens* e o *Contrato social*, respectivamente.

analisará a perfídia europeia contra ela ¹¹⁶, com que delineará a estratégia de leitura do papel da religião nas boas e más causas da humanidade ¹¹⁷, com que fará a identificação do erro principal do nosso sistema político do vintismo ¹¹⁸, nem a clarividência com que desenvolverá o exame comparativo entre a *Constituição* de 1822 e a *Carta Constitucional*, com que demonstrará a negação da essência da *Santa Aliança* na forma como esta encarou o fenómeno político e jurídico da legitimidade aplicado à nação portuguesa, e também com que enunciará a certeza da derrota, para breve, do miguelismo: «Cegos, loucos! O castigo vem perto, e corre presto»¹¹⁹. Pois bem, consideramos o final deste *Portugal na balança da Europa*, como um dos momentos mais altos de afirmação deste realismo e sentido de oportunidade.

Atentemos:

O teatro, bem o sabia quem melhor que ninguém o escreveu e usou, é um dos instrumentos mais poderosos de influência e construção de mentalidades. Não o desprezará, por isso, o autor, neste momento histórico de definição dos destinos da pátria. Quem o texto lesse, não poderia descentrar a sua participação na cena. Nada faltará, na circunstância: palco, actores, cenário, enredo, suspensão, envolvimento do público... Não porá o escritor nas instituições que convêm a esse novo Portugal o clímax da peça, mas no figurino opcional que tece, para que todos se sintam participantes dessa *vontade geral*. Aquelas, serão apenas decorrências deste.

Abra-se, então, o pano:

Dois cenários fixos enquadrarão o palco:

- a) «Portugal foi rico e poderoso; a má administração o deixou mais pobre e mais fraco do que nenhuma outra potência na Europa» ¹²⁰. É um pressuposto de constatação que trespassa toda a análise da obra. Dito de outra forma, ainda que mantendo-se, se bem que quase apenas formalmente, independente,

¹¹⁶ GARRETT, PBE: 171.

¹¹⁷ ib: 40 e segs.

¹¹⁸ Ib.: 69 e segs.

¹¹⁹ Ib.: 187. Notem-se o vigor e a intensidade motivacional da fórmula, quer seja lida por defensores quer por inimigos da liberdade!

¹²⁰ Ib.: 199.

não exerce qualquer pressão de peso na balança europeia. Não joga, apenas é joguete. Esta situação é interactiva com a que se segue.

- b) «Portugal tem um único fim e objecto, sem o qual estar conseguido, jamais se aquietará por tempo considerável; é o ser livre»¹²¹. Que não há verdadeira independência sem liberdade é mais um ditame que o coloca no esteio do autor do *Contrato social* e a que concede relevância de título de artigo, o V da Sexta Secção, que é também a última: «Reduzem-se a uma as condições da independência de Portugal: Liberdade»¹²².

Ora, por um lado, sob a tutela inglesa permaneceremos sem ser nós próprios, ou seja, no grupo das nações bárbaras e estacionárias. Por outro, continuando a intriga estrangeira e a traição interna que a suporta e incentiva, a política europeia arteira é quem há-de continuar a decidir, em última instância, o nosso destino futuro, «sorte de todos os pequenos Estados que como o nosso se acham enfraquecidos em todos os recursos». Eis a pior das alternativas, que ninguém terá coragem de publicamente partilhar. Vejamos, então, as duas que admitem cabimento:

1. Ou Portugal há-de criar por esforço próprio e deliberação sua, melhor seria se com auxílio e com acordo dos seus aliados, novas bases de independência, de verdadeira independência;
2. Ou se abre à negociação para estabelecer condições honrosas e fazer uma união com o seu inimigo tradicional: a Espanha, movido pela certeza que nesta condição melhor poderá cumprir a essência de um povo, a liberdade, e melhor poderá, em conjunto, opor-se às artreirices europeias e deixar de ser joguete.

A pedagógica e consequente tessitura argumentativa desenvolve-a com fluência nestas páginas finais. Mas o autor dos corajosos manifestos académicos não acabara aqui o ardiloso artifício teatral. Recorrendo à figura de um dilema seco e rigorosamente dual, sentencia:

...uma só alternativa lhe resta para poder existir em harmonia com o novo princípio europeu; mais simplesmente e mais absolutamente, -

¹²¹ Ib.

¹²² Ib.: 204.

para poder existir. Esta alternativa é igualmente simples e clara: «ou continuar a ser potência independente, mas independente deveras, – ou voltar a ser província de Espanha»¹²³.

Finalmente, e seguindo uma estratégia de a ninguém deixar indiferente, desfila no palco a contabilidade dos teres e dos haveres e do que a cada um caberá segundo as alternativas em confronto! Declama, então:

«Sem dúvida, todas as inclinações e desejos e vontades dos Portugueses, de preferência tendem a escolher a primeira parte da alternativa. Fosse como fosse arranjada a união, por mais vantajosas, e da parte da Espanha condescendentes, as condições de nossa renúncia à independência, absolutamente falando, Portugal será o lesado no contrato. A massa do povo, a plebe propriamente dita, as classes menos influentes do Estado pouco perdem, e porventura muito podem ganhar, na fusão de uma potência pequena em uma grande, se a fusão for voluntária, se, não por conquista mas por cessão, o país menor abdicar a soberania em favor do maior. Mas todos quantos por nascimento, por cabedais, por mérito pessoal, sobrepujam em consideração, e se elevaram da massa geral a toda e qualquer espécie de preeminência social, esses perderão tudo com a união, e serão obrigados a entrar na nulidade política e social de que por seu talento ou valor, ou importância adquirida ou herdada, tinham saído.

Não se enganem, não se iludam os Portugueses neste ponto: pesem bem todos os prós e contras de uma resolução que, apenas tomada, será irrevogável; ou, quando o não seja, só à custa de muito sangue, de um monte de calamidades, que sem horror não é possível calcular, poderá ser, e talvez nem assim, revogada.

Como é notório, o alvo aparece luminosamente determinado, pois quem mais perde mais cautelas terá que ter! Por coincidência... são aqueles que, pelo seu indiferentismo ou traição, mais têm sido responsáveis pelo estado do país e, conseqüentemente, aqueles por quem sobretudo passa a indispensável mudança de sentido de actuação. Posta, então, assim, tragicamente a questão, dita Garrett os meios que restam para podermos preservar a independência com liberdade e tudo se ganhar, ganhando todos. São meios conhecidos, estes: instituições que convenham, constituição praticável, liberdade de imprensa... Tudo convergindo para um só método e um só fim: *Liberdade*. Garrett escreve 17 páginas neste exercício. Não deixará, contudo, de voltar à

¹²³ Ib.: 199.

carga com a alternativa polémica da união. Fá-lo em último lugar, como momento mais intenso do clímax da peça ¹²⁴. Dos 7 parágrafos que lhe dedica, 6 são novos apelos, directos ou dissimulados, para a evitar. A última linha e meia, sem qualquer aparente propósito contextualizante, falará da eventual estruturação conveniente à pior alternativa para manter alguma dignidade, embora sem independência: «Talvez uma Federação... Mas suspendamos por ora todas as reflexões sobre este objecto».

Afinal, o recado verdadeiro tinha sido dado no parágrafo anterior. O autor de *Catão* reeditava a parte final desta peça, de vários poemas revolucionários, de comunicados académicos, evocando, de modo adaptado, o *Vivamos livres ou morramos homens!* com simples alteração de forma, transformando o imperativo em convicta afirmação: «“Todos daremos o derradeiro sangue pela independência nacional”» ¹²⁵.

Não houve palmas, obviamente, mas geraram-se, certamente, alguns efeitos, alguns bons efeitos. Pelo menos se atendermos à história do futuro imediato.

A liberdade aconteceu com independência, e o caminho para a outra Europa ficou aberto. Claro que os resultados futuros são outro caso!

BIBLIOGRAFIA CITADA

ALBON – Comte d', *Discours politiques, historiques et critiques sur quelques gouvernemens de l'Europe*, 3 vols, Londres, 1779-1785.

Anedoctes du Ministere de Sébastien-Joseph Carvalho, Comte d'Oeiras, Marquis de Pombal, sous le Regne de Joseph I, Roi de Portugal, Varsóvia, Chez Janos Rovicki, 1783

BÁEZ, Enrique Moreno, *Los cimientos de Europa*. Universidade de Santiago de Compostela, 1996, 2.^a ed.

BALBI, Adrien, *Essai statistique sur le royaume de Portugal et d'Algarve comparé aux autres états de l'Europe, et suivi d'un coup d'oeil sur l'état actuel des sciences, des lettres et des beaux-arts parmi les portugais des deux hémisphères*, 2 vols. Paris, Chez Rey et Gravier, Libraires, 1822.

BOURGOING, J. Fr., *Voyage du ci-devant duc du Chatelet en Portugal...* 2 tomes. Paris, Chez F. Buisson, 1798.

¹²⁴ Artigo XVII das pp. 219/220.

¹²⁵ *Ib.*: 220.

- BRANCO, Manuel Bernardes, *Portugal e os estrangeiros*, 2 vols [3 tomos], Lisboa, Imprensa Nacional, 1893
- CARACCIOLI, *Voyage de la Raison en Europe*. Par l'auteur des Lettres récréatives et morales. Compiègne, Chez Louis Bertrand et Paris, Chez Saillant et Nyon, 1772.
- CARNEIRO, Manuel Borges, *Dialogo sobre o futuro destino de Portugal ou Parabola VIII acrescentada ao Portugal regenerado*, Lisboa, Na Imprensa Nacional, 1821.
- CARPENTIER, Jean e LEBRUN, François, *História da Europa*, Lisboa, Editorial Estampa, 1996- 2.^a ed.
- CARRERE J. B. F., *Tableau de Lisbonne, en 1796: suivi de Lettres Écrites de Portugal sur L'État Ancien et:Actuel de ce Royaume*. Paris, H.J.Jansen, 1797.
- CARRERE, Pierre, *Voyage en Portugal, et particulièrement à Lisbonne, ou tableau moral, civil, politique physique et religieux de cette capital etc. suivi de plusieurs Lettres sur l'état ancien et actuel de ce royaume*, Paris, 1798.
- CHAVES Castelo Branco, *Os livros de viagens em Portugal no século XVIII*, Lisboa, Ministério da Educação, (Biblioteca Breve), [1977] 1987, 2.^a ed.
- *O Portugal de D. João V visto por três forasteiros*, trad., prefácio e notas de ..., Lisboa, B.N., 1983.
- «Prefácio» à tradução de RUDERS, *Viagem em Portugal...*
- COMARTIN, P. M.-F. Dezoteux de – *L'Administration de Sébastien-Joseph de Carvalho et Melo, comte d'Oeiras, Marquis de Pombal, Secrétaire d'État, et Premier Ministre du Roi de Portugal Joseph I*, 4 tomos. Amsterdam, 1786-1789.
- Considerações sobre a causa da impaciencia dos Povos principalmente em Portugal*, s.ed., s.d..
- DALRYMPLE, W., *Voyage en Espagne et en Portugal dans l'année 1774*. Paris, s. ed., 1783.
- DEBIDOUR, A., *Histoire diplomatique de l'Europe*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1931.
- Description de la ville de Lisbonne où l'on traite de la Cour, de Portugal, de la Langue Portugaise, & des Mœurs des Habitans; du Gouvernement, des revenus du roi, & de les Forces par Mer et par Terre; des colonies Portugaises & du Commerce de cette Capitale*, Paris, Chez Pierre Prault, Quay des Gesfres, au Paradis, MDCCXXX. In: CHAVES, Castelo Branco, *O Portugal...*
- DIAS, M.^a Helena da Costa et al, «Introdução», in: GARRETT, A, *Obras Completas*, org. ..., vol. 7.
- DUMOURIEZ, Charles François Duperrier, *État présent du royaume de Portugal en l'année MDCCCLVI*. Lausanne, François Grasset, 1775:54. Correu por cá, também uma 2.^a edição de 1797, de Hambourg, Chez Chateaneuf.
- DUROSELLE, Jean-Baptiste, «Europe», in: *Encyclopédie Universalis*.
- GARRETT, Almeida, *Obras Copmpletas*, Porto, Lello e Irmão, Eds, 2 vols., 1966
- *Obras Completas*, org. de Maria Helena Costa Dias, Lisboa, Editorial Estampa, 1991.
- *Portugal na Balança da Europa*, Lisboa, Ed. Gleba – Livros Horizonte, s.d.

- *Da Europa e da América*, in: Garrett, A., *Obras Políticas, Doutrinação da Sociedade Liberal (1824-1827)*, in: *Obras Completas*, org. de Maria Helena...,vol. 7.
- *O Cronista*, in: Garrett, A., *Obras Políticas, Doutrinação da Sociedade Liberal (1827)*, in: *Obras Completas*, org. de Maria Helena...,vol. 8.
- *O Português* in: Garrett, A., *Obras Políticas, Doutrinação da Sociedade Liberal (1824-1827)*, in: *Obras Completas*, org. de Maria Helena...,vol. 7.
- GOUDAR, Ange, *Discours politique sur les avantages que les portugais pourraient retirer de leur malheur*, Lisbonne, Chez Philanthrope, nouvelle édition revue, corrigée et augmentée, 1756
- HAZARD, Paul, *O pensamento europeu no século XVIII*. Lisboa, Editorial Presença, 1983.
- LINK, M., *Voyage en Portugal depuis 1797 jusqu'en 1799*, 3 tomes. Paris, Chez Levrault, Schoell et C.gnie, Libraires, 1805.
- LOURENÇO, Eduardo, *A Europa desencantada – Para uma mitologia europeia*, Lisboa, Visão, 1994.
- *Nós e a Europa ou as duas razões*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, 4.^a ed. aumentada
- *Portugal como destino seguido de Mitologia da saudade*, Lisboa, Gradiva, 1999, 2.^a ed.
- MACHADO, Fernando Augusto, *Almeida Garrett e a introdução do pensamento educacional de Rousseau em Portugal*, Porto, Ed. ASA, 1995
- *Rousseau em Portugal, da clandestinidade setecentista à legalidade vintista*, Porto, Campo das Letras, 2000.
- MASSARI, Herrero J. M., *Libros de viages de los siglos XVI y XVII en España y Portugal – Lecturas y lectores*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1999.
- MERCADAL, J. García, *Viajes de extranjeros por España y Portugal, desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XX*. Salamanca, Junta de Castilla y León, 1999, 1.^o vol.
- MERVEILLEUX, Carlos Frederico de, *Mémoires Instructifs pour un voyageur dans les divers États de l'Europe – Contenant des anedoctes curieuses très propres à éclaircir l'Histoire du Temps, avec des Remarques sur le Commerce et l'Histoire Naturelle*, Amsterdam, Chez H. du Sauzet, 1738, in: CHAVES, Castelo Branco, *O Portugal...*
- MURPHY, Jacques, *Voyage a travers les Provinces d'Entre-Douro et Minho, de beira, d'Estremadura et d'Alenteju dans les années 1789 et 1790; contenant des observations sur les moeurs, les usages, le commerce, les Edifices publics, les arts, les Antiquités etc de ce royaume*, 1.^o vol, trad., Paris Chez Denné, 1797.
- PUBLICOLA, D. C. N., ver CARNEIRO, M. Borges.
- RANQUE, H., *Lettres sur le Portugal, écrites à l'ocasion de la guerre actuelle, par un français établi à Lisbonne*. Paris, Chez Desenne [1801].
- RATTON, Jacome, *Recordaçoes sobre occurrencias do seu tempo em Portugal durante o lapso de sessenta e tres annos e meio, alias de maio de 1747 a Setembro de 1810 que rezidio em Lisboa: acompanhadas de algumas subsequentes reflexoens suas, para informaçoens de seos proprios filhos*. Londres, Impresso por Buyer, 1813.

- RAYNAL, Guillaume-Thomas, *Histoire Philosophique et politique des établissemens et du commerce des Europeens dans les deux Indes*, 1.º vol., Genève, 1781.
- ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro, «Linguagem e Europeísmo: babelização ou pluralismo linguístico?», in: *Diacrítica*, n.º 11 (1996), 3-35.
- ROUSSEAU, J.-J., *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1959-1995.
- RUDÉ, Georges, *A Europa no século XVIII*, Lisboa, Gradiva, 1988.
- RUDERS, Israel Carl – *Viagem em Portugal – 1798-1802*. Trad. de Antonio Feijó, preparação e notas de Castelo Branco Chaves. Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981, [1805-1809].
- SARAIVA, Cardeal, *Manifesto da Nação Portuguesa aos soberanos e povos da Europa*, in: Garrett, A., *Obra Política, Escritos do Vintismo – 1920-23*, in: GARRETT, A., *Obras Completas*, org. de Maria Helena..., vol. 6.
- SAUSSURE, Mons.^r César de, *Voyage de en Portugal – Lettres de Lisbonne*, Milan, 1909.
- SERRÃO, Joel, «Mouzinho da Silveira», in: Id., *Dicionário de História de Portugal*, Porto, Livraria Figueirinhas.
- SIMÓN, A. García, «Prefácio», in: MERCADAL, J. García..., pp. 9-12.
- STEVENS, Ph., *Lettres écrites de Portugal sur l'état ancien et actuel de ce royaume. Traduit de l'anglais. Suivies du portrait historique de M. Le Marquis de Pombal*. Londres et Paris, Chez L. Cellot, 1780.
- Verdadeiros interesses das potências da Europa e do Império do Brazil relativamente aos actuaes negocios de Portugal*. Por hum amigo da verdade e da paz. Trad. do francez por J. J. P. L., Lisboa, Na Impressão Regia, 1829.
- VOLTAIRE, *Lettres Choisis*, III, Paris, Chez Les Libraires associés, 1792.

A identidade de Europa: Unha reflexión en tempos de postmetafísica e globalización

NEL RODRÍGUEZ RIAL
(Universidade de Santiago de Compostela)

1. Nada hai máis amable que o home

Benqueridos amigos e colegas. Quixera escomeza-la miña intervención dando as gracias ós membros deste Instituto de Humanidades, que hoxe nos acolle, por facer xustiza ó kantiano proxecto de paz perpetua. Confeso – e coido que de tal confesión se sentirán partícipes e solidarios os meus compatriotas – que tanto nestes días como en datas xa pasadas, sentimos na alma, mais tamén no corpo – o noso gosto estético e culinario son bos testigos disto – o voso agarimo e os vosos sinceiros sentimentos de simpatía e de fraternidade cosmopolita. Sentimentos que fan honor a ese dereito que, segundo Kant, e tal como nos recordaba hai uns intres o Prof. Acilio da Silva, temos tódolos homes extranxeiros a sermos recibidos e tratados en territorio alleo non como inimigos, senón como amigos, eu diría como fraternais membros dunha humanidade que a todos nos é común, e que a todos nos iguala e ampara.

A hospitalidade humana e filosófica que estes días nos dispensades nesta fermosa cidade de Braga ilustra no plano filosófico, mais tamén no político, o ideal moral que debe rexir esta minúscula república de filósofos que formamos todos cantos nos reunimos neste ágora ou foro recén estreado que acordamos en chamar Coloquio Luso-Galaico de Filosofía. ¡Canta razón tiña Menandro cando decía οὐδὲ χαριέστερον ἄνθρωπου, «nada hai máis amable que o home»! En efecto, nada hai máis amable na terra que o home, cando o home decide ser amable e, como sabemos, desgraciadamente non sempre o decide. Un, que se sente home entre os homes, desexa pagar, pois,

amabilidade con amabilidade. Amigablemente, como fixemos todos durante este día, vou falar de Europa, desa Europa que trata de converterse precisamente nunha terra amable, onde portugueses, galegos, bretóns, casteláns, irlandeses, corsos e escoceses poidan sentirse en calquer curruncho dela como na súa propia casa. Mais tamén ugandeses, chilenos, iemeníes ou tailandeses, pois o ideal civilizatorio de Europa é, si non me engano, un proxecto de paz perpetua. Un proxecto de hospitalidade e de pacificación universal que ten que empezar modestamente por cada uno de nós. Pacificar é, en primeiro lugar, pacificarse, isto é, vivir reconciliado cun mesmo, sentirse no eu dun como nun fogar amable e comfortable. Difícil é acoller ó outro con hospitalidade no noso eu si éste está en guerra civil permanente consigo mesmo. Por iso o presente texto está escrito en primeira persoa, non como un acto de vaidade do ego, senón como unha esixencia de sinceridade e como un exercicio que, confío, sexa tanto de pacificación persoal, como de pacificación pública. Pois algunha das tesis que aquí sosterei teñen causado unha certa disensión intelectual nalgún de vós cando foron formuladas por min en ocasiónes anteriores, ben en conversacións íntimas ou nas nosas disputas académicas. De ahí que as retome hoxe para precisalas e matizalas a fin, xa non de congraciarme con vós, no cal estaría sempre interesado, senón de congraciarnos e reconciliarnos todos, si é posible, e isto é o máis importante, coa verdade. Pois pacificarme non é tan só vivir reconciliado connigo mesmo, senón tamén con todos aqueles que contribuíron a elaborar esta historia de Europa que a todos nos é común. No meu caso, que optei, como vós, libre e vocacionalmente por unha vida orientada polo telos filosófico, pacificarme é reconciliarme coa historia toda da filosofía, recoñecerme nela, no mellor e sobre todo – benquerido Xosé Luis Barreiro – no peor dela, naqueles acontecementos e pensamentos que, sen dúbida, poden escandalizar e feri-la túa sensibilidade e a miña sensibilidade filosófica e moral e que, sen embargo, temos por forza que recoñecer que tamén nutriron e alimentaron de ciencia e de sabiduría vital e filosófica a nosa común razón e o noso fraternal e tenro corazón. Os erros da vella filosofía son agora a miña sabiduría. Por iso, cómo non vou a sentirme solidario con todos aqueles que no pasado puideron errar. A pena do seu erro é hoxe a miña gracia. Por isso, síntome fillo tanto de Sepúlveda, como de Las Casas; responsable tanto do colonialismo e imperialismo europeos, como das pelexas polos dereitos humanos, as liberdades públicas, ou a defensa da autonomía individual. Síntome, pois, obrigado a non ser indigno coa historia que me fixo, con todos aqueles que me precederon

no exercicio filosófico e que me guiaron rectamente a través de camiños torcidos; a obriga, en fin, de no ser indigno co que Europa fixo de min e por min: ofrecermos a súa vella historia, a súa antiga e renovada sabiduría, ese saber filosófico que cada día me amamanta tanto cos seus acertos, como con seus erros; esa civilización que me enséña e educa tanto cos seus logros e bondades como coas súas perversidades e tamén horrores.

Unha Europa que está a construí-la súa unidade nun momento de cambeo, de fonda crise da filosofía herdada da modernidade e da Ilustración. Época crepuscular a nosa, necrofílica, na que se ten predicado a morte da Razón, a morte de Deus, a morte do Home, a morte e a fin da Historia. A *Hoffnung der Zukunft*, a «esperanza do futuro», da que falaba o ilustrado Kant, xa non late no corazón do meu fatigado e descreído tempo. As instancias metafísicas, transcendentales ó Mundo son – permítaseme empregar unha expresión spinozista – «asilos da ignorancia» onde o home se refuxia na procura dun falso e inexistente amparo para conxura-la soidade, a inquietude e fonda desesperanza que lle produce aquilo que non comprende: a finitude, a morte, o mal, por algo que todavía comprende menos: Deus, o Ser, a Razón, a Natureza.

Habermas ten caracterizado, como saben, este período postmoderno do pensamento precisamente como postmetafísico¹, é dicir, como un período no que o pensamento renunciou ó mito da mirada sobre a totalidade e se fixo sensible ó particular e concreto; renunciou á filosofía da conciencia, realizando o «xiro lingüístico» e optando por unha filosofía da linguaxe; renunciou a unha razón fundamentalista e optou por unha razón procedimental; renunciou, en fin, a un pensamento metafísico de instancias fundamentadoras, ben transcendentales ó mundo ou ben transcendentais ou constituintes deste, por un pensamento postmetafísico onde se fai énfase nos procedementos da razón máis que nos seus fundamentos.

Non deixa de ser curioso que cando a filosofía, levada por un principio eloxiable de prudencia metodolóxico-epistémica da súa razón teórica, abandona todo «gran relato», toda esperanza de constituirse nun pensamento totalizante e globalizador, as tendencias no ámbito da vida da razón práctica sexan precisamente cara unha progresiva globalización e universalización dos procesos e problemas que, coido,

¹ Vid. HABERMAS, Jürgen; *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990. Sobre todo o capítulo terceiro titulado «Motivos del pensamiento postmetafísico», páxs. 38-63.

obrigarán no futuro inmediato ó pensamento filosófico a atender á totalidade dos procesos en curso e ás súas sinérxias tamén globalizadoras. O que nos interesa a nós agora é prantexarnos outro problema estelar da época postmoderna na que estamos inmersos: o debate entre identidade e diferenxia. Tema de amplo alcance teórico e práctico que creo abrangue as polémicas relacións entre razón sustantiva ↔ razón procedimental, valores universais ↔ valores particulares, estrutura universal da vida humana ↔ formas particulares e concretas da vida, subxectividade trascendental ↔ subxectividade empírica, identidade humana ↔ diferenxia étnica, procesos de universalidade e unidimensionalidade cultural ↔ afirmación das identidades e especificidades culturais étnico-nacionais ameazadas. Non creo ser impreciso si digo que a postmodernidade ten optado práctica e teóricamente por ser máis sensible respecto dos segundos termos das parellas que acabo de enumerar: pluralidade de valores, diferencias étnicas, particularidade de cada mundo-de-vida, subxectividade concreta *in-der-Welt*, razón procedimental.

Eu tratarei de mediar nesta dialéctica dende posicións de inspiración fenomenolóxica, tratando sobre todo de definir aquilo que creo é o cerne da identidade da cultura europea. A construción de Europa non se pode facer só en clave de inteses económico-financieiros, senón que tamén debe contemplar unha revitalización ou refundación da súa identidade cultural e do seu proxecto civilizatorio. Refundación que pasa pola recuperación efectiva, no seo da comunidade europea, da identidade filosófica da súa cultura e dos ideais de ilustración e civilización que ela ten o briga moral de promover e que me parecen tan necesarios, por certo, para enfrenta-los problemas de pluralidade étnica, nacional e relixiosa dos pobos que forman parte da Comunidade europea e responder así ás necesidades dunha poboación cada vez máis multicultural e multiétnica.

As teses que defenderei a fin de acrarar esta identidade filosófica de Europa podería resumilas nas catro seguintes:

1. O saber filosófico é a alméncoa da cultura europea. Europa é unha cultura filosófica.
2. Na *Urstiftung* ou constitución orixinaria da filosofía en Grecia, gardase aínda o sentido profundo e permanente de Europa en canto cultura, sentido que segue a ter unha importancia capital para o seu destino e o destino da humanidade.
3. A cultura europea non é unha cultura entre outras culturas, senón unha *cultura transétnica*. O ser específico de Europa

radicaría no feito de ser unha cultura onde se preferiu a vixencia dos valores do *demos* sobre os valores do *ethnos*.

4. Dende as esixencias inmanentes ó exercicio da razón filosófica podemos enfrentar máis rigurosamente a dialéctica identidade-diferencia.

2. Nada hai máis humán que o «lógon didónai».

A *Urstiftung* da filosofía: breves apuntes sobre a xénese filosófica de Europa.

Manteño que o eidos que dá forma e figura á civilización europea é o *seu estilo filosófico de vida*. Un estilo é, como sabemos, o que da unidade e coherencia a una obra de arte ou, como decía Buffon, a unha persona, o que as fai a ámbalas dúas identificables e recoñecibles. Pois ben, o estilo filosófico de vida é o que fai identificable e recoñecible a Europa en canto cultura.

Volvamos por uns intres a mirada a aquel pequeno anaco de terra recostado sobre o Mediterráneo, a fin de recupera-lo senso da constitución orixinaria da filosofía.

Pois ben, no curso da existencia humana, algo excepcional vai a producirse alí: é o paso dunha cultura prefilosófica a outra filosófica, é o tránsito, como veremos, a unha *forma superior de vida*, é a conquista dun talante e dun espírito novos que fará cambia-lo destino do home. Antes da aparición da filosofía, o home grego creía cegamente que o curso dos acontecementos estaba rexido pola vontade dos deuses e pola forza oscura e incontrolable do destino. Pode que se teña reparado moi pouco acerca da importancia que a adiviñación e a institución do oráculo tiñan na vida da *polis* grega. Tanto a vida privada como pública, tanto as decisións particulares como as colectivas sobre asuntos de importancia estaban sometidas ó xogo da adiviñación e eran remitidas ó oráculo: el é o que fala e sinala o camiño da decisión e da acción. O mellor do teatro grego recolle esta condición tráxica de escravitude do home ó curso duns acontecementos que se desencadean por unha necesidade que está máis alá da vontade e do actuar humanos.

Sen embargo, cando a filosofía estala, un feliz presentimento recorre como un relampo as consciencias gregas: ó home foille dado o poder de autodeterminarse *racionalmente*, de rebelarse contra a resignación respecto da cega necesidade, da fatalidade ou do destino (ἡ *váγκη* era a verba que tiñan para nomear estas tres cousas e outras como «door», «angustia», «castigo», «vínculo de sangue», «paren-

tesco». Non deixa de ser curioso que esta verba aveciñe no seu campo semántico a idea de necesidade, de destino, de fatalidade coa de vínculo de sangue e parentesco, é dicer, coa presenza do *étnico* na vida do home. Veremos de inmediato precisamente como a liberdade filosófica do *logos* mantén tensas e dialécticas relacións coa necesidade e fatalidade do *etnos*). Pois ben, cando se somete ós poderes críticos da razón, cando se xuzga e evalúa racionalmente esta forma mitolóxica ² de interpretación e organización do mundo que a tradición viña legando e xustificando, non é de todo evidente que o mundo se atope gobernado por vontades cegas e estranas; non é do todo craro que o éxito dunha vida feliz, a εὐδαιμονία, non esté en mans do home. Polo contrario, ábrese a certeza de que éste pode e debe ser señor de súa propia vida. É entón cando o home sinte por primeira vez que tanto o tempo presente como o futuro lle pertencen, que el é o responsable da historia, que ésta non está rexida nin por influencias destinais que escaparían por completo ó seu control, nin polo sistema de tradicións nacionais que lle sinalarían e marcarían o camiño do que ten que pensar e facer; o home decátase que ten que responder ante sí, e tamén ante tódolos demáis, do que fai coa súa vida e coa vida de todos aqueles que con él habitan a cidade.

O λόγον διδόναι, o «dar razón», «o rendir contas» do curso da propia vida e da vida en común, é a tarefa á que se encomenda o filósofo, aínda que tódolos homes, nunha actitude que chamaremos natural, tamén traten de dar razón das súas vidas e de todo canto a elas lles acaece. Pero o filósofo faino dun xeito específico, propio. Si a tódolos demáis homes lles abonda con dar razón dende o mundo particular e privado das súas tradicións étnicas, das súas creencias relixiosas, dos intereses nacionais, profesionais ou personais, dende as

² Tense interpretado que a irrupción da filosofía opera un inicial decaimento e posterior desaparición do mito. E veuse nisto un proceso historicamente necesario. Teríamos que realizar certas precisións sobre todo isto. Creemos que o pensamento mítico seguiu convivindo coa forma filosófica e científica de explica-lo mundo, e añadiríamos algo máis: *debe* seguir convivindo. Pois entendemos que o mito é unha fonte moi potente de creación de símbolos e de sentido, xa que oferta á verdade imáxes sensibles nas que aparecer e encarnarse; é tamén un modo permanente do humano de expresa-los misterios e inefabilidades que encerra o real e a nosa existencia nél; e é, en fin, unha forma de poñer freo, ou alomenos compensación, ó nihilismo asiolóxico e simbólico que propaga a razón calculadora propia da ciencia no seu interminable proceso de desencantamento e desacralización do mundo. Diríamos que a saúde mental dun pobo mídese pola abundancia e a riqueza de símbolos que posúe e ós que acude a fin de representarse e mediocomprende-los misterios que sempre fermentan no máis íntimo do real e da nosa humana existencia.

súas preocupacións e desexos propios, o filósofo quere transcender este dar razón particular e construír unha razón común, xa que sabe, dende os tempos de Heráclito, que no λόγος vai inscrito o κοινόν, o común ³. É propiamente o logos, a palabra razonada, a que funda e posibilita o común: a comunidade nace con ela e dela. Eso revela, por outra banda, o vocábulo «diálogo» ⁴, «διάλογος», palabra grega que, curiosamente, mantívose intacta ó longo de tantos séculos de uso.

É, pois, a comunicación «lóxica» ou «dialóxica», a comunicación «razonable» ou conforme ó logos, a que fai ó home un ζῶον πολιτικόν, un «animal político»; é dicir, que habita e se preocupa pola polis. O logos, e a racionalidade común que él encerra, é o instrumento básico na formación da vida comunitaria. Frente ó κοινόν érguese o ἴδιον, o particular, o propio ⁵.

Pois ben, deste «dar razón en común», deste logos compartido, naciú a polis democrática ateniense, naciú a política, esa forma colectiva de preocupación pola polis, polos asuntos públicos, e naciú a paideia, esa outra forma institucional de conducir ós recén vidos ó mundo cara a racionalidade; é dicir, cara esa forma de vida baseada na razón, na liberdade que lle é anexa, e, en definitiva, na responsabilidade dunha vida en común.

Quixera enfatizar aínda máis este papel esencial que para min xoga a paideia na configuración racional do individuo, da sociedade e da democracia. O diálogo racional, facedor primeiro e derradeiro da

³ O fragmento II de Heráclito recolle esta condición común do logos: διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ κοινῷ: ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἴδιαν ἔχοντες φρόνησιν. (Cf. DIELS, Hermann y KRANZ, Walther; *Die Fragmente der Vorsokratiker*, (Band. 1), Weidmann, 1974¹⁷, páx. 151): «Por iso compre segui-lo común. Pero sendo o Logos o común, a maioría vive como si tiviera unha intelixencia particular.»

⁴ Sobre a dimensión dialóxica na racionalidade grega, en especial na concepción dialóxica que corresponde ó Sócrates que nos presenta Platón nos seus diálogos, pódese leer o traballo de CALVO MARTÍNEZ, Tomás; «Diálogo y racionalidad: el modelo 'socrático'», en ALVAREZ GÓMEZ, Ángel y MARTÍNEZ CASTRO, Rafael (Edit.); *En torno a Aristóteles. Homenaje al profesor Pierre Aubenque*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1998, páxs. 335-354.

⁵ Por certo, en galego e español temos unha palabra que ten un parentesco directo con este vocábulo grego: «idiota» (ιδιώτης, «ignorante», «rudo», «inexperto»). Sí, idiota é aquela persoa ruda, de caletre pechado, dícese, que só ve as súas razóns e que porfía nelas, impedíndolle a súa estulticia e pechazón mental, o seu apego ás ideas e creencias propias, abrirse ás razóns e verdades que gardan as palabras dos demais, incluso a aquelas verdades que son comúns e de pé de banco, como adoitamos dicir os galegos. Estaría tentado a afirmar que a paideia, o maxisterio, é aquel arte no que persoas mínimamente emancipadas e escrarecidas polo saber se esforzan para que os demais mortais non sexan uns ιδιώτης.

humanitas ⁶, esa cualidade de cualidades coa que os románs se referían ó home entrado en perfección, atopa na *paidagogía*, no arte de educar, o seu lugar máis necesario e sobranceiro. O carácter de *humanitas* non pode adquirilo o home dende a soidade de sí mesmo, senón que é unha cualidade que se adquire no diálogo intersubxectivo: son os suxeitos xa racionais os que teñen que levar e conducir até a razón ós recién chegados ó mundo. A racionalidade é, como nos ten recordado Hannah Arendt, o gran regalo que a polis lle vai brindar ó neno. Por iso facelo racional, darlle a figura ou forma de humano, investilo de *humanitas*, é a gran tarefa pública, a máis importante misión política que terá que levar a cabo a comunidade.

A xestión democrática da vida pública non é posible, pois, sen o concurso daquela actividade que os gregos chamaron co verbo «*βουλευώ*»: deliberar, consultarse os uns aos outros ⁷. Os gregos nos ensinaron a todos que o bon goberno dunha cidade non se resolve a base de accións tomadas de maneira irreflexiva, senón que ten que contempla-lo exercicio dunha rigurosa e intersubxectiva meditación. É o que Pericles enfatiza na súa famosa *Oración fúnebre* en honor ós atenienses que, con él, tomaron parte na guerra do Peloponeso, e que nos foi transmitida por Tucídides. Nela proclámase que non lle é dañino á democracia ateniense o primado do *logos*, do intercambio común e recíproco de razóns na ágora pública, por encima da determinación a obrar ⁸. Polo contrario, é bó que a *theoria* ilumine e oriente

⁶ Vid. o interesante traballo de Hannah ARENDT, «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Edic. cit. páxs. 13-41. Discurso pronunciado co motivo da entrega do Premio Lessing, outorgado pola cidade de Hamburgo en 1959. Vid. tamén SAVATER, Fernando; «La humanidad en cuestión» en THIEBAUT, Carlos (edit.), *La herencia ética de la Ilustración*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991, páxs. 91-103, traballo onde o autor retoma certas tesis do mencionado discurso de Hannah Arendt.

⁷ Non é o caso dos fascismos e daquelas formas de goberno dictatoriais, nos que, polo xeral, desaparecen os Parlamentos e incítase ós cidadáns á acción pura e dura, irreflexiva, que non é neles camiño hacia a liberdade, senón máis ben hacia unha alienación individual e colectiva que, ó final, acaba degradando toda a vida privada e pública.

⁸ Velaquí o dito por Pericles: «Y el reconocer que se es pobre no es vergüenza para nadie, sino que el no huirlo de hecho, eso sí que es más vergonzoso. Arraigada está en ellos la preocupación de los asuntos públicos. Somos los únicos, en efecto, que consideramos al que no participa de estas cosas, no ya un tranquilo, sino un inútil, y nosotros mismos, o bien emitimos nuestro propio juicio, o bien deliberamos rectamente sobre los asuntos públicos, sin considerar las palabras un perjuicio para la acción, sino el no aprender de antemano mediante la palabra antes de pasar de hecho a ejecutar lo que es preciso.» (TUCÍDIDES, «La Oración fúnebre de Pericles», en DEL ÁGUILA, Rafael, VALLESPÍN,

á *praxis*. Da deliberación racional, do diálogo que rinde contas, que da razóns, que busca evidencias e verdades compartidas, ten que nace-la verdadeira decisión, é dicir, aquela que tamén lles parece a todos ou a maioría como a máis evidente e razoable a tomar. Unha deliberación sustentada por unha mirada libre, fidel á verdade dos feitos e non ó engano das apariencias; unha deliberación desapegada de intereses particulares, que só se rixe polo xogo lóxico da razón e que ten como *telos* o de procurar alcanzar evidencias e intereses comúns e compartidos. Por iso é tan necesaria a *paideia*: só educando e formando homes «razoables» a vida democrática é posible e ten sentido. O *δοκεῖ μοι*, o «me parece», realizado por cada cidadán libre, é o lugar primeiro, aínda que non o último, da evidencia e da verdade; o último é sempre ese «nos parece» colectivo, intersubxectiva e comunitariamente descuberto, acordado e formulado. O «me parece» particular é tan só a ofrenda coa que cada individuo enriquece as evidencias da vida práctica colectiva e colabora á realización do común e máis feliz destino da cidade.

A *episteme* da filosofía grega, que, coido é, e a *episteme* de Europa en canto cultura, atópase definida neste ideal teórico: o de orientala vida, en canto coñecer e obrar, dunha maneira *lóxica*, é dicir, dacordo ás exigencias que impón o *logos*, a razón, que é unha das moitas acepcións deste rico e polisémico vocablo grego. Mais supuxo tamén algo dunha transcendencia extrema para o futuro da organización social e política da humanidade: que era mellor organizar e norma-la vida en virtude da forza da razón e non en función da razón da forza. Sí, como moi ben souberon os gregos, os argumentos soen acabar onde a violencia empeza. O sistema democrático nacente confiábao todo á capacidade dialogante, parlamentaria, argumentativa, dos seus cidadáns libres; poñía o seu destino en mans do poder do *logos*, da razón, para gobernar e arbitrar máis acertadamente a vida pública e todo canto ela humanamente moviliza, incluídos, pois, os conflitos e a violencia mesma; apelaba, en fin, á capacidade dos seus homes para atopar entre todos, a través do exercicio deliberativo racional, a verdade, o ben, así como as normas máis axeitadas e mellores para unha boa e fermosa vida en común.

Fernando, et al.; *La democracia en sus textos*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, páx. 34. É tradución recollida de: TUCÍDIDES; *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Alianza Editorial, Madrid, 1989). Sobre este primado do *logos* na vida grega, véxase: BONZON, S., et al.; *Le logos grec: mises en discours*, Les Belles Letres, Paris, 1986.

3. Nada hai máis universal que a filosofía.

A irrupción histórica da filosofía e da nova cultura que ela inaugura (unha cultura na que vai imperando con moitos esforzos unha racionalidade que poderíamos chamar non nacional ou étnica, senón *universal*) creo que marcan para o home un novo modo de estar no mundo e lle obriga tamén a unha nova forma de responsabilizarse dél. Grecia, como un pobo máis da humanidade, vivía apegada ás súas crenzas, era portadora dun modo particular de ver e entende-lo mundo, detentadora dunha cosmovisión propia, relativa ás súas necesidades, ós seus mitos, ós seus costumes e ás súas tradicións nacionais. Mais cando a filosofía nace, aparece un novo modo de entender e obrar no mundo. O filósofo non desexa vivir pechado no universo propio e concreto do seu pobo, apegado á historia e ás representacións particulares que do mundo lle lega o seu *ethos* e a cultura da súa nación. Sinte a necesidade, e a ela se entrega, de adquirir e manter unha actitude cognoscitiva libre e autónoma respecto do seu mundo, que non sexa deudora da racionalidade *particular* que rixe na súa cultura nin das verdades e valores da tradición, senón que, polo contrario, procure, dende un uso libre e autónomo da razón, verdades, bens e normas universais. Unha razón, en fin, capaz de trascender, a un tempo, as racionalidades culturais e as peculiaridades históricas, e de comprender tamén a importancia das visións e opinións particulares nas que necesariamente se moven todos e cada un dos pobos e nacións. O saber máis elevado, a verdadeira sabiduría que a filosofía permite se constitúe como o camiño máis transitábel para unha vida razoable, moral e feliz. *Esta actitude cognoscitiva deixa en suspenso tódalas verdades, normas, valores e tradicións que non poidan ser xustificadas pola razón.*

Penso que a filosofía, con mellor o peor fortuna, consistiu, dende Grecia, nun esforzo continuado, teleolóxico, por poñer a vida privada e pública baixo a forza e a normatividade dunha *razón non tribal* ou *non étnica*»⁹, é dicir, dunha razón non particular, senón *universal*, coa

⁹ Vid. este concepto nos interesantes traballos de Javier SAN MARTÍN sobre Europa: 1.) «¿Es Europa una idea etnocéntrica?», en BERT, Guilles, CERCOS, M^a Antonia, et al.; *La Idea de Europa. Una aproximación filosófica. L'idée d'Europe. Approche philosophique.* Actas del Coloquio Hispano - francés de Filosofía, Marzo 1991, Generalitat valenciana, Consellería de Cultura, Educación e Ciència, Valencia, 1991, págs. 35-53. 2.) «El sentido de Europa», en GARCÍA MARZÁ, Vicente Domingo y MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicente (edit.), *Teoría*

fin de conseguir unha existencia en liberdade; unha liberdade pública e privada, social e persoal que atope a súa garantía e o seu fundamento último na liberdade de pensamento, no libre exercicio teórico da razón; unha razón que quere adecuar a totalidade da vida humana ás necesidades inmanentes que ela porta consigo e das que vai tomando conciencia no seu progresivo autoescrarcemento teórico-práctico. Éste é, sen dúbida algunha, o *telos* e o *ideal* que garda e porta a filosofía en canto actividade humana. Así o viu tamén Hegel, cando afirmaba nas súas *Leccións de Filosofía da Historia Universal* que «o único pensamento que a filosofía leva consigo é o simple pensamento da razón: que a razón governe o mundo e que, por tanto, tamén a historia universal teña que desenvolverse racionalmente.»¹⁰

É por iso polo que penso que o modo filosófico de vida non é só un modo de saber; a súa forma máis elevada e excelsa, senón tamén unha *ética do saber*. Ela supón, respecto do exercicio teórico, un compromiso irrenunciabile coa *autonomía* individual, é dicir, coa *auto-consciencia*, co *auto-escrarcemento racional*, e, polo que atinxe á dimensión práctica da existencia, un compromiso coa *auto-responsabilidade*, é dicir, coa obriga de implanta-lo ben no mundo, chamémoslle a éste coas grandes verbas de felicidade, xustiza, liberdade ou paz, o coas máis modestas de saúde, cobixo, benestar ou emprego. En última instancia, o ideal moral da filosofía é un traballo permanente de ilustración, de autociencia niversal que nos faga saír a todos dunha minoría de idade e nos permita ser cada vez máis responsables do noso obrar e da marcha e destino que compre darlle á historia e ó mundo, xa que, nefeuo, non hai garantía algunha de que exista unha Providencia que vele pola boa sorte desta humanidade errante e doente.

de Europa, Nau Llibres, Valencia, 1993, páxs. 29-52. Os antecedentes deste importante concepto na obra do profesor Javier San Martín atópanse nunha das súas primeiras obras, *La Antropología. Ciencia humana, ciencia crítica* (Montesenóns Editor, Barcelona, 1985). Alí, no seu capítulo VIII, «Carácter crítico de la antropología» (páxs. 118-130) fala de categorías ou conceptos ligados a unha cultura ou racionalidade particular, que só terían un alcance hermenéutico limitado á comprensión da cultura propia, e conceptos ligados a unha racionalidade universal, que sirven tanto para pensa-la condición humana propia, como tamén a dos «outros».

¹⁰ Cfr. HEGEL, G.W.F. ; *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*, Ediciones de Revista de Occidente, Madrid, 1974, pág. 43.

4. Conclusións.

Nada hai menos etnocéntrico que Europa: sobre a universalidade da cultura europea.

O que o proxecto filosófico nacido en Grecia pon en xogo é a posibilidade ou non – o direi retomando unha expresión provocadora de Karl-Otto Apel – dunha «*misión universalista*»¹¹ da cultura europea. O que o pensamento occidental parece perseguir de forma máis ou menos constante, máis ou menos explícita, é a consecución dun coñecemento que propoña verdades, normas e valores válidos universalmente. Non se trata só da posibilidade dun *pensamento universal* que satisfaga as apetencias dunha razón teórica, senón tamén, e cecais iso sexa o máis importante para o destino do home e do mundo no que a súa vida se desenvolve, que satisfaga as necesidades de apodicticidade que sinte tamén a razón axiolóxica e práctica. En definitiva, trátase de enfrenta-la posibilidade ou non dunha *ética universal*. Sei que todo isto pode escandaliza-la nosa sensibilidade postmoderna, que pode repugna-lo noso moi probable talante ecuménico. Eu concordo con Apel na crítica que fai a certos autores relevantes do noso tempo que non consideran nin necesarios, ni factibles un pensamento e unha ética universalistas.

Apel cita a M. Foucault, J.-F. Lyotard, ó neopragmatista americano Rorty, ó británico MacIntyre e os neoaristotélicos alemáns H. Lübbe e Marquard. Os franceses citados se opondrían, entre outras moitas razóns, en función de que o universalismo violaría as «diferencias individuais» das formas de vida que o home despregou ó longo e ancho do planeta. Rorty oponse porque unha ética universal atentaría contra a *continxencia* na que se ten que desenvolver-lo consenso, instrumento imprescindible cara o establecemento colectivo de normas. H. Lübbe e Marquard creen que intentar medir ou valora-las *mores*, propias ou alleas, en función de criterios universais da razón é máis ben un perigo, que unha axuda. Nós creemos, con Apel, que «si la crítica de la racionalidad en nombre de la *différence* y de la *pluralité* tiene la finalidad de discutir toda unidad e identidad de la razón, incluso aquella unidad de

¹¹ A expresión aparece en Karl-Otto APEL, «¿Necesitamos en la actualidad una ética universalista, o estamos ante una idea de poder eurocéntrico?» (Conferencia pronunciada en novembro de 1992 na Univesitat Jaume I, dentro do marco do proxecto de investigación «Europa y el progreso sostenido»), en GARCÍA MARZÁ, Vicente Domingo y MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent; *Teoría de Europa*, Nau llibres, Valencia, 1993, páxs. 9-17.

la razón que se presupone en el postulado de la formación del consenso mediante argumentos, entonces no sólo se suprime esta crítica como crítica a sí misma; también se vuelve contra las formas de vida cuya especificidad debe ser protegida ante la unificación eurocéntrica. Pues, si realmente, entre las formas de vida humana, solamente existen *diferencias inconmensurables*, si el último objetivo de la comunicación humana solamente puede ser éste reconocimiento, es decir el reconocimiento de los «diversos básicos», entonces: ¿qué sentido debe tener todavía *el entendimiento* entre las diferentes formas de vida que, frecuentemente, y con razón, es reclamado como alternativa éticamente relevante contra la solución estratégica de los conflictos de intereses? ¿no llevaría la sola presuposición apriórica de la *différence* y de «el disenso básico» a consecuencias similares a aquellas que – como se dice – fueron propensos a arrastrar a algunos de los primeros colonizadores blancos en su primer encuentro con los indios o los negros? Los colonizadores deben haber considerado seriamente la posibilidad de que estas extrañas criaturas no fueran en absoluto hombres y que, por lo tanto, podían ser asesinadas o instrumentalizadas como esclavos.»¹²

Acompañó os pensadores da ética discursiva, como Apel ou Habermas, na crenza da necesidade e posibilidade de que unha ética pluralista dos valores e das formas de vida pode e debe ser compatible cun núcleo normativo a partir do cal constituir principios dunha ética universalista. Nós creemos tamén que as formas particulares que os pobos teñen de buscar e alcanzar unha vida feliz deben estar referidas a normas superiores establecidas por unha razón autoescrarcida e autonormada que regule unha vida humana que hoxe se fai, cada vez máis, en común. Si antano a unión da humanidade era un anhelo incumplido para os pensadores ilustrados, as mudanzas habidas no ámbito do social, do económico e tecnolóxico xeraron procesos moi importantes que alcanzan hoxe, nas súas consecuencias, a tódalas formas diversas de vida e orixinaron que a humanidade viva xa un

¹² *Ibidem*, pág. 15. Cecais non sexa necesario ir tan atrás na historia para atopar cegueiras como a dos colonizadores. A pesares do proceso de Ilustración habido na Europa durante toda a modernidade, certos europeos do século XX foron incapaces de recoñecer aos xudeos como humanos. Suliño a apreciación de Alain FINKIELKRAUT de que «La idea de humanidad olvidada por el animal racional (...), en eso consiste, en lo referido a historia de lo inhumano, la escalofriante originalidad del siglo XX.» (Cfr. FINKIELKRAUT, Alain; *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, Anagrama, Barcelona, 1998, páx. 11).

único e común destino, unha única e común historia: non só a que abrangue á nosa especie, senón o conxunto das especies vivas do planeta, pois o home impuxo pola súa extrema forza e vontade de poder e dominio sobre a terra unha única e destructiva historia. Hai algúns anos alertaba eu sobre a necesidade dun pensamento e dunha ética universalistas ¹³ que tivesen como centro das súas preocupacións e reflexións a dimensión ecolóxica da vida. Pensaba que era na crise ecolóxica, que non coñece fronteiras e que afecta á vida xeral deste planeta que a todos sostén, onde mellor podíamos observar que somos xa unha soia humanidade e que compartimos unha común e única historia; onde mellor podíamos percibi-la necesidade dun *pensamiento non único*, senón *común*; dunhas verdades e valores non impostos pola forza, senón descubertos por unha razón libre e compartidos por unha vontade tamén comúns; reivindicaba alí, en fin, a necesidade de crear entre todos unha humanidade nova que habitase máis amorosa e ecolóxicamente a Terra.

A *filosofía é un pensamento non étnico*, un saber que ten vocación de validez universal. Pensamento non tributario da tradición, do costume e da convención, senón suxeito tan só á natureza e esixencias da propia razón. Tanto o saber filosófico como o saber científico son saberes que teñen a propiedade particularísima de pretender ser válidos para todos: os seus criterios de verdade, a comprobación ou verificación dos seus coñecementos, non aparecen ligados a formas culturais particulares, a condicións, principios ou prácticas dunha determinada forma de vida étnica ou histórica concreta. Por iso creo que tanto a filosofía como a súa filla, a ciencia, que compoñen a alma que anima todo o corpo da cultura europea, puideron transmigrar ós corpos das outras culturas, nun proceso de metempsicosis espiritual de alcance xa planetario e que se segue a dar sen necesidade de ocupa-

¹³ Na obra *O planeta ferido. Por unha razón ecolóxica*, escribía: «Frente a esta ética hedonista de «disfrutar duno mesmo», nós propoñemos rescatar una ética tamén clásica: aquela vella ética dos gregos que propoñía «cuidar de sí mesmo», pero entendida nun sentido máis amplo, porque pensamos que hoxe o coidado duno mesmo pasa polo coidado da Natureza, por pastorear esta Terra que nos amamanta y lleva. Esta moral ecolóxica no é unha moral que apele a un mandato o un deber, senón unha moral que promove a virtude... (¡Qué desprestixiada está hoxe esta verba, ¿verdade?!), a virtude de coidar de sí mesmo e da creación enteira. Virtude de alcance, pois, universal; por iso declaramos que na *ética ecolóxica* a razón moral alcanza a súa completa madurez.» (Cfr. RODRÍGUEZ RIAL, Nel; *O planeta ferido*, Editorial Novo Século, Iria Flavia, 1990, páx. 145).

las naciones e soxuzgar ós pobos a través dun exercicio bruto de violencia.

A nós non se nos escapa que a ciencia e a filosofía levan aparelados, coa súa asunción por outras culturas, unha alteración radical das pautas de explicación tradicionais. A irrupción desos modos na mesma Europa – recordemos o acontecido en Grecia coa aparición da filosofía – supuxo precisamente iso: una profunda alteración, cando non desaparición, de moitos dos modelos e pautas explicativas tradicionais. O que creo que teríamos que decidir é si estas formas universais de coñecemento – as da filosofía e da ciencia – non supoñen precisamente unha invitación, positivamente belixerante, a que a vida toda, teórica e práctica, das demais culturas, é dicer da humanidade enteira – pensese na India co seu sistema de castas, en África cos seus sistemas de identificación tribal ou étnica, no Islam coa función regulativo-xurídico de toda a vida polo libro sagrado do Corán, co papel ancilar asignado á muller, desposuída ideolóxica e socialmente da súa plenitude racional – se corrixan e cambien *pacíficamente* á luz dos ideais regulativos racionais, dos que os devanditos saberes son portadores. Eu estou convencido de que *ese é, precisamente, o alcance transformador, profundo e último, de Europa en canto cultura*. Isto non ten por qué impedi-la persistencia de pautas explicativas procedentes do trasfondo cultural tradicional de cada pobo, que gozan da súa propia e particular racionalidade, e que, ás veces, poden actuar conxuntamente con pautas explicativas procedentes dunha racionalidade filosófico-científica.

Sabemos que as formas culturais ou étnicas de explicación son continxentes, poden declinar e desaparecer. A filosofía, que definimos como un saber non étnico, tivo un comenzo na historia e pode que lle sobreveña algún día a súa fin. Agora ben, ela no é un acontecemento máis, un episodio ou feito histórico como outro calquera. Segundo xa vimos a filosofía supón unha revolución no seo da historia: coido que eleva á historia a un novo nivel, pois a súa aparición e desenvolvemento subvirte e transforma as *diversas e múltiples historias* de cada pobo ou nación na *historia* dunha *única humanidade*, a humanidade xa filosófico-científica que ten trascendido toda relatividade étnica e que avanza comprometida e orientada teleolóxicamente á búsqueda dunha verdade última e dunha responsabilidade última. Sí, unha humanidade que non só busca unha *comprensión apodíctica* de sí e do mundo, senón tamén unha humanidade de homes que viven a esixencia dunha *responsabilidade apodíctica*, pois a «vida, como proclama Husserl, está chamada a realizar a totalidade do seu ser concreto baixo o signo dunha *liberdade apodíctica* e a levar este ser ó nivel dunha razón

apodíctica, dunha razón que fará súa a traveso de toda a súa vida activa; porque esta razón constitúe a súa humanidade.»¹⁴ Cecais a verdade, tal como sentenciaba Heráclito no seu fragmento 16, é τό μή δύνων ποτε: «o que non declina». En efecto, fáiseme difícil creer que a vida humana se obscurezca e enceguezca tanto que a esixencia extrema da verdade decline até tal punto que faga desaparecer do hourizonte humano aquela forma de vida que máis compromisos adquiriu con tal esixencia.

A filosofía pon en mans do resto dos pobos a posibilidade de *transcender e comprender*, a un mesmo tempo, os seus mundos culturais e históricos particulares, pois *todos isos mundos particulares están, sincrónica e diacrónicamente, referidos ó mundo-da-vida (Lebenswelt)*, que desempeña a función de *solo (Boden)* de todos eles; un mundo-da-vida trezado de facultades, operacións e funcións comúns a todo home, en virtude precisamente de que éste é un suxeito de razón; un mundo *universal* da razón na súa forma e estrutura, que subxace como fundamento trascendental posibilitador das diferentes formas de vida, culturas, tradicións e modos particulares de pensamento. En razón da universalidade que acabamos de sinalar, este mundo-da-vida convirtese, como saben, para todos aqueles que practicamos a fenomenoloxía, no «problema filosófico universal» e no chan fundamentador cara a construción dunha *ciencia universal da razón*. A este mundo orixinario¹⁵ da *Lebenswelt*, fonte da que emerxen os demais mundos históricos e étnicos (*konkrete Lebensumwelt*), e tamén orixen de toda produción e creación humanas – incluídas a ciencia e a mesma filosofía – *está vocacionalmente referido o coñecemento filosófico*.

¹⁴ Cfr. HUSSERL, «Die Philosophie als menschheitliche Selbstbesinnung, Selbstverklischung der Vernunft», en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, (hrsg. von Walter Biemel), *Husserliana* 6, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1954, páx. 275. (Trad. ó español de Elsa Tabernig: «La filosofía como autorreflexión de la humanidad», en *Filosofía como ciencia estricta*, Editorial Almagesto, Buenos Aires, pág. 134. As cursivas son nosas. Nesta ocasión citamos por esta tradución por parecermos máis crara que a ofrecida por Jacobo Muñoz y Salvador Mas en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991. cit., páx. 283).

¹⁵ Unha referencia ineludible, no concerto da bibliografía fenomenolóxica para o estudio do mundo orixinario ó que aquí facemos referencia, é a excelente obra do estimado profesor MONTERO MOLINER, Fernando; *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Universitat de Valencia, 1994. Lectura especial merecería, para unha acraración pormenorizada deste concepto de «mundo orixinario» o capítulo séptimo titulado «El mundo de la vida originario» (páxs. 143-224).

A miña intervención tiña como segreda e última intención o mostra-la íntima vinculación que garda a sorte da cultura filosófica europea co proxecto e imaxe do home universal que ela porta. A filosofía, como sentenciaba Ortega, debe ser un exercicio de salvación da circunstancia. E o que está en xogo nesta nosa postmodernidade é precisamente a posibilidade ou non de que o home se entenda e se oriente racionalmente a sí mesmo e ó mundo social que ten construído; o que aquí está en perigo é o feito de que o home, o direi con palabras de Husserl, sexa «libre nas súas posibilidades de configurarse a sí mesmo en forma racional e de conformar non menos racionalmente o seu entorno.»¹⁶

O que sempre se está a xogar segredamente na historia de Europa é precisamente a preservación ou non do *sentido último da humanidade* no seu conxunto; é dicir, *o ser unha humanidade filosófica*, isto é, o ser unha humanidade colocada baixo o *signo da apodicticidade*¹⁷, *telos* último da normatividade teórica e práctica da razón; o ser unha humanidade cun *núcleo veritativo e normativo compartido*, verdades e normas que non estén ó chou de circunstancias e continxencias propias de cada tradición, da comunidade étnica, relixiosa, política ou ideolóxica particulares; que non dependan do triunfo epocal das forzas que pugnan sen control racional algún no campo da historia. O que se dirime ó longo do transcurrir, desventurado ou benaventurado de Europa na historia é o destino final da «súa» racionalidade, que, de ahí o noso entrecomillado da verba, xa non é só súa, senón que é unha racionalidade propiamente *universal*, pois *debe ser tarefa de tódolos pobos e homes que comprendan e ordenen o mundo sobre a base de ideais normativos que promovan conocimientos e normas fundadas na razón*; é dicir, que exerzan en plenitude unha autonomía teórica e práctica á que están chamados en función das esixencias da súa mesma natureza racional. Esta responsable maneira de pensar e obrar autónomamente non é senón a forma filosófica de existencia

¹⁶ «Si betreffen schließlich den Menschen als in seinem Verhalten zur menschlichen und aussermenschlichen Umwelt frei sich entscheidenden, als frei in seinen Möglichkeiten, sich und seine Umwelt vernünftig zu gestalten.» (Cfr. HUSSERL, Edmund; *Die Krisis...* pág. 4. *La Crisis.*, páx. 6).

¹⁷ Sobre este tema da apodicticidade pódese ver o primeiro e segundo apartado do «Epílogo» da miña obra *Curso de Estética fenomenológica*, vol. I: «El Hechizo del Ser. Sobre los conceptos fundamentales del método fenomenológico» (Edicións do Castro, O Castro-Coruña, 2000), titulados «La filosofía bajo el signo de la apodicticidad» y «Europa en cuanto cultura apodictica. Su teleología apodictica» (páxz. 275-283 e 280-289).

encarnada dende Grecia pola fraternal comunidade de filósofos e científicos, pero que ten que facerse extensiva, nun esforzo aberto e continuado á infinidade do tempo futuro, a todo o xénero humano, pois non é o filósofo en exclusividade, senón a humanidade no seu conxunto a que está chamada a unha loita constante non só pola súa auto-comprensión, senón, tal como xa sinaliei, tamén pola súa auto-responsabilidade; comprometida, en fin, polo sentido racional e o bon destino de sí mesma e do mundo. ¿Será necesario que vos lembre que con estes *Coloquios Luso-Galaicos de Filosofía* non facemos outra cousa que renovar unha vez máis aquel vello e noble exercicio do *lógon didónai*, esforzándonos en realizar no mundo os intereses da razón ou, diréino cunha expresión kantiana que amo profundamente, conseguir «o uso público da razón en tódolos dominios»?

**A JUSTIÇA
EM QUESTÃO**

Justiça Social e Igualdade de Oportunidades

JOÃO CARDOSO ROSAS
(Universidade do Minho)

I

O meu tema central é o da igualdade de oportunidades. No entanto, gostaria de começar por realçar que o tema da igualdade de oportunidades faz parte do que usualmente designamos por *justiça social*. Esta clarificação é importante na medida em que a justiça com o adjectivo *social* pode e deve ser distinguida da justiça diferentemente adjectivada.

Em primeiro lugar, a justiça social não é igual àquela modalidade da justiça particular que se designa, em linguagem aristotélica, por justiça *rectificativa* (ou correctiva). Quando, num contrato privado, um dos contratantes viola alguma das cláusulas, a justiça rectificativa consiste em restabelecer a igualdade. Esta justiça rectificativa é aritmética e de soma nula; daí a sua severidade.

Em segundo lugar, a justiça social não é equivalente à noção de justiça *retributiva*. Em vez de restaurar a igualdade anteriormente existente entre as partes, a concepção moderna de retribuição visa prevenir novas infracções a essa igualdade. Por isso, não necessita de repor exactamente a situação anterior e pode ser menos severa para com o prevaricador do que a justiça rectificativa. Nestas duas modalidades de rectificação e de retribuição, a justiça é uma virtude particular que se aplica aos indivíduos e às condutas individuais.

Em terceiro lugar, a justiça *distributiva*, de novo na tradição aristotélica, não é idêntica à justiça social e é também particular e indivi-

dual. Este tipo de justiça aplica-se às acções particulares e consiste em dar a cada um segundo uma proporção diferente, usualmente dependente do mérito. Esta justiça é de carácter geométrico, na medida em que usa proporções diferenciadas: igualdade para os iguais, desigualdade para os desiguais.

Se a noção de justiça *social* pode ter um carácter distributivo, ele não advém de acções particulares que atribuem prémios de acordo com o mérito individual ou qualquer outro critério pré-definido. É certo que a justiça social é também distributiva, no sentido em que diz respeito ao que cabe a cada um. Mas o que cabe a cada um depende da própria estrutura social e não directamente da acção de algum agente particular sobre pessoas singulares. A ideia de justiça social avalia a estrutura social no seu conjunto e não o que resulta de acções individualizadas. Não se trata de uma forma de justiça particular e individual.

Mas não basta afirmar o carácter geral e colectivo da justiça social; é também necessário vincar o seu aspecto institucional, mais característico do uso contemporâneo – desde o século XIX – deste termo. A justiça social aplica-se a instituições políticas, económicas e sociais. Estas instituições são formadas por conjuntos de regras – geralmente leis positivas – e pelas acções enquadradas por essas regras. Exemplos deste enquadramento institucional que a ideia de justiça social avalia são o regime político e o sistema eleitoral, os direitos reais e as leis fiscais, ou os sistemas de educação e de saúde assegurados pelo Estado.

Assim, ao falarmos de justiça social estamos a pensar numa justiça que diz respeito à sociedade no seu conjunto – a cada sociedade humana – e tem como objecto as instituições de enquadramento dessa sociedade como as acima mencionadas. Essas instituições têm, em geral, uma tradução de carácter legal. John Rawls chama a estas instituições e ao modo como elas funcionam em conjunto «a estrutura básica da sociedade»¹. É esta estrutura que determina, em larga medida, o que cabe a cada um na vida em sociedade. Ela é determinante no conjunto de benefícios e encargos resultantes da cooperação entre todos.

Em suma: a justiça social como aqui a entendemos tem um carácter distributivo, mas indirecto. A determinação do que é justo em

¹ Cf. Rawls (1973: 7-11) e Rawls (2001: 10-12).

termos gerais e colectivos reflecte-se ao nível dos direitos e deveres dos indivíduos. Mas o que nos interessa em primeira instância é determinar um conjunto de instituições justas. Nomeadamente, aquelas instituições que realizam um dos princípios de que a justiça social se tem ocupado: o da igualdade de oportunidades.

II

A ideia de igualdade de oportunidades é uma das mais glosadas de entre o conjunto de ideias que o conceito de justiça social aglutina. A popularidade da ideia estende-se da filosofia política ao discurso político corrente. A este último nível, não será fácil encontrar hoje em dia quem negue a relevância da igualdade de oportunidades e quem não apregoe a urgência da sua concretização prática. A ideia de igualdade de oportunidades surge como um *ersatz* da própria justiça social porque se afigura menos exigente ou menos utópica do que esta. Porém, sabemos que o discurso corrente encobre sempre mais do que mostra. A filosofia cabe esclarecer o que, de outro modo, permanece no âmbito daquela ambiguidade conveniente que permite, simultaneamente, a libertação do poder encantatório das palavras e a sua absoluta inocuidade praxica.

A nossa sugestão é que dividamos o conceito de igualdade de oportunidades em quatro concepções diferentes:

- a) Igualdade de oportunidades em sentido **f**ormal (ou concepção **F**);
- b) Igualdade **e**quitativa de oportunidades (ou concepção **E**);
- c**) **R**eal igualdade de oportunidades (ou concepção **R**);
- d) Igualdade de oportunidades **p**erfeita (ou concepção **P**).

Distinções aproximadas são frequentes na Filosofia Política, ainda que possam surgir sob diferentes designações e nem sempre devidamente sistematizadas. Passamos agora a caracterizar cada uma destas concepções, para assentar ideias ².

² A caracterização que se segue é parcialmente tributária do pensamento de Rawls, ainda que este trabalhe explicitamente apenas as duas primeiras concepções, F e E. Voltaremos a este ponto mais à frente, ainda na secção II.

A concepção de igualdade de oportunidades em sentido formal corresponde à ideia de «carreiras abertas às competências». Este é um princípio de não discriminação que interdita o estabelecimento de barreiras legais ao acesso às diferentes funções e posições por parte da generalidade dos cidadãos, numa determinada sociedade política. Uma das infracções a este princípio de não discriminação é a que está associada à origem social dos indivíduos. Nas sociedades do *ancien régime*, a regra era a existência dessas barreiras legais discriminatórias. Neste sentido, a ideia de «carreiras abertas às competências» pode ser historicamente situada na revolução francesa e, de um modo mais geral, nas revoluções liberais que inauguram a idade contemporânea. No entanto, a igualdade de oportunidades em sentido formal continua por realizar sempre que outras barreiras legais discriminatórias são mantidas ou erguidas nas sociedades actuais, mais comumente em função do fenótipo racial, da religião, do sexo ou do género.

Note-se que a concepção F deve ser considerada de carácter formal na medida em que visa apenas eliminar barreiras de ordem legal e é, portanto, incompatível com uma sociedade de ordens ou castas, ou com um regime de *apartheid* racial, ou com a discriminação oficial das mulheres, ou com um sistema legal homofóbico. No entanto, esta concepção F é perfeitamente compatível com a existência de grandes assimetrias sociais dependentes da diversidade do meio familiar e circundante, mais ou menos motivador do desenvolvimento dos talentos e competências de base dos diferentes indivíduos, masculinos ou femininos, com características fenotípicas mais ou menos reconhecidas, de origens sociais mais ou menos favorecidas.

Passemos agora à segunda concepção: a da igualdade equitativa de oportunidades. Esta concepção critica a insuficiência da ideia de «carreiras abertas às competências» porque ela não garante as mesmas oportunidades para indivíduos com as mesmas capacidades mas pertencendo a grupos sociais mais desfavorecidos e, nessa medida, sem as condições materiais necessárias para o desenvolvimento das suas capacidades. De acordo com a concepção E, o aspecto meramente formal da concepção F deve ser complementado pela garantia de certas condições materiais para indivíduos desfavorecidos pela lotaria social, isto é, em virtude da família e do estrato social no seio do qual nasceram e cresceram.

Assim, a concepção E obriga à imposição de condições estruturais – isto é, instituições de carácter social – que não podem ser realizadas pela simples existência de um mercado livre sem barreiras legais discriminatórias. A mais importante dessas condições estruturais ou

instituições parece ser a existência de um sistema educativo traçado para mitigar a influência das contingências sociais – ou da contingência dos pontos de partida sociais – nas oportunidades de acesso às diferentes posições e funções. A nossa tradição, herdada da experiência francesa, tem sido a da existência de um sistema público de educação em todos os graus de ensino. Mas não é este o único meio para atingir o mesmo desiderato. A igualdade equitativa de oportunidades poderia também ser favorecida por um sistema privado subsidiado por fundos públicos. Uma outra possibilidade ainda seria um sistema de *vouchers* – ou cheques-educação – que permitisse a cada indivíduo candidatar-se às instituições educativas, públicas ou privadas, da sua preferência.

Sendo de fundamental importância, o sistema educativo não é a única condição estrutural para a garantia de oportunidades equitativas. Outros aspectos são com certeza de grande relevância, como é o caso de um sistema de saúde capaz de dispensar cuidados básicos a todos. No entanto, é também possível considerar que a existência deste tipo de sistemas assegurados pelo Estado não é condição suficiente ou mesmo a mais adequada para garantir uma igualdade de oportunidades não meramente formal. É por isso necessário considerar outra concepção de igualdade de oportunidades.

O que caracteriza a concepção de real igualdade de oportunidades e a afasta das duas concepções anteriores é o seu maior pendor igualitário. Nesta óptica, as duas concepções anteriores são insuficientes e devem ser complementadas por um esquema distributivo da riqueza e dos rendimentos, inscrito na estrutura social. Este esquema é posto em operação pelo que se chama, na teoria das finanças públicas, a função de distribuição que realiza a tributação e os necessários ajustamentos dos direitos reais. Uma modalidade possível deste esquema é a atribuição de um suplemento de rendimento – e não apenas isenção – aos escalões mais desfavorecidos. Chama-se a isto um imposto negativo sobre os rendimentos. Mas há toda uma série de mecanismos de subsídio aos menos favorecidos que nos são razoavelmente familiares no quadro do Estado-providência.

Menos conhecido, é um conjunto de propostas recentes que vão além da lógica correctiva do Estado-providência³. Segundo estas propostas, devemos colocar directamente nas mãos dos indivíduos os recursos necessários à criação de mais oportunidades, de acordo com

³ V. Ackerman (2001) e Ackerman e Alstott (1999); v., igualmente, Van Parijs (1995).

as capacidades e motivações de cada um. Estas propostas são, portanto, mais responsabilizadoras dos indivíduos e menos assistenciais. Assim, por exemplo, Philippe Van Parijs propõe um rendimento básico e incondicional para todos, auferido em prestações regulares ao longo da vida ⁴ e, mais recentemente, Bruce Ackerman propõe uma herança social de cidadania depositada pelo Estado no momento do nascimento e resgatável pelos cidadãos aos 21 anos, precisamente na idade em que mais se necessita de um impulso inicial na vida ⁵. Estes e outros mecanismos podem ajudar a superar a concepção de igualdade equitativa de oportunidades no sentido de uma igualdade real, ao mesmo tempo que libertam os indivíduos da intromissão do Estado nas suas liberdades e escolhas de vida.

A razão básica para a preferência pela concepção R deriva da vontade de corrigir as desvantagens individuais derivadas da lotaria natural. Como vimos acima, a igualdade equitativa de oportunidades procura corrigir as desvantagens derivadas da lotaria social, mas nada faz para corrigir as desvantagens naturais. Porque os indivíduos são desigualmente dotados e as suas diferentes capacidades e motivações são desigualmente recompensadas pelo mercado, a igualdade equitativa de oportunidades é compatível com grandes desigualdades de rendimento e de riqueza. Ora, essas desigualdades materiais geram desigualdades quanto às escolhas de vida disponíveis para cada indivíduo. No jogo social, os indivíduos menos dotados terão menos oportunidades de vida, a menos que a igualdade de oportunidades seja real e não simplesmente equitativa ⁶.

Por fim, cumpre-nos distinguir a igualdade de oportunidades perfeita das três concepções anteriores. A razão pela qual uma igualdade de oportunidades real não é perfeita é a existência da família.

⁴ Para Van Parijs (1995: 35), «A *basic income*, in other words, is an income paid by the government to each full member of society (1) even if she is not willing to work, (2) irrespective of her being rich or poor, (3) whoever she lives with, and (4) no matter which part of the country she lives in.»

⁵ Segundo Ackerman (2001: 3), «As young Americans rise to maturity, each should claim a stake of \$80,000 as part of their birthright as citizens. This stake should be financed by an annual wealth tax, equal to two percent of every individual's wealth in excess of \$230,000. The tie between wealth-holding and stake-holding expresses a fundamental social responsibility. Every American has an obligation to contribute to a fair starting point for all.»

⁶ Uma questão suplementar é a dos indivíduos com deficiências físicas e mentais graves. Para estes, uma concepção R poderá prever formas de discriminação positiva para minorar – sem nunca anular – as desvantagens de partida. Mas estes são casos especiais e que levantam questões complexas. Não as trataremos aqui.

Tanto os dados sociológicos disponíveis como a observação empírica demonstram que o ambiente familiar é determinante no desenvolvimento de motivações e talentos potenciais. Aliás, a importância da família como reduto quase intransponível de desigualdade ao nível das motivações e desenvolvimento de talentos fora já notada por Platão quando acrescenta, à comunidade de bens entre os guardiões da Cidade Perfeita, também a comunidade de mulheres e crianças. Assim, só a abolição da família pode fazer a diferença entre a concepção R e a concepção P.

*

Até aqui, não fizemos mais do que distinguir analiticamente quatro concepções de igualdade de oportunidades. No entanto, nada foi dito sobre as razões morais para preferirmos qualquer uma delas. Para tal, recorreremos agora mais directamente ao trabalho de Rawls⁷. Um dos objectivos principais de Rawls sempre foi o de ultrapassar o intuicionismo e ser capaz de ordenar as pretensões individuais quanto aos benefícios e encargos resultantes da cooperação social mediante princípios devidamente justificados e aplicáveis à estrutura básica da sociedade. Assim, a teoria rawlsiana tem a virtude de estabelecer claramente uma hierarquia de preferências entre as concepções apresentadas. Para Rawls, a concepção P é impraticável e também indesejável, a concepção R é superior à concepção E e esta é superior à concepção F. Vejamos porquê.

A grande dificuldade de F consiste, segundo Rawls, na incapacidade para corrigir contingências sociais e naturais que são moralmente arbitrárias. *Esta arbitrariedade é a grande intuição moral que subjaz ao argumento rawlsiano*. Se as desvantagens sociais e as desvantagens naturais são moralmente arbitrárias, os indivíduos não podem ser moralmente responsabilizados por elas. E se assim é, uma estrutura básica justa deve minimizar a influência dessas contingências naquilo que cabe a cada um como resultado da cooperação entre todos⁸.

Ora, a concepção F recusa a criação de mecanismos de correcção das lotarias social e natural. Ainda que seja superior a um qualquer

⁷ Ver, em particular, Rawls (1971: caps. II e V) e Rawls (2001: Partes II e IV).

⁸ Talvez seja útil distinguir dois argumentos centrais na teoria da justiça de Rawls. O primeiro é o argumento de construção dos próprios princípios da justiça. Ele tem como base a intuição moral a que nos referimos neste parágrafo. O segundo argumento é o da posição original. Este é um argumento de escolha que permite confrontar os prin-

regime legal discriminatório, é certamente inferior, de um ponto de vista moral, às concepções que procuram mitigar os factores arbitrários. Para Rawls, não há qualquer argumento moral para que as contingências que colocam alguns numa posição particularmente desfavorável sejam aceites como um destino. Uma ordem social justa deve compensar os infortúnios pelos quais os indivíduos não são moralmente responsáveis.

Assim, a concepção E parece ser superior a F. A igualdade equitativa de oportunidades mitiga a influência de contingências sociais. Ao permitir, por exemplo, o acesso efectivo à educação, torna possível que os menos desfavorecidos socialmente possam aceder às funções e posições a que acedem com maior facilidade os mais favorecidos, desde que igualmente dotados e motivados.

Sendo superior a F, porém, a concepção E fica a meio caminho de um argumento moralmente consequente. Se as contingências naturais – a saúde física e psíquica, a inteligência e a perseverança, a energia e a motivação, as habilidades e os talentos naturais, etc. – são tão moralmente arbitrárias como as contingências sociais, por que não corrigir as enormes diferenças de rendimento que essas contingências geram? Parece não ter sentido corrigir as contingências sociais e não corrigir as contingências naturais (ou vice-versa). A concepção mais favorecida por Rawls é a que percorre o caminho até ao fim, ou seja, a concepção R.

Mas Rawls não recorre à designação de «real igualdade de oportunidades». Na teoria rawlsiana, a preferência por R é patenteada pela adopção do chamado «princípio da diferença». Segundo este princípio, «As desigualdades económicas e sociais devem ser para o maior benefício dos mais desfavorecidos.»⁹ Isto significa que se admite desigualdades nas posições e funções ocupadas, mas também que o sistema de incentivos que essas desigualdades estabelecem só é moralmente aceitável na medida em que beneficia especialmente os menos favorecidos. Por outras palavras: as expectativas materiais dos membros mais favorecidos da sociedade só são moralmente aceitáveis quando fazem parte de um sistema institucional que maximiza as expectativas dos menos favorecidos. Ainda por outras palavras: a

cípios da justiça já formulados, e em ordem lexical, com outras concepções, como é o caso do princípio de utilidade. Frequentemente, os comentários a Rawls incidem excessivamente no segundo argumento e negligenciam o primeiro. Aqui, incidiremos apenas no primeiro e só muito de raspão nos referiremos ao segundo, na secção III.

⁹ Rawls (1971: 83), por exemplo.

estrutura básica da sociedade só deve garantir as perspectivas de vida dos que estão materialmente melhor quando essa garantia permite beneficiar os que estão materialmente pior.

Na teoria de Rawls, a preferência pela concepção que designámos por R é pois estabelecida pela adopção da concepção E, devidamente complementada pelo «princípio da diferença». Ao permitir um mínimo social muito elevado – embora não fixo ¹⁰ – o «princípio da diferença» complementa a correcção da lotaria social contemplada em E com a correcção da lotaria natural. Numa sociedade rawlsiana, o «princípio da diferença» faz todo o trabalho que é necessário para transformar a igualdade equitativa de oportunidades numa igualdade real.

Por fim, Rawls considera que uma igualdade de oportunidades perfeita não é facilmente realizável. A sua realização prática só seria viável mediante um regime ditatorial ou totalitário que intentasse a supressão das escolhas individuais na formação e manutenção da família. Assim, a concepção P é afastada, na medida em que colidiria com as liberdades fundamentais dos indivíduos. Em suma, a concepção P é, em condições normais, inatingível e, em condições anormais, indesejável.

III

Ao avaliar – na segunda parte da secção II – as quatro concepções anteriormente dilucidadas, limitámo-nos a exprimir a opinião de Rawls. De seguida, passaremos a esquematizar o nosso próprio ponto de vista.

A concepção E é a mais defendida no discurso político corrente, pelo menos nas poucas vezes em que esse discurso aspira ao sentido. A concepção E pode ser vista como correspondendo àquilo a que se chamou, na Europa do pós-guerra, o consenso social-democrata no qual convergem, em Portugal como noutros países, as forças políticas menos radicais e de vocação governativa.

Ora, do nosso ponto de vista, a concepção E é a menos defensável de todas. Ou seja, de um ponto de vista moral, tanto F como R são

¹⁰ Um mínimo social fixo e mais fácil de quantificar teria de adoptar outro princípio, como por exemplo o das necessidades básicas. Porém, este princípio conduziria a um mínimo social muito menos elevado do que aquele a que conduz o princípio da diferença.

superiores. O próprio Rawls admite a inerente «instabilidade» da concepção de igualdade equitativa de oportunidades ¹¹. Mas isso não basta. Mais do que instável, ela é simplesmente incoerente.

A concepção E distingue, sem justificar, duas coisas que são moralmente idênticas: os acasos sociais e os acasos naturais. Ora, não há qualquer razão para corrigir a lotaria social sem corrigir a lotaria natural, tal como não haveria razão para corrigir a última sem corrigir a primeira ¹². Se tomarmos a sério a intuição moral fundamental do próprio Rawls, as concepções F e R são as mais estáveis e as únicas coerentes.

A partir de agora, procuraremos convencer o leitor – obviamente sem qualquer sucesso previsível – de que estas duas concepções, claramente contrastantes, têm algum peso moral. A ideia básica é a seguinte: sendo moralmente arbitrárias tanto a lotaria social como a lotaria natural, tanto podemos mitigar as duas como não mitigar nenhuma. O que é moralmente arbitrário pode ser corrigido, ou pode não o ser, precisamente porque é moralmente arbitrário. Em ambos os casos, estamos a tratar os indivíduos com igual consideração e respeito.

Este argumento pode ser apresentado sob a forma de uma pequena experiência mental. Esta experiência é contrafactual mas não apriorística. Diferentemente do construto neocontratualista da «posição original» – que serve para seleccionar princípios de justiça de entre uma lista de alternativas previamente dada – a experiência aqui pro-posta serve para explicitar porque razão uma tal selecção não é possível.

O ponto de partida é aquilo a que se pode chamar «*plateau* igualitário» ¹³. Imaginemos que todos concordamos que uma qualquer ideia

¹¹ Rawls (1971: 74).

¹² Ao interpretar o segundo princípio da justiça, Rawls considera esta possibilidade, i.e., a existência de uma concepção de justiça que aceita uma igualdade de oportunidades em sentido formal, complementada pelo princípio da diferença. Esta concepção, que ele designa por «aristocracia natural», convida assim a uma correcção da lotaria natural – operada pelo princípio da diferença – sem qualquer correcção da lotaria social, uma vez que, num sistema aristocrático, a igualdade de oportunidades nunca seria equitativa. Esta concepção de justiça obedece à divisa «noblesse oblige». Podemos considerar que tal concepção é algo bizarra. Porém, ela não é mais – nem menos – incoerente do que a concepção E.

¹³ A expressão é usada por Ronald Dworkin, nomeadamente em Dworkin (1978). Para este autor, o *plateau* igualitário é a ideia de que todos devem ser tratados com igual consideração e respeito. Este conceito não implica qualquer igualitarismo estrito e abarca um grande número de teorias contemporâneas. Mas este conceito genérico

de igualdade deve estar presente na definição das oportunidades propiciadas aos indivíduos pela estrutura social. Pode-se tratar da igualdade social, mas também e apenas da igualdade das liberdades básicas, ou ainda de um respeito igual por todos, nas suas diferenças. Estando todos reunidos no mesmo *plateau*, não estamos sob nenhum «véu de ignorância» e somos dotados de boa vontade. Isto é, somos não apenas partes racionais mas também seres humanos razoáveis. Ser razoável significa ter a vontade de chegar a um entendimento sobre os termos de cooperação com os outros. Acresce que, neste caso, presumimos em todos os outros a mesma disposição. O acordo a que almejamos diz respeito à interpretação correcta do conceito de igualdade de oportunidades.

O problema decisional que afecta os indivíduos razoáveis acima descritos – aquilo que nós podemos ser, no nosso melhor – é explicável por aquilo a que o próprio Rawls chama os «ónus do juízo», ou «ónus da razão». Eles incluem a complexidade das provas, a dificuldade em determinar o peso relativo de tipos diferentes de considerações, o carácter vago dos conceitos e a sua sujeição a casos difíceis, a dificuldade em seleccionar valores e estabelecer prioridades e, *last but not least*, a influência da experiência pessoal de cada um na avaliação das provas e no pesar dos diferentes valores ¹⁴.

Os «ónus do juízo» não são apenas circunstâncias fortuitas e passageiras que possam ser ultrapassadas numa qualquer situação mais favorável. Eles são algo de estrutural e permanente. Uma vez admitidos, devemos retirar daí as necessárias consequências para os diferentes exercícios da razão humana e, em particular, para aqueles exercícios que implicam juízos de valor.

Se, para Rawls, os «ónus do juízo» conduzem a um desacordo razoável sobre as concepções do mundo e da vida ou, como ele prefere dizer, as «doutrinas abrangentes» adoptadas por indivíduos e grupos, parece-nos evidente que esses onús se aplicam também à conceptualização dos princípios da justiça social, como é o caso do conceito de

poderá mesmo captar o cerne do conjunto da filosofia política do nosso tempo. Segundo Kymlicka (1990: 5), «The idea of an egalitarian plateau for political argument is potentially (...) able to accommodate both the diversity and unity of contemporary political philosophy.»

¹⁴ Cf. Rawls (1993: 54-58) e Rawls (2001: 35-37).

igualdade de oportunidades¹⁵. Fica assim indicada a razão central pela qual, partindo do mesmo *plateau* igualitário, seres humanos racionais e razoáveis dificilmente chegarão a um acordo sobre a melhor concepção de igualdade de oportunidades de entre uma lista – no nosso caso, formada por duas alíneas, F e R – de concepções coerentes e consistentes.

Mas avancemos um pouco – não muito, por falta de espaço – na justificação moral de F e de R. Para F, o valor da igualdade assenta na não discriminação. Tratar todos e cada um com igual consideração e respeito significa não discriminar ninguém no acesso a carreiras e funções. Para a concepção R, pelo contrário, o valor da igualdade assenta na garantia estrutural do maior número possível de oportunidades – tanto no acesso a carreiras e funções como na possibilidade de escolhas de vida – para todos os indivíduos. Tratar todos e cada um com igual consideração e respeito significa compensar os que têm um ponto de partida mais desfavorecido.

A concepção F é talvez mais apelativa para uma visão individualista da sociedade do que para uma visão comunitarista ou, por outras palavras, só é apelativa para a comunidade na medida em que o é para o indivíduo. Este pode reconhecer a diversidade dos pontos de partida individuais – aliás, não o fazer seria cegueira – mas não a considera problemática. Prefere aceitar o risco e gosta desse risco.

Já a concepção R parece mais apelativa para uma visão da sociedade mais comunitarista e menos individualista ou, por outras palavras, é mais apelativa para aquilo que os indivíduos querem fazer enquanto membros cooperantes da comunidade. Neste caso, os indivíduos têm maior aversão ao risco – tal como as partes na «posição original» de Rawls – e estão particularmente preocupadas com os mais desfavorecidos pela sorte.

Os adeptos da concepção R prefeririam viver numa sociedade de tipo rawlsiano, ou numa ordem social equivalente, na qual a igualdade de oportunidades estruturalmente assegurado não ferisse o seu sentido moral e contribuisse para o respeito próprio de todos e de cada um numa relação de reciprocidade. Por outro lado, os adeptos da concepção F sentir-se-iam constrangidos numa sociedade assim ordenada. Pensariam talvez que não lhes competiria contribuir com os seus

¹⁵ Formulámos esta tese pela primeira vez e na sua versão mais geral em Rosas (1997).

impostos para alterar a situação económica de outros e, sobretudo, que não gostariam que a sua própria situação fosse melhorada à custa de outrém. Essa possibilidade ofenderia o seu sentido moral e diminuiria o seu respeito próprio ¹⁶.

Em conclusão: o que a nossa experiência mental procura mostrar é que existe um significativo apelo moral em ambas as concepções F e R e não, como Rawls pretende, apenas numa delas. Mas o nosso argumento não é um exercício de pura negatividade. Se, por um lado, ele exclui à partida a concepção E, por outro lado afirma o peso moral das concepções F e R.

Por fim, o nosso argumento aponta para uma concepção falibilista da conceptualização da justiça social em geral e da igualdade de oportunidades em particular. Mas falibilismo não implica relativismo. Mais: o facto de que ambas as concepções F e R têm peso moral não implica que tenham *igual* peso moral. Porém, o nosso argumento basta para estabelecer que não é possível a vitória de uma concepção sobre a outra sem o recurso a um balanço de razões não necessariamente partilhável. Ainda que as duas concepções em apreço tenham um desigual peso moral, não existe forma de o estabelecer objectivamente e com toda a certeza.

Mas que não se fique agarrado à nostalgia do tempo recente em que a filosofia moral aspirava ainda a certezas *sub specie aeternitatis* ¹⁷. É agora tempo de a filosofia abandonar a insistência no consenso racional e dar maior atenção à pluralidade das nossas concepções morais, mesmo quando devidamente ponderadas. O dissenso sobre a igualdade de oportunidades – ou sobre qualquer outro aspecto de uma concepção de justiça social – não pode ser resolvido por meios

¹⁶ Um adepto de F preferiria a utopia libertária de Nozick, tal como apresentada em Nozick (1974), apesar da possibilidade de, nessa sociedade de grandes desigualdades económicas, se poder vir a encontrar numa situação particularmente desfavorecida. Caricaturando um pouco, podemos dizer que um adepto de F, enquanto individualista e amante do risco, consideraria uma sociedade R terrivelmente aborrecida, para além de moralmente incorrecta. Por isso, estaria pronto para trocar uma vida confortável na Dinamarca por uma vida insegura na Califórnia, ou até mesmo no Arizona.

¹⁷ Apesar do título modesto da obra fundamental de Rawls – *A Theory of Justice* – o autor podia aí escrever: «to see our place in society from the perspective of this [original] position is to see it *sub specie aeternitatis*: it is to regard the human situation not only from all social but also from all temporal points of view. The perspective of eternity is not a perspective from a certain place beyond the world, nor the point of view of a transcendent being; rather it is a certain form of thought and feeling that rational persons can adopt within the world.» (Rawls, 1971: 587).

filosóficos. É necessário recorrer aos mecanismos de decisão política como aqueles que caracterizam as nossas democracias constitucionais (eleições, referendos, parlamentos). Esses mecanismos permitem decidir por meios pacíficos aquilo que a filosofia moral, por si só, não pode e não deve decidir.

OBRAS CITADAS

- ACKERMAN, Bruce e Anne Alstott (1999), *The Stakeholder Society*, New Haven, Conn., Yale University Press.
- ACKERMAN, Bruce (2001), «The Case for Stakeholding» [texto, processado em computador, da conferência proferida na Universidade do Minho, a 16 de Novembro de 2001].
- DWORKIN, Ronald (1978), «Liberalism», in Stuart Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 113-143.
- KYMLICKA, Will (1990), *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- NOZICK, Robert (1974), *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books.
- RAWLS, John (1971), *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- IDEM (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press.
- ROSAS, João (1997), «Justiça e Pluralismo: o Novo Desafio de Rawls», *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo LIII, No. 4, pp. 551-565.
- VAN PARIJS, Philippe (1995), *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford, Clarendon Press.

The Case for Stakeholding*

BRUCE ACKERMAN
(Yale University)

America and Europe are three-class societies. In America, for example, more than twenty-five percent of the population graduate from a four-year college and then move into the ranks of *the symbol-using class*. Their increasing prosperity stands in sharp contrast to the grim picture of life at the bottom. The *underclass* – comprising about 20 percent of the population – inhabits a world of low wages, dead-end jobs, and high unemployment even in boom times.

And then there is the vast majority. Over the past quarter century, the *middle class* has endured a long period of economic stagnation. Despite optimistic rhetoric from the right, economic growth has bypassed these people. In America, the richest twenty percent has captured virtually all of the growth in the nation's wealth since the early 80s. While income trends have been somewhat less extreme, family income for the vast middle class is only modestly higher than in 1973 – and this modest increase is due entirely to the massive entry by women into the workplace.

Trickle-down economics has utterly failed. And it will continue to fail in the globalizing economy of the future. The past is prologue:

* Texto da conferência proferida na sessão inaugural do ciclo «Ideias e Políticas para o Nosso Tempo», promovido pelo Departamento de Filosofia e Cultura da Universidade do Minho e pela Fundação Mário Soares. A sessão teve lugar no Campus de Gualtar, em Braga, no dia 16 de Novembro de 2001. Os promotores deste ciclo agradecem o apoio dado pela Caixa Geral de Depósitos, Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento e Fundação para a Ciência e a Tecnologia. «The Case for Stakeholding» pode ser traduzido por «Em Defesa de uma herança Social de Cidadania».

By 1998, the top one percent owned 39 percent of America's disposable wealth, up from 33.8 percent in 1983. During the 1990's, the share of total income earned by the top twenty percent has risen to its highest point since 1947.

European wealth is not as concentrated as American, but there is little reason to believe that you will escape similar trends in the future.

Only one thing is clear. Our politics has not caught up with this three-class reality. At the top of the social scale, we heap large subsidies on the symbol-using class, giving vast subsidies to university students. At the bottom, we target the underclass with substantial assistance. But we do relatively little to aid the vast middle. While the rich have been showered with tax breaks, the middle class has been treated to a series of symbolic gestures signifying little or nothing.

The result is simmering resentment, which will take uglier forms as the current economic boom comes to an end. It is past time to search for a more constructive response to economic inequality. How can we use the benefits of globalization to ensure that *every* citizen gets a fair start in life?

This is the question that Anne Alstott and I asked ourselves in our book on *The Stakeholder Society*.¹ Our basic proposal is straightforward, but it is only based on an intensive analysis of American economic data. The numbers I will be presenting can only be treated as suggestive in the European context. Nonetheless, they should give you a sense of the orders of magnitude involved.

As young Americans rise to maturity, each should claim a stake of \$80,000 as part of their birthright as citizens. This stake should be financed by an annual wealth tax, equal to two percent of every individual's wealth in excess of \$230,000.² The tie between wealth-holding and stake-holding expresses a fundamental social responsibility. Every American has an obligation to contribute to a fair starting point for all.

There are many possible variations on the stakeholding theme, and recently Tony Blair made one into a centerpiece of his successful

¹ Yale University Press, 1999. All the data provided in this speech are supported more elaborately in the book.

² My original proposal provided an \$80,000 exemption for each taxpayer, but this was on the basis of data for 1995 collected by the Federal Reserve Board at a time when the Dow was at 4500. While the Fed has yet to publish more recent data, we have recently undertaken a further analysis of higher exemption levels that suggests that, given the ongoing boom, a higher exemption is now compatible with our proposal. Our new cut-off of \$230,000 would entirely exempt eighty percent of Americans from the tax.

campaign for reelection. Under his proposal, every infant born in Britain would receive a «baby bond» worth up to \$750, which would mature when he or she reached 18. The Treasury would make additional deposits in each child's account when he reaches 5, 11 and 16. Thanks to compound interest, young adults would start life with as much as \$7,500. Obviously, \$7,500 isn't quite \$80,000; and the lengthy 18 year transition before the first child gets his stake is much too long for my taste.³ Nonetheless, when Blair's proposal is approved by parliament, it will mark a great step forward for my project. Once a stakeholding framework is put in place in Britain, there will be inevitable agitation for higher stakes and shorter transition periods. So let us consider some basic principles that should inform future efforts, using my more ambitious program as a reference point.

First and foremost, stakeholders should be treated as free men and women. They may use their money for any purpose they see fit – to start a business or pay for higher education, to buy a house or raise a family or save for the future. But they must take responsibility for their choices. Their triumphs and blunders are their own.

At the end of their lives, stakeholders have a special responsibility. Since the \$80,000 was central in starting them off in life, it is only fair for them to repay it at death if this is financially possible. The stakeholding fund, in short, will be enriched each year by the ongoing contributions of the wealthy, and by a final payback at death.

I have chosen \$80,000 as the target stake because this is the cost of a high quality, four year university education in America today. For the 25 or 30 percent going to university, a key policy question is whether we will continue with a policy of subsidized tuition now that each student has the financial capacity to pay his way. This is a complex issue, and I would be happy to discuss it further in the question period.

But for now, I want to emphasize a key point: Even if you ultimately decide that university students should pay most or all of their stake as tuition, this should serve only as a prelude to further discussion. After all, stakeholding offers unprecedented opportunities for the vast majority who don't go to university. Many of them have been denied the decent secondary school education that should be every

³ The most thoughtful effort to adapt stakeholding to the British context is by David Nissan and Julian Le Grand, *A Capital Idea: Start-Up Grants for Young People*, Fabian Society Policy Report No. 49, Feb. 2000 (www.fabian-society.org.uk).

citizen's birthright. Now they are tossed into the marketplace, while their upwardly mobile peers win state-subsidized university educations.

This is just plain wrong. Members of the middle class are no less citizens than members of the symbol using class. And for the first time in a long time, their claim to equal citizenship will be treated with genuine respect. For the first time, they will confront the labor market with a certain sense of security. The stake will give them the independence to choose where to live, whether to marry, and how to train for economic opportunity. Some will fail. But far fewer than today.

We should, of course, structure the program to maximize the successes. For starters, no stakeholder should be allowed free use of his \$80,000 without completing secondary school and passing a state or national qualifying examination. Dropouts would have their stakes held in trust, and could just spend the \$4000 or \$5000 in annual interest. This single requirement will prevent the massive waste of precious capital funds – call it «stakeblowing» – by those least capable of handling adult responsibilities. It will also provide a beacon of hope to children locked in rural poverty or urban ghettos. Stay in school and graduate, and you will not be forgotten. You will get a solid chance to live out the dream of economic independence.

Some members of the underclass face multiple social problems – inadequate education, drug or alcohol abuse, a propensity to violence – that leave them ill-equipped to handle financial responsibility for their stake. Despite pervasive media images, the size of the so-called «underclass» is quite small – for example, it is less than 4 percent of the American population. Most of these people would be excluded from full control of their stake by the requirement of high-school graduation. As a consequence, they will only gain access to an annual interest payment of \$4000 to \$5000 a year. This will not be nearly enough to help them cope with their problems, and they should also receive special assistance.

But for present purposes, the important point is this: We should not allow the special problems of a small minority divert our attention from the central problem posed by our emerging three-class society. Quite simply, there are tens of millions of ordinary people who are perfectly capable of responsible decision making in a stakeholding society, but are becoming the forgotten citizens of our globalizing economy. We should confront this problem now before the wealth gap widens even further.

In designing a functional program, questions of timing will be crucial. In contrast to the Blair proposal, I would not give large stakes

to teen-agers when they are only 18. Except for those continuing with higher education, I would wait until citizens reached their early twenties and distribute the \$80,000 in annual payments of \$20,000 between the ages of 21 and 24. It is only at this point that they can maturely consider how best to make use of their share of the commonwealth.

For all our precautions, some will fail to make use of their stakes wisely, and they will bitterly regret these early mistakes in later life. But the predictable failures of some should not deprive millions of others of *their* fair chance to pursue happiness. Each individual citizen has a right to a fair share of the patrimony left by preceding generations. This right should not be contingent on how others use or misuse their stake.

In response to this problem, somebody invariably suggests the wisdom of restricting the stake to a limited set of praiseworthy purposes – requiring each citizen to gain bureaucratic approval before spending down his \$80,000. Won't this allow us to redistribute wealth and make sure the money is well spent?

This question bears the mark of the bureaucratic mindset that has haunted so much policymaking in the twentieth century. My goal is to transcend the welfare state mentality, not transform stakeholding into another exercise in paternalistic social engineering. The point of stakeholding is to liberate each citizen from dependency, not to create an excuse for a vast new bureaucracy intervening in our lives. To be sure, the construction industry, the university sector, and the brokerage houses would prefer a plan that limited stakeholders' choices to home-buying, education, or investment. But if stakeholders want advice, they can buy it on the market. If people in their twenties can't be treated as adults, when will they be old enough?

I do not deny the need for a «social safety net» for those stakeholders who make particularly bad choices. Indeed, my book explains how stakeholding might be integrated into a broader package of welfare benefits. But this lecture focuses on a different, and no less important issue: how to provide a fair economic start for all citizens, and not only those lucky enough to be born to parents of the symbol-using classes. It is one thing to make a mess out of your life; quite another, never to have had a fair chance. Stakeholding assures each citizen of at least one fair chance to make something of his life. And that is no minor matter.

Indeed, the real problem with stakeholding is that it does not go far enough to redeem the promise of an equal opportunity society.

Doesn't the \$80,000 come too late for all those who have been short-changed as children?

My short answer is Yes, and as a consequence, I do not wish to de-emphasize the importance of quality education from an early age. But I do wish to challenge the widespread notion that high quality education is enough to assure fair equality of opportunity for the next generation. To the contrary, an «education-only» strategy merely assures an increasing gap between the symbol-using class at the top of every Western society and the vast middle class that will look on with increasing resentment .

To put the point another way, progressives must confront a large question left after the fall of state socialism in 1989. For all its other problems, nationalization of the means of production *did* confront the question of intergenerational justice. Rather than allowing rich parents an unfettered liberty to pass their wealth on to their children, nationalization promised that *all* citizens would benefit from the accumulated labors of preceding generations.

Not that this single advantage offset the many disadvantages of state socialism. I have never been a Marxist, but have devoted myself instead to the development of a new liberal approach to the social problems of modern life. But my kind of neo-liberalism is very different from the «neo-liberalism» that dominates the newspaper headlines. Rather than seeking a return to nineteenth century *laissez faire*, I have been attempting to elaborate a concept of social justice that serves as the philosophical presupposition for the liberal demands for individual freedom.⁴

From this vantage point, the institution of private inheritance poses obvious problems for a liberal theory of social justice. The liberal's celebration of individual freedom and market choice simply does not carry over to the problem posed by the intergenerational transmission of wealth. After all, none of us chose our parents. Even if rich parents can make a legitimate claim to the rewards they won in the marketplace, their children certainly did nothing similar to obtain large inheritances. One basic way of reconciling the liberal's commitment to freedom with a concern for social justice is to intervene decisively to equalize the economic playing field as the next generation begins adult life.

⁴ See my *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, 1980.

This is the basic philosophical motivation for Stakeholding. It is a proposal to create a form of *citizen inheritance* to coexist with the existing system of *private inheritance*. Rather than challenging the legitimacy of private property, stakeholding seeks to reconcile a property system with the fundamental requirements of claim to social justice.

After all, liberals have always contended that private property is fundamental to the realization of individual freedom. But if this so, *everybody* should have a claim to property as they begins their project of self-definition as adults. There is, in short, a better way to respond to the problem of intergenerational justice than nationalizing the means of production. Rather than eliminating private property, the liberal solution is to *universalize* property by granting every citizen a stake in the commonwealth created by the efforts of past generations.

But let us turn away from the traditional proposal – nationalization – to a more contemporary idea that has received a lot of attention recently. Philippe van Parijs, Claus Offe and others have been trying to place a *basic income* proposal on the agenda of progressive thought.⁵ Under this plan, each citizen receives a monthly stipend from the state, without regard to the amount of money he makes on the market. This proposal is similar to stakeholding, with one key difference – proponents of basic income do not allow beneficiaries to go to their neighborhood bank and capitalize their lifetime stream of income payments into a single stake. To fix ideas, suppose that an insurance company would sell a young stakeholder a lifetime annuity of \$400 a month in exchange for a stake of \$80,000, and vice versa. Basic income advocates refuse to allow beneficiaries to accept this deal – they are stuck with their monthly payments of \$400. In contrast, stakeholding is less paternalistic – it allows the beneficiary to arrange for her own basic income of \$ 400 – but only if she wants to! The question, then, is whether the proponent of basic income can defend this extra dose of paternalism.

Consider a 21-year-old worker who aims to become a first-rate auto mechanic. He needs \$20,000 to learn the skills of this increasingly technical trade. Under basic income, he will have to wait four or five years to accumulate the money. Why require him to wait?

Or consider newlyweds who want to have kids and share parenting responsibilities. In support of this decision, they would pour most

⁵ See Philippe Van Parijs, *Real Freedom for All*, Oxford University Press, 1995.

of their joint stake of \$160,000 into a small house and use the rest of the money to reduce their work commitments out of the home and share child-rearing responsibilities. Suppose they can't do this on \$8,800 a year. Why stop them?

More broadly: basic income encourages a short-term consumerist perspective, but stakeholding invites young adults to take the longer view. Most people in their twenties are crushed by the vast gap between adult responsibilities and small financial resources. Although their future is still ahead of them, they live lives of quiet desperation – trying to make ends meet from month to month. Although \$400 a month will ease short-term financial crises, it is too small a sum to give them real freedom to look decades ahead and appreciate the life-shaping choices they are making, often by default. Stakeholding, by contrast, invites them to take charge of their lives. With \$80,000 in the bank, young adults may pause and consider how their aims and abilities are likely to unfold over time, and whether a short-term perspective will lead them down paths that they will later bitterly regret.

Basic income will also turn out to be a bureaucratic nightmare. Suppose that John Citizen is grimly determined to become an auto mechanic. Since legitimate banks won't let him capitalize his monthly payments into \$20,000, he goes to a friendly member of the neighborhood Mafia and borrows the money, promising to use his \$4,800 a year as collateral. Since this deal is illegal, the mafioso won't be able to go to court to enforce it – but he will hire thugs, at his own expense, if John refuses to pay when the time comes. All this expense and uncertainty will greatly increase the interest that the mafioso will charge his customer. But John is willing to pay the price to begin executing his life plan.

How does the proponent of basic income to respond to this development? Do we really want to transform John into a criminal – simply because he wants to make an investment in his future? What kind of crime is that?

Whatever the law may say, it is virtually certain that it won't be enforced by draconian sanctions. The black-market option not only lets the mafia appropriate the lion's share of John's economic birthright, but it will also reorient his relationship to the entire program. Under stakeholding, John could proudly come forward and claim his stake as a free citizen; now the state's efforts to restrain his freedom has turned him into a devious thief. When John finally becomes a skilled mechanic, he will not remember the stakeholding experience with pride, and seek to reciprocate by acts of loyal citizen-

ship. Instead, he will reflect on the ways he cheated, and was cheated, in the process of turning his basic income into a capital grant.

The resulting demoralization is a matter of the first importance. I have been presenting only one side of the case for stakeholding – emphasizing its function as a major new vehicle for the exercise of real freedom. But the initiative also discharges a second major function. It will serve as the institutional focus for a dynamic culture of citizenship. From their earliest days, children will learn that stakeholding is part of their birthright as citizens: «When you grow up, you won't be casually left at the mercy of the market or the arbitrary will of wealthy friends and relations (if you have any). You will confront your future under economic conditions worthy of a citizen of a free society.» Parents and schools will continually urge their charges to use their freedom in a responsible fashion, and as the stakeholding period draws near, each man and woman will be enmeshed in an ongoing and multilayered conversation about their stakes: «Did you hear how Jane spent her first payment \$20,000 – what a fool! If she keeps this up, she'll never make anything of her life!» Stakeholding will provoke millions of such conversations – and they will forge a cultural bond that will make stakeholders' common citizenship into a central reality of social life. As they grow older, citizens will forever be returning to their youthful days, and reflect on their choices, and what has become of them.

The dynamics of basic income would be different. Even if payments begin on the eagerly-awaited twenty-first birthday, the stream of small checks would not create a proud culture of free citizenship. Stakeholding creates a focal point at age 21 for young citizens and their elders alike, dramatizing the importance of the rise to maturity. Basic income makes its impact gradually and incrementally, adding a few thousand to the annual budget. Those sums would make a difference in day-to-day life, especially at the bottom of the income distribution. There is much to be said for replacing grudging handouts with a dignified income entitlement. But the power of stakeholding reaches well up the economic ladder, and offers all an opportunity to take their life-shaping decisions seriously.

Of course, the creation of this new form of citizen inheritance won't be cheap. Using conservative assumptions, the annual cost of stakeholding in America would be about \$255 billion – a little less than country spends on national defense. But the pursuit of equal opportunity is no less fundamental than the pursuit of national defense. Indeed, the two are ultimately intertwined: If the younger generation

is denied a fair start, how can the rest of us expect them to reciprocate as the need requires?

*

I have been painting a pretty picture. But politically speaking, isn't stakeholding a pipe dream? In this age of globalization, aren't progressives condemned to fight a rear-guard battle on behalf of the welfare state inherited from the twentieth century? How could we possibly gain political support for a brand new program that carries such an enormous pricetag?

Because stakeholding strikes at the heart of the problem that has pushed progressives to the margin of politics. Quite simply, we have allowed conservatives to portray progressives as if they were primarily concerned only with the fate of the bottom twenty percent, and not with the vast middle class – who have graduated from secondary school but have not graduated university, and so have failed to share in the great prosperity gained by the symbol-using classes. Unless and until we come up with a big policy initiative that speaks to middle class concerns, they will continue to react skeptically to progressive initiatives, and with good reason. Since they remain economically pressed, why should they hand over their hard-earned tax dollars to help those below them?

But stakeholding decisively changes this political equation, and in a way that makes sense to the average voter. Most of them immediately turn off the television when some earnest progressive politician begins to sing the praises of some arcane change in the law regulating social insurance or child allowances. However well intentioned, such technical talk suggests to the average voter that he or she is once again being asked to subsidize the underclass. But \$80,000 for each child – now there is something worth talking about!

Consider the situation of an average American couple of forty year olds, blessed with two children of ten and twelve. They know full well that they will be in no position to give their children a stake of \$80,000 apiece in a decade or so. To be sure, they may dream that they may one day retire with \$470,000 and begin to pay a small wealth tax. But isn't worth this future tax worth the chance to give your kids a solid start in life?

The same question is even easier to answer for the vast majority of Americans in their twenties and thirties – who either have very young children or are thinking about it. They may regret that stakeholding

has come too late for them, but they will have every interest in seeing that their children gain this precious advantage when their time comes.

Obviously, the political calculus will look a lot different for older voters. In making our fiscal calculations, Alstott and I have exempted all retirement pensions paid by the American government from our wealth tax. Nevertheless, most of America's wealth is owned by people over 55, and it is these people – the top ten percent of the entire population – who will be confronting a hefty tax increase. Many can be expected to oppose the program.

But I have never suggested that stakeholding is to everybody's advantage. Nor do I suppose that everybody's position will be determined by a narrow economic calculus. As in all political exercises, each voter will come to judgment after filtering self-interest through a sense of civic obligation and the substantive merits. Some will vote against stakeholding even though their kids might profit mightily – simply because they think it's an awful idea. And vice versa.

Nevertheless, I have said enough to suggest that the political potential of stakeholding is very considerable. This conclusion is also suggested by some of the leading politicians of our age, who have gained great followings through initiatives that bear a family resemblance to our proposal. I have already mentioned Tony Blair's recent proposal, but even Margaret Thatcher took a step in the direction of stakeholding.

When she became Prime Minister, 32 percent of all housing was publicly owned. Though bent on sweeping privatization, Thatcher refused to sell off these vast properties to big companies. She invited residents to buy their own homes at bargain rates. With a single stroke, she created a new property-owning citizenry, and won vast popularity in the process.

A more sweeping initiative took place in the Czech Republic in the aftermath of 1989. The Prime Minister, Vaclav Klaus, was confronting a much larger task: the state sector contained 7,000 medium and large-scale enterprises, 25,000 to 35,000 smaller ones. How to distribute this legacy of Communism? Klaus saw his problem as an opportunity to create a vast new property-owning class of Czech citizens.

The mechanism was the ingenious technique of «voucher privatization.» Each Czech citizen was encouraged to subscribe to a book of vouchers that he could use to bid for shares in state companies as they were put on the auction block. An overwhelming majority – 8.5 out of 10.5 million – took up Klaus' offer, and claimed their fair share of the nation's wealth as they moved into the new free-market system. Klaus'

creative program helped cement his position as the leading politician of the Republic – more importantly, the broad involvement of citizen-stakeholders played a central role in legitimating the country's transition to liberal democracy.

Thatcher and Klaus conceived their initiatives as one-shot affairs. But the citizens of Alaska have made stakeholding a regular part of their political economy. Once again, the occasion was the distribution of a major public asset, in this case the revenues from North Slope oil. Rather than using it all for public expenditures, the Republican leadership designed a stakeholding scheme that is now distributing about a \$1,000 a year to every Alaskan citizen. Once again, the system has become broadly popular, with politicians of both parties regularly pledging that they will not raid the symbolically-named Permanent Fund.

There is no good reason to limit stakeholding to cases involving physical assets like housing or factories or oil. Citizens have created other assets that are less material, but have even greater value. Most notably, the free enterprise system did not drop from thin air. It has emerged only as the result of a complex and on-going scheme of social cooperation. The «free market» requires heavy public expenditures on police, and courts, and much else besides. Without billions of voluntary decisions to respect the rights of property in their daily lives, the system would collapse overnight.

All citizens benefit from this cooperative activity – but some much more than others. Those who benefit the most have a duty to share some of their wealth with fellow citizens whose cooperation they require to sustain the market system. This obligation is all the more exigent when the operation of the global market threatens to split the country more sharply into haves and have-nots.

This moral judgment gives my proposal a different ideological spin from those pioneered by Margaret Thatcher and Vaclav Klaus. Nonetheless, as Tony Blair's pioneering initiative suggests, the road is clear for more progressive politicians to appeal to the very concrete interests of a massive majority of their fellow citizens. Of course, the fate of the initiative will not only depend on the vision of the politician who seizes the moment.

In the final analysis, it will depend on how ordinary men and women answer some basic questions: Is our nation something more than a libertarian marketplace? Can we make this a place where *all* citizens have a fair shot at the pursuit of happiness?

Justiça doméstica e justiça política

LUÍS GARCÍA SOTO

(Universidade de Santiago de Compostela)

Antes de nada, quero agradecer este convite, que me permite retomar umha meditação sobre um tema da filosofia clássica, enriquecido polo pensamento contemporáneo: a justiça doméstica e a justiça política... em Aristóteles¹.

É sabido que o estagirita versa sobre a justiça, sobretudo, na *Ética Nicomáquea*, eminentemente no seu livro V, e na *Política*, um pouco por toda a parte, coa excepção do livro VIII. Vaiamos, pois, a esses textos², para ver que achamos e que é o que eles nos podem dizer hoje, aqui, a nós.

¹ Desde hai tempo, venho desenvolvendo umha pesquisa sobre a justiça em Aristóteles, da qual umha primeira entrega e achega é: «La justicia en Aristóteles», in VV.AA., *En torno a la justicia*, Eris, A Coruña, 1999, pp. 19-86. O presente trabalho foi realizado no quadro do projecto de investigação sobre a Justiça PB95-0869, financiado pola DGCYT do «Ministerio de Educación y Cultura» de Espanha.

² O nosso trabalho centrará-se em quatro textos: a *Ética Nicomáquea*, a *Política*, a *Retórica* e a *Constituição de Atenas*. Das várias edições existentes, empregaremos as seguintes, todas elas bilíngües grego-espanhol: *Ética a Nicómaco* (*Étc.Nic.*), ed. e trad. M. Araújo e J. Marías, CEPC, Madrid, 4.^a ed. 1985 [1949]; *Política* (*Pol.*), trad. M. Araújo e J. Marías, CEPC, Madrid, 2.^a ed. 2.^a reimp. 1989 [1951]; *Retórica* (*Ret.*), ed. e trad. A. Tovar, CEPC, Madrid, 4.^a ed. 1990 [1953]; *La constitución de Atenas* (*Const.At.*), ed. e trad. A. Tovar, CEPC, Madrid, 3.^a ed. 2000 [1948]. Ora, neste nosso estudo, a *Const. At.*, constitui só o pano de fondo. Obviamos, por outra parte, a referência a outros escritos aristotélicos (mesmo ético-políticos, como a *Grande Ética* e a *Ética Eudemia*), por razons de economia e tamém metodológicas.

A justiça política

A «justiça política» (1134a26) é apresentada, no cap. 6 do liv. V, como aquela que existe «entre aqueles que levam umha certa vida em comum para ter autarquia, pessoas livres e – ora proporcionalmente ora quantitativamente – iguais» (1134a26-28)³. Apesar da escuridade desta indicação, é patente que o seu âmbito é a comunidade política, mais exactamente, as relações entre os cidadãos. Por outras palavras, a justiça política dá-se entre «cidadãos». Ora, o que nom é claro é se ela se acha, indiferenciadamente, em todas ou, especificamente, só em algumha das relações cidadinas. Aristóteles semelha contemplar ambas as possibilidades, referindo esta justiça primeiro, em geral, à «cidadania» e depois, em particular, à governaçom. Na verdade, Aristóteles só deixa cair umhas mínimas indicaçoms: umhas, relativas à condiçom de cidadám e a existéncia da cidade; outras, relativas à funçom do governante e o uso do governo.

De entrada, Aristóteles assinala que, propriamente falando, só hai justiça e injustiça se hai lei: i.e., para aqueles entre os quais rege algumha lei. Ainda mais, esta circunstância é expressamente ligada à (existéncia da) justiça institucional, talvez aqui (metonimicamente) representada pola instituiçom judiciária, ja que se di que a ela compete efectivar «o discernimento do justo e do injusto» (1134a32). Em outras partes da *Étc.Nic.*, insiste-se na mesma idea: neste sentido, afirma-se que hai justiça, em VIII/9, entre os que «participam de algumha comunidade» (1159b29) e, em VIII/11, entre os que «participam de algumha lei ou convénio» (1161b6-7). E tal acontece, como nessas mesmas páginas é indicado, paradigmaticamente e proeminentemente na comunidade política. Obviamente, isto di respeito a toda (qualquer) justiça que terá que ser, por tanto, política. Todas elas integram, em consequéncia, a justiça política, amplamente entendida. Ora ben, vista a dependéncia da justiça a respeito da legalidade, convém – antes de prosseguir – fazer umha pontualizaçom: isto nom quer dizer nem que todo o legal seja justo nem que todo o justo seja legal; antes ben, isso significa só que a lei é o alicerce e/ou o horizonte – às vezes, bem longínquo – de qualquer justiça. O que equivale a dizer que toda ela remete, em primeira e em última instância, para a justiça política. A questom é complexa e fica, aqui, só indicada.

³ Partimos, por suposto, do texto grego, e assumimos a inteira responsabilidade das traduções que oferecemos.

Por outra parte, aprofundando no assunto em V/6, Aristóteles singulariza dentre os cidadãos umha figura: o governante, de quem di que «é – quer dizer, deve ser – o gardiám da justiça» (1134b1). Consequentemente, na possibilidade de ser justo ou de cometer injustiça na governaçom – cousa que aqui é só apontada – consistiria a justiça política em sentido estrito. Exactamente, esta atenderia às relaçons entre governantes e governados. Tal valeria coligir assimesmo dumha última indicaçom: tras lembrar que a justiça política é segundo lei, Aristóteles aclara que hai naturalmente esta (e consequentemente, agregamos nós, aquela) entre os que existe «igualdade para governar e ser governados» (1134b15). A governaçom é pois, ao nosso ver, o âmbito da justiça política em sentido estrito. Esta, tal como é logo exposto em VIII/11, toma feiçons – tem formas – diferentes segundo os diversos regimes políticos. É assimesmo esta justiça a que, em VIII/10, permite distinguir entre os «regimes» (1160a31) e as (suas) «desviaçons» (1160a30), segundo o governo seja exercido, nas últimas, mirando para «o próprio interesse» (1160b2) do/s governante/s ou, nos primeiros, atendendo «ao proveito» (1160b5) dos «governados» (1160b5-6). Em concreto os regimes som: realeza, aristocrácia e timocrácia, esta última também denominada aqui, como logo na *Pol.*, república. De outro lado, as desviaçons, «umha espécie de corrupçons deles» (1160a31), som: tirania, oligarquia e democrácia. Como é sabido, estes assuntos, que aqui só apontamos, som tratados na *Pol.* com grande extensom e profundidade⁴.

Por último, a semelhança da justiça política, entendida estritamente, vale falar ainda de outras justiças. Assi, em V/6, Aristóteles alude à «justiça senhorial ou do amo» (1134b8), à «justiça paternal ou do pai» (1134b9), e à «justiça doméstica ou da casa» (1134b17). Aqui só som mencionadas. Nom se versa sobre elas até tratar a chamada – em VIII/9 (1160a10-11) – «comunidade política»: em concreto, em VIII/10-11, ao fio dos regimes e as suas desviaçons fala-se da justiça (e a amizade) nessas outras «comunidades» (a saber, as domésticas).

A justiça doméstica (ou «económica»)

Como ja vinhemos apontando, na *Étc.Nic.*, Aristóteles fala ainda da justiça em VIII, com certa insistência, ao fio da amizade, e sobre-

⁴ Na verdade constituem, na *Pol.*, o tema maior. Além disso, as formulaçons que achamos na *Pol.*, possibilitam, ao nosso ver, umha reconstruçom da concepçom aristotélica da «justiça política».

todo cum certo vagar, nos caps. 9 a 12, ao versar sobre as «comunidades» políticas e domésticas. Neste ponto, reaparecem as denominadas, em V/6, «justiça política» (1134a26) e «justiça doméstica (ou, etimologicamente, económica)» (1134b17).

Agora, no que se refere à «justiça política», nom nos pararemos grande cousa. Mas, si nos imos deter na que antes chamávamos «justiça doméstica», que, tomando como eixo o home (amo, esposo, pai), inclui um feixe de relaços (até de «justiças») específicas: cos escravos, coa mulher, cos filhos.

De entrada, no cap. 10, Aristóteles compara os regimes políticos coas comunidades domésticas⁵. Segundo ele, acharíamos «images e até modelos deles» na(s) comunidade(s) existente(s) «nas casas» (1160b 22-23). Assi, parecem-se (e assimilam-se): primeiro, a realeza, coa «comunidade do pai para cos filhos» (1160b24), e a tirania, coa «do amo para cos escravos» (1160b29); depois, a aristocrácia, coa comunidade «do home e a mulher» (1160b32), e a oligarquia, com esta mesma mas ou abusando o home «contra os méritos» (1160b35) ou dominando a mulher «pola riqueza e a potência» (1161a3); por fim, a timocrácia (ou república), coa comunidade «dos irmáns» (1161a4), e a democrácia, coas casas sem amo ou nas que manda alguém débil. Esta última comparaçom nom tem, para nós, muito interesse: porque a «comunidade dos irmáns» é só um objecto secundário (propriamente, um assunto colateral) da justiça doméstica, que recai primária e essencialmente sobre as comunidades heril, matrimonial e filial. Lembremos, para caracterizar estas, os traços apostos aos «regimes» (realeza, aristocrácia, timocrácia) e às suas «desviaçoms» (tirania, oligarquia, democrácia).

Nesta tipologia política, o relevante é, primeiro, se o poder é exercido ou por um (1160b1) ou por alguns poucos (1160b15) ou pola multitude (1160b17); e, segundo, se é exercido, em cada caso, ou mirando para «o próprio interesse» (1160b2) do/s governante/s, o que acontece nas desviaçoms, ou atendendo «ao proveito» (1160b5) dos «governados» (1160b5-6), o que sucede nos regimes. O primeiro é, a estes efeitos, irrelevante, mas o segundo si que nos permite esboçar umha caracterizaçom das comunidades domésticas, que continuamos achegando um terceiro distintivo dos regimes políticos. Com efeito, neles, o acesso ao poder, «o governo» (1160b26), e assemade a legiti-

⁵ Sobre a casa e a cidade: F. Calabi, «I rapporti di potere» e «Specchi», *La città dell'oikos. La politia di Aristotele*, Maria Pacini Fazzi editore, Lucca, 1984, pp. 67-78 e pp. 79-92, respectivamente.

midade do seu exercício, é devido: na realeza, à suficiéncia do monarca (1160b3); na aristocrácia, aos méritos dos governantes (1160b32-33); e na timocrácia, às rendas dos cidadáns (1160a32). Cumpriria adir que o fundamento na oligarquia é a riqueza, sendo nas outras desviaçõs (a tirania, a democrácia) mais ou menos o mesmo que nos seus correspondentes regimes (a realeza, a timocrácia). Com isto, temos umha certa idea de em que consistem esses parecidos: do matrimónio coa aristocrácia (ou a oligarquia); da paternidade coa realeza; e da escravitude coa tirania (mas sendo aquela, paradoxalmente, justa).

Logo, no cap. 11, mantendo estes símeis, Aristóteles examina, em cada caso, a amizade e, associada a esta mas ao cabo superpondo-se-lhe, a justiça. Começa polos regimes e os seus análogos domésticos. Das desviaçõs e os seus análogos, só contemplará a tirania e a escravitude.

Primeiro, na realeza e entre o pai e os filhos, a amizade e a justiça, embora diferindo na sua substância, baseam-se igualmente «na superioridade» (1161a19-20), por suposto, a superioridade do rei e a do pai, neste caso, por ser ele «responsável da existéncia» (1161a16) e, ainda, da «criança e educaçom» (1161a17) dos filhos, consistindo entom a justiça, para eles e para com eles (o rei, o pai), nom na igualdade «senom no (correspondente ao) mérito» (1161a21). A seguir, na aristocrácia e entre o home e a mulher, a amizade e a justiça fundam-se «na exceléncia ou virtude» (1161a23), que, por suposto, existe sobretudo ou, mais ben, é superior nos governantes e no home, de tal modo que, na amizade e na justiça, «para o melhor – quer dizer, para este (e estes), o home (e os governantes) – seja mais bem e para cada o adequado» (1161a23-24). Enfim, na timocrácia e entre os irmáns, apontemos só que a amizade e a justiça residem na igualdade.

Por outra parte, nas desviaçõs, quase nom cabe, excepto na democrácia, nem a amizade nem a justiça. É o caso da tirania e o seu análogo, a escravitude ⁶. Com efeito, a amizade e a justiça nom pode

⁶ É um tema, Aristóteles e a escravitude, secularmente e hoje, muito debatido. Na perspectiva contemporânea, pode ver-se: M. Schofield, «Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery», in G. Patzig, *Aristoteles' «Politik»*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, pp. 1-27 e, a seguir aí mesmo, Ch.H. Kahn, «Comments on M. Schofield», pp. 28-38. Quanto ao célebre debate, no limiar da modernidade, entre Juan Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas, sobre a admisibilidade da escravitude e co aristotelismo ao fondo, pode ver-se: B. Fernández Herrero, «La justicia en el pensamiento español del siglo XVI. La búsqueda de la justicia en la conquista de América», in VV.AA., *En torno a la justicia*, ed. cit., pp. 87-130.

havé-las senom entre aqueles que existe algo em comun. Por isso, porque com ele «nom se tem nada em comum» (1161b3), nom som possíveis co «escravo em quanto escravo» (1161b2). Mas si cabem, com ele, «algumha» justiça e amizade, em quanto «que é (um ser) humano» (1161b7): pois, segundo Aristóteles, «parece existir umha espécie de justiça» (1161b5), e «assimesmo tamém umha espécie de amizade» (1161b7), entre «todo (ser) humano e todo o capaz de participar dumha lei ou convénio» (1161b6-7). Por isso, quase nom hai nem amizade nem justiça na tirania, onde só cabem em pequena medida, e, pola contra, nom ocorre o mesmo na democracia, porque, nela, «sendo iguais – os cidadáns – tenhem muitas cousas comuns» (1161b9-10). Como vemos, nesta revisom, Aristóteles esquece a oligarquia e o seu análogo, o matrimónio regido pola mulher, em que por força, havendo mais em comum, terám que poder dar-se umhas maiores amizade e justiça.

Sobre a relação home-mulher, volve Aristóteles no cap. 12, ao examinar a amizade na(s) comunidade(s) entre parentes: a paternal, a fraternal e a matrimonial. Considera-as todas dependentes ou, mais bem, derivadas da paternal: quer dizer, dos vínculos travados a partir dos progenitores. A respeito da «paternal» (1161b17), insiste na imensa dívida filial (existência, criação, educação) e nos caracteres do relacionamento anteriormente (no cap. 11) salientados, mas nom volve sobre a sua naturalidade (mencionada ja no cap. 1 e lembrada no cap. 11). «A respeito da fraternal» (1162a10), só retoma alguns traços ja antes ditos. A respeito da «amizade entre o home e a mulher» (1162a16), Aristóteles entra mais em matéria.

Primeiro, salienta o seu fundamento natural: esta amizade parece «fundar-se na natureza» (1162a16-17), pois «o humano por natureza tende a viver em parilha/s antes que em cidade/s» (1162a17-18), na medida que, por de pronto, «é mais primordial e mais necessária a casa que a cidade» e que, além disso, «a procriação é mais comum cos animais» (1162a18-19). Em segundo lugar, Aristóteles recorda a especificidade (humana) desta relação entre home e mulher, pois «os humanos coabitam nom só para a procriação senom tamém para os demais fins da vida» (1162a20-22), insistindo neste ponto na diferença de funções e virtudes do home e a mulher, facto que, em terceiro lugar, se traduz numha complementariedade entre ambos mas tamém numha subordinação da segunda ao primeiro. Por último, como assimesmo entre os irmãos e para cos progenitores, na parilha cabem o prazer e a utilidade e até a virtude como motores ou baseamentos da amizade. Esta vai ser a única via, quando nom dispom da riqueza

e o poderio mencionados no cap. 10, que lhe resta à mulher para, recolhendo o apontado no cap. 8 (1159b1-2), chegar a igualar-se – equiparar-se – «amistosa e virtuosamente» ao seu parceiro e, em consequência, lograr neutralizar o domínio que ele exerce sobre ela. É mais, para Aristóteles este é o único modo a través do qual, em perfeita justiça (ou, pelo menos, nom na «imperfeita» justiça *more* oligarquia), a mulher poderia igualar-se ao home e equilibrar a sua relação.

É importante que nom esqueçamos que, ainda que estejamos a falar de amizade, se trata de questons de justiça. Lembra-no-lo o próprio Aristóteles quando, concluindo o cap. 12, assinala que, nestes relacionamentos, o do home coa mulher e em todos os outros, o que cumpre investigar, acerca «de como devem viver» (1162a29), é o que é «o (modo) justo» (1162a31).

Com todo isto, temos ja umha ampla visom da «justiça doméstica». Mas, para recapitular, deitaremos assemade umha rápida olhada sobre a *Pol.*, que nos permitirá destacar a sua heterogeneidade e irreductibilidade, mas tamém a sua dependência, a respeito da «justiça política»⁷.

A justiça doméstica e a justiça política

De entrada, convém salientar, como fica claro na *Pol.*, que a domesticidade capitaliza, quase totalmente e decrecentemente, a actividade do escravo, a da mulher e a do neno. Bem que de modo distinto, todos eles están encerrados na casa (e sob a férula do home, amosposo-pai)⁸. Em síntese, pola sua «reduzida entidade», que é segundo Aristóteles um efeito da (sua) natureza, estes tres seres som colocados fora do âmbito da «justiça política». Ora, antes que serem alheos ao político, eles resultam excluídos da política. Como veremos, os tres som objecto da «justiça política», mas só podem ser sujeitos (por pouco que o sejam) no âmbito da «justiça doméstica».

⁷ Um estudo crítico, extenso e pormenorizado, em perspectiva feminista (exactamente, nom-androcéntrica, segundo a própria autora), é: A. Moreno Sardà, *La otra «política» de Aristóteles. Cultura de masas y divulgación del arquetipo viril*, Icaria, Barcelona, 1988.

⁸ Inclusive as achegas mais clássicas, feitas hoje, nom podem deixar sem, como mínimo, registar estas «estridentes» (para começar, epocais,...) existentes no âmbito doméstico. Valha, como exemplo, a exposição de C. Despotopoulos, «La famille», no seu *Aristote sur la famille et la justice*, Ousia, Bruxelles, 1983, pp. 11-44.

A respeito do escravo, além de precisar aquela sua condição – assinalada na *Étc.Nic.* – de «instrumento animado» (1161b3), na *Pol.*, Aristóteles examina e assume, nom sem reparos, a justiça da escravidude⁹. Segundo precisa, em I/4, o escravo é «um subordinado para a açom» (1254a8), entendendo o tal subordinado como «um instrumento (antes) dos instrumentos» (1253b33): por outras palavras, o escravo é umha «possessom» e, como tal, «um instrumento para a açom» (1254a16-17). Por outra parte, a possessom do amo e a pertença do escravo é justificada, no cap. 5, polas diferenças naturais (em concreto, psíquicas) existentes entre os humanos: tais diferenças fam que «por natureza» sejam «uns livres e outros escravos» (1255a1), sentenciando Aristóteles que para estes é à vez «conveniente e justa a escravidude» (1255a2). Contodo, segundo logo reconhece no cap. 6, existe porém escravidude injusta, ja que em algumas ocasiõs «nom som por natureza, uns, os escravos e, outros, os livres» (1255b5) senom que som tais «convencionalmente e por violéncia» (1255b15). Nestas condiçõs, nom se dam o «interesse e amizade recíprocas» que, segundo ele, existiriam entre o amo e o escravo que o som «por natureza» (1255b12-14). Obviamente, esta «amizade» hai que entendé-la cos caracteres restritos que vimos na *Étc.Nic.*, em VIII/11. Além disso, na *Pol.*, esses «interesses comuns» resultam ora muito matizados, e implicitamente negados, em III/6 (1278b32-37) ora abertamente negados em VI/2 (1317b13).

A respeito da mulher¹⁰, na *Pol.*, Aristóteles rubrica a sua inferioridade natural, que tem como consequéncia a sua subordinaçom ao home. Assi, em I/5, contemplando «a relaçom do macho coa fémea» afirma que «por natureza é o primeiro superior e a segunda inferior» e que, por tanto, «o primeiro rege e a segunda é regida» (1254b13-14). Ora, apesar de formulada em termos tam físicos (macho/fémea), a diferença entre o home e a mulher é ao cabo, sendo por suposto natural, de índole psíquica. Coa mulher passa, mais ou menos, o que

⁹ Num exame mais demorado e pormenorizado, haveria que entrar, seguindo ao estagirita, na análise da «violéncia» e a sua relaçom coa virtude. Como aproximaçom ao contexto, é interessante a achega geral: F. D'Agostino, *Bia. Violenza e giustizia nella filosofia e nella letteratura della Grecia Antica*, Giuffrè Editore, Milano, 1983, en especial os capítulos «Bia e Hybris», «Bia contro Dike» e «Bia con Dike», pp. 21-34, pp. 35-50 e pp. 51-66.

¹⁰ Um intento curioso de salvar o «politicamente incorrecto», acerca das mulheres e dos escravos: A. Cauquelin, *Aristóteles*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1995, pp. 105-113.

passava co escravo e passará co neno, segundo vemos no cap. 13: nos tres «existem as partes da alma», mas em cada «existem diferentemente», pois, «o escravo nom tem em absoluto faculdade deliberativa», mentres que «a fêmea a tem, mas sem autoridade» e «o neno tamém a tem, mas imperfeita» (1260a11-14). E, prossegue, outro tanto sucede «coas virtudes éticas» (1260a14-15): dum lado, «o que rege deve possuir a virtude ética perfeita» (1260a17-18); mentres, de outro lado, «cada um dos demais – ou seja, a mulher, o escravo e o neno – deverão te-la segundo lhes corresponde» (1260a19-20) e «conforme à sua função» (1260a16-17). Como o escravo e o neno, a mulher tem as suas virtudes próprias: basicamente, as mesmas do home, designadamente aqui a temperança e a fortaleza e a justiça, mas, mentres que a virtude dele é «para governar», a dela é «para obedecer», segundo é apontado aqui, no cap. 13 (1260a23), e depois é reiterado, em III/4 (1277b20-25).

Curiosamente, Aristóteles contempla – até mesmo recomenda em VII/10 que, na escravidão, sempre se contemple (1330a31-33) – a existência da possibilidade de que o escravo se emancipe e, por outra parte, para sacar o neno da sua minoria, ou «imperfeição», salienta a importância da educação e insiste na necessidade dumha «política educativa». Em algumas das chamadas de atenção que, na linha da *Étc.Nic.* fai na *Pol.*, parece contar coas mulheres como «educandas»: nomeadamente, em I/13 (1260b15-20). Deveria ser assi, já que, na sua opinião, a educação «pretende suprir as deficiências naturais» (1337a2-3). Sem embargo, quando se achega à educação em pormenor, em VII/17 e em VIII/1-7, Aristóteles praticamente se esquece da mulher. Mesmo, aparentemente, quando se trata de ensinanzas que lhe concernem directamente, como as disciplinas que incidem na «administração doméstica» (1338a16), quer dizer, no que pretendidamente ha ser a sua vida. Em resumo, a diferença do neno e o jovem, ela nom receberá quase educação.

Sem dúvida, isto choca frontalmente coa sua aptitude para a amizade, incluída a mais perfeita, apontada na *Étc.Nic.*; mas, por outra parte, pom-nos na pista do carácter «procurado» do desequilíbrio «introduzido» na relação home-mulher. Em síntese, ela chega ao matrimónio com menos idade e com menos formação que o seu parceiro. Por umha parte, ela chega com menos idade: cousa que tem que ver nom só coa capacidade para a procriação, veja-se aqui VII/16 (1334b32-38, 1335a22-24 e 28-32), senom tamém coa aptitude para a direcção, veja-se agora I/12 (1259b1-4). E por outra parte, ela chega tamém com menos (por nom dizer, sem quase) formação, tendo

que aprender do seu home, polo visto, até mesmo a «administração doméstica», o modo de levar a casa. Ironicamente, vale dizer que, na verdade, Aristóteles tinha em altíssima consideração a capacidade feminina, porque em tais «condições» de partida e de ambiente considerava à mulher capaz de (chegar à) amizade virtuosa. Umha semelhante contradição é patente assimesmo entre: dum lado, na *Pol.*, a ausência e/ou a exclusão das mulheres da participação política, que em toda a *Pol.* está basicamente implícita e só às vezes é abertamente manifesta, como paradigmaticamente na crítica a Lacedemónia em II/9 (1269b32-34); e de outro lado, na *Ret.*, a assunção da figura de Antígona como, digamos, representação, detentora e abandeirada, da «justiça natural», em I/13 (1373b9-11), e da «lei nom-escrita», em I/15 (1375a33-35). Contradição ainda mais flagrante por quanto Antígona, como recolhe o próprio Aristóteles em III/16, nom só desafia a «justiça política» senom também a «justiça doméstica» (1417a30-34).

Mas, deixando apontados estes paradoxos, que sem dúvida fracturam o teor geral escravista e patriarcal, concluamos ja, recapitulando a concepção aristotélica da «justiça doméstica» e, no que a ela atinge, da «justiça política».

Segundo temos visto na *Étc.Nic.* e na *Pol.*, estes tres seres, o escravo e a mulher e o neno, tenhem, a respeito do home livre adulto, um estatuto incompleto: o escravo tem só (e quase nom) estatuto humano; a mulher goza, além do humano, de estatuto cívico, mas nom do político; e o neno possui, além do humano, os estatutos cívico e político, mas estes só potencialmente. Sobre estes seres recai a «justiça doméstica», que, reconhecendo-lhes diferentemente a condição de sujeitos, os subordina, assimesmo diferentemente, ao home, amo-esposo-pai. Sair-se do seu laço, é para o neno questom de tempo, mentres que constitui para o escravo umha probabilidade hipotética, dependente da vontade do seu amo, e para a mulher umha possibilidade limitada, ligada à eficácia da sua amizade (co seu home). Surpreendentemente, de ver-se livre, o ex-escravo poderia chegar a atingir a condição de sujeito político, mentres que a mulher, sendo ja livre, nom parece – excepto talvez na democracia – poder chegar a actuar em política, senom é a través do seu home. No entanto, eles (os tres) som só objectos da «justiça política».

Em qualquer caso, o que era «natural», a «reduzida entidade» do escravo e da mulher; conhece modificações: paradoxalmente, produzíeis por esses mesmos sujeitos! Nem que dizer tem que, com isto, o fundamento naturalístico da escravitude e do patriarcado se cambalea. Estas fracturas, patentizadas pola nossa leitura, están ja na

concepção aristotélica¹¹. Com efeito, como temos visto, na *Pol.*, a sujeição dos escravos aparece às vezes como um efeito (neste caso, injusto) da «justiça política». E algo similar acontece, menos claramente, mas não com menor acuidade, com a sujeição das mulheres¹²: na *Pol.*, como antes na *Étc.Nic.* e ainda também na *Ret.*, deixa ver-se a debilidade, se não até mesmo a carência, do seu fundamento¹³.

Enfim, por todos estes motivos, justiça doméstica e justiça política têm uma articulação prática cheia de dificuldades e, até mesmo, de surpresas. Ao cabo, apesar das analogias estabelecidas na *Étc.Nic.*, resultam ser dificilmente correlacionáveis: mais bem, interrelacionam-se, produzindo a sua diferença ajustes e desajustes e até, alguma vez, efeitos inesperados. Refiro-me, por exemplo, à prescindibilidade da escravidão ou à ineficiência (e prático desvanecimento) do patriarcado... sob o prisma de algumas fórmulas da justiça política (nomeadamente, como já antes aludimos, a democracia)¹⁴.

¹¹ Sobre a chegada e debate actuais sobre a escravidão segundo o estagirita, é esclarecedor o brevíssimo apontamento: F. Wolff, «Note sur l'esclavage», no seu *Aristote et la politique*, PUF, Paris, 1997, 2.^a, pp. 77-82.

¹² De todo isto, o feminismo tem tirado bom partido, não só em sentido crítico e desconstrutivo senão, também, numa perspectiva construtiva e alternativa. Uma mostra: M.J. Vaz Pinto, «O que os filósofos pensam sobre as mulheres: Platão e Aristóteles», in M.L. Ribeiro Ferreira (org.), *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1998, pp. 17-39.

¹³ Não está de mais lembrar que, nos seus escritos biológicos, ainda que não chega a desembaraçar-se da bagagem androcentrista, sexuada e depreciadora,... o estagirita atribui, em geral, à mulher um maior e melhor papel, que o até então reconhecido. Sobre este ponto: P. Allen, *The Concept of Woman - The Aristotelian Revolution 750 B.C.-A.D. 1250*, W.B. Eerdmans Publishing Co., Michigan/Cambridge, 1985, 1997.

¹⁴ Estou a pensar, a respeito do patriarcado, na exploração e o desenvolvimento de dois apontamentos que achamos na *Pol.*, 1319b27-30 e 1323a3-6, referidos às mulheres e à democracia.

Bibliografía

Referimos, a seguir, quanto à obra aristotélica, só os escritos que informam este nosso trabalho e, quanto aos estudos sobre Aristóteles, umha selecçom relativa à nossa temática.

1) Edições e traduções de Aristóteles

La Constitución de Atenas, ed. bilíngüe e trad. cast. A. Tovar, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2000 (1948).

Constitución de los atenienses & Pseudo-Aristóteles, Económicos, trad. cast. M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1984, 1995.

Ética Eudemia, ed. bilíngüe, trad. cast. A. Gómez Robledo, UNAM, México, 1994.

Ética Eudemia, trad. cast. R. Sartorio, ed. Alhambra, Madrid, 1985; reed. Pearson Educación, Madrid, 1988.

Ética a Nicómaco, ed. bilíngüe, trad. cast. J. Marías e M. Araújo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, 4.^a (1949).

Ética a Nicómaco, trad. cast. P. Simón Abril, Orbis, Barcelona, 1984 (1918)¹⁵.

Moral, a Nicómaco, trad. cast. P. de Azcárate, Espasa-Calpe, Austral, Madrid, 1972, 6.^a (1946)¹⁶.

Ética a Nicómaco & Política & Retórica, in Aristóteles, *Obras*, trad. cast. F. de P. Samaranch, Aguilar, Madrid, 1967, 2.^a, 1977, reimpr. 2.^a (1964)¹⁷.

Ética Nicomáquea & Ética Eudemia, trad. cast. J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985.

Ética nicomáquea & Política, trad. cast. A. Gómez Robledo¹⁸, Porrúa, México, 1979, 8.^a (1954).

Ética a Nicómacos, trad. port. M. da Gama Kury, Editora Universidade de Brasília, 1985.

¹⁵ Ainda que a edição reproduzida é a de 1918, a tradução de P. Simón Abril, que é a primeira directa do grego ao castelám, data do século XVI.

¹⁶ Esta tradução data, na realidade, de 1874. Forma parte da edição das *Obras completas* de Aristóteles, traduzidas por P. de Azcárate, publicada em Madrid em 1874. Foi reeditada no século XX: *Obras completas*, 4 vols., trad. P. de Azcárate, Anaconda, Buenos Aires, 1947. Apesar do título, estas «obras» nom som «completas»: sem ir mais longe, falta a *Retórica*.

¹⁷ Muitos destes títulos foram, tamém, editados independentemente pola mesma editora, Aguilar, em Madrid e Buenos Aires.

¹⁸ É editor, ademais, de sendas edições bilíngües da *Ética nicomáquea* e da *Política*, publicadas pola UNAM. Delas temos constância, mas nom as pudemos manusear.

- Gran Ética*, trad. cast. F. de P. Samaranch, Aguilar, Buenos Aires, 1961, 1981, 6.^a; reed. Sarpe, Madrid, 1985 ¹⁹.
- Política*, ed. bilíngüe, trad. cast. J. Marías e M. Araújo, Centro de Estudios Constitucionales, 1970, 2.^a, 1989, reimpr. 2.^a (1951).
- Política*, trad. cast. P. de Azcárate, Espasa-Calpe, Austral, Madrid, 1978, 13.^a (1941) ²⁰.
- Política*, trad. cast. C. García Gual e A. Pérez García, Editora Nacional, Madrid, 1977.
- Política*, trad. cast. C. García Gual e A. Pérez Jiménez, Alianza, Madrid, 1986.
- Política*, trad. cast. M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1988.
- Política*, ed. bilíngüe, trad. port. A Campelo Amaral e C. Gomes, Vega, Lisboa, 1998.
- Retórica*, ed. bilíngüe e trad. cast. A. Tovar, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990, 4.^a (1953).
- Retórica*, trad. cast. Q. Racionero, Gredos, Madrid, 1990.
- Retórica*, trad. cast. A. Bernabé, Alianza, Madrid, 1998, 2000.
- Arte poética. Arte retórica*, trad. port. A.P. de Carvalho, Difel, São Paulo, 1964.

2) Estudos sobre Aristóteles

- ALLAN, D. J.: *The Philosophy of Aristotle*, Oxford U.P., Oxford, 1979, 2.^a.
- ALLEN, P.: *The Concept of Woman - The Aristotelian Revolution 750 B.C.-A.D. 1250*, W. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan/Cambridge, 1985, 1997.
- AQUINO, T.: *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, trad. cast. A. Mallea, Eunsa, Pamplona, 2000, 2002.
- AUBENQUE, P.: *La prudence chez Aristote (avec un appendice sur «La prudence chez Kant»)*, PUF, Paris, 1993.
- AUBENQUE, P. (dir.) & TORDESILLAS, A. (ed.): *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, PUF, Paris, 1993.
- BARNES, J.: *Aristóteles*, trad. cast. Marta Sansigre, Cátedra, Madrid, 1987.
- BITTAR, E. C. B.: *A justiça em Aristóteles*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001, 2.^a.
- BODÉÜS, F.: *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Les Belles Lettres, Paris, 1982.
- CALABI, F.: *La città dell'oikos. La politia di Aristotele*, Maria Pacini Fazzi editore, Lucca, 1984.

¹⁹ A ficha técnica, do exemplar que possuímos, é errónea, pois regista os dados correspondentes ao *Discours de la méthode*. Comprovámos, pola nossa parte, que é a tradução de F. de P. Samaranch.

²⁰ Data de 1874, como ja indicámos a propósito da *Moral, a Nicómaco*.

- CALVO MARTÍNEZ, T.: *Aristóteles y el aristotelismo*, Akal, Madrid, 1996.
- CAUQUELIN, A.: *Aristóteles*, trad. port. Lucy Magalhães, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1995.
- D'AGOSTINO, F.: *Bia. Violenza e giustizia nella filosofia e nella letteratura della Grecia Antica*, Giuffrè Editore, Milano, 1983.
- DESPOPOULOS, C.: *Aristote sur la famille et la justice*, Ousia, Bruxelles, 1983.
- DÜRING, I.: *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. cast. Bernabé Navarro, UNAM, México, 1990, 2.^a.
- FEMENÍAS, M. L.: *Cómo leer a Aristóteles*, Júcar, Gijón-Madrid, 1994.
- FERNÁNDEZ HERRERO, B.: «La justicia en el pensamiento español del siglo XVI. La búsqueda de la justicia en la conquista de América», pp. 87-130, in VV. AA., *En torno a la justicia*, Eris, A Coruña, 1999.
- FREELAND, C.A. (ed.): *Feminist Interpretations of Aristotle*, The Pennsylvania State U.P., Pennsylvania, 1998.
- GAUTHIER, R.A.: *Introdução à Moral de Aristóteles*, trad. port. Maria José Ribeiro, Europa-América, Lisboa, 1992.
- HAMBURGER, M.: *Morals and Law. The Growth of Aristotle's Legal Theory*, Biblo & Tannen, New York, 1971, 2.^a.
- HRDIE, W. F. R.: *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1980, 2.^a.
- HELLER, A.: *Aristóteles y el mundo antiguo*, trad. cast. José-Francisco Yvars & Antonio-Prometeo Moya, Península, Barcelona, 1983.
- HÖFFE, O.: *Politische Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987.
- JAEGER, W. W.: *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. cast. José Gaos, FCE, México, 1983, reimpr. 1.^a.
- LLEDÓ, E.: «Aristóteles y la ética de la polis», pp.136-207, in V. Camps (ed.) *Historia de la Ética*, t. I, Crítica, Barcelona, 1988.
- MONTOYA, J. & CONILL, J.: *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Cincel, Madrid, 1985.
- MOREAUX, J.: *Aristóteles y su escuela*, trad. cast. Marino Ayerra, Eudeba, Buenos Aires, 1979, 2.^a.
- MORENO SARDÁ, A.: *La otra «política» de Aristóteles. Cultura de masas y divulgación del arquetipo viril*, Icaria, Barcelona, 1988.
- MULGAN, R. G.: *Aristotle's Political Theory*, Oxford U.P., Oxford, 1986, reimpr. 1.^a.
- PATZIG, G. (ed.): *Aristoteles' «Politik»*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990.
- RODES, P. J.: *A Commentary on the Aristotle's Athenaion Politeia*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
- RIBEIRO FERREIRA, M. L. (org.): *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1998.

- RORTY, A. O. (ed.): *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980.
- ROSS, W. D.: *Aristóteles*, trad. cast. Diego F. Pró, Charcas, Buenos Aires, 1981, 2.^a.
- RUS RUFINO, S. (coord.): *Aristóteles. El pensamiento político y jurídico*, Universidad de León, León, 1999.
- SOTO, L. G.: «La justicia en Aristóteles», pp. 19-86, in VV.AA., *En torno a la justicia*, Eris, A Coruña, 1999.
- STARK, R. (ed.): *La «Politique» d'Aristote. Sept exposés*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1965.
- SWANSON, J. A.: *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Cornell U.P., Ithaca&London, 1992.
- THIEBAUT, C.: *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid, 1988.
- TRUDE, P.: *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1955.
- TUANA, N.: *Woman and the History of Philosophy*, Paragon House, New York, 1992.
- VERGNIÈRES, S.: *Éthique et Politique chez Aristote. Physis, êthos, nomos*, PUF, Paris, 1995.
- VICOL IONESCU, C.: *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*, 2 vols., CSIC, Madrid, 1973.
- VON LEYDEN, W.: *Aristotle on Equality and Justice. His Political Argument*, Macmillan, London, 1985.
- WARD, J.K. (ed.): *Feminism and Ancient Philosophy*, Routledge, New York/London, 1996.
- WOLFF, F.: *Aristote et la politique*, PUF, Paris, 1997, 2.^a.
- ZANETTI, G.: *La nozione di giustizia in Aristotele. Un percorso interpretativo*, Il Mulino, Bologna, 1993.

Justiça e Poder nos Tribunais Plenários do Estado Novo

NORBERTO FERREIRA DA CUNHA
(Universidade do Minho)

1. O Estado de Direito salazarista e os direitos fundamentais dos cidadãos

Se prestarmos atenção à Constituição de 1933 – submetida a plebiscito em 19 de Março e, em vigor, desde 11 de Abril, com a publicação no *Diário do Governo* da acta da assembleia geral de apuramento dos resultados – verificamos que nela se diz que a Nação é constituída pelos cidadãos portugueses (art. 3.º), cujos direitos, liberdades e garantias fundamentais (art. 8.º) são, basicamente, os da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1893), e os do ordenamento constitucional da Monarquia Liberal e da I República Portuguesa, a saber: a igualdade perante a lei; o direito à vida e à integridade pessoal; o direito à «liberdade e inviolabilidade de crenças e práticas religiosas, não podendo ninguém por causa delas ser perseguido, privado de um direito ou isento de qualquer obrigação ou dever cívico»; a liberdade de expressão do pensamento «sob qualquer forma»; a «a inviolabilidade de domicílio e o sigilo da correspondência»; a «liberdade de escolha de profissão ou género de trabalho (...) salvas as restrições legais requeridas pelo bem comum e os exclusivos que só o Estado e os corpos administrativos poderão conceder nos termos da lei»; o direito de não ser preso sem culpa formada e o direito à instrução contraditória enquanto arguido; o direito de não ser objecto de medida de segurança fora dos casos previstos na lei anterior e, quando aplicadas, estarem devidamente salvaguardadas as garantias de defesa; «o direito de reparação de toda a lesão efectiva conforme dispuser a lei»; a liberdade de reunião e associação; «o direito de representação ou petição,

de reclamação ou queixa, perante os órgãos de soberania ou quaisquer autoridades, em defesa dos seus direitos ou do interesse geral»; enfim, «o direito de resistir a quaisquer ordens que infrinjam os direitos, liberdades e garantias individuais, se não estiverem legalmente suspensas»¹.

Ora a consagração constitucional destes direitos, liberdades e garantias configurava – como o próprio Salazar afirmou, por mais de uma vez – um Estado de Direito, hostil a qualquer totalitarismo e violência, no qual a política se submetia à moral², um regime de orientação liberal, oposto a qualquer transpersonalismo e totalitarismo – como veio, mais tarde, a dizer Sá Carneiro, embora para denunciar os desvios do próprio regime³ – que inviabilizava, salvo excepcionalmente, quaisquer actos ditatoriais. Contudo – como sublinhou José Magalhães Godinho – o Governo, ao mesmo tempo que exarava as liberdades, direitos e garantias dos cidadãos, teve, desde logo e no próprio texto constitucional, a preocupação de deixar, ao arbítrio do Poder, a possibilidade de os coarctar e infringir⁴; possibilidade fixada no parágrafo 2.º do n.º 20, do art. 8.º, onde se diz que «leis especiais regularão o exercício da liberdade de expressão do pensamento, de ensino, de reunião e de associação e da liberdade religiosa, devendo, quanto à primeira, impedir, preventiva ou repressivamente, a perver-

¹ In *Constituição Política da Republica Portuguesa* (1933), in Rui Chancerelle de Machete e Jorge Miranda, *Constituição Política e diplomas complementares* (1969), 2.ª ed. Coimbra, Livraria Almedina, 1973, pp. 12-17.

² Oliveira Salazar, *Discursos e Notas Políticas*, Coimbra, Coimbra Editora, vol. I, pp. 339-41 (utilizamos a edição dos *Discursos* publicados pela Coimbra Editora, 1935-67, 6 volumes); idem, *Discursos*, II, p. 71. Veja-se, sobre esta questão da violência do regime e do primado da moral sobre o político, em Salazar, Artur Águedo de Oliveira, «Filosofia e moral política do Estado Novo. A nova constitucionalidade», in *Uma Série de Conferências*, Lisboa, União Nacional, 1937, p. 71, António Ferro, *Salazar, o Homem e a Sua Obra*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1933, pp. 74-75, 145-46 e 293 e António José de Brito, «O pensamento político de Salazar», in *Quem era Salazar?*, Lisboa, Resistência, 1978, pp. 3-29.

³ *Revisão da Constituição Política. Discursos dos Deputados Subscritores do Projecto Sá Carneiro*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1971, p. 47. Sobre os traços liberais da Constituição de 1933 veja-se Quirino de Jesus, *Nacionalismo Português*, Empresa Industrial Gráfica Portuguesa do Porto, 1932, pp. 43-44 e 77-78, Fezas Vital, «A ideologia da Constituição de 1933», in *Diário da Manhã*, 7 de Julho de 1933, Marcelo Caetano, *Lições de Direito Constitucional e de Ciência Política* (1951-1952), Coimbra Editora, pp. 176-80 e 296 e Jorge Miranda, «Contributo para uma teoria da Inconstitucionalidade», *Suplemento da Revista da Faculdade de Direito*, 1968, p. 95.

⁴ José Magalhães Godinho, *Falar Claro*, Lisboa, Edição do Autor, 1969, p. 58.

são da opinião pública na sua função de força social e salvaguardar a integridade moral dos cidadãos, a quem ficará assegurado o direito de fazer inserir gratuitamente a rectificação ou defesa na publicação periódica em que forem injuriados ou infamados, sem prejuízo de qualquer outra responsabilidade ou procedimento determinado na lei»⁵. Todos conhecemos essas leis restritivas: o decreto-lei 22 469 de 11 de Abril de 1933, que criou uma comissão de Censura constituída por funcionários livremente, nomeados e exonerados pelo Poder e só perante este responsáveis, através do Ministro do Interior, restringindo, deste modo, a liberdade de pensamento dos cidadãos, reduzida a mero acto de tolerância governamental (como o comprova a chamada «liberdade suficiente» consentida em épocas eleitorais)⁶; também pelo decreto-lei 22 468 de 11 de Abril de 1933, foi limitada a liberdade de associação e reunião que ficou dependente da vontade dos governadores civis – agentes distritais do Governo – que a podiam autorizar ou não, de modo arbitrário, pois da sua decisão não havia reclamação. E todos sabemos as arbitrariedades cometidas pelo Estado Novo decorrentes destas e outras limitações: a repressão a todos os níveis⁷, ataques ao sindicalismo⁸, devassas domiciliárias à rebelia da lei, correspondência violada, censura⁹, expulsão compulsiva da função pública daqueles que, alegadamente, partilhavam ideias políticas contrárias ao regime, prisão e tortura de oposicionistas a

⁵ In *Constituição Política da Republica Portuguesa* (1933), in Rui Chancerelle de Machete e Jorge Miranda, *op. cit.*, p. 17.

⁶ José Magalhães Godinho, *Falar Claro*, ... p. 60.

⁷ Sobre a legislação repressiva veja-se Presidência do Conselho de Ministros/ Comissão do Livro Negro Sobre o Regime Fascista, *Repressão política e social no regime fascista*, Lisboa, 1986.

⁸ Sobre esta investida do Estado Novo contra o sindicalismo livre nas suas relações com a institucionalização corporativismo veja-se Fátima Patriarca, *A Questão Social no Salazarismo, 1930-1947*, 2 vols, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1995 e Manuel de Lucena, *A evolução do sistema corporativo português, I – O Salazarismo*, Lisboa, Perspectivas e Realidades, 1976, pp. 89 e ss. .

⁹ Sobre a Censura veja-se Presidência do Conselho de Ministros/ Comissão do Livro Negro Sobre o Regime Fascista, *A política de informação no regime fascista*, 2 vols, Lisboa, 1980, Para uma visão geral da censura em Portugal vejam-se, entre outros, Alberto Arons de Carvalho e A. Monteiro Cardoso, *A Liberdade de Imprensa*, Lisboa, Editorial Meridiano, 1971, Graça Franco, *A censura à imprensa (1820-1974)*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, (1993), Norberto Lopes, *Visado pela censura*, Lisboa, Editorial Aster, 1975, e Candido de Azevedo, *A Censura. De Salazar e Marcelo Caetano*, Lisboa, Editorial Caminho, 1999.

este ¹⁰, etc. Ou seja, o regime, por um lado, reconhecia, que, em princípio, os direitos, liberdades e garantias dos cidadãos eram uma exigência constitucional mas, por outro lado, defendia que o seu exercício estava sujeito a condicionamentos de ordem prática e, portanto, dependia da legislação e regulamentação normais do Governo ¹¹, dualidade que acabou por se traduzir – como assinalou Braga da Cruz – «num regime mais preventivo do que repressivo» que diminuiu de facto, a aplicação de tais direitos ¹², reduzindo-os a pouco mais do que a uma mera enumeração – como já denunciara Pinto Barriga, por altura da discussão do projecto de Constituição ¹³.

Mas os Governos do Estado Novo não se limitaram a restringir, de facto, pela via legislativa normal, os direitos, liberdades e garantias constitucionais. Utilizaram, também essa prerrogativa, para criar e/ou reorganizar instituições preventivas e repressivas, para que essas mesmas leis especiais fossem cumpridas; assim se refinou a Censura e a Polícia Política, se criaram novas instituições com finalidades afins: umas com finalidades de vigilância e repressão (como a *Legião Portuguesa* ¹⁴); outras com a finalidade de doutrinar a opinião pública (como o *Secretariado de Propaganda Nacional*, mais tarde, *Secretariado*

¹⁰ Veja-se Presidência do Conselho de Ministros/Comissão do Livro Negro Sobre o Regime Fascista, *Presos políticos no Regime fascista*, 6 vols, 1960, 1932-1960, Lisboa, 1981/1988. Sobre o Tarrafal pode ver-se Pedro Soares, *Tarrafal. Campo da morte lenta*, Lisboa, Edições Avante!, 1975, Gilberto de Oliveira, *Memória viva do Tarrafal*, Lisboa, Edições Avante!, 1987 e Candido de Oliveira, *Tarrafal, o pântano da morte*, Lisboa, Editorial Republica, Lisboa, s.d., AA. VV, *Tarrafal. Testemunhos*, Lisboa, Editorial Caminho, 1978. Sobre a repressão em geral veja-se J. M. Campos e L. Pereira Gil, *Opressão e Repressão*, 2 vols. Lisboa, Amigos do Livro Editores Lda, s.d., Nuno Vasco, *Vigiados e Perseguidos/Documentos secretos da PIDE/DGS*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1977 e Alexandre Manuel, Rogério Carapinha e Dias Neves (coord), *PIDE. A História da Repressão*, Fundão, Jornal do Fundão, Editora,(1974). Para uma visão geral e diacrónica da actualização da polícia política, veja-se Maria da Conceição Ribeiro, *A Polícia Política no Estado Novo, 1926-1945*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995.

¹¹ Oliveira Salazar, *Discursos*, IV, p. 363 e Mário de Figueiredo, Discurso na Assembleia Nacional sobre a proposta de lei de alteração à Constituição e ao Acto Colonial, *Diário das Sessões*, n.º 186, 3 de Julho de 1945, p. 707.

¹² Manuel Braga da Cruz, *O Partido e o Estado Novo no Salazarismo*, Lisboa, Editorial Presença, 1988 pp. 54-55.

¹³ *In Diário de Lisboa*, 7 de Julho de 1932.

¹⁴ Josué da Silva, *Legião Portuguesa. Força repressiva do fascismo*, Lisboa, Diabril, 1975 e Luis Nuno Rodrigues, *A Legião Portuguesa. A Milícia do Estado Novo, 1936-1944*, Lisboa, Editorial Estampa, 1996.

*Nacional de Informação*¹⁵) e organizar e homogeneizar os apoiantes do Estado Novo (A *União Nacional*¹⁶ e a *Mocidade Portuguesa*¹⁷); outras, ainda, com a finalidade de controlar a liberdade e o direito ao trabalho através da governamentalização dos sindicatos (cujos corpos eleitos passaram a depender, na sua validação, da sanção última do Subsecretário das Corporações e Previdência Social) e da *organização corporativa* do capital e do trabalho¹⁸. Mas de todas estas instituições reorganizadas ou criadas pelo Estado Novo, durante as década de 30 e 40 do século passado, há duas que nos interessam especialmente: a Polícia de Segurança do Estado, que recebeu denominações várias consoante as suas reestruturações, de que as mais conhecidas são, decerto, a de *Polícia de Vigilância e de Defesa do Estado* (P.V.D.E., 1933), a de *Polícia de Informação e de Defesa do Estado* (vulgo P.I.D.E., a partir de 1945), e por fim, a partir de 1969, *Direcção Geral de Segurança* (DGS); e os *Tribunais Especiais* (o Tribunal Militar Especial e, depois

¹⁵ Veja-se António Ferro, *Dez anos de Política do Espírito (1933-1943)*, Lisboa, SPN, 1943; Jorge Ramos do Ó, *Os anos de Ferro. O dispositivo cultural durante a «Política do Espírito», 1933-1949*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999.

¹⁶ Manuel Braga da Cruz, *op. cit.*, pp. 127-246.

¹⁷ Ver Lopes Arriaga, *Breve história de uma organização salazarista*, Lisboa, Terra Livre, 1977, Simon Kuin, «A Mocidade Portuguesa nos anos trinta», in *Análise Social* (Lisboa), 4.^a série, vol. XXVIII, n.º 122, 1993, pp. 555-588 e Irene Flunser Pimentel, *História das Organizações femininas no Estado Novo*, Lisboa, Circulo de Leitores, 2000.

¹⁸ Decreto-Lei n.º 23 068 de 23 de Setembro de 1933, in *Constituição Política da República Portuguesa* (1933), in Rui Chancerelle de Machete e Jorge Miranda, *op. cit.*, pp. 121-135. Efectivamente o Estado assume-se, no plano económico e social., como uma «república unitária e corporativa» (art. 3.º) que embora reconheça na iniciativa privada «o mais fecundo instrumento do progresso e da economia da Nação» (art. 4.^a), defende que o capital, o trabalho e a propriedade devem ser solidários, pelo que não reconhece qualquer legitimidade aos conflitos sociais entre o capital e trabalho, entre os proprietários e os não proprietários e toma disposições para punir quaisquer iniciativas reivindicativas de patrões e operários que suspendam ou perturbem as actividades económicas (art. 9.º), porque crê que só a si cabe, exclusivamente, – como adverte – a função da justiça (art. 5.º) e, portanto, «o direito e a obrigação de coordenar e regular superiormente a vida económica e social» (art. 7.º); por isso, pune a suspensão ou perturbação das actividades económicas da iniciativa dos patrões ou dos operários seja sob que pretexto fôr (art. 9.º): Mas se os trabalhadores não podem tomar a iniciativa de suspender o trabalho, já o Estado pode, contudo, compeli-los, sob certas circunstâncias, a trabalhar, quando aquela supenção é concertada (art. 23.º); também o salário dos trabalhadores não depende do seu poder reivindicativo mas dos contratos colectivos de trabalho «sancionados pelos organismos corporativos e aprovados pelo Governo» (art. 33.º). veja-se a este propósito as obras supracitadas de Fátima Patriarca e Manuel de Lucena.

deste, em sua substituição, a partir de 1945, os Tribunais Plenários Criminais), encarregados de julgar os delitos políticos.

2. A Polícia Política

A Polícia de Segurança do Estado, que tinha por objectivo o combate e a repressão aos delitos perpetrados contra este, recebeu sucessivas reestruturações quer durante a Ditadura Militar, quer durante o Estado Novo Constitucional. Estas alterações muito devem, também, à variação, que atingiu o conceito de «delito político». No início de Dezembro de 1932, *O Século* transcrevia o suplemento ao *Diário do Governo*, no qual se continham os decretos, aprovados em Conselho de Ministros, regulamentadores da forma de punição dos delitos políticos e das infracções disciplinares de carácter político, e a situação dos que cometeram quaisquer crimes políticos. O decreto justificava-se, segundo o Governo, pela necessidade que havia em «subordinar as sanções do delito político a normas mais em harmonia com os princípios penais que parece deverem considerar-se como definitivamente adquiridos»¹⁹. Melhor dizendo, os legisladores eram de opinião que, no passado, se usara de excessiva benevolência para com os crimes cometidos contra a segurança do Estado, sendo talvez compreensível essa benevolência porquanto esses crimes tinham um alcance diminuto e os seu fautores eram, em geral, gente impoluta e de vida impecável e austera. Ora as circunstâncias e as pessoas tinham mudado. Os crimes políticos tinham alcançado, desde, então, «uma violência, por vezes, extraordinária» e nem sempre os seus agentes se mostraram gente de boa fé, pelo que se tornou necessário ter em conta, na fixação e forma de punição do delito político, o móbil que impeliu o agente do crime para se avaliar do carácter mais ou menos anti-social do delincente. Ou seja, havia que distinguir, por um lado, «os criminosos políticos impelidos por motivos patrióticos e altruístas, embora viciados de errada visão» e, por outro, os «criminosos impelidos por motivos egoístas – a ganância, a inveja, o ódio e o prazer de fazer mal». Ora a intenção do legislador, segundo este decreto, era proporcionar ao Governo o afastamento destes últimos de toda a actividade política (já que nem sempre os dirigentes dos movimentos políticos o tinham conseguido), fazendo-os entrar no regime do direito comum, já que

¹⁹ In *O Século*, 7 de Dezembro de 1932, p. 1.

não lutavam por nenhuma causa, arrastavam gente bem-intencionada para o mal e eram responsáveis por alguns dos maiores crimes da história e até da história portuguesa; portanto não mereciam qualquer consideração especial, deveriam ser castigados com penas agravadas e tratados como «criminosos vulgares». Quanto aos primeiros, ou seja, quanto aos criminosos políticos que procediam por motivos altruístas e patrióticos, a lei previa que lhes fosse aplicada uma redução das penas estabelecidas nas leis existentes ou outras menos dolorosas e, quando aplicada a pena de prisão esta se cumprisse «em cadeias especiais ou, à falta delas, em secções especiais das cadeias destinadas a presos de delito comum, de maneira a obter uma separação absoluta entre estes e os criminosos por delito político». O legislador acrescentava, porém, que se punia de modo especial o reincidente, porque, «em geral, o reincidente é, em regra, um profissional da violência e, por isso, um elemento perturbador da sociedade, um inadaptável ao meio em que vive». Ora, aparentemente, esta doutrina poderia beneficiar o preso político. Mas, na verdade, tal não aconteceu, pois não só cabia ao Governo decidir quem eram os «verdadeiros criminosos políticos» e os «pseudo-criminosos políticos» como o reincidente era considerado, em regra, «um profissional da violência» e um «inadaptado» do ponto de vista social. Em rigor, este decreto ia permitir ao Governo, através do Ministro do Interior – do qual dependia, inteiramente, a polícia política (cujo director podia nomear ou exonerar livremente) – tratar os presos políticos, como presos de delito comum e ser, especialmente, severo para com os reincidentes.

Esta conexão entre a polícia política e o Governo torna-se, ainda maior, quando aquela é reorganizada em 1945 (Dec.-Lei n.º 35 042 de 20 de Outubro), tomando a designação de *Polícia de Informação e de Defesa do Estado* (vulgo P.I.D.E.); as suas competências são alargadas para além das existentes, sendo a mais importante – a meu ver – o direito de «instrução preparatória dos processos respeitantes» aos delitos contra a segurança do Estado (n.º 4, art. 4.º), a possibilidade de proporem as medidas de defesa previstas no parágrafo 1.º do art. 175.º do Código Penal e vigiar os indivíduos a ele sujeitos (n.º 5, art. 7.º) (competências reforçadas pelo Dec-lei n.º 35:830 de 27 de Agosto de 1946)²⁰. Evidentemente que esta reorganização da Polícia Política não podia ter esta amplitude sem a alteração de certas partes do Código

²⁰ Veja-se a obra citada de Maria da Conceição Ribeiro, *A Polícia Política no Estado Novo, 1926-1945*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995.

do Processo Penal, como reconhece o próprio ministro Cavaleiro Ferreira, pois as penas exigiam processos para se aplicarem. É o que fará com decreto-lei n.º 35 007 de 13 de Outubro de 1945 e com o decreto-lei n.º 35: 015 de 15 de Outubro do mesmo ano que modificou o cap. III do Código Penal. Pelo primeiro destes decretos, em nome da necessidade de separar a acusação do julgamento – alegadamente porque esta acumulação fazia do juiz- acusador, um julgador e «órgão da polícia judiciária» (o que, em seu entender, além de retirar ao juiz imparcialidade representava, também, «um regresso ao tipo de processo inquisitório») – entregou a instrução preparatória da acusação ao Ministério Público, afastando o juiz desta fase processual; tudo em nome da recusa do «juiz polícia ou do juiz acusador» que, em seu entender, não salvaguardava a isenção jurisdicional. Passou assim, para o Ministério Público, ou seja, para uma instituição da nomeação e confiança governamentais, com a ajuda das corporações policiais (quando solicitadas), uma fase do processo penal que antes era prerrogativa do juiz, com a agravante de que nessa fase – a da instrução preparatória – é que se colhia «todo o conjunto de provas que formam o corpo de delito» e «os elementos de indiciação necessários para fundamentar a acusação». É verdade que não foi entregue ao Ministério Público, mantendo-se como prerrogativa do juiz (artigo 21.º do supracitado decreto-lei, Cap. II, secção I, art. 12.º), quer o poder de decisão sobre a legalidade ou conveniência da prisão preventiva do detido ou concessão de caução e suas condições, quer o poder de decidir sobre a eventual necessidade da prorrogação da prisão preventiva durante a instrução preparatória (que não podia ultrapassar, em estado de prisão, os quarenta dias (conforme preceitua o art. 21.º, secção I, do cap. I do supracitado decreto). Todavia, nos crimes a que correspondia processo correcional, o Ministério Público sem renunciar à direcção da instrução preparatória, podia delegar a sua condução, nas autoridades policiais Cap.II, secção I, art. 16.º). A instrução preparatória tornava-se, assim, com a cumplicidade governamental e por mediação do Ministério Público, «um caso de polícia»! Finda a instrução preparatória, cabia ao Ministério Público formular a acusação e requerer – «se fôr caso disso» – a instrução contraditória (Cap.II, secção I, art. 24.º), que quando existisse – e era sempre obrigatória nos processo de querela – seria sempre presidida pelo juiz (Cap.II, secção II, art. 34.º e 37.º). Este decreto-lei previa ainda a possibilidade dos arguidos serem submetidos, durante a marcha do processo, a medidas de segurança – como a «liberdade vigiada, acompanhada ou não de caução e sob as condições a que pode ser sujeita a liberdade condicional, espe-

cialmente a de proibição de residência na localidade onde foi cometido o crime ou fixação de residência em comarca diferente até julgamento» (Cap.III, art. 51.º, n.º 2) e a «interdição do exercício de profissões ou de direitos» (Cap.III, art. 51.º, n.º 3) – desde que estas pudessem ser aplicadas na decisão condenatória e se tornassem necessárias para evitar o grave perigo da repetição de factos criminosos (Cap. III, art. 50.º). Curiosamente, embora a aplicação provisória das medidas de segurança, depois do despacho de pronúncia, coubesse ao juiz, também podia ser requerida pelo Ministério Público, mesmo durante a instrução preparatória, não havendo recurso da decisão da sua aplicação, embora a sua duração não pudesse exceder a duração mínima legalmente estabelecida, caso a lei a fixasse (Cap.III, art. 52.º). Enfim, o legislador em nome da imparcialidade jurisdicional e para obviar a que uma mesma pessoa fosse, simultaneamente, polícia e juiz, não só entregou a instituições da inteira confiança governamental (o Ministério Público e a Polícia), a instrução preparatória da acção penal, como lhes possibilitou o alargamento da instrução preparatória e a aplicação de medidas de segurança, diminuindo, drasticamente, os direitos de defesa do cidadão frente ao Estado. Deste modo, em nome da imparcialidade, governamentalizava-se a acção penal e mais facilmente se podia agir contra os adversários do regime e do Governo. Em reforço desta política de governamentalização e policiamento da Justiça veio, também, o decreto-lei n.º 35: 015 de 15 de Outubro de 1945, que modificou o capítulo III do Código Penal; com ele foram aumentadas as penalidades e criados novos tipos de infracção e de crimes contra a segurança do Estado, sendo de salientar, nesses agravamentos, «a pena fixa ou temporária da perda de direitos políticos, consoante tenha sido aplicada uma pena maior ou correcional» (alteração introduzida pelo supracitado decreto-lei no artigo 175.º, do Código Penal). Além destas alterações ao Código Penal, o ministro da Justiça, Cavaleiro de Ferreira, ainda substituiu os tribunais militares especiais pelos Tribunais Plenários Criminais de Lisboa e Porto. Deste modo, sem rodeios e pouca subtileza, a Ditadura refinava mecanismos jurídico-políticos para, em devido tempo, ajustar contas com as «ameaças democráticas» internas que tinham mostrado «a cara», por ardilosa concessão do regime, após a queda do nazismo e do fascismo e na sequência das malogradas eleições de 1945, às quais a Oposição acabou por não ir, para não «legitimar», pelas urnas, um regime que não lhe proporcionava as condições mínimas para a organização político-partidária nem para a propaganda e confronto eleitorais. Por isso, as eleições eram uma batalha, antecipadamente, ganha

pelo Governo. Sabia-o Salazar e os seu ministros; e também Cavaleiro Ferreira a quem cabia, apenas, afinar os mecanismos para julgar e reprimir os que tinham ousado levantar a voz contra o regime.

3. O Conselho Superior de Segurança Pública

Mas a férula anti-repressiva do Ministro da Justiça não se ficou por aqui: assinou, também, o famigerado decreto-lei no 37 447 de 13 de Junho de 1949 que criou o *Conselho Superior de Segurança Pública* para coordenar os diferentes órgãos de segurança pública. Constituído pelo Ministro do Interior (presidente), pelo Comandante-geral da GNR, pelo Comandante-geral da PSP e pelo Director da PIDE. Esse Conselho tinha, entre outras competências: vigiar os indivíduos indicados no n.º 1, do art. 21.º e no art. 22.º do Decreto-lei n.º 35:042 de 20 de Outubro de 1945 (art. 8.º, n.º 1); vigiar reuniões ou ajuntamentos em que se verificassem «manifestações sediciosas ou ofensivas das autoridades» que pusessem em perigo «a ordem pública ou a segurança dos cidadãos» (art. 10.º) – cuja dissolução devia ser imediatamente intimada, inclusivé recorrendo à força se necessario (art. 10.º, parágrafo único); colocar sob «vigilância especial» das autoridades públicas, os indivíduos que tivessem já sido condenados por crimes contra a segurança do Estado (n.º 1, art. 18.º), obrigados a informar, regularmente, essas autoridades sobre «a sua residência, local de trabalho, deslocações normais e condições de vida» (art. 19.º); proibir-lhes ir além das deslocações previamente fixadas sem autorização prévia e proibir-lhes a frequência de certos lugares e zonas (ibidem); permitir às autoridades encarregadas dessa vigilância «efectuar buscas na residência dos vigiados e proceder à sua captura por desobediência às condições que tiverem sido impostas» (art. 19.º, parágrafo 1.º); enfim, sujeitar «à medida de segurança de internamento por um a três anos em estabelecimento adequado: 1.º Aqueles que fundarem associações ou agrupamentos de carácter comunista ou que tenham por fim a prática de crimes contra a segurança exterior do Estado, ou que utilizem o terrorismo como meio de actuação, e bem assim aqueles que aderirem a tais associações ou agrupamentos, com eles colaborarem ou seguirem as suas instruções; 2.º Aqueles que facilitarem conscientemente as referidas actividades subversivas, fornecendo local para reuniões, subsidiando-as ou permitindo a sua propaganda» (art. 20.º). Diz, ainda, o parágrafo único do art. 22.º que «cabe à Polícia Internacional e de Defesa do Estado a elaboração das propostas para

aplicação ou prorrogação das medidas de segurança», embora, a título provisório, o Director da Polícia Internacional e de Defesa do Estado as possa aplicar nos termos do artigo 50.º e seguintes do decreto-lei n.º 35:007 de 13 de Outubro de 1945, sendo cumpridas em estabelecimentos prisionais dependentes do Ministério do Interior (art. 27.º). Como se vê por esta reorganização, a PIDE passou a ter poderes jurisdicionais e discricionários, cabendo-lhe, sob o manto diáfano e protector do Governo, distinguir os bons dos maus cidadãos, vigiá-los de perto e, inclusivé, pôr de quarentena os segundos, inclusivé encarcerando-os como medida de segurança, à rebelia de qualquer julgamento, se se mostrassem, social e politicamente, perigosos²¹. A nova reorganização da PIDE, em 9 de Agosto de 1954, pelo Dec.-lei n.º 39:749, nada trará, de novo, senão estender a sua jurisdição e competências ao Ultramar.

Blindado com esta panóplia legislativa, o Estado Novo podia, sem receio, converter, em delitos policiais, a actividade política da Oposição e a Polícia Política que, de 1932 a 1945, detivera 35,7% dos presos mais tempo do que aquele a que tinham sido condenados, podia, agora, levar ainda mais longe a justiça política do regime²². E foi o que fez. São sobejamente conhecidos os crimes perpetrados pela PIDE, as violências e torturas a que sujeitou as suas vítimas (no forte de Caxias, no Forte de Peniche, no Tarrafal, na sua sede, da rua António Maria Cardoso, em Lisboa, e na Subdirectoria do Porto)²³. Vamos apenas deter-nos em dois aspectos da sua acção repressiva, intimamente, ligados ao poder judicial: a instrução preparatória dos processos-crime dos delitos políticos e as medidas de segurança, ambas prerrogativas dos Tribunais, caso a Constituição de 1933 se cumprisse nos seus princípios, mas sonegados – como sublinha Salgado Zenha – pelas gravosas alterações, de 1945, ao Código do Processo Penal²⁴, que, copiando os modelos da Alemanha do III Reich «retirou aos juízes toda a competência instrutória, que foi entregue única e exclusivamente a agentes do Governo, e a ele obedecentes: o Ministério Público e as Polícias. Converteu-se assim a Justiça em assunto de Governo, (...). Quer dizer, em vez de se reconduzir a Justiça instrutória política ao modelo

²¹ José Magalhães Godinho, *Pela Liberdade*, Lisboa, Alfa, 1990, p. 99.

²² Manuel Braga da Cruz, *op. cit.*, p. 88.

²³ Vejam-se os trabalhos indicados na nota (10).

²⁴ Francisco Salgado Zenha, *Justiça de classe ou injustiça de classe?*, Lisboa, Edições de Renascença Gráfica, SARL, s.d., p. 34.

comum, alargou-se o esquema da perseguição política a todos os casos. Só é réu quem o Governo autoriza. Todo o inimigo do Estado é, em princípio, culpado. Os adeptos do regime passaram a ficar cobertos pela garantia da impunidade. E os seus adversários ingressaram todos na categoria de delinquentes presuntivos»²⁵. Em rigor – diz Zenha – «o Poder usurpou as funções dos Tribunais, tratando-os como verdadeiras repartições públicas a ele subordinadas, e determinou ele proprio qual o caminho a seguir e qual Tribunal competente para o julgamento final»²⁶. Deste modo, a razão de Estado impôs-se à razão da Justiça²⁷.

4. Instrução preparatória de processos políticos

Nos termos do parágrafo 4.º do art. 8.º da Constituição de 1933, só as autoridades – e não os seus agentes – tinham competência para ordenar a prisão. No entanto, os funcionários superiores da Polícia Internacional e de Defesa do Estado, nos chamados crimes contra a segurança do Estado, tinham competência para ordenar a prisão sem culpa formada fora de flagrante delito, pois nos termos do art. 19.º do Decreto-Lei n.º 37:749, «as funções que a lei atribui ao juiz, durante a instrução preparatória, relativamente à liberdade ou manutenção da prisão dos arguidos e à aplicação provisória das medidas de segurança serão desempenhadas pelo Director, inspector superior e subdirector da PIDE, em todos os casos em que a instrução do processo seja feita por este organismo». Quer dizer, a PIDE, nos casos em que lhe era cometida a instrução dos processos dos detidos, prendia e decidia da validade da sua prisão. Mais: das prisões efectuadas, nestes termos, só chegavam a ser jurisdicionalizadas as que diziam respeito a infracções cujos processos fossem remetidos a júízo. Quando tal não acontecesse (e bastava para tanto o querer da administração), a prisão podia prolongar-se por seis meses sem a possibilidade de intervenção do juiz ou do advogado. Para fechar o circuito destes poderes não jurisdicionalmente controlados, o parágrafo único do mesmo artigo alargava aquela competência aos subdirectores e chefes de brigada (facto que viola o disposto no parágrafo 4.º do art. 8.º da Constituição de 1933).

²⁵ *Idem, ibidem.*

²⁶ *Idem, ibidem*, p. 39.

²⁷ *Idem, ibidem.*

Neste processo em que a *razão de Estado* se sobrepunha ao *Estado de Direito* e a função jurisdicional, sob aspectos decisivos para a salvaguarda das garantias individuais, se subordinava ao poder político, a PIDE converteu-se num Estado dentro do Estado, com as trágicas consequências que todos conhecemos, denunciadas, frequentemente, nos tribunais plenários criminais, perante a insensibilidade dos juízes e do Ministério Público²⁸. O processo político, propriamente dito, começava por uma instrução preparatória secreta, conduzida pela PIDE e que se podia prolongar por seis meses, durante a qual o arguido podia ficar sob detenção durante 3 meses, por simples decisão da polícia, e, ainda, por mais dois períodos, de 45 dias cada, por simples despacho do ministro do Interior ou da Justiça (dec. n.º 35:042, de 20 de Outubro de 1945). Nunca, aliás, aconteceu que este despacho fosse recusado à PIDE quando o solicitou. O arguido podia, assim, ser mantido em detenção preventiva durante seis meses, sem qualquer intervenção da justiça. Durante essa fase do processo, não tinha sequer o direito de se fazer assistir por um advogado. Também lhe era negado, a si e aos seus, o direito de tomar conhecimento das acusações que lhe eram feitas; ao fim de seis meses, ou seja, após a conclusão do processo de instrução, o arguido tinha a possibilidade de requerer uma instrução contraditória e a audição de testemunhas. No entanto, durante a fase de instrução preparatória do processo, a polícia podia propôr ao Tribunal Plenário, a aplicação imediata de medidas de segurança ao arguido. Mais ainda, ela própria podia aplicar tais medidas, durante esse período de prisão preventiva de 6 meses (Decreto l n.º 40:550 de 12 de Março de 1956, particularmente parágrafos 2 e 3 do art. 9.º)²⁹; eis algumas delas, aplicadas pela PIDE aos detidos nessa condição, na cadeia de Caxias, segundo um opúsculo anónimo, de 1969, já por nós citado: isolamento rigoroso, sem recreio, sem livros, jornais e papel para escrever; meia hora de visita por semana (só autorizada para cônjuges, pais, filhos, irmãos e avós), que se realizava num parlatório e na presença dum agente da PIDE; impossibilidade de estabelecer qualquer contacto, nem sequer por escrito, com o seu advogado (a existência deste é totalmente ignorada pela direcção da cadeia

²⁸ Anónimo, *A destruição sistemática dos seres humanos*, 1969, p. 19.

²⁹ Pedro Ramos de Almeida, *O Processo do Salazarismo ((Relatório sobre Portugal)*, (1964) Lisboa, Edições Avante!, 1983, p.90. Sobre estas questões veja-se o Relatório do advogado Adrian Wolters, que visitou Portugal a pedido do Comité Internacional para a Amnistia em Portugal).

durante este período); sujeição, a qualquer hora do dia ou da noite, a serem levados para a sede da PIDE para ‘interrogatórios’³⁰. Note-se que apesar dos detidos terem conhecimento do que os esperava, «quase nunca requerem instrução contraditória, não só porque os seus resultados jurídicos são sempre nulos mas, sobretudo, porque faz demorar o processo. Mesmo sem terem requerido instrução contraditória, presos como Carlos Costa, Ivone Dias Loureiro e outros esperaram mais de 4 anos por julgamento»³¹. Após concluída a instrução preparatória e entrado o processo em Tribunal «o detido passava ao regime normal, que era idêntico ao dos presos em cumprimento de pena»³², ou seja, passava a viver – no caso de Caxias – em celas de 4,5×4,5 (onde estava incluída a casa de banho, dois beliches, uma mesa, quatro cadeiras e um armário), recreava-se, em conjunto com 10 a 12 presos, numa espécie de sala sem tecto, com chão de mosaico, de 8,5×7,5m, situada no último andar, sem qualquer vista para o exterior, coroada por um corredor ao longo das paredes onde estava sempre um GNR com uma metralhadora; tinha direito a visitas através dum parlatório e estava obrigado a um rígido horário: levantar (7h), revistas (8h, 12h e 20h), refeições (8h, 12h e 18h), repouso (13h às 14h; 19h às 20h), recreio (14h às 16h), visitas (10h às 11h), deitar (22h) e silêncio (22,30h)³³. Apesar desta «normalização» prisional, só muito raramente os presos apresentados pela PIDE a Tribunal foram libertados, sob caução.

4. Os Tribunais Plenários

Da instrução prepatória passemos, agora, ao julgamento dos indicados que – depois de 1945 – são julgados nos Tribunais Criminais, criados pelo Ministro da Justiça, Cavaleiro Ferreira, pelo Decreto-Lei n.º 35 044, de 1945. Eram compostos de juízes de nomeação governamental, ainda que os tribunais apareçam, na Constituição de 1933, como órgãos de soberania. Todavia já nesta se consagra a existência de Tribunais especiais (art. 116.º). Todavia, só em 6-XI-1933, pelo Dec.-Lei 23 203 é criado o Tribunal Militar Especial para a repressão dos

³⁰ Anónimo, *op. cit.*, p. 5.

³¹ Pedro Ramos de Almeida, *op. cit.*, p. 91.

³² Anónimo, *op. cit.*, 1969, p. 6.

³³ *Ibidem*, p. 7. Sobre a vida quotidiana numa destas prisões veja-se Fernando Miguel Bernardes, *Uma Fortaleza da Resistência. Peninche, 1934-1974*, Lisboa, Edições Avante, 1991.

crimes políticos de rebelião, composto de dois oficiais (do Exército ou da Armada, um dos quais será o presidente) e por um juiz auditor, todos eles nomeados pelo respectivo ministro da tutela. A criação deste tribunal – cujos membros – no dizer de José Magalhães Godinho – não se distinguiam nem pelo bom senso nem pelo saber (decidindo quase sempre a favor das propostas da polícia política, mesmo quando as provas eram insuficientes) – mostrava, uma vez mais, o especial carinho do Estado Novo pelas jurisdições especiais, esperando assim que «a ‘justiça’ se fizesse a seu contento. E não se enganava, pois nele se cometeram – como salienta o mesmo causídico mas, também, Salgado Zenha, Almeida Ribeiro, Palma Carlos, Mário Castro, Gama Fernandes, entre outros – «verdadeiras enormidades jurídicas, sem o menor respeito pelas provas, e coonestando todas as confissões extorquidas pela polícia política à sombra das maiores violências e torturas, como se sempre tivessem sido confissões espontâneas!»³⁴. O Tribunal parecia não estar ali para ser isento e justo, «mas sim para passar atestados de bom comportamento aos agentes da PIDE e aos seus métodos ‘científicos’ de interrogar»³⁵. Exemplo sintomático da cegueira deste Tribunal extraordinário é o desabafo público, no fim de um julgamento, do seu presidente, coronel Mouzinho ao grupo de advogados dos arguidos: «tenho uma grande admiração pelos senhores advogados, falam e escrevem muito bem, sabem tudo, de divórcios, de despejos, de letras, de cheques, de crimes, de provas e confissões, e de tudo isto falam brilhantemente e com grande inteligência e saber. Eu não sei nada disso e, por isso, pela jurisprudência das cautelas, única que conheço, vou condenando, que sempre é mais seguro!»³⁶. A eficácia grosseira do Tribunal Militar Especial – de que é exemplo o testemunho supracitado – levou à sua extinção em Outubro de 1945, e à sua substituição pelos Plenários Criminais de Lisboa e Porto, constituídos apenas por magistrados de carreira e para onde transitaram as competências do anterior; teoricamente inamovíveis e vitalícios – como preceituava a Constituição – a sua independência, porém, era nula, «uma vez que não eram nomeados por um Conselho Supremo dos seus pares, mas sim pelo Ministro da Justiça – o que equivalia a dizer por Salazar»³⁷;

³⁴ José Magalhães Godinho, *Pedaços da minha vida*, Lisboa, Pégaso Editores, 1992, pp. 25-26.

³⁵ Idem, *ibidem*, p. 26.

³⁶ Apud José Magalhães Godinho, *op. cit.*, p. p. 26.

³⁷ Ramos de Almeida, *op. cit.*, pp. 103-104.

não passavam, pois – como os anteriores – de tribunais para legalizar as ilegalidades praticadas pela polícia política. Aliás, chegou, mesmo a ser, por vezes, um verdadeiro escândalo, a subserviência dos Plenários perante a polícia política; desde a cópia quase integral dos relatórios destes para as promoções de acusação do Ministério Público e o encontrimento destes nos despachos de pronúncia, até ao pôr e dispor dos agentes da polícia política, na sala do Tribunal, antes, durante e depois das audiências de julgamento, e à consideração especial em que eram tidas as suas declarações, sendo impedidas as possibilidades de prova das suas violências e arbitrariedades para a preparação dos processos»³⁸. Mas não só. Muitos presos políticos, no decurso das audiências, denunciavam as torturas impiedosas de que tinham sido vítimas e, muitas vezes, no fim dos interrogatórios, conduziram-nos para o hospital; torturas iam desde as sevícias, espancamentos, tortura do sono (que chegava a atingir 13 dias e 13 noite sem dormir, ininterruptamente) até ao simulacro da morte³⁹; e «não raramente, os presos em julgamento apontavam a dedo, nas bancadas, os algozes agentes de semelhantes torturas, perante o mais completo silêncio do tribunal, que não investigava nem averiguava desses factos»⁴⁰. Mas – como salienta Ramos de Almeida – durante a fase do interrogatório, embora o preso pudesse explicar-se, não lhe era permitido «dar a conhecer as sevícias que sofreu, justificar as suas opiniões ou expôr as razões que o levaram a aderir à oposição. Só podia responder ‘sim’ ou ‘não’ às perguntas do tribunal e do delegado do Ministério Público e, ao contrário do que dispõe o Código Penal, de facto só podia fornecer elementos que justificassem a sua condenação. Porque tentaram defender-se, antifascistas como Carlos Costa, José Magro, Carlos Aboim Inglês, (...) Júlio Martins, Sena Lopes, Sofia Ferreira, Rogério de Carvalho, João Honrado, António Cento e dezenas de outros, foram expulsos da sala de audiências, espancados e encerrados em calabouços, onde mais tarde lhes foi lido o acórdão»⁴¹. Basta citar aqui o caso do estudante José Bernardino que, perante observadores estrangeiros, foi agredido em pleno tribunal pelos agentes da PIDE até perder os sentidos, depois de se tentar defender perante o juiz Silva

³⁸ José Magalhães Godinho, *Pedaços da minha vida*, Lisboa, Pégaso Editores, 1992, p. 29.

³⁹ Anónimo, *op. cit.*, p. 21. Sobre as torturas da PIDE vejam-se, as obras supracitadas na nota (10).

⁴⁰ *Idem*, *ibidem*.

⁴¹ Pedro Ramos de Almeida, *op. cit.*, p. 104.

Caldeira, que foi indiferente aos acontecimentos. Mas se as vítimas não podiam denunciar as torturas, podiam fazê-lo por elas os seus advogados. Ainda que infrutiferamente. No seu livro «Quatro causas» o Dr. Zalgado Zenha, denunciou o espancamento que os agentes da PIDE tinham infligido, ao preso político Joaquim Alves de Araújo, nos calabouços do Tribunal, limitando-se o tribunal a registar a informação, para que fosse enviada certidão dela ao Director da PIDE ⁴²; frequentemente «os arguidos eram interrompidos na denúncia que faziam das torturas e sempre que o advogado pediu o boletim clínico do preso que foi internado, o tribunal argumentava com o seu carácter confidencial ou, então, que o médico não podia ser ouvido por se encontrar ausente por ‘razões de serviço ou afazeres profissionais’. Um outro aspecto do funcionamento meramente simbólico e formal do tribunal está no facto de já se terem realizado julgamentos sem a presença das testemunhas de acusação, confinando-se a prova aos autos instruídos pela própria PIDE. Por várias vezes se apurou que as declarações do arguido durante a instrução do processo não eram logo reduzidas a escrito e assinadas, como ordenava a lei, mas sim compostas no final. Nos autos instruídos pela PIDE a uniformidade de redacção dos depoimentos é sintomática da sua falta de espontaneidade, tão bem declara um intelectual como um operário» ⁴³. Talvez por tudo isto o Bastonário da Ordem dos Advogados, o dr. Pedro Pitta, pediu ao Sr. Ministro da Justiça, em Fevereiro de 1963, um inquérito sobre que se passava na instrução dos processos. O segundo momento do processo era o *depoimento das testemunhas de acusação*, invariavelmente, constituídas por agentes da PIDE que vinham testemunhar que as declarações dos acusados, durante a instrução do processo, tinham sido feitas na sua presença e de espontânea vontade, afirmando, também, terem conhecimento das actividades subversivas dos réus, cujas provas ou explicações se recusavam a dar, invocando o segredo profissional ⁴⁴. O terceiro momento era o *depoimento das testemunhas de defesa*, que «só podiam explicar-se dentro de certos limites, e não o fazendo podiam sofrer represálias – como foi o caso, designadamente, do Prof. Ruy Luis Gomes, (...) e de Maria Isabel Aboim

⁴² Anónimo, *op. cit.*, p. 21.

⁴³ Idem, *ibidem*, p. 22.

⁴⁴ Pedro Ramos de Almeida, *op. cit.*, p. 105. Sobre o modo como essas confissões foram extorquidas aos presos políticos, algumas delas, provocando mesmo a morte dos interrogados, veja-se Fernando Queiroga, *Portugal Oprimido*, Rio de Janeiro, Ed. Germinal, 1958.

Inglês»⁴⁵; o momento seguinte era o *requisitório pronunciado pelo representante do Ministério Público* que, em geral, era «sempre uma cópia fiel do relato enviado ao tribunal pela PIDE»⁴⁶; depois deste requisitório, cabia à defesa defender os réus, não podendo, porém, invocar, nessa defesa, as motivações políticas do seu constituinte nem protestar contra as medidas de segurança e contra as torturas a que fora submetido. No processo do dirigente operário Octávio Pato (fim de 1962) «o presidente do tribunal ameaçou, por duas vezes, o advogado Mário Soares de lhe retirar a palavra e mesmo de o acusar de crime de ‘apologia indirecta do Partido Comunista’ por ter declarado, a primeira vez, que o marxismo era uma filosofia ensinada em numerosos países, e, da segunda, que a liberdade de pensamento é vã quando não é acompanhada pela liberdade de associação. Na sequência desta segunda declaração, como o Procurador se preparasse para lhe levantar um auto, Mário Soares interrompeu as suas alegações. Em 1957, Palma Carlos, no processo do seu colega Humberto Lopes, cuja defesa assegurava, foi, por sua vez, logo ali julgado e condenado a seis meses de prisão e a um ano de proibição de exercício da profissão, por ter pedido que o tribunal tomasse em consideração um requerimento que tinha formulado»⁴⁷; finalmente era chegado o momento do julgamento, em que o tribunal respondia a um questionário, «previamente submetido à acusação e à defesa»⁴⁸. Mas o desenlace, raramente, favorecia o réu. Como disse Magalhães Godinho, no Tribunal Plenário, «regra geral, e salvo raríssimas excepções, tudo se passava como se o acórdão condenatório já estivesse redigido, faltando só assiná-lo, quando a audiência do julgamento era aberta»⁴⁹; com excepção do agente do Ministério Público, dr. Oliveira Guimarães, que passou, fugazmente, pelo Plenário, «não se encontram promoções a propor o arquivamento por falta de provas, ou a não formulação de acusação por insuficiência das mesmas ou a honesta confissão, na audiência, de que a prova da acusação não fora feita ou era implícita para justificar uma condenação»⁵⁰. Mesmo o público, que, teoricamente, podia assistir às audiências, só era autorizado a entrar na sala

⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 105-106.

⁴⁶ Idem, *ibidem*, p.106.

⁴⁷ Idem, *ibidem*.

⁴⁸ Idem, *ibidem*.

⁴⁹ José Magalhães Godinho, *Pedaços da minha vida*, Lisboa, Pégaso Editores, 1992, pp. 29-30.

⁵⁰ Idem, *ibidem*, p. 30.

do tribunal quando o julgamento já ia adiantado e mais de metade da sala do tribunal fora ocupada por agentes da PIDE, que, posterior e frequentemente, exerciam represálias sobre os assistentes, como aconteceu com o observador da UIE, expulso da sala, quarenta minutos depois do início da audiência, no supracitada audiência do processo a José Bernardino ⁵¹.

5. As medidas de segurança

As medidas de segurança – mas sob o controle dos juízes – aparecem já instituídas pelo decreto-lei n.º 35:007 de 13 de Outubro de 1945. Sê-lo-ão, contudo, de maneira ampla e precisa, pelo Dec.-Lei n.º 37:447 de 13 de Junho de 1949, e pelo Dec.-Lei n.º 40:550 de 12 de Março de 1956, sendo aplicáveis pelos Tribunais Plenários a simples pedido da PIDE. No preâmbulo ao segundo destes decretos-leis, o legislador era da opinião que «não deviam conceder-se *garantias individuais* aos elementos socialmente perigosos por forma e com extensão excessivas, em termos de poderem constituir uma ameaça para os cidadãos honestos, que deviam ser eficazmente defendidos contra os anti-sociais ou a-sociais»; por isso era de parecer que era um dever do Estado prolongar as medidas de internamento de um preso, se se reconhecesse que continuava a ser, socialmente, perigoso (capaz de matar, roubar, furtar, incendiar, alterar a ordem pública, etc.), depois daquelas medidas terem terminado. A *determinação e prorrogações do internamento* ficariam, contudo, sob a jurisdição de um tribunal, no qual o réu pudesse ter as necessárias garantias de defesa (foi o que se fez com o dec-lei n.º 34:553 de 30 de Abril de 1945 art. 3.º e ss.). Perante o manifesto abuso do Poder que constituíam estas possíveis medidas coercitivas, o legislador defendeu-se, afirmando que «a incerteza do fim do internamento e suas repercussões no espírito dos presos são *males necessários*», argumentando em seu favor que pretender evitar esses males necessários com um mal maior, ou seja, a *inquietação* dos elementos socialmente sãos e o *risco* das suas vidas e haveres, era afinal cuidar *melhor* de quem procediam *pior*, e resguardar os agressores. Por outro lado, instilar no réu, potencialmente perigoso, a crença no «carácter indefinido do internamento», permitia não só mostrar-lhe que só dependia dele merecer a sua liber-

⁵¹ Pedro Ramos de Almeida, *op. cit.*, p. 104.

dade como estimular «no seu espírito reacções salutareas». Não se entende, mesmo em nome da defesa da sociedade, como a possibilidade de um «internamento indefinido» podia desencadear, em alguém, a convicção que só dele dependia merecer a liberdade ou ter reacções salutareas! E menos entendia essa medida um preso político, que, em nome da defesas dum certo modelo de sociedade e de regime político, pudesse ser enterrado vivo... Apesar destes absurdos, a verdade é que o Governo achou a medida sensata. Porquê? A questão é, cristalina-mente, bem colocada pelo autor anónimo do supracitado opúsculo de 1969, de que, amplamente, nos temos servido na redacção deste texto. Segundo ele, há «uma corrente doutrinária (que) defendeu a subordinação das garantias fundamentais à parte organizatória da Constituição (de 1933), fazendo depender a consistência daquelas da vontade do legislador, desde que conformada com os poderes constitucionais definidos na segunda parte da Constituição. Nesta concepção, a lei é sacrossanta – como dizia Marcello Caetano – ,o legislador onnipotente. A lei é a medida das liberdades e das garantias, o legislador pode estrangulá-las ou destruí-las, desde que obedeça aos trâmites normais do processo legislativo»⁵²; é esta doutrina que leva o Governo, usando da faculdade que lhe conferia o n. 2.º, do art. 109.º da Constituição, a decretar e promulgar que os directores dos estabelecimentos prisionais proporiam, com antecedência não inferior a sessenta dias, conforme os casos «a) a prorrogação, substituição ou cessação da pena ou medida de segurança; e b) a liberdade condicional e sua prorrogação, revogação ou conversão em liberdade definitiva» (art. 5.º do decreto-lei supracitado, de 1956); e que, por sua vez, ficariam sujeitos a medidas de segurança e internamento, em estabelecimentos adequados, por períodos indeterminados, de seis meses a três anos – prorrogáveis por períodos sucessivos de três anos – (1) todos aqueles que fundassem «associações, movimentos ou agrupamentos de carácter comunista, ou que exerçam actividades subversivas, ou que tenham por fim a prática de crimes contra a segurança do Estado, ou que utilizem o terrorismo como meio de actuação, e bem assim aqueles que aderirem a tais associações, movimentos ou agrupamentos, com eles colaborarem ou seguirem, com ou sem aviso prévio, as suas instruções», (2); e todos «aqueles que possibilitem conscientemente as referidas actividades subversivas, fornecendo local para reuniões, subsidiando-as ou permitindo a sua propaganda». Havendo justifi-

⁵² Anónimo, *op. cit.*, p. 19.

cação para estas medidas de segurança, o processo seria instruído como processo de segurança, sendo enviado para os tribunais criminais de Lisboa e Porto, afim dos presos serem, de novo, julgados, de cuja decisão podiam recorrer para o Tribunal Plenário, tanto a acusação como a defesa. Todavia, no parágrafo 2.º do artigo 9.º, deste decreto-lei de 1956, não só se diz que «cabe à Polícia Internacional e de Defesa do Estado apresentar as propostas quer para a aplicação das medidas de segurança, quer para os fins referidos no artigo 5.º, com observância do prazo neste fixado» como no parágrafo 3.º do art. 9.º do mesmo decreto se diz que «o director da Polícia Internacional e de Defesa do Estado poderá aplicar provisoriamente a medida de segurança, nos termos dos artigos 50.º e seguintes do Decreto-Lei n.º 35:007 de 13 de Outubro de 1945». Efectivamente, neste artigo, se diz que «os arguidos podem ser submetidos, ainda durante a marcha do processo a medidas de segurança desde que estas possam ser aplicadas na decisão condenatória e se tornem necessárias para evitar grave perigo da repetição de factos criminosos». Ora, se tivermos em linha de conta a quem cabia a instrução preparatória dos processos dos presos políticos e o parecer do internamento indefinido a que estes podiam ficar sujeitos (por obra do famigerado decreto-lei de 1956), fácil é reconhecer que não só as medidas de segurança, que tinham objectivos meramente sociais, se tinham *administrativizado* – na medida em que a competência para a sua atribuição foi entregue a funcionários subalternos⁵³ – como se tinham *politizado*, tornando-se o critério de perigosidade, em que se baseava a sua aplicação, quer de natureza administrativa e antijurídica⁵⁴ quer uma caixa de Pandora para todos os arbítrios, devido «ao seu carácter vago elástico»⁵⁵. Disso mesmo se aproveitaram os seus agentes, ou seja, a PIDE, para chamar a si a possibilidade de manter detidos, quase indefinidamente, os presos que entendesse. E, na realidade, assim passou a acontecer.

Atentemos num só caso, mas exemplar: o da de prorrogação de medida de segurança política de internamento aplicada ao Dr. Humberto Lopes. Este advogado exercia a sua actividade profissional em

⁵³ Adelino da Palma Carlos, *Medidas de Segurança*, Lisboa, Separata do *Jornal do Foro*, 1963, p. 32.

⁵⁴ Adriano Moreira, «Critério das medidas de segurança», in *Revista de Direito e Estudos Sociais*, V (1949-1950), 273-307, p. 301.

⁵⁵ Francisco Salgado Zenha, *As Medidas de Segurança do Dec. Lei n.º 40 550. Um caso de Medidas de Segurança sem Crime. Alegação paara o Supremo Tribunal de Justiça*, Lisboa, 1964.

Santarém e foi preso, pela PIDE, em 13 de Novembro de 1953. Meses depois, em 1954, a PIDE remeteu o processo a tribunal, acusando-o de filocomunista, dado que pertencia ao *Movimento Nacional Democrático*, presidido por Ruy Luis Gomes. Julgado pelo Tribunal Plenário, este absolveu-o em 15 de Março de 1955. Mas desde 1953 até à data do seu julgamento (15.3.1955,) Humberto Lopes esteve sempre preso nos cárceres da PIDE (no Aljube, no reduto Norte de Caxias e na Cadeia da subdirectoria do Porto). Em determinada altura da sua prisão, os funcionários do reduto norte de Caxias fizeram buscas nos compartimentos ocupados pelos presos e, apoiando-se nos papéis apreendidos, a PIDE instaurou novo processo contra esses presos – entre o quais Humberto Lopes – acusando-os de se dedicarem a actividades subversivas no interior da cadeia e remetendo o processo para Tribunal. Conseguida, contudo, a liberdade, sob caução, em Março de 1955, Humberto Lopes veio, de novo, a ser julgado e condenado pelo Tribunal Plenário, em 1957, por acórdão de 23 de Julho, na pena de prisão maior de dois anos e meio, seguida de medida trienal de segurança de internamento, prorrogável por novos períodos sucessivos de 3 anos, enquanto durasse a sua alegada «perigosidade». O defensor inicial de Humberto Lopes foi Manuel João da Palma Carlos, que interpôs, imediatamente, recurso da decisão condenatória para a Secção criminal do Supremo Tribunal de Justiça e requereu que o seu constituinte continuasse em liberdade provisória sob caução; o Tribunal não só indeferiu o pedido (e por isso Humberto Lopes ficou logo sob prisão) como, a propósito dos incidentes surgidos durante a audiência, Palma Carlos foi julgado, de seguida, *in loco* pelo Plenário e condenado na pena de 7 meses de prisão e interdição do exercício da advocacia por um ano (penas de que recorrerá e serão convertidas em multa). Quanto a Humberto Lopes cumpriu os 2 anos e meio de prisão e os 3 de internamento prisional. Mas cerca do fim deste período, a PIDE voltou a pedir, ao Tribunal, a prorrogação das medidas de segurança por mais 3 anos. Ora, é no processo da contestação deste pedido da prorrogação das medidas de segurança a Humberto Lopes, pedidas pela PIDE, que entra Salgado Zenha como seu advogado. Se passarmos os olhos pelos «autos de perguntas» ou interrogatórios feitos a Humberto Lopes durante 1963 (e publicados por Zalgado Zenha), verificamos que, em todos eles, Humberto Lopes nega, terminantemente – como já fizera em 1945 – pertencer a qualquer associação hostil ao regime; que nada tem que ver com actividade do *Partido Comunista Português* nem partilha os princípios em que se baseia; que pretende abster-se, em absoluto, de qualquer actividade política futura, fosse de

que tipo fosse (até para salvaguarda do seu agregado familiar); que, em 1954, se limitou a dar um parecer jurídico a um camarada da prisão, Teófilo Alberto de Matos (sobre medidas de segurança) e que tudo o que pretendia, no futuro (estava quase com 45 anos de idade e teria de começar do zero) era «viver para a família e para o trabalho»⁵⁶. Todavia, perante o que fica dito neste e noutros autos-de-perguntas afins – o Conselho Técnico da Cadeia do Forte de Peniche, na acta da sua 106.^a sessão, efectuada em 16 de Maio de 1963 e presidida pelo Director, Capitão Silva Marques, concluiu que o Dr. Humberto Lopes continuava a ser «um recluso mal comportado, mostrando-se bastante indisciplinado»; que continuava a seguir – pelas atitudes tomadas – «as directrizes do chamado ‘partido comunista português’» e que tomou parte na greve de fome levada a efeito pelos presos de Peniche (em fins de 1962), pelo que era de parecer que o dr. Humberto Lopes «não estava ainda regenerado e em condições de lhe ser concedida a liberdade, pois tudo levava a crer que continuaria a ser um elemento afecto e perigoso do chamado ‘partido comunista português’»⁵⁷. Pouco depois, em 21 de Maio de 1963, Humberto Lopes, interrogado de novo pela PIDE, reafirmava, como consta do auto-de-perguntas, a sua vontade de nunca mais se envolver em quaisquer actividades políticas, o que levou o chefe de Brigada, Cândido Pires, a concluir nos «autos» que, «como é inabalável resolução do declarante em não voltar a ter quaisquer actividades políticas, e sendo certo que as que ocasionaram a sua condenação de 1948 já nessa altura tinham sido abandonadas, parece evidente que não é razoável duvidar de que a futura conduta do declarante nada terá que ver com a organização nem com os propósitos do partido político a que se fez referência. (...) Quanto à a segunda condenação, e tendo em vista o que o declarante sempre tem afirmado, e reafirmou no auto anterior, é de ver que, em sua consciência, nenhuma ligação teve o seu comportamento na Cadeia de Caxias com o propósito de servir os objectivos dessa mesma organização. Por outro lado, se o declarante fôr posto em liberdade e não exercer qualquer espécie de actividade política, parece que se não põe a hipótese de voltar a ser preso»⁵⁸. No entanto, o Subdirector da PIDE de Lisboa, José Barreto Sachetti, ao constatar que se aproximava do

⁵⁶ Idem, *Quatro causas*, Lisboa, Livraria Moraes Editores, 1969, pp. 56 -69.

⁵⁷ Idem, *ibidem*, pp. 62-63.

⁵⁸ Apud Francisco Salgado Zenha, *Quatro causas*, Lisboa, Livraria Moraes Editores, 1969, p. 67.

fim (27 de Julho), a medida de segurança aplicada a Humberto Lopes, por despacho de 23 de Maio desse mesmo ano, afirmava que o condenado, recolhido em Peniche, não reunia as condições para lhe ser concedida a liberdade condicional, porquanto «se mantinha obediente e vinculado à associação ilícita e organização secreta e subversiva que é o chamado ‘partido comunista português’, continuando fiel os seus princípios doutrinários e seguindo obstinadamente as suas instruções. (Portanto) não se apresentava, ainda expurgado dos factores de provável delinquência futura, radicados no próprio delinquente, que o arrastarão, inexoravelmente, à prática de crimes da mesma natureza dos que lhe acarretaram duas condenações, se vier desde já a ser restituído ao meio social»⁵⁹; e por isso, a PIDE, através do seu Director, Silva Pais, em proposta de 27 de Maio, longa e amplamente descritiva dos conteúdos dos autos dos anos passados, propôs a prorrogação da medida de segurança de internamento a aplicar a Humberto Lopes, prevista no art. 7.º do dec.-lei n.º 40 550, de 12 de Março de 1956, (ou seja, por mais três anos)!⁶⁰; proposta com a qual concordou o Agente do Ministério Público, junto do 1.º Juízo Criminal, dr. Lopes de Melo, por despacho de 28 de Maio de 1963. Perante a contestação de Zalgado Zenha, o caso foi para Tribunal, sendo ouvidas, como testemunhas, figuras de inegável prestígio nacional (como o dr. Pedro Pitta, bastonário da Ordem dos Advogados; o dr. Adelino da Palma Carlos, o dr. Fernando Abranches Ferrão, o dr. Ilidio Bordalo Soares, juiz de Direito; o dr. João de Deus Pinheiro Farinha, juiz de Direito; o dr. José Magalhães Godinho; o dr. Artur Duarte, o dr. Heliodoro Caldeira, o dr. Mário Soares, o dr. Vasco da Gama Fernandes, o dr. Ângelo de Almeida Ribeiro, o dr. Artur da Cunha Leal, o dr. Mário de Castro e o dr. José Maria Galvão Teles, entre outros); por fim, o juiz do Plenário (com aprovação, também, do agente do Ministério Público), em sentença de 17 de Julho de 1963, declarou improcedente o pedido de prorrogação da medida de segurança por internamento, por parte da PIDE, para o dr. Humberto Lopes, substituindo-o, porém, às seguintes obrigações: «a) abster-se de toda e qualquer actividade política proibida e de natureza subversiva. b) fixar a sua residência na área da cidade de Santarém, podendo fazê-lo em outro lugar, mas de acordo com a PIDE; c) dedicar-se ao exercício da sua profissão de Advogado (...); apresentar-se perante as autoridades, sempre que seja

⁵⁹ Apud idem, *ibidem*, p. 70.

⁶⁰ Apud idem, *ibidem*, pp. 71-76.

solicitada a sua presença»⁶¹. Por este processo kafkiano, se pode ver quanto a própria PIDE não só podia prorrogar as medidas de segurança por internamento dos presos políticos à sua guarda, como, na impossibilidade de os deter por mais tempo, lhes comandava e limitava o território e o tempo, mesmo em liberdade...

Mas tinha alguma justificação, no plano dos princípios, esta oposição, da Oposição, às medidas de segurança? Não há dúvida que os princípios das liberdades fundamentais enunciados no art. 8.º da Constituição limitam o legislador, porquanto uma lei, mesmo que conformada em estrita obediência ao seu processo normal, não vinculará os tribunais, se afectar a intencionalidade normativa do núcleo das liberdades proclamadas pela Constituição. Esta concepção constitucional, no dizer do Prof. Afonso Queiró, está associada, do ponto de vista histórico, à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão⁶². Neste sentido – como diz Castanheira Neves – «as leis não são válidas apenas porque são leis promulgadas pelo Estado, mas porque são leis promulgadas pelo Estado com respeito dos seus limites axiológico-normativos»⁶³. Inclusivé, diz-nos este constitucionalista, poderíamos falar duma verdadeira «chicana constitucional, se a fundamentação da validade constitucional se bastasse com um princípio de tal modo formal que cobrisse todas as possibilidades legislativas, ainda as mais intoleráveis»⁶⁴. Ora, para que esta subversão da Lei Fundamental não ocorra é necessário que a decisão constituinte se oriente pela ideia de que «o Estado se encontra, primordialmente, ao serviço dos valores inerentes ao Homem e expressos em garantias fundamentais», o que parece ter acontecido, pelo menos em princípio, na Constituição de 1933, ao colocar-se no centro da acção estadual, os direitos fundamentais⁶⁵. Portanto, «não basta – adverte Castanheira Neves – invocar a segurança, como momento da Ideia de Direito, para dar validade incondicional a uma estreita legalidade; terá (...) de se continuar a perguntar se a segurança (e a sua legalidade) instituída é uma segurança justa, se a lei imposta em seu nome realiza uma segurança compatível com a Ideia de Direito, ou se não ultrapassa aqueles limites para além dos quais a segurança só traduz o êxito social de um poder

⁶¹ Apud idem, *ibidem*, p. 125.

⁶² Apud Anónimo, *op. cit.*, p. 20.

⁶³ In «Questão de facto-questão de direito», apud Anónimo, *op. cit.*, 1969, p. 20.

⁶⁴ Idem, *ibidem*.

⁶⁵ Anónimo, *op. cit.*, p. 20.

que como força apenas subsiste»⁶⁶. Não quer isto dizer que a segurança e a certeza jurídicas não tenham valor, mas «deixam de ser fundamento de uma obrigatoriedade quando invocadas para cobrirem situações intolerantemente injustas ou quando são postas ao serviço de situações arbitrárias e do terror político»⁶⁷; por isso, o valor da segurança afere-se pelo direito e não o inverso. Deste ponto de vista, as medidas de segurança aplicadas aos presos políticos são inconstitucionais, enquanto «instrumentos de coacção política e administrativa, unicamente determinada pela estratégia de assegurar o predomínio social e político, cultural e económico da ideologia do Governo»⁶⁸; através desse dispositivo de segurança, um Governo, através de sucessivos períodos de prorrogação de internamento, pode não só condenar um opositor a prisão perpétua como, ao converter essa medida de segurança em necessidade, por em risco as liberdades individuais. Como fez o Estado Novo.

6. Conclusão

Que concluir? Que o Estado Novo, desafecto a abstracções (Salazar não crê numa verdade política, mas em verdades políticas⁶⁹), pautado – na sua acção – por um certo realismo político, pelas alegadas idiosincrasias da «primeira realidade» da ordem política que é a nação⁷⁰ («análoga a um ser humano»⁷¹), cuja missão histórica é o *essencial da vida* e o que *permanece na História*⁷², e pela natureza e fins da pessoa humana (que nada tinham que ver com os Direitos

⁶⁶ In «Questão de facto – questão de direito», apud Anónimo, *op. cit.*, 1969, p. 20.

⁶⁷ Idem, *ibidem*.

⁶⁸ Anónimo, *op. cit.*, p. 20.

⁶⁹ Oliveira Salazar, *Discursos*, 1938-1943 Coimbra Editora, Coimbra, 1943, p VII («Duas palavras a servir de prefácio»); idem, *Discursos e notas políticas*, V, 1951-1958, Coimbra Editora, Coimbra, 1959, p.20 (Nota da Presidência do Conselho de 5 de Junho de 1951).

⁷⁰ Idem, *Discursos*, 1928-1934, Lisboa, Coimbra Editora, Coimbra, 1935, p. 77; idem, *Discursos*, 1938-1943 Coimbra Editora, Coimbra, 1943, pp. 30-31 (Perante os dirigentes da União Nacional, quando da posse das novas comissões, em 22 de Março de 1938, na sede daquele organismo).

⁷¹ Idem, *Discurso e notas políticas*, VI, 1959-1966, Coimbra, Coimbra Editora Lda., 1967, p. 22 (entrevista concedida ao jornal *Le Figaro*, nos dias 2 e 3 de Setembro de 1958).

⁷² Idem, *Discursos*, 1938-1943, Coimbra Editora, Coimbra, 1943, p VIII («Duas palavras a servir de prefácio»).

do Homem e do Cidadão)⁷³, não se preocupou com a validade e intencionalidade normativa da Constituição, curando, antes, da eficácia do poder político (embora limitado – como afirmaram Salazar e Marcello Caetano – pelo direito e por uma superior ideia de Justiça, sob pena de se cair num regime de força e de abuso do poder⁷⁴); daí a ênfase que ambos puseram na prevalência da autoridade *necessária* (exigida pela verdade e pelo interesse comum) sobre a liberdade *possível*⁷⁵. Liberdade garantida pelo Estado mas condicionada pela autoridade, a única possível – segundo Salazar – que podia conduzir não à felicidade do homem – como advertiu – mas à felicidade dos homens»⁷⁶. Daí a necessidade de um Estado forte (que será tanto maior quanto maior for a a unidade nacional) e autoritário (mas não totalitário), transclassista e corporativo, para realizar os interesses essenciais da Nação (revelados pela história e pelos costumes) representativos da própria essência e fins do poder político, ainda que isso implicasse algumas incompreensões e impusesse – como disse Salazar a António Ferro em 1932 – »meia dúzia de safanões a tempo» a certas criaturas sinistras⁷⁷....

Salazar baseou este nacionalismo em vários pressupostos: rejeição do individualismo das Luzes e dos Direitos do Homem e do Cidadão como «direitos naturais», afirmação da historicidade e temporalidade da razão (e na precedência ontológica da história sobre esta), precedência jurídico-política do social sobre o individual e analogia estrutural e ôntica (e não apenas funcional) entre o devir da nação e da

⁷³ Idem, *ibidem*, pp. 337-38 (Ao microfone da Emissora Nacional, em 25 de Junho de 1942: exposição ao País).

⁷⁴ Idem, *ibidem*, pp. 77-78 (Na Assembleia Nacional, na sessão de encerramento da I Legislatura, em 28 de Abril de 1938); idem, *Discursos*, 1928-1934, Lisboa, Coimbra Editora, Coimbra, 1935, p. 80. Veja-se Manuel Braga da Cruz, *op. cit.*, pp. 48 e ss.

⁷⁵ Idem, «Ideias falsas e palavras vãs» (na reunião das comissões dirigentes da União nacional, realizada numa sala da Biblioteca da Assembleia Nacional, em 23 de Fevereiro de 1946), in *Discursos e notas políticas*, IV, 1943-1950, Coimbra, Coimbra Editora, Lda, 1951, pp. 205-06 e apud António Ferro, *Salazar. O homem e a sua obra (1933)*, Lisboa, Fernando Pereira- Editor, s.d., p. 269. Veja-se, sobre o conceito de autoridade no Estado Novo, Luis da Cunha Gonçalves, «Representação nacional e corporativa. A função legislativa», in *Uma Série de Conferências*, Lisboa, União Nacional, 1937, pp. 301-321 e Mário de Figueiredo, *Os Princípios Essenciais do Estado Novo Corporativo* (Conferência na Sala dos Capelos, em 28 de Maio de 1936), Coimbra, Biblioteca da Universidade, 1936.

⁷⁶ Apud António Ferro, *op. cit.*, pp. 96-97.

⁷⁷ Apud idem, *ibidem*, p. 119.

«natureza». Desse nacionalismo retirou as seguintes consequências: a subordinação dos direitos e interesses de todas as pessoas singulares e colectivas aos direitos e interesses da nação (limitada, apenas, pelo Direito e pela Moral); a supremacia dos princípios da autoridade, da ordem e da tradição nacional (conciliados com as verdades eternas que são património da humanidade e apanágio da civilização cristã) sobre os princípios da liberdade, da igualdade e do progresso; e a crença do Estado nacional como estádio último da evolução da sociedade (e não como «um dos rostos» da evolução histórica da Humanidade, como pretendiam os positivistas e demo-republicanos)⁷⁸. À luz deste nacionalismo, cabia ao Estado – como disse Caillaux, invocado por Salazar – exprimir, constitucional e racionalmente, a nação organizada, tratando de assegurar, com ordem e autoridade, a coexistência e a actividade regular de todos os elementos naturais, tradicionais e progressivos. Mas não totalitariamente, porque a organização jurídico-política do Estado era limitada pelo Direito e pela Moral⁷⁹. Como disse Oliveira Salazar «o Estado que subordinasse tudo sem excepção à ideia de nação ou de raça, por ele representada, na Moral, no Direito, na política e na economia, apresentar-se-ia como ser onnipotente, princípio e fim de si mesmo, a que tinham de estar sujeitas todas as manifestações individuais e colectivas e que poderia envolver um absolutismo pior do que aquele que antecederia os regimes liberais, porque ao menos esse outro não se desligara do destino humano. Tal Estado seria essencialmente pagão, incompatível por natureza com o génio da nossa civilização cristã e cedo ou tarde haveria de conduzir a revoluções semelhantes às que afrontaram os velhos regimes históricos»⁸⁰. Portanto, o nacionalismo e a soberania do Estado, que lhe dava organização jurídico-política, tinham limites: a Moral (católica) e o Direito (consuetudinário e constitucional)⁸¹; limites, de facto, frequentemente violados, pois como sabemos, com o tempo, «a jurisdição cedeu o lugar à arbitrariedade administrativa, o direito à força policial.

⁷⁸ Oliveira Salazar, *Discursos*, 1928-1934, Coimbra, Coimbra Editora Lda., 1935, pp. 333-38 (discurso proferido em 26 de Maio de 1934, na Sala Portugal da Sociedade de Geografia de Lisboa, na sessão inaugural do 1.º Congresso da União Nacional).

⁷⁹ Ver a este propósito, António José de Brito, *op. cit.*, pp. 3-29.

⁸⁰ Oliveira Salazar, *Discursos*, 1928-1934, Coimbra, Coimbra Editora Lda., 1935, pp. 333-38 (discurso proferido em 26 de Maio de 1934, na Sala Portugal da Sociedade de Geografia de Lisboa, na sessão inaugural do 1.º Congresso da União Nacional), pp. 336-37.

⁸¹ Idem, *ibidem*, p. 337.

À consagração constitucional dos direitos e liberdades fundamentais, contrapôs-se uma legislação ordinária de regulamentação do respectivo exercício, (...) fortemente limitativa e um regime preventivo policial que as suprimiu em grande medida»⁸²; ou seja, os mais elementares direitos do Homem e do Cidadão foram violentamente, reprimidos pelo Poder, pela actuação da Censura e da polícia política, pela arbitrariedade dos tribunais plenários e das instituições carcerárias, pelas medidas de segurança, por medo imposto a todos como chumbo, enfim, por uma repressão incansável, que não tinha dia e noite.

⁸² Manuel Braga da Cruz, *op. cit.*, p. 78; ver, também, Salgado Zenha, «A Constituição, o juiz e a liberdade», Lisboa, Separata da *Revista da Ordem dos Advogados*, 1973.

VÁRIA

Centenário: Karl Popper 2002

JOÃO RIBEIRO MENDES
(Universidade do Minho)

Organizado pelo *Karl Popper Institut* e pela Universidade de Viena, decorreu entre os dias 3 e 7 de Julho de 2002, na capital austríaca, o congresso comemorativo do centésimo aniversário do nascimento de Karl Raimund Popper (Viena, 28.07.1902 – Londres, 17.09.1994), reconhecidamente uma das personalidades intelectuais mais influentes no pensamento contemporâneo, congregando cerca de três centenas e meia de estudiosos afectos a diversos quadrantes do saber, provenientes de mais de cinquenta países representativos dos cinco continentes, que esquadrinharam múltiplos aspectos da vida, obra e época do filósofo.

Como afirmou Hubert Christian Ehalt – especialista em assuntos histórico-culturais vienenses – no breve prefácio que elaborou para o catálogo da exposição sobre a vida e obra do aniversariante aberta ao público durante todo o mês de Julho no *Österreichisches Kulturzentrum* do Palácio Palffy (10.00-18.00): «Karl R. Popper steht für eine originelle erkenntnistheoretische Position, die im 20. Jahrhundert Wissenschaft und Politik gleichermaßen beeinflusst hat. (...) Und es ist daher heute mehr denn je notwendig, die Gedanken und Maximen Karl Poppers zu bedenken.».

A cerimónia de abertura, realizada sob o alto patrocínio do Presidente da Áustria, Thomas Klestil, teve pontual início às dezoito horas do dia 3 de Julho, quarta-feira, na monumental *Rathaus* de Viena – a maior do mundo – que, juntamente com o edifício principal da Universidade, situado a uns escassos cem metros – projectado e construído entre 1877 e 1884 pelo arquitecto Heinrich von Ferstel e inaugurado pelo imperador Francisco José I – acolheu os trabalhos do Congresso

durante os cinco dias da sua duração. Feitas as locuções de boas vindas por Michael Häupl (Presidente da Câmara), Georg Winckler (Reitor da Universidade) e Erich Kadlec (Presidente do Instituto Karl Popper, sociedade científica criada a 31 de Outubro de 1997), seguiram-se a conferência inaugural proferida por Hans Albert – *Emeritierung* da Universidade de Heidelberg, profundo conhecedor da obra de Popper desde a década de 40 e seu interlocutor privilegiado pelo menos desde 1958, altura em que se conheceram na célebre *Alpbacher Hochschulwochen* – intitulada «Karl Poppers Philosophie im 20. Jahrhundert», a *première* do filme produzido pela ORF/3sat e realizado por Koschka Hetzer-Molden «Ausgangspunkt Österreich. Zum 100. Geburtstag von Sir Karl Popper» e a mesa redonda «Karl R. Popper – zu Person und Werk», moderada pelo ministro de estado austríaco Franz Kreuzer, em que intervieram, para além de Hans Albert, já referido, o reputado matemático e cosmólogo de Cambridge – nascido em Viena – Sir Hermann Bondi, Erhard Oeser – velho amigo de Popper e director do *Institut für Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsforschung* da Universidade de Viena – e Elizabeth Herz.

Dando expressão à influência do autor num amplo espectro de domínios, o programa científico do evento foi organizado em sete secções – (1) filosofia das ciências físicas, (2) filosofia das ciências biológicas, (3) filosofia das ciências sociais, (4) filosofia moral e política, (5) lógica e método científico, (6) epistemologia e metafísica, (7) vida e tempos de Karl Popper – e desenvolvido ao longo de quatro intensas jornadas de trabalho – entre 4 e 7 de Julho – que funcionaram com o seguinte padrão geral: sessões paralelas – matinais (8.30 h.-12.30 h.) e vespertinas (14.00 h.-20.00 h.) – de apresentação de comunicações individuais, sucedidas por conferências e simpósios.

A produção resultante é impressionante: cerca de duas centenas de comunicações individuais apresentadas, doze simpósios e oito conferências. Em virtude da sua quantidade e, sobretudo, qualidade – diversidade e riqueza – não temos o ensejo aqui de gizar-lhe sequer um esboço de apreciação. Queremos, no entanto, destacar dois grupos de personalidades que marcaram presença nas actividades científicas do Congresso.

Em primeiro lugar, aquele composto por Joseph Agassi, Alan Musgrave, David Miller e Jeremy Shearmur que, como se sabe, foram todos assistentes de investigação e colegas de Popper na *London School of Economics* – entre as décadas de 50 e 70 – e que permanecem referências incontornáveis para aceder mais profundamente ao seu pensamento.

Joseph Agassi – professor catedrático das Universidades de Tel Aviv e de York (Toronto), a traduzir, presentemente, várias obras de Popper para o hebraico, entre as quais *The Logic of Scientific Discovery* – protagonizou uma dupla intervenção no Congresso. Proferiu no dia 4 Julho (11.00 h.-12.30 h.), no âmbito da secção 6, a *Gastvortrag* «Metaphysics and the Growth of Scientific Knowledge», onde procurou mostrar que o critério de severo empirismo – inspirado em Mach – precocemente adoptado por Popper para a determinação do estatuto de teorias científicas estabelecidas e sempre mantido insuficientemente reformulado, não só revelou ser pouco consonante com a sua concepção do crescimento científico como, em última instância, o impossibilitou de reconhecer cabalmente – apesar de evidências contrárias na sua obra – a possibilidade de disputas metafísicas devirem científicas. Dois dias mais tarde (16.00 h.-16.30 h.), no âmbito da secção 3, apresentou a comunicação – recebida com alguma animosidade por uma parte da audiência – «Psychoanalysis after the Holocaust», focada no argumento de que, muito embora em termos legais, a permissão para o uso de uma tecnologia requeira a sua corroboração, ou seja, a evidenciação da sua não prejudicialidade, a aplicação das técnicas psicanalíticas aos traumas do Holocausto amplia-os, colocando em questão toda a sua filosofia.

Alan Musgrave – que integrou o comité de programação do evento, autor (juntamente com Gregory Currie) do ensaio *Popper and the Human Sciences* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985) – interveio no simpósio «Critical Rationalism and Induction», realizado, no âmbito da secção 6, no dia 6 (11.00 h.-12.30 h.) com a comunicação «How Popper [Might Have] Solved the Problem of Induction». Nela, o actual professor da Universidade de Otago (Nova Zelândia), procurou sustentar que a resposta de Popper – não secundada pela maior parte dos seus continuadores – ao problema da indução tal como foi modernamente articulado no argumento de Hume – cujo conteúdo, bem conhecido, consiste na afirmação da irracionalidade das crenças que transcendem as evidências com base nas premissas do cepticismo indutivo e do princípio de que só é racional acreditar naquilo que pode ser justificado – foi o denominado «racionalismo crítico» que aceita a primeira premissa do argumento, mas rejeita a segunda.

A comunicação «Darwinism is the Application of Situational Logic to the State of Ignorance», apresentada no dia 6 (9.05 h.-9.35 h.), no âmbito da secção 2, por David Miller – que integrou, igualmente, o referido comité, colaborador activo, de longa data, na publicação de vários textos de Popper – constituiu o primeiro dos contributos do

autor ao Congresso, onde argumentou que as explicações evolucionistas – darwinistas – sobre o processo de passagem de estados de menor conhecimento a estados de maior conhecimento em organismos individuais possuem validade epistemológica, desde que se assuma que tais organismos possuem uma capacidade de análise da situação em que se encontram – uma lógica situacional – que, em última instância, lhes permite comportarem-se racionalmente não no sentido advogado por Popper de singularização, entre múltiplos cursos de acção possíveis, daquele que é óptimo do ponto de vista dos seus interesses, mas nos termos da busca de resolução activa de problemas mediante procedimentos heurísticos de tentativa e erro. Na manhã do dia seguinte (8.30 h.-10.45 h.), Miller – actualmente a leccionar da Universidade de Coventry – fez parte, na qualidade de conferencista, do simpósio especial «Popper on Truth» organizado por Alain Boyer da Universidade de Paris-IV-Sorbonne.

Por fim, Jeremy Shearmur – professor da Universidade Nacional Australiana (Camberra), autor de *The Political Thought of Karl Popper* (Londres e Nova Iorque: Routledge, 1996) – apresentou no dia 4 (8.30 h.-9.00 h.), no âmbito da secção 6, a comunicação «Popper on the Empirical Basis Reconsidered», onde submeteu a re-exame a teoria popperiana da «base empírica» do conhecimento científico, enfatizando o significado – por vezes menosprezado – que nela desempenha a intersubjectividade e sugerindo que ela pode ser melhor entendida como uma espécie de teoria coerentista.

Para além do referido quarteto de personalidades, queremos igualmente fazer sobressair a participação no Congresso de dois académicos nacionais especialmente conhecedores do pensamento popperiano, sobretudo na sua vertente política e moral: João Rosas – director dos cursos de pós-graduação em Ética e Filosofia Política da Universidade do Minho, autor da dissertação de mestrado *Uma reconstrução da filosofia política de Karl Popper* (Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 1990) – que apresentou na manhã do dia 6 (9.05 h.-9.35 h.) a comunicação «Popper on Social Engineering and Hayek's Critique of Social Justice» (UM), onde procurou explicar a concepção de engenharia social de Popper e compará-la com o argumento epistémico de Hayek contra a justiça social; e João Carlos Espada – director do Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica Portuguesa – que proferiu no último dia do Congresso (8.30 h.-9.00 h.) a comunicação «The Pursuit of Certainty: from Authoritarian Rationalism to Authoritarian Relativism» subordinada ao propósito de mostrar que a filosofia moral e política de Popper oferece

recursos suficientes para entender a origem e permitir a superação do paradoxo que, no seu entender, pervade a atmosfera moral e política das democracias liberais contemporâneas, a saber: a apregoação, no discurso político, de um princípio de liberdade irrestrito, simultaneamente utilizado pelas organizações estatais para imporem uma moralidade pública às comunidades locais e às instituições tradicionais modos de vida que lhes são alheios.

A finalizar os trabalhos científicos do Congresso, no dia 7, domingo, pelas 16 horas, teve lugar no edifício principal da Universidade a locução de encerramento intitulada «The last systematic philosopher» a cargo de Marcelo Pera. Ajuizando que o método da discussão crítica – aquele que compromete efectivamente os participantes nela envolvidos a modificarem o seu entendimento em razão dos melhores argumentos – constitui o principal legado do pensamento de Popper, que soube aplicá-lo a quase todos os campos da cultura, em especial à epistemologia e à filosofia social, o actual Presidente do Senado Italiano e professor da Universidade de Pisa procurou mostrar que ele permanece fecundo para lançar inteligibilidade sobre a nova ordem de acontecimentos emergente após o declínio do mundo comunista e o ataque terrorista de 11 de Setembro de 2001. Sucederam-lhe as considerações finais do professor oxoniense Bryan Magee, grande admirador e divulgador das ideias de Popper.

No que diz respeito à vertente social do Congresso, começamos por assinalar a instrutiva manhã do dia 5, durante a qual um grupo selecto de 25 participantes reunido junto à porta principal do Stephansdom (10.00 h.) – a imponente catedral que, em pleno centro de Viena, dá alma à cidade – teve a oportunidade de ser guiado pela elegante verve de Malachi Hacoheh – autor do notável ensaio biográfico *Karl Popper – The Formative Years (1902-1945): Politics and Philosophy in Interwar Vienna* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000) – numa visita aos lugares que ficaram ligados a eventos decisivos na vida de Popper, nomeadamente a casa, datada do século XVII, situada a poucos metros da catedral, onde passou a sua infância e juventude juntamente com os pais – Simon e Jenny – e as irmãs – Dora e Annie – perdida pela família pouco depois do *Anschluss* de 1938, a *Freie Schule* – escola elementar privada com um ensino de inspiração não clerical – que Popper frequentou entre 1908 e 1913, o *Franz Josef Gymnasium* – actualmente *Bundesgymnasium Stubenbastei* – onde realizou os seus estudos entre 1914 e 1915 e por onde passaram antes Karl Kraus, Paul Wittgenstein e Edgar Zilsel que, anos mais tarde, haveriam de avaliar a sua maturidade no domínio da lógica aquando

da realização do exame de admissão à Universidade, o *Bundesrealgymnasium* onde completou os seus estudos liceais em 1918 e o *Pädagogische Institut*, situado no Palácio Epstein, frequentado por Popper entre 1925 e 1927 e onde conheceu a sua mulher Josefine Henninger.

Ainda nesse mesmo dia (19.30 h.), os participantes do Congresso foram presenteados com um serão cultural que teve início na Igreja de St. Michael in Heiligenstadt, onde puderam assistir à execução de Wolfgang Fritzsche, num órgão do século XIX, de uma selecção de peças de Johann Sebastian Bach – realizada por Julien Musafia a quem cumpriu igualmente proferir um discurso introdutório – e uma fuga em Fá sustenido menor da autoria do próprio Popper, escrita em 1922 ou 23 e considerada por ele como um tributo ao grande compositor barroco. Seguiu-se ao recital, uma visita à casa contígua ao templo, na qual Beethoven escreveu «Heiligenstädter Testament» (mencionado no capítulo 13 de *Unended Quest*) e a mais prosaica actividade de uma ceia num típico *heurigen* vienense, espécie de restaurante tradicional, onde puderam ser apreciados a cozinha e vinho locais.

Memorável, sem dúvida, foi a magnífica recepção do Congresso realizada na imponente sala de cerimónias da Câmara Municipal no dia seguinte (19.00 h.), a convite do *Bürgermeister* e do comité organizador do evento, onde as várias centenas de participantes tiveram a oportunidade de confraternizar num pouco frugal banquete ao som dos acordes clássicos e jazzísticos de uma inspirada orquestra e testemunhar os apreciáveis dotes dançarinos do professor Hans Albert.

Mais solenemente, no último dia do Congresso, 7 de Julho, domingo, decorreu, por volta das 10.00 h., a ilustre e concorrida cerimónia do descerrar do busto de Karl Popper que permanece, doravante, não sem alguma ironia, ao lado do de Sigmund Freud e na companhia de múltiplas insignes figuras da academia vienense – Nicolai Trubetzkoi, Ludwig Boltzman, Ernst Fuchs, Erwin Schrödinger *et alii* – no *Arkadenhof* do edifício principal da Universidade que o acolheu nos seus estudos durante uma década (1928-1938).

Aos participantes que permaneceram para além do encerramento oficial do Congresso foi ainda propiciada, nos dias 8 e 9 de Julho, uma visita a Klagenfurt na Caríntia, onde ciceroneados por Manfred Lube, director da biblioteca da respectiva universidade, puderam apreciar parte do espólio literário de Karl Popper – livros, correspondência e manuscritos – aí acolhido desde 1995.

No plano logístico, por fim, não podemos deixar de referir a exemplar organização que tanto a nível da sua preparação como, sobretudo,

da sua realização prestigiou este evento de dimensão verdadeiramente internacional. Tudo foi atempada e eficientemente planeado, desde as necessárias inscrições ao providenciar de viagens e acomodações, passando pela solicitação de contributos. Nada foi regateado no seu decurso: atendimento permanente a todos os participantes, disponibilização de todo o tipo de informação, nomeadamente dos resumos de toda a produção científica do Congresso, de meios informáticos, de módicos serviços de restauração na *Mensa* universitária e de cafetaria e pastelaria gratuitas nos interlúdios do programa de trabalhos e, para não nos alongarmos, de um pequeno certame de livros de consagradas editoras.

Perdurará, por certo durante muito tempo, na recordação de quantos se juntaram na segunda semana do Estio de 2002 na cidade natal daquele que foi, porventura, «o mais feliz dos filósofos», para celebrarem mais do que o aniversário do seu nascimento, a imensurável herança do seu pensamento uma nostalgia por todos os minutos de discussão crítica em que tiveram o ensejo de redescobrir a fecundidade, nobreza e perenidade das suas ideias.

John Rawls (1921-2002)

Giant on the Shoulders of Giants

ANDREAS FOLLESDAL *
(Universidade de Oslo)

John Rawls, the most influential political philosopher of the 20th century, died on Nov. 24, 2002. His book *A Theory of Justice* from 1971 is the book in political philosophy that has received most attention in the previous century.

The book *A Theory of Justice* reset the agenda for ethicists and political theorists, who soon realised that they must either work within Rawls' framework, or argue why they would not. Amazingly, this complex book also had a massive impact on the intellectual and political discussions within law, psychology, political science and economics, across the globe – most recently witnessed by a special issue of the *European Journal of Political Theory* tracing his impact in Europe, published in October 2002. The book made two major contributions of interest to a broad readership: It presented and argued for principles for assessing burning political issues of its time, and it suggested how it is possible to argue and reason about values.

* Andreas Follesdal (1957) is Professor of practical philosophy at the University of Oslo, Norway, and at ARENA, a research program on the Europeanisation of the Nation-State. He has his Ph.D. in political philosophy from Harvard University on the topic of international justice, with John Rawls as adviser; the last year as a Graduate Fellow at the Program in Ethics and the Professions.

Follesdal works on domestic and international justice, and democracy and legitimacy in the European Union.

Legitimacy

It is Rawls' argument for principles of justice from an imagined contract position that made him most famous. When does a government have moral claim to be obeyed by citizens? Only if the social institutions can be defended as a fair system of cooperation among free and equal citizens with different philosophies and world views, satisfying certain principles of distribution of social benefits. Rawls developed the contractualist tradition in response to this answer, drawing in particular on the work of John Locke, Jean-Jacques Rousseau, and Immanuel Kant. Rawls insisted that justice should be understood as fairness, in the sense that voluntary cooperation among equals must offer fair terms to all. In the same way, institutions of a fair society must secure the equal worth of all. A legitimate society must offer all members such terms that they would have chosen to join. Only if society is fair in this sense do we treat each other as free and equal participants in the systems of cooperation for mutual advantage.

«A Veil of Ignorance»

To bring order to our muddled thoughts and strong convictions about distributive justice, Rawls suggested a thought experiment that may well be referred to 300 years from now. Rawls asks us to imagine an «Original Position», a contracting situation where parties are to agree to criteria for a just society. But the parties do not know which talents and world view they have, their race or gender, nor which place they will end up in in society. They must therefore agree behind a «Veil of Ignorance». Such a veil prevents them from taking inappropriate considerations into account when arguing about how institutions should affect the distribution of benefits and burdens, and which talents should be furthered. But why should we care what would be chosen under such weird conditions? Rawls' answer was that the arguments voiced in this hypothetical Original Position are those we do on reflection accept as appropriate and fair regarding how to use state power among us on a footing of freedom and equality. For instance, on reflection we agree that certain talents or world views should not in themselves justify differential treatment among people committed to treating each other as equals.

Thus we, here and now, can argue better about principles of distributive justice by considering the principles that would be favored

in such an Original Position. Even if the parties do not know the details of their own life plans and talents, they would all prefer various fundamental rights and other social instruments that are valued regardless of life plans. Rawls therefore claimed that behind such a Veil of Ignorance, the parties would not risk living in a utilitarian society which would permit – and indeed require – the oppression of a small, permanent minority if this maximised the total utility. Nor would the parties agree to arbitrarily favor certain talents or world views, since they would not know whether they would be thus favored.

Principles of Justice

Rawls claimed in brief that the decisive criterion for selecting principles of justice is the position of the worst off. Parties would prefer certain principles over several alternatives. First, all must be secured equal political and civil rights. All must also be ensured fair equality of opportunity, so that individuals with the same talents and who are prepared to use those talents should enjoy equal access to society's offices and positions.

Regarding economic distribution, Rawls rejected both complete freedom in the form of pure market liberalism and complete equality in the form of equal pay. Instead the social institutions should secure equal life earnings regardless of social position – unless the situation of the worst off can be improved by rewarding others to increase the total pie. Inequalities are acceptable if they are required to increase the smallest share of that economic pie. This principle is called the Difference Principle.

These principles of distribution express with greater clarity much of what is common among many religious and philosophical world views. In Europe we find them in many party platforms, among both Social democrats and Christian democrats. Much disagreement among political parties may indeed be understood as differences concerning who are the worst off, and what social arrangements and inequalities are necessary to improve their situation. Rawls' contribution is largely the increased precision of such principles, and his way of justifying them while seeking to avoid contested philosophical and religious premises.

Justifying Morality

In addition to arguing for substantive principles of justice, *A Theory of Justice* also provides insights concerning another important question, whether moral judgments can be justified. The Royal Swedish Academy of Sciences awarded him the Rolf Schock Prize in philosophy in 1999, «not only because of its much discussed principles of justice, but also because of the way it argues for them. Rawls gets the prize not least because of his methodological contributions, which amount to a theory about how moral and normative statements can be justified.»

This issue of justification had concerned philosophers for decades, even when more substantive issues of political philosophy had been largely left aside.

Some had claimed that moral judgments are meaningless in a technical sense, neither true nor false but only expressions of emotions. Others claimed that our views about what is right and wrong in concrete situations often draws on more general moral principles about right and wrong, about relevant considerations, and so forth. But how can these principles in turn be justified?

Reflective equilibrium

Rawls suggested that our moral judgments justify each other in *reflective equilibrium*. We adjust our principles, our judgments of what counts as relevant considerations, and our concrete moral judgments in light of each other, so that they end up as premises and conclusions in a normative theory. In this sense they can provide mutual justification for each other. Our assessment of concrete situations are justified «from above», while our general principles are justified «from below», by showing that these principles are those that provide the best fit with our various concrete moral judgments.

Rawls thus justified his principles in two stages. First he showed that the principles are preferred in an Original Position behind the Veil of Ignorance. This veil gives expression to what considerations we regard as appropriate concerning the issue of distributive justice among citizens of equal worth. Thereafter this social contract is justified by showing that the conclusions match our adjusted and considered moral judgments concerning equal dignity, fair differences in income, the distribution of political power, and equality of opportunity.

The Plurality of Conceptions of the Good

In later articles and in the book *Political Liberalism* (1993), Rawls was particularly concerned with the importance for a society of a shared conception of justice. A society marked by different world views and religions, and of a plurality of conceptions of the good, must still have some such common conception to secure trust and compliance with the social institutions over time. Rawls claimed that his justification for distributive principles draws on assumptions about the value of individuals and the role of society that can command *overlapping consensus* across a variety of world views. The theory can be a common factor in many religious and philosophical views that for instance disagree about *why* individuals should be treated as equals by the social institutions. Or so he hoped.

Revisions of *A Theory of Justice*

Rawls had sought to defend his principles with great care. Yet his contributions did not escape controversy. Indeed, his analytical training led him to present premises and chains of reasoning as clearly as possible, which made it easier for others to identify controversial premises, weaknesses and faults. Thus *A Theory of Justice* has been criticised on many counts, criticisms that led Rawls to expand, revise and improve on his theory. He sometimes rephrased his earlier claims, sometimes regarded the criticism as misguided, and sometimes changed his views in light of the arguments. Even though he changed his views on several points, he chose to only modify *A Theory of Justice* slightly for a revised version in 1999. A briefer book stating his revised position, *Justice as Fairness*, appeared in 2001 at Harvard University Press. He also wrote about international justice in the book *Law of Peoples* (1999).

The Person

To give a sketch of John Rawls the person is more difficult than to give a brief account of his contributions to political philosophy. The thinker was modest, almost shy, and avoided media attention both in his career choice and in his mode of dissemination. He spent his working life in the academic community, at Harvard University from 1962 until he retired in 1991, and never sought publicity.

Rawls was born in Maryland in 1921, and grew up in the Southern part of the United States, where he observed that the blacks suffered

politically, socially and economically from the long-term social effects of slavery. The Civil rights movement and the conflicts surrounding the Vietnam War challenged the legitimacy of the social order and of political leaders while he was writing his book.

Rawls had a remarkable way of engaging with other philosophers. He always insisted that in order to learn from others we must interpret them charitably before raising objections and seeking improvements in their views – preferably such that the authors themselves would have accepted. He assumed that they often sought answers to very different questions than those that concern us, agreeing with the historian Collingwood that the history of political philosophy is not a series of answers to the same, ‘eternal’ questions, but a series of answers to a series of different questions. His lectures, some recently available and more to come, show how he explicitly borrowed both insights and arguments from a wide range of European thinkers. He often recalled the old saying ascribed to Newton, that if we see further than previous generations it is because we stand on the shoulders of giants. Rawls’ strategy of seeking kind and constructive yet critical reading of others also benefitted his colleagues and students: He would always be seeking charitable interpretations of our questions and answers, regardless of whether they matched his own point of view.

Rawls’ theory is a thorough and systematic answer to one fundamental and important political question: what distribution of benefits and burdens the social institutions should facilitate, among individuals deeply divided by conceptions of the good life yet united in regarding society as a project among equals.

Today, societies still need such philosophical contribution to the public debate. The population needs a shared justification for criteria for a just society. The future of pensions and other welfare arrangements, the use of market mechanisms in the public sector, shifting conceptions of sovereignty and democracy wrought by the European Union, and the grounds and limits of tolerance are examples of topics that must be handled in ways that respect the equal dignity of all.

Regardless of how we assess Rawls’ principles of distributive justice, it is sometimes fruitful to argue as if we are behind a veil of ignorance. Reflective equilibrium and overlapping consensus suggest how values and normative judgments can be justified even in a society with a plurality of religious and philosophical views.

John Rawls spent his life exploring and defending the view that we must always treat everybody in society as equals. He argued for that claim, and lived by that creed.