

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



18.2  
2004

REVISTA DO  
CENTRO DE ESTUDOS HUMANÍSTICOS

# DIACRÍTICA

(N.º 18 • 2 – 2004)

Série **FILOSOFIA / CULTURA**

## **CAMINHOS ACTUAIS DA FILOSOFIA HORIZONTES DE CULTURA**

### DIRECÇÃO

MARIA EDUARDA KEATING  
ANA GABRIELA MACEDO

### COORDENADORES

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA  
VIRGÍNIA SOARES PEREIRA

### 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 253 263 063 / 253 618 916 • FAX 253 615 350

# ÍNDICE

NOTA DE APRESENTAÇÃO .....	5
----------------------------	---

## **CAMINHOS ACTUAIS DA FILOSOFIA**

O «TRABALHO DE PENÉLOPE»:

ENTRE ESTRUTURALISMO E NEO-ESTRUTURALISMO

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha .....	9
---	---

J. DERRIDA E E. HUSSERL:

A «CONTAMINAÇÃO ORIGINÁRIA DA ORIGEM»

Ana Lúcia Cruz .....	55
----------------------	----

EMERSON, NIETZSCHE E O «ANIMAL METAFÓRICO»

Vítor Moura .....	105
-------------------	-----

ENTRE A LUZ E A SOMBRA: J. DEWEY E M. FOUCAULT

Rosário Gambão .....	125
----------------------	-----

POPPER ON SOCIAL ENGINEERING AND HAYEK'S CRITIQUE OF  
SOCIAL JUSTICE

João Cardoso Rosas .....	157
--------------------------	-----

EDMUND BURKE'S COSMOPOLITANISM

Jennifer Pitts .....	173
----------------------	-----

COHERENCIA RACIONAL DEL HECHO RELIGIOSO

Juan de Sahagún Lucas Hernández .....	205
---------------------------------------	-----

EL RETORNO DE LA RELIGIÓN EN EL PENSAMIENTO ACTUAL. LA RELIGION EN EL PENSAMIENTO DE VATTIMO, DERRIDA E TRÍAS	
José María Mardones .....	217

PENSAR DESPUÉS DE CHERNÓBIL. PROPUESTAS PARA UN <i>GIRO ECOLÓGICO</i> DE LA FILOSOFÍA	
Nel Rodríguez Rial .....	229

### **HORIZONTES DE CULTURA**

A APOLOGIA DAS LETRAS EM ROMA (LEITURAS DE CÍCERO, VIRGÍLIO E HORÁCIO)	
Virgínia Soares Pereira .....	269

A MEMÓRIA DE 1800 DE DANTAS PEREIRA	
J. M. Curado .....	285

ENTRE O IDEAL DA <i>HARMONIA</i> E O REAL DA <i>ANTINOMIA</i> . MUNDIVI- DÊNCIA SOCIAL E POLÍTICA DE MANUEL DE ARRIAGA	
José Marques Fernandes .....	329

A PROBLEMÁTICA DO MAL EM VOLTAIRE	
Maria de Jesus Ferreira Mira Bezerra .....	383

## Nota de Apresentação

O presente número desta Revista quer desde logo – na secção *Caminhos Actuais da Filosofia* –, prestar homenagem a Jacques Derrida, analisando, nos dois primeiros artigos (e num outro mais adiante), alguns aspectos da vasta e variegada obra deste Filósofo, que, com 74 anos, deixou, vai para um mês (09/10/04), o mundo dos mortais, ele que dizia que a morte era «cada vez única, o fim do mundo» – título do livro onde celebrava os seus amigos desaparecidos, a que chamava «um *cogito* de adeus, essa saudação sem retorno».

Aquele que foi o filósofo de língua francesa contemporâneo mais traduzido no mundo, em mais de 50 países, é também aquele que é mais intraduzível – tão densa e sabiamente soube mobilizar os recursos mais secretos da língua em que escrevia. Difícil é, pois, encontrar outro *filósofo* que, como ele, tivesse sido tão intensamente *escritor*, ele que acreditava por demais nas forças da «escrita» e, através desta, inquirir ainda mais as forças do espírito. Nesse intuito, os seus livros incidem tanto em textos de Platão, como em Rousseau, Kant, Hegel, Nietzsche e Freud, Husserl e Heidegger, Saussure a Lévi-Strauss, Foucault e Lacan, ou quem quer que seja, também com copiosa incursão nas literaturas, não importa quem, desde que releve a evocação, como ainda em vários acontecimentos tais como o 11 de Setembro, ou questões como o direito internacional e o cosmopolitismo; a palavra de ordem era estar aberto «ao que vem», ao porvir, ao «outro», vinda de quem gostava de se definir como «judeu franco-magrebino» e «cidadão do mundo».

Filósofo errante por entre textos, pelo mundo, porventura o filósofo europeu que maior sedução e fascinação exerceu no «além-Atlântico», por muitos parecendo um «pensamento-star nos *campi* americanos», mas onde com regularidade exerceu o seu magistério e deixou sulco e fundo «rastros», e com 25 títulos de doutor *honoris causa* em universidades de todo o mundo. Não podemos olvidar também a sua presença na nossa Universidade, através do Centro de Estudos Humanísticos, onde proferiu uma Lição (17 de Março de 1995), no dia seguinte à conferência feita em Braga, integrada no programa cultural da Feira do Livro, onde gostosamente o apresentámos num texto em que publicamente disse reconhecer-se, ante um auditório repleto de auditores para o escutar e com ele dialogar.

A sua obra, muito exigente, parecendo muito pouco aplicável, frutificou em quantas e variadas aplicações. Esforçando-se por «pôr entre parêntesis» as nossas pré-concepções, vindas da nossa cultura, das culturas, das coisas e dos eventos, do Estado e das instituições, a fim de as entrever tais quais verdadeiramente são e não tais como queremos que sejam, fez ouvir a sua voz e convidou à escrita e leitura com os seus livros, que se contam pela centena, uns difíceis de penetrar, outros facilmente interiorizáveis e penetrados por uma «intensidade subversiva da vida», isto é, «a vida mais que a vida», por quem estava possuído pela vida que avidamente prosseguia.

Solitário apesar das multidões nos auditórios, aquém e além Atlântico, vedeta e tímido sem dúvida, também sedutor, era ainda subtil e paradoxal e, como era conhecido, próximo e generoso, intransigente e vulnerável. Curioso de tudo, mantendo estreitas relações também com escritores, artistas, arquitectos..., chegou até a participar em filmes, mesmo de ficção, legou-nos acima de tudo uma obra densa e inquietante; por entre a solidão e o público, que o lia e escutava, que o lê e ouve, não se encerrou em nenhuma torre de marfim, tentando sempre, e acima de tudo, pensar num «lugar em que a filosofia não estivesse nunca só».

Outros trabalhos se seguem nesta primeira secção, considerando aspectos hoje pertinentes, seja sobre a metáfora em Nietzsche, ou examinando dimensões das obras de John Dewey e Michel Foucault, de Karl Popper, ou o tema actual do cosmopolitismo (embora retornando a Burke). Hoje é também essencial a reflexão acerca da religião; mais que nunca, no dealbar do séc. XXI, o problema da religião ressurgiu em força: após a análise do fenómeno enquanto tal, clarifica-se esta magna questão no pensamento actual, seja em Vattimo, Derrida e Trías. Por fim, impunha-se naturalmente a prospecção da dimensão e acutilante projecção do tema ecológico no terreno da filosofia – imperativo inadiável nos dias que correm.

A segunda secção, *Horizontes de cultura...*, abre com uma rememoração acerca da amplitude e relevância das Humanidades, ou se quisermos das Letras, perscrutando textos clássicos de Cícero e poemas do Século de Augusto, no intuito de auscultar como esses escritos nos interpelam ainda nos nossos dias, revisitados numa época que parece proclamar o primado tecnológico. Propõe-se depois uma leitura dum texto do matemático português José Maria Dantas Pereira, cuja dimensão utópica e originalidade se pretende aferir. Segue-se uma análise da mundividência social e política de Manuel de Arriaga, a partir de vários dos seus textos. Indaga-se também a problemática sempiterna do mal, desta vez na obra de Voltaire, e como ela faz apelo à exigência da tolerância.

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA

# **CAMINHOS ACTUAIS DA FILOSOFIA**



# O «trabalho de Penélope»: entre estruturalismo e neo-estruturalismo

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA  
(Universidade do Minho)

Quando falamos em *estruturalismo* – do «estruturalismo clássico» –, evocamos obras com incidência nas áreas das ciências humanas e sociais: primeiramente, Ferdinand de Saussure, o fundador da semiologia clássica, ou «ciência que estuda a vida dos signos no seio da vida social»<sup>1</sup>; depois, o Círculo linguístico de Praga, criado em 1926 por linguistas checos, a que se juntaram outros estrangeiros (entre eles, os franceses J. Vendryes, E. Benveniste, A. Martinet, e os russos N. S. Trubetzkoy e R. Jakobson), fundadores da fonologia estrutural, que, já em 1928 (Congresso em Haia), falavam de *estrutura* para designar o que Saussure entendia por «sistema» da língua; pensamos também, e em especial, em Claude Lévi-Strauss, o primeiro que estendeu a semiologia e a fonologia ao campo das ciências humanas e sociais; devem igualmente invocar-se figuras como Roland Barthes, Julien A. Greimas, Gérard Genette, Louis Althusser, ou Jacques Lacan, Michel Foucault ou Jacques Derrida, estes últimos já na confluência entre *estruturalismo* e *neo-estruturalismo*, sobretudo nalgumas das suas configurações mais peculiares.

## 1. A análise mítica – o «trabalho de Penélope»

Com efeito, a linguística anterior a Saussure interessava-se mais pela questão da origem histórica da linguagem, à luz da qual se apreendia o significado; todavia, Saussure entendia o significado como função dum sistema: o significado duma palavra depende tão somente

---

<sup>1</sup> Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. crítica de Tullio Mauro, Paris, Payot, 1980, p. 33.

da sua função no sistema da linguagem, de um modo diria a-histórico. Segundo Benveniste e Derrida, Saussure admitia que o signo tinha uma relação natural e imediata com o referente, e o significante uma relação unitária e estável com o significado. Ora, o *neo-estruturalismo* postula o carácter arbitrário, diferencial e não referencial do signo e, em geral, a sua índole arbitrária e convencional do social – a linguagem, a cultura, as práticas, a subjectividade, a sociedade, a história.

1.1. Se é verdade que a passagem do «estruturalismo clássico» ao «neo-estruturalismo» se fez por uma deriva do conceito de *estrutura*, essa viragem está patente nas últimas obras de Lévi-Strauss, nomeadamente em *Mitológicas* (em particular na «Abertura» e no «Final») – nessa vasta tetralogia que é uma «suma mitológica» analítica de 813 mitos (sem contar as variantes) do Sul ao Norte das Américas<sup>2</sup>. Lévi-Strauss contradiz aí o princípio cartesiano segundo o qual o estudo científico deveria descobrir nos mitos as manifestações dum princípio único; tal escopo, segundo Lévi-Strauss, não se verifica e, ao invés, «a análise mítica aparece como um *trabalho de Penélope*: cada progresso dá uma nova esperança, suspensa da solução duma nova dificuldade. O dossiê nunca está encerrado»<sup>3</sup>. É como «redes de significação», tal como outros fenómenos simbólicos (sistemas de parentesco, máscaras, totemismo), que Lévi-Strauss analisou estruturalmente os mitos.

O suposto implícito é que não têm essência própria; por isso, «a recorrência dos temas traduz esta mistura de impotência e de tenacidade. Descuidado em partir ou chegar francamente, o pensamento mítico não efectua percursos inteiros: resta-lhe sempre alguma coisa por realizar. Como os ritos, os mitos são *in-termináveis*»<sup>4</sup>. Daí que o autor confesse: «Querendo imitar o movimento espontâneo do pensamento mítico, o nosso empreendimento, tal como ele demasiado breve e demasiado longo, teve de vergar-se às exigências desse movimento e respeitar o seu ritmo. Assim este livro sobre os mitos é também, à sua

---

<sup>2</sup> É assim que o próprio autor a caracteriza: «Vaivéns acelerados, juntos à multiplicação das perspectivas (...) permitiram consolidar o que, no início, podia aparecer como a união lassa e precária de retalhos dissemelhantes pela forma, textura e cor. (...) Por gratuitos, estranhos, mesmo absurdos que tenham podido parecer no início, os menores detalhes aí recebem uma significação e uma função» (*Mythologiques*, t. 4, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 503).

<sup>3</sup> Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*, t. I: *Le cru et le cuit* [«Ouvverture»], Paris, Plon, 1964, p. 13. O itálico é nosso.

<sup>4</sup> C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, t. I, p. 14

maneira, um mito. Supondo que possui uma unidade, esta somente surgirá à parte ou para além do texto. Dizendo melhor, estabelecer-se-á no espírito do leitor»<sup>5</sup>. Lévi-Strauss põe claramente em dúvida a existência dum centro organizador onde convirjam os fios da tessitura dos mitos, a partir do qual se tecem.

1.2. Ora, foi Jacques Derrida<sup>6</sup> quem, pensando o estruturalismo, conjecturava também novas vias analíticas decorrentes dos pressupostos de partida; poder-se-á mesmo notar que a sua obra teve tal relevância que o próprio estruturalismo sem ela teria porventura outros desenvolvimentos; como ele próprio nota, «o conceito de *diferença* desenvolve mesmo as exigências principais mais legítimas do “estruturalismo”»<sup>7</sup>. Pode, pois, afirmar-se que Derrida foi quem levou ao

---

<sup>5</sup> *Ib.*, p. 14. Mais adiante, retomando o tema, escreve: «Como os próprios mitos repousam em códigos de segunda ordem (os códigos de primeira ordem são aqueles em que consiste a linguagem), este livro ofereceria então o esboço de um código de terceira ordem, destinado a assegurar a tradutibilidade recíproca de vários mitos. É a razão pela qual não será errôneo tomá-lo por um mito: de certo modo, o *mito da mitologia*» (p. 20). O itálico é nosso.

<sup>6</sup> Jacques Derrida, filósofo francês, de origem algeriana, que nasceu em 1930, acaba de falecer (9/10/04), com a idade de 74 anos. Assistente de Filosofia na Universidade de Sorbonne, de 1960 a 1964, foi depois professor na Escola Normal Superior de Paris de 1965 a 1984, e da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, igualmente em Paris. Ensina ainda com muita regularidade em vários países estrangeiros, sobretudo nos Estados Unidos, onde a sua notoriedade e projecção excedeu talvez mesmo a do seu país de eleição. A obra filosófica de Derrida é imensa, contando-se, pela centena, os livros publicados, tendo vindo progressivamente a revelar uma matriz interdisciplinar, cruzando a filosofia, a linguística, a literatura, a psicologia, a psicanálise, a antropologia, a estética, a política. Da sua obra, de difícil acesso porque assaz complexa, ousarei esboçar algumas breves ideias dominantes; porque a interpretação é, segundo Nietzsche, uma perspectiva e, como tal, sempre um acto filosófico errante, esta mais não é que uma «perspectiva».

Esta é também a nossa *homenagem*, na sequência de outros escritos que lhe dedicámos, já que recordo quer algumas sessões das suas Lições que segui, em Paris, na École Normale Supérieure, quer a sua vinda a Braga, à Feira do Livro (3-19 de Março de 1995), onde o apresentámos num texto introdutório («Jacques Derrida ou a sobreabundância do signifiante», *O Escritor*, n.º 6, Dezembro 1995, pp. 149-154), por ele publicamente aceite como consonante com os seus escritos, cujo diálogo prolongado e participativo, por parte da assembleia que enchia o auditório, subsequente à sua Conferência, foi necessário pôr termo, já a noite ia adiantada, tendo estado no dia seguinte na Universidade do Minho, onde proferiu nova Lição.

<sup>7</sup> Jacques Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 39; o itálico é nosso. O termo *diferença* será analisado mais adiante.

<sup>8</sup> François Dosse, *Histoire du structuralisme*, t. II, Paris, Éditions La Découverte, 1992, p. 33.

extremo a lógica estruturalista, pondo em questão, radicalmente, qualquer essência fundadora, qualquer intento de substancialização, no sentido da elisão do significado<sup>8</sup>.

Se Derrida pensou a estrutura – e pensou-a – foi ao modo dum «descentramento»: a estrutura não exige um centro, caracterizando-se por um «conjunto de jogos diferenciais», conforme a «uma presença central que nunca foi ela mesma, que sempre foi deportada para fora de si no seu substituto»; quer dizer, «o substituto não se substitui a nada que de algum modo lhe tenha preexistido. Desde então deve ter-se começado a pensar *que não havia centro*, que o centro não podia ser pensado na forma de um sendo-presente, que o centro não tinha lugar natural, que ele não era um lugar fixo mas uma função, uma espécie de não-lugar no qual se jogavam ao infinito substituições de signos. É então o momento em que a *linguagem* invade o campo problemático universal; é então o momento em que, na ausência do centro ou de origem, tudo se torna discurso – com a condição de nos entendermos sobre esta palavra –, isto é, sistema no qual o significado central, originário ou transcendental, nunca está absolutamente presente fora dum sistema de diferenças. A ausência de significado transcendental estende *ao infinito* o campo e o jogo da significação»<sup>9</sup>. Na verdade, se Saussure comparava a língua a um jogo de xadrês, como sendo um «jogo de diferenças», se interpretar era mesmo, para Roland Barthes, «apreciar de qual plural [o texto] é feito»<sup>10</sup>, segundo Derrida a estrutura é sem centro e «descentramento» torna-se um conceito crucial do neo-estruturalismo; e o que se diz do centro diz-se de princípio, do fundamento, afinal, dos grandes conceitos que, desde Platão, apenas representaram desejos, exprimindo o invariante duma presença, o sonho duma plenitude.

O trabalho de Lévi-Strauss, segundo Derrida, não consiste tanto em fazer um repositório empírico dos mitos da América do Sul, quanto construir o esboço de uma sintaxe dessa mitologia, já que o discurso mítico é sempre aberto e nunca conclui. A totalização da clausura é impossível; e nesta impossibilidade podemos entender o «jogo» como substituições infinitas dentro dum conjunto finito. É pela finitude que há jogo, isto é, pela falta de um centro que impeça o jogo das substituições; a este movimento chamará Derrida *suplementaridade*, porquanto o signo substituto do centro se junta como «suplemento». É isto

<sup>9</sup> J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 411.

<sup>10</sup> Roland Barthes, *S/Z*, Paris, Seuil, 1970, p. 11.

que Derrida admira na obra de Lévi-Strauss, ao mesmo tempo que lhe critica uma certa nostalgia da origem; critica-lhe também a miragem do lado triste e negativo do jogo, quando Nietzsche se comprazia com a sua dimensão alegre e positiva.

Assim é que a etnologia foi possível quando a cultura europeia deixou de ser o centro e se manifestou como crítica do etnocentrismo europeu – que é um logocentrismo. A etnologia surge quando a metafísica desaparece: há como que uma espécie de fatalidade para a ciência, que é estar vinculada à metafísica. Ora, importa manter um rigor crítico com a linguagem, perscrutar permanentemente e rever sempre que necessário o processo de negação da tradição, já que é nela que vamos buscar as categorias da nossa própria linguagem; para Derrida, nas pesquisas de Lévi-Strauss mostra-se explicitamente como se operou essa crítica da linguagem. Então, para o etnólogo-filósofo, havia um escândalo na proibição do incesto quando esse fenómeno escapava à tradicional oposição metafísica entre natureza e cultura: ora, a interdição do incesto é, ao mesmo tempo, natural e cultural<sup>11</sup>. Ao longo de toda a sua obra há uma busca crítica de um novo estatuto do discurso científico que se faz com o abandono do centro, tal como o concebe a metafísica. Lévi-Strauss operou o descentramento que Derrida tanto prossegue, e fê-lo ao admitir, na análise estrutural dos mitos, que o «mito de referência» é ao mesmo tempo uma transformação de outros mitos; afinal, a estrutura do mito é não ter centro: nem sujeito nem fonte onde possamos remontar.

## 2. A ciência mítica como uma «anaclástica»

Não se trata também de encontrar por via indutiva uma estrutura geral, mas de unificar as inumeráveis variantes numa estrutura formal que é idêntica a si mesma sob um fluxo incessante. Não é portanto a via de Descartes: «Com efeito, o estudo dos mitos levanta um problema metodológico, dado que não pode conformar-se ao princípio cartesiano de dividir as dificuldades em tantas partes quantas as necessárias para as resolver. Não existe termo verdadeiro para a análise mítica, nem unidade secreta que possa apreender-se no final do trabalho de decomposição. Os temas desdobram-se até ao infinito». E prossegue:

---

<sup>11</sup> Cf. C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* [1949], Paris/Haia, Mouton, 1967, cap. I, p. 3 ss. Cf. também Acílio S. E. Rocha, *Problemática do estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988, p. 53 ss.

«Quando se crê havê-los desemaranhado uns dos outros e tê-los separados, é somente para constatar que voltam a misturar-se, em resposta às solicitações de afinidades imprevistas. Por conseguinte, a unidade do mito é apenas *tendencial e projectiva*, nunca reflecte um estado ou um momento do mito. Fenómeno imaginário implicado pelo esforço de interpretação, a sua função é dar uma forma sintéctica ao mito, e impedir que ele não se dissolva na confusão dos contrários. Poderia assim dizer-se que a ciência dos mitos é uma *anaclástica*, tomando este velho termo no sentido amplo autorizado pela etimologia, e que admite na sua definição o estudo dos raios reflectidos com o dos raios refractados. Mas, diferentemente da reflexão filosófica, que pretende remontar até à sua fonte, às reflexões aqui versadas interessam os raios privados de qualquer outro foco que não o virtual. A divergência das sequências e dos temas é um atributo fundamental do pensamento mítico»<sup>12</sup>. Isto significa que se mantêm as relações, ou as «relações das relações»<sup>13</sup>; mantêm-se, pois, a profunda «estrutura» inconsciente.

Deste modo, nunca os mitos manifestam a *unidade* da sua organização: tal unidade não é mais que «tendencial e projectiva», isto é, uma narrativa nunca fechada, que só se completa na leitura que deles se faça, de maneira provisória; assim, o pensamento mítico «manifesta-se sob o aspecto duma irradiação, para a qual, somente, a medida das direcções e de seus ângulos incita em postular uma origem comum: ponto ideal onde os raios desviados pela estrutura do mito iriam juntar-se, se precisamente não proviessem de outra parte e não se tivessem mantido paralelos ao longo de todo o seu trajecto»<sup>14</sup>. Projecta-nos também para a analogia musical: cada mito particular, encerrado num ponto do espaço e do tempo, é somente uma nota da imensa sinfonia que todos em conjunto compõem; o grupo social que elabora o mito não sabe afinal o que significa: a verdade (significado) não se expõe pelas melodias mas apenas na conjunção harmónica global.

Na verdade, a estrutura universal dos mitos possui uma lógica interna tão rigorosa como a da nossa lógica simbólica: «Se é verdade que o objecto do mito é fornecer um modelo lógico para resolver uma contradição (tarefa irrealizável quando a contradição é real), um número teoricamente infinito de fragmentos produzir-se-á, cada qual ligeiramente diferente do precedente. O mito desenvolver-se-á como

<sup>12</sup> *Ib.*, p. 13. O primeiro itálico é nosso.

<sup>13</sup> Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 254.

<sup>14</sup> *Ib.*, 13-14. Cf. Manfred Frank, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, tr. do alemão Ch. Berner, Paris, Cerf, 1989, p. 52.

que em espiral, até que o impulso intelectual que o produziu se esgote. O *crescimento* do mito é portanto contínuo, em oposição à sua *estrutura*, que permanece descontínua. Se nos permitem uma imagem ousada, o mito é um ser verbal que ocupa, no domínio da fala, um lugar comparável ao que equivale ao cristal no mundo da matéria física. Por relação com a *língua*, por um lado, com a *fala*, por outro, a sua posição seria de facto análoga à do cristal: objecto intermédio entre um agregado estatístico de moléculas e a estrutura molecular propriamente dita»<sup>15</sup>. Com efeito, em vez de axiomas e fórmulas abstractas, são deuses, heróis, reis, estrelas, etc., que estão em cena.

Lévi-Strauss aceita aliás que Ricoeur apresente o seu estruturalismo como um «kantismo sem sujeito transcendental»<sup>16</sup>, o que significa que há uma ordem dos mitos sem que ela seja obra duma subjectividade ordenadora e consciente de si mesma. Afinal, «dá-se com os mitos o mesmo que com a linguagem: o sujeito que aplicasse conscientemente no seu discurso as leis fonológicas e gramaticais, supondo que possuía a ciência e a virtuosidade necessárias, não deixaria por isso de perder quase imediatamente o fio das ideias. Da mesma maneira, o exercício e o uso do pensamento mítico exigem que as suas propriedades permaneçam ocultas»<sup>17</sup>. Por isso, acrescenta: «a análise mítica não tem e não pode ter por objecto mostrar como pensam os homens. (...) Não pretendemos portanto mostrar como os homens pensam dentro dos mitos, mas como os mitos se pensam dentro dos homens, e sem eles o saberem». E continua: «E talvez, tal como sugerimos, convenha ir mais longe, fazendo abstracção de todos os assuntos para considerar que, duma certa maneira, os mitos se pensam *entre si*. Porque se trata aqui de descobrir, não tanto o que há *dentro* dos mitos (sem estar aliás na consciência dos homens), como o sistema de axiomas e dos postulados que definem o melhor código possível, capaz de dar uma significação comum a elaborações inconscientes, devidas a espíritos, sociedades e culturas escolhidas entre as que oferecem, umas em relação a outras, o maior afastamento»<sup>18</sup>. Fórmula estranha, que o neo-estruturalismo ilustrará com diversas variações, seja no mito, na língua, nos textos: não é o sujeito que os fala como autor; em parte eco de certas modulações de autores simbolistas, como Mallarmé, ou de Heidegger (a «palavra fala»).

---

<sup>15</sup> C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 254.

<sup>16</sup> C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, t. I, p.19.

<sup>17</sup> *Ib.*, pp. 19-20.

<sup>18</sup> *Ib.*, p. 20.

A questão é saber se basta excluir a subjectividade como centro unificador da cadeia de paradigmas, ou se este ressurge sob uma forma velada. Para Derrida, «este centro tinha por função não somente orientar e equilibrar, organizar a estrutura – não se pode, com efeito, pensar uma estrutura inorganizada –, mas sobretudo fazer que o princípio de organização da estrutura limitasse o que nós poderíamos denominar o *jogo* da estrutura. Sem dúvida que o centro de uma estrutura, dado que se orienta e organiza a coerência do sistema, permite o jogo de elementos no interior da forma total. E ainda hoje uma estrutura privada de todo o centro representa o impensável»<sup>19</sup>.

Há, porém, no «final» de *Mitológicas* fórmulas que vão mais além que a «abertura»; cabe, então, perguntar: há uma unidade de estrutura ou o conceito de estrutura deverá ser concebido como aberto? Como vimos, uma primeira aproximação mostrou que a armadura dos mitos não atingia a unidade da estrutura: tratava-se dum género de «estruturalismo transformacional». Desde a «abertura» de *Mitológicas*, Lévi-Strauss excluiu o cartesianismo, isto é, a ideia segundo a qual algo como um sujeito dirigiria a organização da estrutura, seja o sujeito concebido como um indivíduo ou o género humano; no «final» de *Mitológicas*, Lévi-Strauss (de modo mais radical que na «abertura») refere-se ao sujeito como «o lugar insubstancial oferecido a um pensamento anónimo a fim de que ele aí se manifeste»<sup>20</sup>; se, no primeiro volume de *Mitológicas*, o autor distinguira rigorosamente o código ou a estrutura (invariantes) e a armadura dos mitos (variando continuamente), agora, no último volume, afirma a variabilidade das próprias estruturas: introduz o antigo conceito de *transformação*, que afecta apenas os conteúdos e as significações, mas não os valores dum sistema semiológico. Por outro lado, o texto refere um conceito geral, o de «matrizes a partir das quais se produzem estruturas que derivam todas dum mesmo conjunto»; o conceito anterior de armadura resolve-se no de estrutura e o de estrutura no de matriz que permanece idêntica e funda a continuidade através de todas as transformações das estruturas. A unidade semântica é, pois, constantemente desviada pelas particularidades históricas e sociais que se inscrevem na narrativa mítica. Isso mesmo Lévi-Strauss o expressa: «Cada versão do mito trai a influência dum duplo determinismo: um liga-o a uma sucessão de versões anteriores ou a um conjunto de versões estrangeiras, o outro

<sup>19</sup> J. Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 409 ss.

<sup>20</sup> C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, t. IV: *L'homme nu* [«Finale»], Paris, Plon, 1971, p. 559.

age de algum modo transversal, pelos constrangimentos de origem infra-estrutural que impõem a modificação de tal ou tal elemento, donde resulta que o sistema se reorganiza para acomodar essas diferenças a necessidades de ordem externa»<sup>21</sup>. Se Lévi-Strauss convergisse com o que Jean Piaget denomina de *auto-regulação*<sup>22</sup>, a hipótese de estrutura sem centro insere-se já noutra terreno, claramente o do neo-estruturalismo.

### 3. Entre estruturalismo e neo-estruturalismo

Ao falarmos em *neo-estruturalismo*, somos assediados também pelo picante termo de «pós-modernidade», usado a propósito e a despropósito; ora, se neo-estruturalismo remete também para essa dimensão do encerramento da modernidade, a «pós-modernidade» é uma condição posterior ao questionamento da metafísica<sup>23</sup>; o neo-estruturalismo compreender-se-á, então, na senda de Freud, Nietzsche e de Marx, não

---

<sup>21</sup> *Ib.*, p. 562.

<sup>22</sup> Cf. Jean Piaget, *Le structuralisme*, Paris, P.U.F., 1968, p. 13 ss. Cf. Acílio S. E. Rocha, *Problemática do estruturalismo*, *op. cit.*, cap. V, §. 1.

<sup>23</sup> Com efeito, *pós-estruturalismo* é um termo muito indeterminado; a queda do muro de Berlim, o 11 de Setembro, ou a criação do Euro como moeda única europeia, são igualmente posteriores ao estruturalismo, sem no entanto lhe estarem ligados.

Na verdade, *neo-estruturalismo* não remete para o «pós-modernismo» e funciona num registo epistémico mais restrito. Genericamente, o denominado pós-modernismo, conceito ambíguo e polissémico, que faz parte duma rede de «post» (sociedade pós-industrial, sociedade pós-histórica, pós-estruturalismo, etc.) que, segundo parece, decorre da tomada de consciência duma mudança de época, de contornos ainda imprecisos, confusos e ambivalentes, mas cuja percepção parece anunciar o fim de um projecto histórico - o projecto da modernidade, isto é, da ilustração europeia. A ruptura com a razão totalizante surgiria agora como um adeus às grandes narrativas (por exemplo, a da emancipação da humanidade, etc.).

A este propósito, Lyotard defende, então, um pluralismo irreductível dos jogos de linguagem e acentua o carácter local de todos os discursos, acordos e legitimações. Caberia falar de um conceito pluralista, pontualista, anti-euclidiano da razão, em contraposição, por exemplo, com o conceito que Jürgen Habermas projecta da razão em termos de teoria do consenso, o qual, desde a perspectiva de Lyotard mais não é que o último grande intento de se ater ao pensamento reconciliador, totalizante, do idealismo alemão (ou da tradição marxista).

Se, na arte, isso se verifica com a disseminação dos gostos mais retóricos e vulgares, R. Venturi refere-se à sensibilidade pós-moderna como a que reivindica «uma arquitectura, na qual a riqueza e a ambiguidade prevalecem sobre a unidade e a clareza, e a contradição e a redundância sobre a harmonia e a simplicidade». Como definiu S. Lash em *Pós-modernidad e desejo*, a pós-modernidade estética caracteriza-se por «uma ruptura com os formalismos, uma ruptura com o significante; significa uma nova pri-

somente como um pensamento pós-metafísico, mas posterior ao estruturalismo.

A grande separação entre *modernidade* e *pós-modernidade* radica na conceptualização de sistema; é esse o mais pequeno comum denominador das obras de teóricos tão diferentes como Foucault, Lacan, Derrida, Deleuze, Lyotard; com eles, e porventura outros, diluiu-se a ideia de «sistema fechado», próprio do estruturalismo. Quer dizer: o neo-estruturalismo reporta-se a hipóteses do estruturalismo, fundando-se na versão oficial do *Cours* de Saussure, a principal das quais é a rejeição da seguinte concepção: tal como as palavras seriam a reprodução de pensamentos preexistentes ou de impressões psíquicas, também as ligações sintácticas seriam a reprodução das sínteses lógicas que unem esses pensamentos a predicados para formar juízos<sup>24</sup>. Há, pois, uma certa anarquia nos neo-estruturalistas, entre defesa, conservação do sistema e dissolução do sistema; não se trata da rejeição da concepção saussuriana duma articulação diferencial dos signos, mas da contestação de possibilidade de articulação num sistema fechado. A «estrutura» dos neo-estruturalistas não refere limites atribuíveis, mas é aberta, susceptível de infinitas transformações.

---

mazia do inconsciente, do corporal e material, do desejo, dos impulsos libidinais». Adorno, em *Teoria Estética*, já havia advertido que a estética moderna/pós-moderna avançava para uma constante compulsão à inovação, à subversão do sentido da forma.

Com Lyotard, o pós-modernismo aparece como um grande movimento de deslegitimação da modernidade europeia, de que a filosofia de Nietzsche teria sido a mensageira antecipadora. Segundo o autor d'*A condição pós-moderna*, há, nas sociedades pós-modernas, uma vontade de fragmento, dissenso e elevação do desejo a categorias centrais, esta última também invocada por Gilles Deleuze; proclama-se, então, a imaginação, a inventiva, o dissenso, a busca de paradoxos, a instabilidade, o localismo, a agonística, como a nova opção cognitiva aplicável também às instituições sociais e políticas; trata-se, por outras palavras, de enfatizar a exacerbação dos jogos de linguagem vários e diversos, sem possibilidade de saída para acordos ou consensos que não sejam temporários ou locais. Ocorrências políticas desastrosas como «Auschwitz», Berlim em 1953, Budapeste em 1956, Checoslováquia em 1968, etc., que foram reais sem serem racionais, mostram que o projecto moderno (da ilustração europeia), isto é, da implementação da universalidade, não foi apenas abandonado mas destruído, manifestando a falência da base metafísica desse discurso de emancipação, cuja narrativa mais abrangente se revela na filosofia das Luzes, concentra-se em Kant, expandindo-se no sistema hegeliano.

Contudo, não será essa uma via para um individualismo extremado, um hedonismo narcisista e mesmo uma insularidade radical? Essa seria o resultado da reflexão parológica pós-moderna, a que Habermas contrapõe, com justeza, o tópico de um projecto da ilustração ainda inacabado, assente na eficácia do discurso comunicacional.

<sup>24</sup> M. Frank, *op. cit.*, p. 28.

Não será, todavia, como alegam alguns, duma «brilhante bricolage pós-moderna» a que o neo-estruturalismo opera: tratar-se-á, sim, dum trabalho paciente de anamnese sem o qual o que estrutura e produz a tradição ocidental não seria nunca transformado; aqui radicam certos pontos de divergência; ao invés de Deleuze, a desconstrução derridiana não é pós-moderna, pois jamais esquece a tradição: busca, sim, uma anamnese do imemorial, isto é, daquilo que na tradição é o esquecimento; em suma, pela memória daquilo que inevitavelmente se esquia em todo o intento de rememoração.

O termo *neo-estruturalismo* é também demasiado geral e vago; é também falacioso, porque pode induzir a ideia de «renovação do estruturalismo clássico», tal como se manifestou em linguística, filosofia, antropologia, psicanálise, literatura e em várias aplicações interpretativas. Por outro lado, pode remeter para outras expressões doutros contextos históricos e doutrinários, com as quais nada tem em paralelo – neotomismo, neomarxismo, neopositivismo, que retomam, revendo ou modificando, elementos de teorias que lhes foram clássicas. Na verdade, *neo-estruturalismo*, ligando-se embora ao denominado «estruturalismo clássico» – que acima referenciámos –, não é simplesmente posterior ao estruturalismo: liga-se de maneira crítica a esse movimento e não poderá ser compreendido fora dessa origem; além disso, radicaliza e inverte, numa perspectiva filosófica, o estruturalismo que o precedeu e que era tido aliás mais como uma metodologia das ciências humanas que como um movimento filosófico; esse itinerário prende-se, aliás, mais com a superação da metafísica por Nietzsche.

Eis também por que é necessário juntar, após Nietzsche, também Heidegger e Freud à árvore genealógica do neo-estruturalismo; o primeiro, pelo combate ao platonismo e à filosofia ocidental em geral, criticando desde o sujeito, representação, verdade, aos valores, sistema, propondo um «perspectivismo» segundo o qual qualquer linguagem é metafórica; o segundo, porque, ligando-se a Hegel e Nietzsche, critica o sujeito moderno da representação e os efeitos corrosivos da racionalização e da técnica, consequências do esquecimento do ser; tentando superar a metafísica em nome dum ser que nenhum conhecimento ou teoria poderá inteiramente referenciar a essência; e Freud, por uma razão estrutural análoga: porque recorre a um inconsciente que nenhum «trabalho do conceito» poderá plenamente esclarecer. Então, apreender conceptualmente, *explicar*, eis as referências específicas que o neo-estruturalismo mostra como *epistema* da consciência europeia: o saber pós-moderno não pode mais ter a forma do idealismo platónico,

dos dogmas religiosos, da consciência de si hegeliana<sup>25</sup>, ou mesmo do saber que o estruturalismo clássico tornou patente.

Diferentemente do estruturalismo, o *neo-estruturalismo* não somente rejeita a ideia dum domínio científico e técnico do objecto, como apreende, na ideia dum sistema linguístico ou social, um último assento da metafísica que seria um pensamento do poder, do controlo, da dominação. Somente o que é visível e presente, o que se manifesta nele mesmo tal como é em si mesmo, na sua essência, pode ser controlado pelo conceito e pelo sistema; é isso precisamente o que Heidegger tinha como característica da interpretação ocidental do ser: pensar o «ser» como «presença». O neo-estruturalismo, ao poder, opõe-lhe uma «resistência não-presente», uma não-presença que não pode inteiramente resolver-se no presente, uma «indecibilidade» principial do sentido dos signos<sup>26</sup> a essa interpretação ocidental do ser: «não existe experiência de *pura* presença mas apenas cadeias de marcas diferenciais». Isso ocorre porque deixa de descrever «os efeitos de poder em termos negativos»: se «ele exclui, reprime, recalca, censura, abstrai, mascara, oculta», o que a análise finalmente mostra é que «de facto o poder produz; produz domínios de objectos e rituais de verdade», bem como «o «indivíduo e o conhecimento que dele podemos tomar derivam dessa produção»<sup>27</sup>; chega-se, pois, a um sistema integrado no qual os que vigiam são também eles vigiados: é todo o aparelho que produz poder, não somente *indiscreto*, pois que está por todo o lado, mas também *discreto*, pois que funciona em permanência e silenciosamente.

Neste sentido, o neo-estruturalismo desenvolve, intensifica e radicaliza uma crítica da *epistema* clássica, isto é, uma crítica do pensamento *histórico*, incluindo as categorias de *sujeito* e de *sentido* – bases da hermenêutica e da metafísica; tais eram as posições que Derrida denomina «metafísicas da presença», fundacionalistas da linguagem e do conhecimento, que pretendem dar ao sujeito um acesso não mediado à realidade; tais oposições binárias predominantes, sujeito/objecto, aparência/realidade, voz/escrita, efectuem uma hierarquia de valores que buscam garantir a verdade e servem para excluir e desvalorizar os termos inferiores da oposição: metafísica binária que privi-

---

<sup>25</sup> Cf. M. Frank, *op. cit.*, pp. 23-25.

<sup>26</sup> J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 378. Cf. M. Frank, *op. cit.*, pp. 28-29.

<sup>27</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir: la naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 195-196.

legia a realidade e não a aparência, o falar e não o escrever, a razão e não a natureza, o homem e não a mulher.

Carece-se, pois, duma desconstrução da filosofia e duma nova prática da filosofia; em consequência, importará desfazer fronteiras, não só entre filosofia e literatura, mas entre filosofia e teoria social; será necessário iniciar novas práticas académicas, novos modos de escrever, e romper com as instituições e políticas do passado<sup>28</sup>. Nesta sequência, como filósofo que rejeita a política do mesmo, da reconciliação – que Hegel expressa o acabamento –, Derrida promove a alteridade irreductível, as dissidências e as repetições diferentes; um dos seus méritos inegáveis é subverter as certezas rapidamente tematizadas, os pensamentos completos, as sínteses orgânicas; contra as filosofias que elaboram um sistema completo, que intentam uma explicação total e acabada, do todo, da identidade, da universalidade, Jacques Derrida ocupa, entre os filósofos contemporâneos, posição cimeira: estes pensadores tentam esclarecer as ideias da diferença, das margens, de lutas<sup>29</sup>, dos confins, dos limites, do outro.

#### 4. «Inquietude da linguagem e na própria linguagem»

É sintomático que «em todos os domínios, por todos os seus caminhos e apesar de todas as diferenças, a reflexão universal receba hoje um formidável movimento duma inquietude acerca da linguagem – que não pode ser senão uma *inquietude da linguagem e na própria linguagem*»<sup>30</sup>. Por esta inquietude, a gramatologia mostrará o legado

---

<sup>28</sup> Note-se que vários levantamentos intelectuais do tempo foram também eventos políticos: Maio de 1968, onde a revolta estudantil se juntou às greves de trabalhadores; recorde-se a politização do ensino universitário: a produção de conhecimentos foi criticada como instrumento de poder e de dominação e a universidade como espaço burocrático asfixiante que gera um conformismo organizado, gerador de saberes especializados irrelevantes para a existência; a televisão e imprensa como mecanismos mascarados do sistema capitalista de conservação do poder.

<sup>29</sup> Este mesmo compromisso levou-o a solidarizar-se com os escritores que, na antiga Checoslováquia, se esforçavam por trabalhar livremente e relacionarem-se com intelectuais estrangeiros; em Praga (Dezembro de 1982), foi mesmo preso, quando pretendeu participar num seminário com intelectuais (alguns, subscritores da célebre Carta 77), proibido pelas autoridades desse país. É que o domínio da política é também terreno da desconstrução. Por isso mesmo integrou o Parlamento Internacional de Escritores, tendo participado no 1.º Encontro realizado em Lisboa, em 1994.

<sup>30</sup> J. Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 9. O itálico é nosso.

logocêntrico da linguística estrutural saussuriana e pós-saussuriana e do fonocentrismo da antropologia de Lévi-Strauss, confrontados com um pensamento da escrita; mas é a tendência geral manifestada por filósofos, desde Platão até ele, que Derrida escarpeliza, pois consideram a «fala» (*parole*) como o lugar primigénio e privilegiado da significação linguística e a «escrita» como um fenómeno daí resultante; o que pretende esclarecer é que essa significação não resulta das intenções de natureza psicológica do autor mas da estrutura da própria língua: para Derrida, não estamos jamais em presença do ser, mas sempre duma *representação* que remete para uma outra representação, e isto indefinidamente: o que há, é «a deriva indefinida dos signos em errância»<sup>31</sup>. A sobreabundância do significante, o seu carácter suplementário, deve-se a uma finitude, isto é, a uma falta que deve ser suprida; trata-se de traduzir na prática a eliminação de todo e qualquer tipo de autoridade na determinação daquilo que é dito ou escrito, seja do orador, do autor ou do leitor.

4.1. O privilégio da presença como consciência que se estabelece por meio da voz (relação necessária e imediata que a tradição ocidental pretende estabelecer entre o pensamento, *logos*, e a voz, *phoné*) em detrimento da escrita, a ilusão de transparência absoluta do significado transcendental (sentido prévio e absolutizado, complemento da presença, da interioridade), que se escondem detrás de todos os juízos – metas e aspirações da metafísica: «identificámos o logocentrismo e a metafísica da presença como o desejo exigente, poderoso e irreprimível de semelhante significado (transcendental)»<sup>32</sup>. O *logofonocentrismo*, como Derrida denomina o discurso clássico, funciona no pensamento com toda a intensidade cega de enganos e força de persuasão ilusória.

O saber ocidental produz-se a partir da escrita fonética, que a converte em mera técnica auxiliar da significação e privilegia a voz como depositária única do poder do sentido: tal logocentrismo ilustra «a metafísica da escrita fonética (por exemplo, do alfabeto). O logocentrismo determina-se, portanto, como fonocentrismo, isto é, como «proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da

---

<sup>31</sup> J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1967, p. 116.

<sup>32</sup> *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, pp. 71-72. Cf. também Cristina de Peretti, *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, pról. de J. Derrida, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 31-32, 33.

voz e da idealidade do sentido»<sup>33</sup>. É sobretudo a recusa do significante (por oposição ao privilégio outorgado ao significado) que toma forma como recusa da escrita, ficando esta relegada a técnica normal representativa e acessória da linguagem.

O privilégio da fala deriva do binarismo significado/significante, que implica conceber a escrita como algo derivado, exterior e representativo, como um signo do signo, e que faz da escrita meramente alfabética a perfeição final de toda a escrita; ora, a escrita alfabética (silábica e alfabética) tornou-se modelo da escrita em geral, mas só no âmbito da cultura ocidental, isto é, num âmbito fortemente influenciado pela fonetização e por um pensamento logocêntrico. E segundo Derrida, «esta pertença é essencial e irreduzível: não se pode manter a comodidade ou a «verdade científica» da oposição estoíca, mais tarde medieval, entre *signans* e *signatum* sem com isso reconduzir também a si todas as suas raízes metafísico-teológicas. A estas raízes não adere apenas (e já é muito) a distinção entre o sensível e o inteligível, com tudo o que comanda, isto é, a metafísica na sua totalidade»<sup>34</sup>.

Importa, porém, referir outros pressupostos ocultos, cujo horizonte é genuinamente teológico: «a «ciência» semiológica ou, mais estritamente, linguística, não pode reter a diferença entre significante e significado – a própria ideia de signo – sem a diferença entre o sensível e o inteligível, certamente, mas sem reter também ao mesmo tempo, mais profunda e mais implicitamente, a referência a um significado podendo «ter lugar», na sua inteligibilidade, antes da sua «queda», antes de qualquer expulsão para a exterioridade deste mundo sensível. Enquanto face de inteligibilidade pura, remete para um logos absoluto ao qual está imediatamente unido. Este logos absoluto era, na teologia medieval, uma subjectividade criadora infinita: a face inteligível do signo permanece voltada para o lado do verbo e da face de Deus». E prossegue, com o seguinte esclarecimento: «É claro, não se trata de «rejeitar» estas noções: elas são necessárias e, pelo menos hoje, para nós, nada mais é pensável sem elas. Trata-se, primeiramente, de pôr em evidência a solidariedade sistemática e histórica de conceitos e de gestos de pensamento que se crê frequentemente poder separar inocentemente. O signo e a divindade têm o mesmo local e o mesmo tempo de nascimento. A época do signo é essencialmente teológica.

---

<sup>33</sup> J. Derrida, *De la grammatologie*, pp. 11-12.

<sup>34</sup> *De la grammatologie*, p. 23. Cf. também, F. Nault, *Derrida et la théologie*, Paris, Cerf, 2000, pp. 79-84.

Ela não *terminará* talvez nunca. A sua *clausura* histórica está, contudo, desenhada»<sup>35</sup>.

Assim, a definição saussuriana do signo surge como ambígua: por um lado, Saussure opera uma dessubstancialização da linguagem, mas, por outro, a distinção significante-significado abre a possibilidade de pensar um significado «em si mesmo»; além disso, a distinção arrasta uma desvalorização do significante: não só a distinção se funda no binómio sensível-inteligível, como implica a valorização do inteligível.

4.2. Na Grécia, já a marginalização da escrita como técnica auxiliar é um facto, tido como a origem da própria filosofia, entendida esta como *epistema* e a verdade como unidade de *logos* e *phoné*. Disso é bem ilustrativo o *fármaco*, discutido por Derrida n'A *Farmácia* de Platão<sup>36</sup>, mediante o qual se revela a ilusão do controlo do sentido:

---

<sup>35</sup> *De la grammatologie*, p. 24. E nota: «Um motivo a mais para não renunciarmos a estes conceitos, é que eles nos são indispensáveis para abalar hoje a herança de que fazem parte. No interior da clausura, por um movimento oblíquo e sempre perigoso, correndo permanentemente o risco de recair aquém daquilo que ele desconstrói, é preciso cercar os conceitos críticos por um discurso prudente e minucioso, marcar as condições, o meio e os limites de sua eficácia, designar rigorosamente a sua pertença à máquina que eles permitem desconstituir; e ao mesmo tempo a falha por onde se deixa entrever, ainda inominável, o clarão da além-clausura» (*ib.*).

<sup>36</sup> «La pharmacie de Platon» [1968], em *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, pp. 69-198. Derrida examina o conhecido mito da origem da escrita, que aparece no final do *Fedro*, e onde Sócrates, que não escreveu nada, convence Fedro da superioridade da fala sobre a escrita, não com argumentos, mas invocando o mito egípcio acerca da origem da escrita.

O deus-inventor, Theuth, inventa os números, o cálculo, a geometria, a astronomia, o jogo das damas e o dos dados e, ainda por cima, a escrita. Theuth tem que justificar os seus inventos ante o deus-rei Tamos, que representa a Âmon, rei dos deuses e rei dos reis, que o vai inquirindo sobre a utilidade de cada um dos inventos, ora censurando ora louvando. A *escrita*, segundo o seu inventor, é um *pharmakon* para a memória e a sabedoria, que tornará os egípcios mais sábios e melhorará a sua memória; ora, *pharmakon* é uma punção mágica, uma cura, um remédio, uma receita; assim, Derrida faz notar a ambiguidade do termo grego *pharmakon*, que significa ao mesmo tempo cura e veneno; o *pharmakon* é indizível: é cura e veneno, sára e infecta; ora, se Theuth apresenta a escrita como *pharmakon*, como remédio para a memória e a sabedoria limitada, o rei prevê que os seus efeitos serão contrários: que a escrita fará os homens esquecidos, que estes apoiar-se-ão nas marcas externas da escrita e não na sua capacidade interna de recordar: a escrita é um *pharmakon* para a rememoração, não para a autêntica memória e oferece uma mera aparência de sabedoria.

Se Theuth apresenta a escrita como *pharmakon*, Tamos, com a sua autoridade de deus dos deuses e rei dos reis, decide-a como veneno: o indizível foi decidido pelo poder.

a ambivalência ocorre na medida em que há fusão entre os opostos, numa operação dupla e impossível; com efeito, o *fármaco* é «veneno» e «remédio» ao mesmo tempo, pelo que qualquer tomada de posição a favor de um ou de outro invalida a possibilidade do jogo de significações: «a indecidibilidade perde-se e o *pharmakon* é um dos limites, uma das formas verbais, uma das palavras, mas haveria outras, muitas outras formas, que marcam o limite do filosófico como tradução»<sup>37</sup>. A *disseminação* – conceito a que adiante voltaremos – mostra-se nessa proliferação incontrolável de sentidos; como exclama Derrida, «para o reconhecer bastaria ter em conta que aquilo que parece inaugurar-se na literatura ocidental com Platão não deixará de reproduzir-se ao menos em Rousseau e mais tarde em Saussure»<sup>38</sup>.

4.3. Na sua leitura do *Ensaio sobre a origem das línguas*, de Rousseau, Derrida mostra como opera, nesta nova versão da metafísica da presença, a antiga teoria da primazia da fala sobre a escrita. O estado de natureza, no qual os homens são bons, é o estado em que se fala e não se escreve; a sociedade civil, ao invés, é o estado em que os homens, que se tornam maus, escrevem. No estado de natureza, os humanos são livres, no estado civil, escravos. Rousseau «opõe a voz à escrita como a presença à ausência e a liberdade à escravatura». Para Rousseau, num primeiro momento, a linguagem gestual seria suficiente para as necessidades físicas e práticas de sociedades naturais, muito distintas das que possui o homem civilizado; a linguagem de gestos revela-se incapaz de expressar as paixões e as necessidades morais, que aproximam os humanos, embora também os afastem; em

---

Derrida quer mostrar que o argumento de Platão funda-se nas oposições: bom/mau, interior/exterior, verdadeiro/falso, essência/aparência, vida/morte. A escrita esá inscrita nestas oposições: a fala é boa, a escrita é má; a verdadeira memória é interna, a recordação escrita é externa; a fala traz a essência da sabedoria, a escrita só a sua aparência; os signos da fala são vivos, as marcas escritas estão mortas. A escrita como *pharmakon* não pode ser fixada segundo as oposições platônicas. O *pharmakon* não tem uma posição própria de significação: é o jogo de possibilidades, o movimento para diante e para trás, dentro e fora dos opostos que o determina.

<sup>37</sup> J. Derrida, *L'oreille de l'autre: otobiographies, transferts, traductions*, Textes et débats avec J. Derrida, sous la dir. de Cl. Levesque e Ch. V. MacDonald, Montreal, 1982, p. 160.

<sup>38</sup> «La pharmacie de Platon», *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, pp. 182-183.

<sup>39</sup> *De la grammatologie*, p. 29. No *Emílio*, pode ler-se também: «O abuso dos livros mata a ciência...», «... tantos livros fazem-nos negligenciar o livro do mundo...»; «... não se deve ler, deve-se ver...». Cf. citações em *De la grammatologie*, p. 194.

ordem a isso surgiria a linguagem falada: mas, para Rousseau, o homem sente antes de pensar.

Já nas *Confissões*, Derrida perscruta um novo conceito, o de *suplemento*, que Rousseau utiliza em diferentes escritos, referindo-se sempre à falta de «presença» de algo «natural» que é suprido, isto é, substituído, por algo artificial; casos de «suplemento» nas *Confissões* são, por exemplo, a senhora Warens, que supre a falta da mãe do autor, e o auto-erotismo que supre a falta de amor «natural». O *suplemento* refere-se à ausência da presença, sendo, pois, por um lado, artificial e perigoso, um mal necessário, mas, por outro, assegurando-nos da resolução de problemas de outro modo insolúveis: o suplemento encerra em si o duplo sentido de suprir ou suplantar; ademais, Rousseau associa à ideia de suplemento a de «angústia»: o suplemento «rompe com a natureza» e conduz o desejo fora do caminho justo, fá-lo errar longe dos caminhos naturais; mas, afinal, o suplemento, perigoso e ambíguo, é indispensável.

Por sua vez, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, cujo tema principal é a música, também esta é antecedida pela fala: no começo não havia outra música que a melodia, nem outra melodia que os variados sons da fala; no princípio, era a canção: ora, constituindo a melodia o «natural» da música, a harmonia é o seu «suplemento». Como tal, a fala é a expressão natural do pensamento, enquanto a escrita não é mais que o «suplemento» da fala, o seu substituto não natural.

Depois de Descartes e antes de Hegel, Rousseau, que havia prevenido contra a escrita – o pensador do sentimento –, defensor acérrimo das paixões e da natureza, que as contrapõe às ideias e à cultura, inaugura uma nova versão da metafísica moderna, que ocupará posição singular «entre o *Fedro* de Platão e a *Enciclopédia* de Hegel»: «Rousseau repete o gesto platónico referindo-se agora a outro modelo da presença; presença a si no sentimento, no cogito sensível que traz simultaneamente em si a inscrição da lei divina. Por um lado, a escrita *representativa*, decaída, segunda, instituída, a escrita em sentido próprio e estrito, é condenada no *Ensaio sobre a origem das línguas* (...). A escrita, no sentido corrente, é letra morta, é portadora de morte. Ela asfixia a vida. Por outro lado, na outra face do mesmo propósito, a escrita em sentido metafórico, a escrita natural, divina e viva, é venerada; ela é igual, em dignidade, à origem do valor; à voz da consciência como lei divina, ao coração, ao sentimento, etc. (...). A escrita natural está imediatamente unida à voz e ao sopro. A sua natureza não é gramatológica mas pneumatológica. É hierática, mui próxima da santa voz interior da *Profissão de fé*, da voz que se ouve ao entrar-se em si: pre-

sença plena e veraz da fala divina no nosso sentimento interior»<sup>39</sup>. Rousseau distingue entre o significado natural da linguagem e o seu sentido convencional: as expressões com significado natural são sonoras, prosódicas, harmoniosas, são expressivas, figurativas, aforísticas e apaixonadas; ao invés, as expressões com significado convencional são práticas, literais, exactas; é pela escrita que a primeira linguagem é expressiva e metafórica; a literal, é-lhe posterior e inferior.

Se a linguagem, para Rousseau, é a alma da comunicação, a escrita (que lhe é externa) baseia-se numa convenção externa do que é expressado: o signo escrito é um *suplemento* para o signo natural, para a expressão falada: «Mas Rousseau não podia pensar esta escrita que tem lugar *antes e na* fala. Na medida da sua pertença à metafísica da presença, ele *sonhava* com a exterioridade simples da morte à vida, do mal ao bem, da representação à presença, do significante ao significado, do representante ao representado, da máscara ao rosto, da escrita à fala. Mas todas estas oposições estão irredutivelmente enraizadas nesta metafísica. Servindo-se delas, só pode operar-se por inversões, isto é, por confirmação. O suplemento não é nenhum desses termos. Em particular, não é mais um significante que um significado, um representante que uma presença, uma escrita que uma fala. Nenhum dos termos desta série pode, estando aí compreendido, dominar a economia da diferença ou da complementaridade. O *sonho* de Rousseau consistiu em fazer o suplemento entrar à força na metafísica»<sup>40</sup>. A complementaridade altera a ordem natural e a linguagem, mudando o espírito, substituindo a expressividade pela exactidão; a escrita inverte a ordem natural ao não ser ela mesma algo de natural.

4.4. De certo modo, Lévi-Strauss segue o seu mestre, Rousseau. Na «Lição de escrita» de *Tristes Trópicos*, descreve o aparecimento da escrita nos Nambikwara, trazendo, com ela, a exploração e diversas formas de sujeição; tais considerações de Lévi-Strauss são para Derrida a prova que o etnólogo não conseguiu, melhor que Saussure, culminar o acto de descentramento do etnocentrismo ocidental<sup>41</sup>. É verdade que Lévi-Strauss introduz a suspeita nas suas pesquisas, tenta eximir-se a

---

<sup>40</sup> *De la grammatologie*, p. 444.

<sup>41</sup> Todavia, Derrida sublinha: «A escrita, exploração do homem pelo homem: não impomos esta linguagem a Lévi-Strauss. Lembremos, por precaução, os *Entretiens*: «a própria escrita não nos parece associada de modo permanente, nas suas origens, senão a sociedades que são fundadas sobre a exploração do homem pelo homem» (p. 36). Lévi-Strauss tem consciência de propor, em *Tristes Trópicos*, uma teoria marxista

modelos conscientes, faz prevalecer a cadeia significante e não o significado central, relega a dicotomia tradicional natureza/cultura – levada a cabo de modo insigne n’As *Estruturas Elementares do Parentesco*. Com esse escopo, o projecto de Derrida prossegue o de Lévi-Strauss, mesmo que este não seja tão radical; há, contudo, num e noutra, a mesma busca das diferenças: quer entre os mitos que se pensam *entre si*, para Lévi-Strauss, quer os textos que se inscrevem na trama da *intertextualidade*, para Derrida.

Derrida faz notar a referência de Lévi-Strauss, n’A *vida familiar e social dos Índios Nambikwara* (1948), a que não alude em *Tristes trópicos*, sobre o nome dado ao acto de escrever: «eles denominaram o acto de escrever: iekariukedjutu, isto é, “fazer riscos”...»<sup>42</sup>. E Derrida constata: «É bem evidente que uma tradução literal das palavras que querem dizer «escrever» nas línguas dos povos com escrita, reduziria também esta palavra a uma significação gestual muito pobre. É um pouco como se se dissesse que tal língua não tem nenhuma palavra para designar a escrita – e que, por consequência, os que a praticam não sabem escrever – sob pretexto que eles se servem duma palavra que quer dizer “raspar”, “gravar”, “arranhar”, “esfolar”, “incisar”, “traçar”, “imprimir”, etc. Como se “escrever”, no seu núcleo metafórico, quisesse dizer outra coisa»<sup>43</sup>. Se Lévi-Strauss parece extrair uma primeira significação, conforme o interpreta Derrida<sup>44</sup>, de que «a aparição da escrita é *instantânea*», que «ela não é preparada», que «um tal salto provaria que a possibilidade da escrita não habita a fala, mas o fora da fala», porque, segundo o etnólogo, a escrita fizera a sua aparição entre os Nambikwara «não como o poderíamos imaginar, [mas] ao cabo duma aprendizagem laboriosa», segundo Derrida, sabemos «que esse

---

da escrita. Ele o diz numa carta de 1955 (ano de publicação do livro) a *Nouvelle Critique* [que não a publica], que pode ler-se em *Anthropologie structurale*, pp. 364-365. Cf. *De la grammatologie*, pp. 174-175.

<sup>42</sup> Os Nambikwara do grupo (a) ignoram completamente o desenho, se se exceptuarmos alguns traços geométricos nas cabeças. Durante vários dias, não souberam o que fazer do papel e dos lápis que lhes distribuímos. Pouco depois, nós os vimos muito atarefados em traçar linhas onduladas. Imitavam nisso o único uso que nos viam fazer dos nossos blocos de notas, isto é, escrever, mas sem compreender o seu objectivo e alcance. Elas denominavam aliás o acto de escrever: iekariukedjutu, isto é, «fazer riscos». *De la grammatologie*, p. 180.

<sup>43</sup> E pouco depois, remata: «Dizer que um povo não sabe escrever porque se pode traduzir por “fazer riscos” a palavra de que ele se serve para designar o acto de inscrever, não é como recusar-lhe a “fala” traduzindo a palavra equivalente por “gritar”, “cantar”, “soprar”?» (*ib.*, p. 180).

<sup>44</sup> *De la grammatologie*, pp. 184-185.

carácter de instantaneidade pertence a todos os fenómenos de difusão ou de transmissão da escrita»; «ele nunca pôde qualificar a aparição da escrita que, ao contrário, foi laboriosa, progressiva, diferenciada em suas etapas»: «e a rapidez do empréstimo, quando tem lugar, supõe a presença prévia de estruturas que o tornem possível».

Por outro lado, tendo em conta o dito por Lévi-Strauss – «se a minha hipótese for exacta, é preciso admitir que a função primária da comunicação escrita é facilitar a escravização» –, para Derrida «sabe-se há muito tempo que o poder da escrita nas mãos de um pequeno número, de uma casta ou de uma classe, foi sempre contemporâneo da hierarquização, diríamos da diferença política: simultaneamente distinção de grupos, das classes e dos níveis do poder económico-técnico-político e delegação da autoridade, poder diferido, abandonado a um órgão de capitalização»; todavia, nesse texto, Lévi-Strauss não faz nenhuma diferença entre hierarquização e dominação, entre autoridade política e exploração. Ora, «a nota que governa estas distinções é a de um anarquismo que confunde deliberadamente a lei com a opressão», «sem se iniciar o menor diálogo crítico com os defensores de outra tese, segundo a qual a generalidade da lei é, pelo contrário, a condição da liberdade na cidade»<sup>45</sup>.

A antropologia lévi-straussiana fez reactivar, segundo Derrida, o pensamento do século XVIII – o de Rousseau –, com essa gama de categorias, análise, génese, origem, natureza, cultura, signo, fala, escrita, que manifestam o logocentrismo, tributária duma filosofia da natureza<sup>46</sup>. Situado no território da filosofia que Lévi-Strauss abandona, Derrida denuncia o empirismo da antropologia; o olhar que Lévi-Strauss crê liberto do etnocentrismo é de facto um etnocentrismo de um outro modo, sustentado por tomadas de posições ético-políticas que acusam o Ocidente de estar na origem, com a escrita, do ocaso da «inocente fala».

Não restava mais, para Derrida, que suspeitar da própria noção de signo: a relação significado/significante é totalmente metafísica, é uma relação de representação; pela tese da natureza arbitrária do signo, a escrita não pode reduzir-se a mera representação da fala; se era para Saussure, como para a tradição ocidental, a união natural entre o pensamento e a voz, entre sentido e som, apesar da redução

---

<sup>45</sup> *De la grammatologie*, pp. 190, 191.

<sup>46</sup> J. Derrida, «Lévi-Strauss dans le XVIII<sup>e</sup> siècle», *Cahiers pour l'Analyse*, n.º 4, Setembro-Outubro 1966, pp. 3-4; o texto foi integrado em *De la grammatologie*, pp. 150-151. Cf. também, F. Dosse, *op. cit.*, pp. 45-47.

que nela se opera da materialidade fónica, não deixa de ser logocêntrica, isto é, metafísica. Há, pois, que rever a relação da fala (sistema: significante/significado) e da escrita (signo de signo); tendo em conta que os valores dos signos linguísticos se estabelecem por sua mútua negação e oposição, concebendo as várias dualidades linguísticas por uma operação sincrónica, isto é, onde os signos linguísticos, porque se opõem mutuamente, estão simultaneamente presentes uns aos outros, para Derrida, toda a operação sincrónica, por isso mesmo, está ligada ao logocentrismo e à metafísica da presença; frente à sincronia saussuriana, revitalizar a dimensão diacrónica das distinções linguísticas acentuaria a dimensão temporal da significação<sup>47</sup>. A gramatologia derridiana é, em grande parte, um esforço de questionamento desses conceitos básicos da linguística contemporânea – fala e escrita – questionando com eles os mitos da fala original, da plenitude do ser, do sentido, quer dizer, da presença.

Derrida parte da escrita como o lugar próprio para uma crítica da linguística, que se projecta numa dimensão da palavra viva, da voz como expressão do sentido; não pretendendo que a escrita ocupe doravante o lugar privilegiado da fala, o tipo de ausência que caracteriza a escrita frente à voz é a condição de qualquer signo: todo o significado está em posição de significante a partir do momento em que pertence à cadeia que constitui o sistema de significações; ora, se o signo representa a própria coisa, por uma «presença-ausência», o signo só pode pensar-se a partir da presença diferida.

## 5. A «escrita» e a «diferença»

*A escrita e a diferença* é, como já vimos, o título de um dos seus livros; há também que entrever a função de protagonismo que tem essa conjunção, na expressão que reúne os termos do problema<sup>48</sup>. No quadro da «época metafísica», de Platão a Saussure, a questão da *escrita* tomou, mais que uma vez, o andamento dum processo: «a história da verdade, da verdade da verdade, foi sempre, com a ressalva duma diversão metafórica de que deveremos dar conta, o rebaixamento da escrita e o seu recalçamento fora da palavra “plena”»<sup>49</sup>. Tal processo,

---

<sup>47</sup> Cristina de Peretti, *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, prólogo de J. Derrida, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 53-55.

<sup>48</sup> Cf. Silvano Petrosino, *Jacques Derrida et la loi du possible*, Paris, Cerf, 1994, p. 112.

<sup>49</sup> Cf. *De la grammatologie*, pp. 11-12.

conduzido em nome da fala, funda-se na metafísica que sempre atribuiu ao *logos* a origem da verdade.

5.1. Assim, numa operação tradicional (que foi também a de Platão, Aristóteles, Rousseau, Hegel e Husserl), Saussure excluiu a escrita do campo da linguística, como a dimensão da «representação exterior», ao mesmo tempo inútil e perigosa; a subordinação da escrita à fala era ligada a uma *metafísica da presença*, que aspirava à imediatez dum sujeito. Conforme escreve Saussure, «língua e escrita são dois sistemas de signos distintos; a única razão de ser do segundo é representar o primeiro; o objecto linguístico não é definido pela combinação da palavra escrita e da palavra falada; esta última constitui, por si só, esse objecto. Mas a palavra escrita mistura-se tão intimamente com a palavra falada de que é imagem, que acaba por usurpar o papel principal; acaba-se por dar tanta ou mais importância à representação do signo vocal do que a este mesmo signo. É como se acreditasse que, para conhecermos alguém, mais vale olhar a sua fotografia que o seu rosto»<sup>50</sup>. Foi o motivo da presença que levou a *reprimir* a «substância gráfica» e a *exaltar* a «substância fónica».

A crítica da metafísica da presença e do logocentrismo faz-se porque pressupõem precisamente o acesso não mediatizado aos dados da experiência. O conceito derridiano de *diferença* – «*différance*» com um *a* – funciona como um antídoto face ao relevo dado à presença: *diferença* significa, então, «diferente» e «diferido». Como escreve Derrida, «a diferença é o que faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento dito «presente», que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro, não se relacionando o rastro menos com aquilo a que se chama o presente do que com o que se chama passado, e constituindo aquilo a que chamamos o presente por esta relação mesma com o que não é ele: absolutamente não ele próprio, isto é, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados. É preciso que um intervalo o separe do que não é ele para que ele seja ele mesmo, mas esse intervalo que o constitui em presente deve também do mesmo lance dividir o presente em si mesmo, partilhando assim, com o presente, tudo o que se possa pensar a partir dele, isto é, todo o ente, na nossa língua metafísica, sin-

---

<sup>50</sup> Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, p. 45.

gularmente a substância ou o sujeito. Esse intervalo constituindo-se, dividindo-se dinamicamente, é aquilo a que podemos chamar *espaçamento*, devir-espaço do tempo ou devir-tempo do espaço (*temporização*)»<sup>51</sup>. A *diferença* – como Derrida insiste –, «não é um ente-presente, por mais excelente, único, principal ou transcendente que o desejemos. Não comanda nada, não reina sobre nada e não exerce em parte alguma qualquer autoridade. Não se anuncia por nenhuma maiúscula. Não somente não há reino da diferença mas esta fomenta a subversão de qualquer reino»<sup>52</sup>. É assim que qualquer aspecto da experiência exige que outros aspectos não efectivamente presentes façam sentido e sejam tomados como uma experiência genuína.

Como o mostra Derrida, a tradição ocidental menospreza o significante, que é o análogo do corpo, da aparência, do mundo, da imanência, da natureza; também Saussure faz um uso psicologista do conceito-chave da linguística e da semiologia contemporâneas – o signo; todos os conceitos correlativos estariam igualmente envolvidos por tais pressupostos metafísicos; atente-se, por exemplo, na comunicação, que implica a transmissão, com vista a fazer passar, de um sujeito a outro, a identidade dum objecto, dum significado, dum sentido ou conceito: pressupõe-se, pois, sujeito e objecto, categorias-mestras da epistemologia metafísica.

Também Derrida recorre à semiologia, o que, aliás, o distingue claramente neste ponto de Heidegger. O filósofo alemão desenvolveu a sua reflexão acerca da linguagem fora do campo «científico», isto é, linguístico: «A linguagem, na sua essência, não é nem o meio para um organismo se exteriorizar, nem a expressão dum ser vivo. Não poderemos tão-pouco, por esta razão, pensá-la duma maneira conforme à sua essência, partindo do seu valor de signo, nem talvez mesmo do seu valor de significação. A linguagem é o advento do próprio Ser que se clareia e se oculta»<sup>53</sup>. Todavia, no recurso à linguística contemporânea, Derrida não deixa de enfatizar os limites de um tal itinerário: «Não é seguro que aquilo que denominamos linguagem (...) se deixe alguma vez esgotar na sua determinação por uma ciência ou uma teoria completamente objectiva. É mais «científico» ter em conta este limite, se há um, e repensar a partir daí tais ou tais conceitos rece-

---

<sup>51</sup> *Marges de la philosophie*, pp. 13-14.

<sup>52</sup> *Ib.*, p. 22.

<sup>53</sup> Martin Heidegger, «Lettre sur l'humanisme» [1947], tr. R. Munier, *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 94-95.

bidos da “ciência” e da “objectividade”»<sup>54</sup>. Para Derrida, tal percurso «científico», parece-lhe insuficiente; carece-se dum trabalho crítico no interior da semiologia, de modo que se transformem os conceitos, volvendo-os contra os seus pressupostos, reinscrevendo-os noutros planos, produzindo novas figuras.

5.2. Na verdade, se é desconstrutor da metafísica, não é niilista; a desconstrução implica um duplo gesto, uma dupla escrita: bífida e dissimétrica, uma dupla ciência. Um primeiro gesto inverte as hierarquias metafísicas, «põe em baixo a altura» pela generalização de um dos contrários, o mais desfavorecido pela tradição; este gesto conserva o velho nome mas pela generalização que efectua, desloca o sentido – qual efeito de *paleonomia*. O outro gesto, ou reinscreve o velho nome num outro jogo, ou faz emergir uma noção que não se deixa mais dobrar ou submeter a um intuito idealizante ou sublimante; estas novas marcas, por analogia, Derrida denomina-as *indecidíveis*: estas noções são «unidades de simulacro» que resistem à oposição filosófica, desorganizam-na, sem serem terceiros termos de dois opostos; são plurais, circulam umas nas outras, prestam-se ao jogo duma disseminação indefinida<sup>55</sup>. Derrida não é ingénuo neste sentido e pensa que toda a ruptura se constitui de algum modo sobre um tecido antigo, que é necessário seguir desfazendo-o continuamente.

Então, Derrida põe em questão a lógica fonológica, sustendo que não há que limitar-se ao modelo da escrita fónica, recordando-nos também que já Saussure não havia privilegiado uma substância, mas considerado todo o processo de significação como um jogo formal de diferenças. O que fará Derrida é produzir um novo conceito de escrita que denominará *grama* ou *diferença*, que tende a neutralizar a propensão fonologista do «signo»: «O grama como diferença é então uma estrutura e um movimento que não se deixam mais pensar a partir da oposição presença/ausência. A diferença é o jogo sistemático das diferenças, das marcas de diferenças, do *espaçamento* pelo qual os elementos se relacionam uns com os outros. Este espaçamento é a produção, ao mesmo tempo activa e passiva (o *a* da *diferença* indica esta indecisão em relação à actividade e passividade, o que se não deixa ainda comandar e distribuir por esta oposição), dos intervalos sem os quais os termos «plenos» não significariam, não funcionariam. É tam-

---

<sup>54</sup> J. Derrida, *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1990, p. 214.

<sup>55</sup> Cf. Sarah Kofman, *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, 1984, pp. 37-38.

bém o devir-espaço da cadeia falada – que se disse temporal e linear; devir-espaço que é o único que torna possíveis a escrita e qualquer correspondência entre a fala e a escrita, qualquer passagem de uma a outra»<sup>56</sup>. Há, pois, apenas diferenças e traços de traços, sendo o grama o conceito mais geral da semiologia e a gramatologia a ciência que ocupa o lugar da semiologia.

No entanto, a diferença não substituirá o conceito-chave da metafísica – o ser –, já que então inscrever-se-ia no mesmo espaço teológico; a diferença remete, sim, mas para uma cadeia de conceitos, para uma constelação de palavras e textos – grama, reserva, traço, espaçamento, suplemento, e muitas outras. O intento fundamental de Derrida é realizar uma estratégia geral da *desconstrução*, o que implica sair da lógica binária de oposições em que se move a metafísica. As palavras antes referidas situam-se num âmbito intermédio que escapa à oposição filosófica binária, pondo-a assim em questão: desse modo, desorganiza-a, mas não à maneira dialéctica através do terceiro termo sintético, mas habitando na fissura, no *entre*: assim, o «suplemento» não é nem um mais nem um menos, nem um fora, nem um complemento dum dentro, nem um acidente, nem uma essência; aqui se produz o facto de que algo é ao mesmo tempo isto e o outro, e não é nem isto nem o outro. Derrida não evita este acontecimento insuportável da ambiguidade, da instabilidade, da diferença, como o evita a metafísica, mas, pelo contrário, assinala-o, põe-no em relevo.

A escrita não designa já o escrever em vez do falar, mas o jogo indizível no escrever e no falar, a lúdica indecibilidade que afecta quer as falas quer as marcas escritas e todos os demais signos. O jogo de diferenças impede de modo absoluto a presença plena; todo o signo remete para outros que estão ausentes e nessa forma contém a rastro de todos os demais elementos do sistema: «(...) a escrita não começa. É mesmo a partir dela, se assim podemos dizer, que se põe em questão a petição duma arquia, de um começo absoluto, de uma origem. A escrita não pode, pois, começar tal como o livro não pode acabar...»<sup>57</sup>. A escrita recebe mais propriamente o nome de *arqui-escrita*, anterior a toda a oposição (especialmente voz/escrita), como constitutivo último da linguagem e de qualquer signo, de que a repetição é a possibilidade necessária, essencial; não há presença absoluta: o presente não é mais rastro do rastro: na origem está a repetição. Derrida identifica a escrita

---

<sup>56</sup> «Sémiologie et grammatologie», *Positions*, Paris, pp. 38-39.

<sup>57</sup> «Implications», *Positions*, p. 23.

com referência ao jogo: «o advento da escrita é o advento do jogo»<sup>58</sup>; sendo o sem-limite do Livro, o transbordamento de suas fronteiras, o jogo desenha o advento «sempre-a-vir» da escrita, definida precisamente como «o jogo na linguagem». A este encadeamento, a este tecido, chama Derrida *texto*, não orientado para a presença plena e definitiva, mas que é presença-ausência, claro-escuro impossível de evitar totalmente.

## 6. «A linguagem é uma disseminação não dominável»

A diferença, isto é, a escrita das diferenças, «é também a produção, se ainda o podemos dizer, destas diferenças, desta diacriticidade que a linguística desde Saussure e todas as ciências estruturais que a tomaram por modelo nos recordaram que elas eram a condição de qualquer significação e de qualquer estrutura. Estas diferenças – e a ciência taxinômica, por exemplo, à qual podem dar lugar – são os efeitos da diferença, elas não estão inscritas nem no céu, nem no cérebro, o que não quer dizer que sejam produzidas pela actividade de qualquer sujeito falante. Deste ponto de vista, o conceito de diferença não é nem simplesmente estruturalista, nem simplesmente genetista, uma tal alternativa é em si mesma um «efeito» de diferença»<sup>59</sup>. A escrita deve ser pensada como uma estrutura e o texto como o que é produzido geneticamente pela transformação de um outro texto.

Para acentuar a sua crítica à tradição hermenêutica, Derrida designa mesmo aquilo que faz, por *disseminação*. Na verdade, por um processo diferente do adoptado por Julia Kristeva, que pressupõe uma indeterminabilidade de proposições em sistemas axiomáticos formalizados, com Derrida são mais as palavras simples que invocam vários sentidos ou sentidos opostos; por uma via que recorda Freud, Derrida situa a indeterminabilidade mais a nível sintáctico que semântico, afirmando que essas palavras «têm um duplo valor antagónico, indeterminável, que resulta sempre da respectiva sintaxe». Deste modo, a desconstrução não é uma operação ou um acto de um sujeito individual que se aplica a um texto: simplesmente «a desconstrução tem lugar, é um acontecimento que não espera a deliberação, a consciência ou a organização do sujeito, nem sequer da modernidade. *Isso se desconstrói*. O *isso* não é aqui uma coisa impessoal que se oporia a

---

<sup>58</sup> *De la grammatologie*, p. 16.

<sup>59</sup> *Positions*, pp. 17-18. Cf. também M. Goldschmit, *Jacques Derrida: une introduction*, Paris, Pocket, 2003, pp. 18-20.

alguma subjectividade egológica. (...) É no “se” do “desconstruir-se”, que não é a reflexividade de um eu ou de uma consciência, que reside todo o enigma»<sup>60</sup>.

O que Derrida impugna é a verdade do texto, para reivindicar o que Roland Barthes chama de «prazer do texto»: o *fármaco* questiona a existência duma verdade única e unívoca, a partir da sua instabilidade ou da sua ambivalência constitutiva; o que se passa com o *fármaco* (vazio semântico) em Platão, que não é nem o remédio nem o veneno, nem o bem nem o mal, ocorre com *suplemento* em Rousseau, que não é um mais nem um menos, assim ainda com o termo *hímen* nas análises da concepção literária de Mallarmé, que não é nem a confusão nem a distinção; isso, sim, opera-se pela similitude contextual, não sinónímica, dos vários termos, que são instrumentos da desconstrução e que rasuram a oposição entre interior e exterior.

O próprio Derrida estabelece essa necessidade contextual de substituições: «Se consideramos agora a cadeia na qual a “diferença” se deixa submeter a um certo número de substituições não sinónímicas, segundo a necessidade do contexto, porque recorrer à “reserva”, à “arqui-escrita”, ao “arqui-rastro”, ao “espaçamento”, mesmo ao “suplemento”, ou ao “fármaco”, logo depois ao “hímen”, à “margem-marca-marcha”, etc.?»<sup>61</sup>. O que vale para «hímen» vale para todos os signos, que, como *fármaco*, *suplemento*, *diferença*, e outros mais, têm um valor duplo, contraditório, indizível, cujo suporte é a sintaxe, articulando duas significações incompatíveis. Uma outra passagem será mais esclarecedora: «O *pharmakon* não é nem o remédio, nem o veneno, nem o bem nem o mal, nem o interior nem o exterior, nem a fala nem a escrita; o *suplemento* não é nem um mais nem um menos, nem um exterior nem o complemento de um interior, nem um acidente, nem uma essência, etc.; o *hímen* não é nem a confusão nem a distinção, nem a identidade nem a diferença, nem a consumação nem a virgindade, nem o véu nem a manifestação; nem o interior nem o exterior, etc. (...). Nem/nem, é *simultaneamente* ou *ou*; a *marca* é também o limite *marginal*, a *marcha*, etc.»<sup>62</sup>. Torna-se, assim, aporética a distinção sintagma-paradigma, de uso frequente na linguística.

---

<sup>60</sup> «Lettre à un ami japonais», *Psyché: inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 391.

<sup>61</sup> *Marges de la philosophie*, p. 13.

<sup>62</sup> *Positions*, pp. 58-59.

<sup>63</sup> *De la grammatologie*, p. 73. Cf. Cristina de Peretti, *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, op. cit., pp. 59-60.

A linguagem perde, pois, toda a sua «seriedade» e converte-se num jogo de signos sempre descentrados por relação a si mesmos: «Poder-se-ia denominar *jogo* a ausência de significado transcendental como não-limitação do jogo, isto é, como violenta comoção da onto-teologia e da metafísica da presença. Não é surpreendente que a sacudidela de semelhante comoção, que se afana sobre a metafísica desde a sua origem, se deixe *nomear como tal* na época em que certos linguistas americanos, que rejeitam ligar a linguística à semântica (coisa que fazem todavia todos os linguistas europeus, desde Saussure a Hjelmslev), que expulsam o problema do *meaning* das suas investigações, se referem constantemente ao modelo do jogo»<sup>63</sup>. Para Derrida, esta invasão da linguagem é sintomática como época em que a linguagem chega ao seu fim, por esgotamento da própria inflação. O conceito de *escrita*, ao contrário, prepara a sua época, transbordando a extensão da linguagem e liberando-se cada vez mais da produção fonética; disso são exemplo as matemáticas teóricas (que desenvolvem uma escrita que nada tem a ver com os sons), e as práticas da informação para as quais a mensagem «já não é a tradução escrita duma linguagem, o veículo dum significado que poderia permanecer falado na sua integridade»<sup>64</sup>.

Tem interesse perscrutar as seguintes passagens de Derrida: «É agora necessário pensar que a escrita é ao mesmo tempo mais exterior à fala, não sendo a sua “imagem” ou o seu “símbolo”, e mais interior à fala que é já em si mesma uma escrita. Antes mesmo de estar ligado à incisão, à gravura, ao desenho ou à letra, a um significante remetendo em geral para um significante por ele significado, o conceito de grafia implica, como a possibilidade comum a todos os sistemas de significação, a instância do *rastro instituído*. (...) Não pode pensar-se o rastro instituído sem pensar a retenção da diferença numa estrutura de remissão em que a diferença aparece *como tal* e permite assim uma certa liberdade de variação entre os termos plenos. (...) A “imotivação” do signo requer uma síntese na qual o totalmente outro se anuncia como tal – sem nenhuma simplicidade, nenhuma identidade, nenhuma semelhança ou continuidade – no que não é ele. (...) O rastro, onde se marca a relação com o outro, articula a sua possibilidade sobre todo o campo do ente, que a metafísica determinou como ente-presente a partir do movimento oculto do rastro. É necessário pensar o rastro antes do ente»<sup>65</sup>. Derrida não pretende cair no erro de opor um grafo-

---

<sup>64</sup> *De la grammatologie*, pp. 20-21.

<sup>65</sup> *De la grammatologie*, pp. 68-69.

centrismo ao logocentrismo; não se trata de erigir outro centro, mas de sair do centramento, pondo-se em questão o próprio conceito de excesso ou de transgressão; nisto, Derrida coincide com o mais importante e interessante das críticas actuais ao poder.

## 7. «A desconstrução é o mais radicalmente político dos discursos»

7.1. Nesta sequência, aquilo que, com e após Derrida, comumente denominamos *desconstrução*, não é uma lógica da inversão, da subversão, no sentido de negação da ordem; ela é, mais exactamente, um questionamento da hierarquia e da posição em prol dum sistema, que não segue um roteiro predeterminado, mas depende das circunstâncias e tem, conseqüentemente, um movimento ou um sentido «estratégico»<sup>66</sup>; então, a desconstrução nada tem a ver com uma simples negação, ou com uma destruição ou aniquilação, nem tão pouco com a mera inversão ou substituição da metafísica tradicional: «mais que de destruir, era preciso também compreender como um “conjunto” se havia construído, reconstruí-lo para isso»<sup>67</sup>; desconstruir não é, pois, sinónimo de desarticular, desfazer, demolir.

A desconstrução pretende, pois, multiplicar o factor de mutabilidade, buscando antagonismos insolúveis na interpretação; para isso, joga com a polissemia do texto, para fazer irromper uma multiplicidade de interpretações possíveis. Não é uma crítica, pois não culmina num elemento simples ou numa origem: «elemento simples» e «origem» são, de si, já «valores», como tais, também susceptíveis de desconstrução; não é também um método, e essa terá sido uma das mais frequentes deformações da obra derridiana. A desconstrução não se ajusta a códigos ou a metalinguagens estabelecidas: a extrametodicidade será um dos seus *a priori*; no entanto, também não se aproxima do «anarquismo epistemológico» de Feyerabend, pois nem sequer se prende com as estratégias positivas duma ausência de método. Assim, não há de modo nenhum uma única interpretação que possa apresentar-se como definitiva, e o exercício da desconstrução conduz a hermenêutica a ultrapassar-se a si mesma, até aos limites extremos, conduzindo à profusão de interpretações.

---

<sup>66</sup> *Marges de la philosophie*, 1972, p. 162. Cf. também Pierre V. Zima, *La déconstruction: une critique*, Paris, P.U.F., 1994.

<sup>67</sup> «Lettre à un ami japonais», *Psyché: inventions de l'autre*, p. 390.

A desconstrução exercida vai, portanto, muito mais além que a própria hermenêutica; se esta mostra que não existe nenhuma escrita ou leitura que não seja, em si mesma, uma interpretação, a desconstrução é muito mais radical: clarifica que qualquer sistema de pensamento, texto ou instituição, aparentemente coerentes, têm subjacente antinomias não resolvidas. Assim, dizer que nunca estamos seguros dum ponto de partida, não significa que começamos seja onde for; significa que, onde começarmos, exerce-se uma sobredeterminação por estruturas históricas, políticas, filosóficas, que não podemos explicitar nem controlar totalmente<sup>68</sup>; daí que seja possível sustentar leituras ao mesmo tempo múltiplas e antagónicas.

De certo modo, trata-se dum desarranjo da dialéctica; se, em Hegel, o «trabalho do negativo» (na história, nas sociedades) se manifesta como o que é negado, mas integrado enquanto suprimido, como exemplarmente o mostra a dialéctica especulativa hegeliana, a desconstrução é a tentativa, não de negar as oposições, mas de as neutralizar após tê-las invertido. A inversão da hierarquia tradicional entre a *fala* e a *escrita*, é um dos exemplos que logo aflora ao pensamento: se a escrita era pensada como instrumento inessencial derivada da «fala viva e presente» – que Derrida designou também por «fonologocentrismo» –, a desconstrução inverte o valor das oposições metafísicas daí derivadas, sobrevalorizando o que foi subvalorizado a fim de neutralizar essas oposições, deslocando e criando depois novos conceitos, como texto, escrita, rastro, espectros, etc.

Neste sentido, importa ainda referir que o pensamento de Derrida não é de tipo propriamente «iconoclasta». A diferença com Heidegger é notória: com efeito, este opera a destruição da história da ontologia dentro da própria metafísica, tornando explícitos os seus princípios. Como dissemos, isso não implica uma anulação da origem: segundo Derrida, a *desconstrução não é uma destruição* do elemento estabelecido, gesto que conviria melhor à «demolição» nietzscheana. Uma digressão sobre a *rasura* mostra como o texto não apaga totalmente, mas, pelo contrário, destaca a sua relação com um evento *original* de sentido problematizado; não há na desconstrução (embora filósofos, como Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas, Jürgen Habermas, possam sugerir isso mesmo) o preceito da destruição, do parricídio que instauraria uma nova hierarquia – a do leitor.

---

<sup>68</sup> J. Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974, 11a.

7.2. Então, a desconstrução não aparece como um projecto filosófico arbitrário do autor, mas como o princípio de ruína que está inscrito em qualquer texto aquando da sua escrita: age como um vírus inseminado desde a origem e que desmonta de antemão qualquer «montagem» textual ou institucional. Neste sentido, a desconstrução não é uma crítica nem uma crítica da crítica: «Escrita de si interessada que também dá a ler os filosofemas – e por consequência todos os textos pertencentes à nossa cultura – como espécies de sintomas (palavra de que suspeito, evidentemente...) de qualquer coisa que *não se pôde apresentar* na história da filosofia, que aliás não está *presente em parte alguma*, já que se trata, em todo este assunto, de pôr em questão essa determinação maior do sentido do ser como *presença*, determinação na qual Heidegger soube reconhecer o destino da filosofia»<sup>69</sup>. Derrida faz surgir a duplicidade do textos, para que os textos expressem de outro modo o que críamos que eles diziam e para que seja possível compreender uma outra fala.

Faz surgir também a ambivalência de sua textura e a conflitualidade que lhes inere: «No que chamais os meus livros, o que é primeiramente posto em questão, é a unidade do livro e a unidade “livro” considerada como uma bela totalidade, com todas as implicações dum tal conceito. E sabeis que comprometem o todo da nossa cultura, de perto ou de longe. No momento em que uma tal clausura se *delimita*, como ousaríamos manter-se como autor de livros, quer sejam um, dois ou três? Trata-se somente, nesses títulos, duma “operação” textual, se o podemos dizer, única e diferenciada, a cujo movimento inacabado não se atribui nenhum começo absoluto, e que, inteiramente consumada na leitura de outros textos, apesar disso apenas remete, de certo modo, para a sua própria escrita. É necessário arranjar-se para pensar conjuntamente estes dois motivos contraditórios. Não poderíamos, pois, dar da organização interna dessas obras uma representação linear, dedutiva, que responda a alguma “ordem das razões”. Uma tal ordem está também em questão, mesmo se, parece-me, toda uma fase ou toda uma face dos meus textos se conforme às suas prescrições, ao menos por simulacro e para as inscrever por sua vez numa composição que elas mais não governam»<sup>70</sup>. E ainda, como declara: «De facto, como sabe, é preciso sobretudo ler e reler aqueles nos rastros dos quais escrevo, os “livros” nas margens e entre as linhas dos quais desenho e

---

<sup>69</sup> *Positions*, p. 15.

<sup>70</sup> *Positions*, pp. 11-12.

decifro um texto que é ao mesmo tempo muito semelhante e totalmente outro, que hesitaria mesmo, por razões evidentes, em chamar fragmentário...»<sup>71</sup>. Os livros de Derrida não são mais lisíveis ou ilisíveis que o de outros filósofos: são lisíveis e ilisíveis de outro modo.

7.3. Importa notar que a desconstrução não é uma nova figura da sofística (como o alegam alguns dos críticos); nas suas várias incidências inquire acerca da condição tropológica da linguagem da filosofia (figuras, metáforas, metonímias, mas também traduções, transferências, etc.). Tal monolinguísmo não se limita à linguagem; é-o de toda a cultura, que do mesmo modo nos é inculcada: esta ciência, aqueles clássicos, esse cânon, tais delicadezas, etc.; é neste sentido que Derrida nos fala da «estrutura colonial de toda a cultura»<sup>72</sup>; ela impõe os seus interditos, os seus quadros, as suas normas, a sua violência. Para Derrida importa preservar a memória destas imposições e do que elas reprimem, saber tudo o que não é ela; esta, a ética da desconstrução, que respeita a alteridade, mesmo que o não chegue a dizer.

Trata-se também duma estratégia de matriz radicalmente política: pretende-se deslocar o que foi minorizado e oprimido, fazer aparecer que o que é dominado transborde e constitua aquilo que o domina. «Como nada pareceu mais mal compreendido que os pretendidos “efeitos políticos” da desconstrução, diremos primeiramente que é somente com a condição que tudo não seja político que a política tem alguma probabilidade de se pensar, e que de facto a desconstrução é o mais radicalmente político dos discursos»<sup>73</sup>. Todavia, a política da desconstrução não se deixa assimilar pelo pensamento revolucionário: este é teleológico, constitui-se a partir duma origem e em ordem a um fim, num quadro metafísico, tentando inverter hierarquias sócio-políticas, numa envolvimento que acaba por ser conservadora; ora, não é propriamente esse o interesse de Derrida: interessa-lhe mais deslocar, não se enredar em termos de programas, resistindo a alienar-se.

Interessou-se por questões políticas, desde logo questionando a autoridade, as hierarquias, a lei, a comunicação, as identidades, mas inquirindo algumas instituições, quer fomentando a mutação das antigas quer promovendo a criação de novas. Se desconstrói textos,

---

<sup>71</sup> *Positions*, p. 12.

<sup>72</sup> Cf. J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, p. 69.

<sup>73</sup> G. Bennington et J. Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, p. 214.

como a «Declaração de Independência» dos Estados Unidos<sup>74</sup> (há que ser já independente para a declarar; mas essa independência obtém-se também declarando-a), desconstrói também ideias políticas, como a noção de «razão ilustrada» como força política, as aporias do contrato social, a democracia; ademais, ocupa-se da questão da identidade europeia, do eurocentrismo, do desarmamento nuclear e da emancipação dos povos. É neste sentido que pode dizer-se que a desconstrução constitui o mais radical dos discursos.

## 8. Filosofia, *experiência* que é «travessia e prova»

Interrogado sobre a sua filosofia, Derrida diz simplesmente: «Quanto à filosofia que seria “a minha”, eu já vos disse não. Prefiro falar *de experiência*, essa palavra que significa simultaneamente travessia, viagem, prova, ao mesmo tempo *mediatizada* (cultura, leitura, interpretação, trabalho, generalidades, regras e conceitos) e *singular* – eu não digo imediata (“afecto”, língua, nome próprio intraduzíveis, etc.)»; e continua: «essa experiência, mais precisamente *à onde ela cruza*, onde se cruzam o trabalho e a singularidade, a universalidade e esta *preferência* da singularidade à qual não se põe a questão de renunciar; à qual seria mesmo imoral renunciar»<sup>75</sup>. Com efeito, a filosofia é uma disciplina entre muitas outras, elemento duma série, mas ao mesmo tempo ela sai desta imanência para descrever e mesmo construir a série donde ela é parte<sup>76</sup>. Enfim, a filosofia tem um elo institucional

<sup>74</sup> Cf. *Otobiographies: l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984, pp. 13-32. Cf. também, Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, pp. 212-223.

<sup>75</sup> «Une «folie» doit veiller sur sa pensée» (Entretien avec François Ewald), *Magazine Littéraire* [«Jacques Derrida: la déconstruction de la philosophie»], n.º 286, Março 1991, p. 29. Cf. a recente *Magazine Littéraire* [«Jacques Derrida: la philosophie en déconstruction»], n.º 430, Abril 2004.

<sup>76</sup> J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 428 ss. Trata-se também de um percurso militante desenvolvido no GREPH (Grupo de Pesquisas sobre o Ensino Filosófico), constituído em 1974, cujo empenhamento foi também o do *direito à filosofia*, ameaçada que estava pela reforma Giscard-Haby, cuja iniciativa gerou um movimento de opinião que alastrou a toda a França e levou à desistência pelo poder político dessa reforma de índole tecnocrática; atingir as instituições é aliás um dos traços que distingue a desconstrução duma simples crítica. Tais trabalhos prosseguiram quer com a criação do Colégio Internacional de Filosofia – com vista a empreender um trabalho que não era possível nas Escolas tradicionais –, de que foi o primeiro director; e

com a universidade<sup>77</sup>, não somente porque ela tem aí lugar, mas porque o conceito moderno de universidade é dela tributário.

O pensamento de Derrida apresenta-se normalmente como um comentário de textos filosóficos, o que torna ainda mais complexo o seu pensamento; não somente torna necessário o conhecimento da obra em análise como as bases do próprio projecto desconstrutivo; todavia, «a passagem para além da filosofia não consiste em virar a página da filosofia (o que muitas vezes é filosofar mal), mas em continuar a ler duma outra maneira»<sup>78</sup>. Nesta sequência, compreende-se que a obra *Do direito à filosofia* (1975), que protesta contra as limitações institucionais do ensino da filosofia, foi um trabalho a um tempo filosófico e político sobre a situação do ensino e da investigação nas escolas e nas universidades, em suma, sobre as instituições; portanto, um trabalho de cariz desconstrutivo. Na verdade, a questão do ensino, e do ensino da filosofia, é também uma das suas grandes preocupações; antes de mais, porque todo o ensino – mesmo que não se trate do

---

nos seminários que ministrou quer na Escola Normal Superior – alguns dos quais tive o grato privilégio de seguir -, quer na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (estes últimos já na década de 90).

<sup>77</sup> Jacques Derrida, buscando a sua raiz e princípio, sustém que «a universidade moderna *deveria ser sem condição*», referindo-se àquela cujo modelo europeu, após uma história rica e complexa, se tornou prevalecente; ademais, ela «exige e deveria ver reconhecida em princípio, além daquilo que designamos por liberdade académica, uma liberdade *incondicional* de questionamento e de proposição, mesmo, mais ainda, o direito de dizer publicamente tudo o que exigem uma pesquisa, um saber e um pensamento de *verdade*. (...) A universidade *faz profissão* da verdade. Ela declara, promete, um compromisso sem limite para com a verdade» – conforme afirma em *L'Université sans condition*, Paris, Galilée, 2001, pp. 11-12.

<sup>78</sup> *L'écriture et la différence*, p. 421. Deste modo, propõe as suas teses a partir de dificuldades que pretende manifestar quer em textos de Platão (*La dissémination*, 1972), de Rousseau, Saussure (*La grammatologie*, 1967), Freud, Lévi-Strauss, Foucault (*L'écriture et la différence*, 1967), Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger (*Marges de la philosophie*, 1972), ou o livro *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà* (1980), *Spectres de Marx* (1993) – só para citar alguns exemplos.

Sobre os «espectros de Marx», a que não nos referiremos, é interessante a sua abordagem: «Marx permanece *junto de nós* um imigrado glorioso, sagrado, maldito mas ainda clandestino, como o foi durante toda a sua vida. Ele pertence a um tempo de disjunção, a este *time out of joint*» onde se inaugura laboriosa, dolorosa, tragicamente, um novo pensamento das fronteiras, uma nova experiência da casa, do junto-de-si e da economia. Entre terra e céu. Do imigrado clandestino, não será necessário apressar-se em fazer uma proibição de estadia ou, o que arrisca sempre de voltar ao mesmo, de o domesticar. De o neutralizar por naturalização. De o assimilar para cessar de se fazer medo com ele. Ele não é da família mas não será preciso reconduzi-lo, uma vez mais, também ele, à fronteira» (*Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, pp. 276-277).

ensino da filosofia –, o estilo e tipo de ensino, é atravessado por uma ideia filosófica.

Para a filosofia, o «problema da linguagem não foi, sem dúvida, nunca um problema entre outros»: a linguagem foi uma das condições da possibilidade da filosofia, e envolve-a no seu conjunto: «A filosofia não está somente *ante* a linguística como se pode encontrar *em face* duma nova ciência, olhar ou objecto; ela está também *ante* ela, precedendo-a em todos os conceitos que lhe fornece ainda, para o melhor e o pior, intervindo quer nas operações mais críticas, quer nas operações mais dogmáticas, as menos científicas do linguista»<sup>79</sup>. Com este escopo, Derrida escreve filosofia em forma literária e questiona os limites entre filosofia e literatura.

Uma das ideias mais comuns sobre a desconstrução derridiana é que ela critica e procura anular o logocentrismo ocidental, isto é, o privilégio do *logos*, da palavra, da razão. Sabemos que o «logocentrismo» se manifesta de diversas maneiras, associando-se ao privilégio da voz (fonocentrismo), do masculino (falocentrismo) etc., e que se constitui como uma lógica da exclusão. «Desconstruir» a filosofia seria assim pensar a genealogia estruturada de seus conceitos da maneira mais fiel, mais interior, mas ao mesmo tempo desde um certo exterior por ela inqualificável, inominável, determinar o que essa história pode dissimular ou proibir, fazendo-se história por essa repressão algo interessada. Nesse momento, por esta circulação ao mesmo tempo fiel e violenta entre o dentro e o fora da filosofia – isto é, do Ocidente –, produz-se um certo trabalho textual que dá um grande prazer»<sup>80</sup>. Dado que a razão se baseia em oposições como filosofia *versus* literatura, voz *versus* escrita, masculino *versus* feminino, entre outras, privilegiando tradicionalmente os primeiros pólos, seria compreensível, para alguns, a importância atribuída por Derrida aos últimos termos das dualidades; tal opção pelo excluído e pelo marginal, explica também, por meio de uma migração ao campo da *prática*, a ligação da desconstrução com os saberes empenhados nas causas das minorias, contra centralidades, em prol do espaço público<sup>81</sup>, desfazendo visões totalizantes e uniformes.

---

<sup>79</sup> «Le supplément de copule», *Marges de la philosophie*, p. 225.

<sup>80</sup> *Positions*, p. 15.

<sup>81</sup> Segundo Derrida, urge repensar o conceito actual de espaço público, da inserção do parlamento nesse espaço de discussão, porque a palavra é pública e as instituições são efeitos de censura, excluem as pessoas e reduzem ao silêncio. Em *La démocratie ajournée*, interroga-se em que condições um verdadeiro «espaço público», no sentido

Novamente vemos aqui questionado o conceito de revolução, como uma ilusão teórica e política: se acabámos de dizer que ele põe em questão o próprio conceito de excesso ou de transgressão, importando sair do centramento, Derrida coincide nisto com o mais relevante e interessante das críticas actuais ao poder: desconstruir não se reduz simplesmente a uma operação de índole filológica ou própria de um historiador da filosofia; dessas dificuldades foi consciente, antes de Derrida, Nietzsche, por exemplo, quando se propôs, mediante outra estratégia – a via *genealógica* – transformar os conceitos da metafísica, porque sabia que aí estava a chave de toda a possível crítica.

## 9. Novamente, entre *estruturalismo* e *neo-estruturalismo*

9.1. Sendo o signo linguístico o referente da «gramatologia», é mediante a *desconstrução* – e Derrida é, como vimos, o filósofo da «desconstrução» –, aplicada à teoria do signo de Saussure, que melhor

---

inaugurado pelas Luzes, é hoje possível; e será na generalização do «direito de resposta», que permite restabelecer a dissimetria que existe actualmente entre o impacto dos *media* e a impotência de cada membro dos auditórios, que Derrida divisa como imprescindível. «A minha escolha não é: concentração ou dispersão. A alternativa seria mais entre o *unilateral* ou o *multilateral* nas relações dos *media* com o “público”, com os “públicos”. A *responsabilidade*, a saber, a liberdade *de* imprensa e *diant*e da imprensa, dependerá sempre da efectividade de um “direito de resposta” que permita ao cidadão ser mais que a fracção (privada, em suma, e cada vez mais) de um “público” passivo e consumidor, necessariamente por isso mesmo. Haverá democracia sem reciprocidade?» (*L'autre cap* suivi de *La démocratie ajournée*, Paris, Minuit, 1991, p. 121). Pensar é agir, e a acção, seja ela política, científica ou técnica, requer a palavra, que é performativa, logo transformadora: «o pensamento age se não o reduzirmos a uma simples representação especulativa». Assim, para Derrida, a democracia que existe não é adequada: «Creio que actualmente não existe a democracia, ela não existe nunca no presente, é um conceito que traz consigo uma promessa, e que não é em nenhum caso determinante como uma coisa presente: de cada vez que se diz “a democracia existe” pode-se estar certo que é falso. A democracia não é adequada, nem pode adequar-se, presentemente, ao seu conceito [...] “A democracia que há-de vir” dizemos sempre e não a democracia presente (isso não existe). Esta promessa é o que determina, por exemplo, uma instituição como o Parlamento dos Escritores. O que não quer dizer que a democracia vá estar presente amanhã. É sempre algo que há-de vir [...]. Quando digo que ela nunca esteve presente total e adequadamente, não quer dizer que não haja nada de democracia. Há uma tendência, signos, movimentos que se destacam e dependem da democracia» («A democracia é uma promessa», Entrevista a *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 12 de Outubro de 1994, pp. 9-10). O repto é que a democracia não pode ser uma coisa, uma substância ou objecto; a democracia presente, se isso não existe, é porque a democracia é uma promessa que não pode calcular-se.

se patenteia a arbitrariedade do signo: o significante não se manifesta propriamente como uma «imagem acústica», como dizia Saussure, e o significado mais não é que um significante posto numa certa posição por outros significantes<sup>82</sup>; ou, se quisermos, a diferença entre significante e significado é *nada*<sup>83</sup>. Ora, o algoritmo saussuriano havia já posto à margem o referente do horizonte linguístico; por seu turno, Lacan tinha, especialmente ele, feito deslizar o significado sob o significante, distanciando-se de Saussure: «donde o poder dizer-se que é na cadeia do significante que o sentido *insiste*, mas que nenhum dos seus elementos *consiste* na significação de que é capaz no próprio momento»<sup>84</sup>. Todavia, para Derrida, é o significado que é evacuado em proveito da cadeia significante indefinida, abrindo uma via onde emerge a corporeidade da escrita: «não há significado ou sentido, há apenas ‘efeitos’»<sup>85</sup>; daí decorre, quanto à linguagem, a impossibilidade de determinação de um único referente (o «significado transcendental»), como posição de índole antiplatónica.

Na verdade, conforme ao paradigma estruturalista, o significado pressupõe a idealidade, o significante (a palavra) e a coisa (o real) a materialidade. Ora, para Derrida, a distinção entre significado e significante inscreve-se «na totalidade da época coberta pela história da metafísica»: ela está comandada pela distinção metafísica do *sensível* e do *inteligível* e a dualidade do signo linguístico apoia-se na oposição entre a materialidade e a idealidade, como à saciedade o ilustra R. Jakobson: «O pensamento estruturalista moderno estabeleceu-o claramente: a linguagem é um sistema de signos, a linguística é parte integrante da ciência dos signos, a semiótica (ou, em termos de Saussure, a semiologia). A definição medieval – *aliquid stat pro aliquo* –, que a nossa época ressuscitou, mostrou-se sempre válida e fecunda. É assim que a marca constitutiva de todo o signo em geral, do signo linguístico em particular, reside no seu carácter duplo: um sensível, e o outro inteligível – de um lado o *signans* (o *significante* de Saussure),

<sup>82</sup> *De la grammatologie*, pp. 16, 108.

<sup>83</sup> *Ib.*, p. 36.

<sup>84</sup> Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 502-503. E continua: «Impõe-se, portanto, a noção de um deslizamento incessante do significado sob o significante – o que F. de Saussure ilustra com uma imagem que se assemelha às duas sinuosidades das Águas superiores e inferiores nas miniaturas dos manuscritos do Génesis. Duplo fluxo em que parecem ténues as marcas das finas riscas de chuva que aí desenham os pontilhados verticais, como que a limitar segmentos de correspondência» (*ib.*).

<sup>85</sup> *Positions*, p. 90. Cf. também J. Claude Evans, *Strategies of Deconstruction: Derrida and the Myth of the Voice*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991, p. 152 ss.

do outro o *signatum* (o *significado*). Estes dois elementos constitutivos do signo linguístico (e do signo em geral) supõem-se e reclamam-se necessariamente um ao outro»<sup>86</sup>.

O gesto desconstrucionista será pensar a «primazia do signo», quer dizer pensar a *secundaridade* como o *que é primeiro*. Tal suspeição acerca da diferença entre significante e significado segue-se à constatação de que «a temática do signo é, desde há quase um século, o trabalho de agonia duma tradição que pretendia subtrair o sentido, a verdade, a presença, o ser, etc., ao movimento da significação. Suspeitando, como acabamos de o fazer, da diferença entre significado e significante ou da ideia de signo em geral, devemos precisar imediatamente que não se trata de o fazer a partir duma instância da verdade presente, anterior, exterior ou superior ao signo, a partir do lugar da diferença apagada»<sup>87</sup>. Daí que Derrida não proponha uma mera inversão do significante e do significado.

Entende-se que seja atribuído a Charles Sanders Peirce o mérito de ter iniciado, de certo modo, a desconstrução. Com efeito, o interesse da posição de Peirce radica na *indefinidade* de reenvio<sup>88</sup>, como pertinência dum sistema de signos: só há signo com regressão ao infinito, o que permite a Derrida afirmar: «*O que enceta o movimento da significação é o que torna impossível a sua interrupção. A própria coisa é um*

<sup>86</sup> Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, tr. N. Ruwet, Paris, Minuit, 1963, p. 162; cit. também por J. Derrida (*De la grammatologie*, pp. 23-24), que transformou em itálico os dois primeiros termos já destacados no texto de Jakobson.

<sup>87</sup> *De la grammatologie*, p. 26. E escreve, em nota, mais adiante: «O que não quer dizer, por simples inversão, que o significante seja fundamental ou primeiro. O “primado” ou a “prioridade” do significante seria uma expressão insustentável e absurda, se formulada illogicamente na mesma lógica que ela quer, legitimamente sem dúvida, destruir. Nunca o significante precederá de direito o significado, sem o que não seria mais significante e o significado “significando” não teria mais nenhum significado possível. O pensamento que se anuncia nesta impossível fórmula sem conseguir alojar-se nela, deve portanto enunciar-se de outro modo: só poderá fazê-lo sem dúvida se suspeitar da própria ideia de signo, de “signo-de” que permanecerá sempre ligada àquilo mesmo que aqui está posto em questão. Portanto, no limite, destruindo toda a conceptualidade ordenada em torno do conceito de signo (significante e significado, expressão e conteúdo, etc.)» (*De la grammatologie*, p. 32, nota 9).

<sup>88</sup> Transcreve-se o seguinte texto de Peirce, transcrito por Derrida: «*Qualquer coisa que determina algo que não ela (o seu interpretante) para referir-se a um objecto ao qual ela mesma se refere (o seu objecto) da mesma forma, o interpretante tornando-se por sua vez um signo, e daí por diante ad infinitum...* Se a série de sucessivos interpretantes chega a um fim, o signo torna-se então, pelo menos, imperfeito» (*Elements of Logic*, liv. II, p. 302). Itálico conforme à transcrição (em inglês) feita por Derrida.

*signo*»<sup>89</sup>. Então, *escrita*, propriamente, é essa «estrutura de reenvio generalizado», inscrevendo-se para além da oposição fala-escrita, excedendo e englobando a linguagem. Assim, «poderíamos denominar *jogo* a ausência do significado transcendental como ilimitação do jogo, isto é, como abalo da onto-teologia e da metafísica da presença»<sup>90</sup>. Afinal, *escrita*, não se circunscreve «aos escritos em páginas»; «mesmo demonstrando que ela não se deixa sujeitar à fala, pode abrir-se e generalizar-se o conceito de escrita, estendendo-a até à voz e a todos os rastros de diferença, todas as relações com o outro»<sup>91</sup>.

9.2. Tal como mostra Derrida, a obra de Lévi-Strauss não consiste tanto em inventariar mitos das sociedades primitivas, mas em construir o diagrama duma sintaxe dessa mitologia, já que o discurso mítico é aberto e nunca conclui; uma presença é sempre também uma ausência e inscreve-se num sistema de diferenças: é o caso particular de *Mitológicas* (de Lévi-Strauss), onde a estruturação dos mitos por transformação mútua é prosseguida indefinidamente, no «abandono declarado de qualquer referência a um *centro*, a um *sujeito*, a uma *referência* privilegiada, a uma origem ou a uma arquia absoluta»<sup>92</sup>. É isto que Derrida admira na obra de Lévi-Strauss, ao mesmo tempo que lhe critica, como já dissemos, uma certa nostalgia da origem.

Tal como sobre a linguagem, o mesmo problema põe-se relativamente à procedência da desconstrução. Na verdade, Derrida refere-se à dupla relação que mantinha com o estruturalismo no seu acme de expressão intelectual; é que «*desconstruir era também um gesto estruturalista*»: assumia a necessidade da problemática da *estrutura*; porém, era ao mesmo tempo um *gesto anti-estruturalista*: tratava-se também

---

<sup>89</sup> *De la grammatologie*, p. 72 (em itálico no original). Convirá referir a sua conhecida definição: «Um signo, ou *representamen*, é algo que representa para alguém outra coisa sob algum aspecto (*respect*) ou capacidade (*capacity*). O signo dirige-se a alguém, isto é, cria na mente dessa pessoa um signo equivalente ou talvez mais desenvolvido. O signo que este cria, chamo-o *interpretante* do primeiro signo. O signo representa alguma coisa, que é o seu *objecto*. Representa esse *objecto*, não em todos os seus aspectos, mas por referência a uma espécie de ideia que chamei algumas vezes o fundamento (*ground*) do *representamen*» (*Collected Papers*, 2.228).

<sup>90</sup> *De la grammatologie*, p. 73.

<sup>91</sup> J. Derrida, *Points de suspension: entretiens*, Paris, Galilée, 1992, p. 89.

<sup>92</sup> *L'écriture et la différence*, p. 409. Acerca da análise estrutural dos mitos segundo Lévi-Strauss, cf. Acílio S. E. Rocha, *Problemática do estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, Lisboa, I.N.I.C., 1988, pp. 159-221.

de inaniar as estruturas<sup>93</sup>; dir-se-á, então, que a *desconstrução não tem genealogia*, pois ela questiona e, de certa forma, *excede*, a de seus antecessores.

As diferenças são efeitos de transformação e não se inscrevem num sistema de clausura, numa estrutura estática e sincrónica, a-histórica. Importa pensar o conceito de estrutura que não aluda a estatismo, mas que possibilita e explica as diferenças: «A actividade ou a produtividade conotadas pelo *a* da *diferença* remetem para o movimento gerativo no jogo das diferenças. Estas não caíram do céu e não estão inscritas de uma vez para sempre num sistema fechado, numa estrutura estática que uma operação sincrónica e taxinómica poderia esgotar. As diferenças são os efeitos de transformações e deste ponto de vista o tema da diferença é incompatível com o motivo estático, sincrónico, taxinómico, a-histórico, etc., do conceito de *estrutura*. Mas é evidente que este motivo não é o único a definir a estrutura e que a produção das diferenças, a diferença, não é a-estrutural: ela produz transformações sistemáticas e reguladas que podem, até certo ponto, dar lugar a uma ciência estrutural. O conceito de diferença desenvolve mesmo as exigências principais mais legítimas do “estruturalismo”»<sup>94</sup>. Derrida não invalida o estruturalismo, mas, ao invés, confere-lhe uma aportação de grande projecção.

O que Derrida questiona é a verdade do texto: o que deve fazer-se com o texto, não é tanto uma *hermenêutica* ou uma semântica, que prossegue a razão de ser, a verdade última do texto, quanto uma *erótica* que não só transcenda a superfície mas que a percorra prazenteiramente. A *disseminação* não se deixa instalar nem num presente de origem simples nem numa presença final, mas, como o nome o indica, dispersa-se permanentemente numa multiplicidade gerativa. Por nenhum lado permite Derrida que se feche a produção de diferenças, totalizando-as de modo definitivo; há algo, uma dobra que seja, que interrompe a clausura e a totalização; ao invés de Hegel, que resolve a diferença, interiorizando-a numa presença a si do Espírito Absoluto, da consciência absoluta de si, como síntese onto-teleológica, a disseminação postula que nunca a produção de diferenças se pode esgotar. Pensando a escrita como diferença ou como disseminação, Derrida insere-se numa perspectiva que não é simplesmente estrutural ou genética mas em que a estrutura e a génese são efeitos: é o jogo que rompe a estrutura, produzindo-a.

---

<sup>93</sup> «Lettre à un ami japonais» (1985), *Psyché: inventions de l'autre*, pp. 389-390.

<sup>94</sup> *Positions*, p. 39.

9.3. É também questionado o conceito metafísico de história, como história de sentido, que se realiza de modo linear ou circular: a visão metafísica da história vincula-se com acumulação de sentido e o finalismo escatológico, com a tradicionalidade, com a continuidade e verdade; o conceito de história é metafísico não em si mesmo, mas na medida em que se inscreve num determinado texto, num *con-texto* que subsume um conjunto de conceitos metafísicos. De modo nenhum Derrida quer dizer que não haja história: há história como diferença, como repetição da diferença.

O projecto hegeliano de história universal não esconde a incidência do imperialismo europeu, isto é, do logocentrismo predominante no Ocidente. Derrida está de acordo com a crítica de Althusser ao conceito hegeliano de história, mostrando que não há uma só história, mas muitas histórias diferentes, cada uma com o seu tipo próprio, o seu ritmo, a sua lógica – o que as torna inassimiláveis à história universal. Nesta concepção diferencial da história, tal como a pratica Michel Foucault, aprecia-se um tempo einsteiniano, uma relatividade implicada pela multiplicidade não hierárquica de epistemas, que não se deixam submeter a uma totalização metafísica, em que a teologia e a ideia de progresso vão juntas e ambas não fazem senão confirmar uma visão teológica do mundo. Critica também o relativismo céptico em que recai o historicismo, colocando neste ponto o problema da verdade e da ciência, que poderíamos resumir na pergunta: pode fazer-se uma crítica ao historicismo sem defender a verdade e a ciência como valores supratemporais e universais?

Embora considere relevante a psicanálise, Derrida mantém uma relação crítica com o discurso freudiano, receando que uma doutrina do inconsciente venha a reforçar a identidade do sujeito: assim seria se as «descontinuidades conscientes» referissem um sujeito mais presente a si mesmo. Está então mais próximo de Lacan, que acentuou a ideia freudiana duma divisão interna do sujeito; na verdade, com a noção lacaniana dum «deslizamento incessante do significado sob o significante», o sujeito é visto como o efeito da linguagem que nele fala, sublinhando assim a *clivagem* no sujeito<sup>95</sup>. A proximidade teórica entre Derrida e Lacan parece clara: «a demasiada fraca distância entre eles

---

<sup>95</sup> Sobre este aspecto da obra de Lacan, cf. Acílio S. E. Rocha, «Simbólico, linguagem e ética: Lacan, entre psicanálise e filosofia», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 59 (2) Abril-Junho 2003, pp. 483-512, especialmente pp. 497-499.

foi sem dúvida geradora do combate fratricida a que se entregaram»<sup>96</sup>. Em 1971, Derrida justificou, parcialmente, a ausência até então de referências a Lacan, evocando um motivo pessoal<sup>97</sup>; todavia, refere vários problemas teóricos: «1.º Um *telos* da “palavra plena” na sua ligação essencial (e por vezes efeitos de identificação incantatória) com a Verdade». «2.º Um recurso massivo (e sobretudo não suficientemente crítico)» às conceptualidades hegeliana e heideggeriana». «3.º Uma “referência alegre” à autoridade da fonologia e mais precisamente da linguística saussuriana»; ora, «com as implicações e as consequências que sabeis, a escrita é assim reconduzida ao sistema do ouvir-se-falar, neste ponto de auto-afecção idealizante em que ela é interiorizada, realçada pela voz, responde-lhe, aí se apresenta, fonetiza-se, sendo “sempre... fonemática, e fonética, desde então que ela se lê”» (*Écrits*, p. 470). «4.º Uma atenção à letra e ao escrito segundo Freud, certamente, mas sem nenhuma interrogação específica quanto ao conceito de escrita tal como eu o tentava apreender então e quanto às oposições e aos conflitos que era necessário então decifrar»<sup>98</sup>. As questões formuladas por Derrida ressaltaram aquando da sua retomada crítica da leitura lacaniana d'*A carta roubada* (uma novela de Edgar Poe)<sup>99</sup>; o comentário resume as resistências de Derrida a Lacan e marca as condições dum não-encontro, que poderia apesar disso ter (tido) lugar.

O conceito de escrita, nesta acepção, é um conceito generalizado, que designa «a impossibilidade duma cadeia parar num significado que a não relance, para estar já posto em posição de substituição significante»<sup>100</sup>. Deste modo, expressa uma dupla ausência na escrita – do *sujeito* e do *referente*. «Para que um escrito seja um escrito, é necessário

<sup>96</sup> Cf. F. Dosse, *op. cit.*, pp. 53-54. Cf. também sobre a dívida de Lacan relativamente à teoria lacaniana do sujeito, M. Frank, *op. cit.*, p. 214. Cf. sobretudo René Major, *Lacan avec Derrida: analyse désistentielle*, Paris, Éditions Mentha, 1991.

<sup>97</sup> «Nos textos que publiquei até aqui, a ausência de referência a Lacan é efectivamente quase total. Isso não se justifica apenas pelas agressões em forma ou em vista de reapropriação que, desde o aparecimento de *De la grammatologie* em *Critique* (1965) (e mesmo mais precocemente, segundo me disseram) Lacan multiplicou, directa ou indirectamente, em privado ou em público, nos seus seminários e, desde essa data, como eu próprio verifiquei pela leitura, em praticamente *cada um* dos seus escritos» (*Positions*, pp. 112-113, nota 3).

<sup>98</sup> *Positions*, pp. 113-115, nota 33.

<sup>99</sup> Jacques Lacan, «Le facteur de la vérité» [1975], *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980, pp. 439-524.

Cf. a análise do escrito de E. Poe por Lacan: Acílio S. E. Rocha, *Problemática do estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento, op. cit.*, pp. 94-100.

<sup>100</sup> *Positions*, pp. 109-110.

que continue a “agir” e a ser legível mesmo se o que se chama autor do escrito não responda mais pelo que escreveu, pelo que parece ter assinado, quer esteja provisoriamente ausente, quer esteja morto ou que em geral não tenha mantido a sua intenção ou atenção absolutamente actual e presente, a plenitude do seu querer-dizer, mesmo daquilo que parece ser escrito “em seu nome”»<sup>101</sup>.

9.4. Neste outro tema, convém também contrastar o percurso de Derrida com os grandes vultos do estruturalismo ou do neo-estruturalismo. Com efeito, segundo Derrida, Lacan não perfez a afânise do sujeito<sup>102</sup>: «o “sujeito” descentrado (...) não tem sem dúvida os traços do sujeito clássico (e ainda, seria necessário ver de mais perto...), todavia permanece indispensável à economia da teoria lacaniana». De igual modo Althusser, cuja teoria «só busca desacreditar uma certa autoridade do sujeito para reconhecer à instância do “sujeito” um lugar irreduzível numa teoria da ideologia, ideologia que é tão irreduzível, *mutatis mutandis*, como a ilusão transcendental na dialéctica kantiana»; e «esse lugar é o dum sujeito constituído pela interpelação, pelo seu ser-interpelado». Igualmente, quanto ao «discurso de Foucault, “haveria coisas diferenciadas a dizer conforme os momentos de seu desenvolvimento. Trata-se talvez aí duma história da subjectividade que, apesar de certas declarações massivas acerca do apagamento da figura do homem, não consistiu certamente em “liquidar O Sujeito”, em cuja «fase última, aí ainda, retorno da moral e de um certo sujeito ético». Assim, nestes «três discursos (Lacan, Althusser, Foucault), para certos pensamentos que eles privilegiam (Freud, Marx, Nietzsche), o sujeito é talvez reinterpretado, re-situado, reinscrito, não é certamente “liquidado”. A questão “quem?”, especialmente em Nietzsche, insiste aí com tanta mais força». Tentando preservar Heidegger duma leitura redutora, para quem a época da metafísica que se encerra é a duma «metafísica da subjectividade» e o «fim da filosofia» é a saída da filosofia, contudo «essa “saída” não é uma saída, ela não se deixa assimilar a uma passagem para-além, a uma perempção, ainda menos a uma “liquidação”»: «quaisquer que tenham sido os movimentos do pensamento de Heidegger após “*Sein und Zeit*” e “depois” a analítica existencial, nada deixaram “atrás”, nada “liquidaram”»<sup>103</sup>.

<sup>101</sup> «Ecriture et télécommunication», *Marges de la philosophie*, p. 376.

<sup>102</sup> Sobre o tema, cf. Aclio S. E. Rocha, *Problemática do estruturalismo*, op. cit., pp. 363-380.

<sup>103</sup> *Points de suspension: entretiens*, pp. 270-272.

Derrida rejeita a ideia duma «liquidação» do sujeito e recusa tal debate: «Não aceitarei entrar numa discussão no curso da qual suporíamos saber o que é o sujeito, essa “personagem” que é sabido é a mesma para Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Lacan, Foucault, Althusser e alguns outros, que todos entenderiam “liquidá-lo”»<sup>104</sup>.

O acto de escrever não é um acto; testemunha, como acima dissemos, uma dupla ausência; além do sujeito, também a do *referente*, que permanece como «pura diferença»; tal como o sujeito é efeito de diferença, o referente aparece também como um efeito: «a *restância* não-presente duma marca diferencial separada da sua pretensa «produção» ou origem»<sup>105</sup>. A escrita constitui-se pelo próprio movimento da referência: este excede qualquer referente que pretenda esgotá-lo.

Derrida pode, pois, asseverar: se há «texto a perder de vista», «não há fora-de-texto»<sup>106</sup>. A escrita marca a impossibilidade radical de encontrar a «coisa-mesma», isto é, o significado transcendental. Sobre essa relação ao real, o itinerário derridiano não deixa de referenciar o criticismo, até mesmo a sua radicalização nietzscheana. Na verdade, Kant já efectuou uma certa etapa no esgotamento da metafísica, ao defender que só acedemos a um mundo fenomenal, como tal mediado pelos conceitos e representações. Ao afirmar que a própria coisa é um signo, Derrida manifesta tal esgotamento. Se Kant sustém que o conhecimento resulta da síntese da intuição e dos conceitos do entendimento, Derrida detém-se com as consequências duma ausência de intuição no processo da significação; permanece o *jogo*: com efeito, Derrida não nega somente o sentido e o centro: ele afirma o jogo.

---

<sup>104</sup> *Points de suspension: entretiens*, p. 273. Sem aderir inteiramente à análise de Heidegger, Derrida pressupõe-a sempre, sendo muito sensível à parte de ambiguidade que envolve a noção de humanismo; se denuncia o «centrismo antropológico», que parece associado a um género de desejo idólatrico, recorde-se que a via hermenêutica (Gadamer e Ricoeur) pressupõe também a crítica heideggeriana do subjectivismo moderno. Para Ricoeur é a determinação de uma certa relação ao divino que limita a pretensão do sujeito a pôr-se como centro. Ricoeur encontra na tradição religiosa a crítica heideggeriana do sujeito, que revela a secundaridade e dependência do sujeito: «A crítica do humanismo por Heidegger, ou a da pretensão do sujeito por Foucault, nunca me importunou, porque ela vai exactamente no sentido da minha convicção, isto é, que o sujeito não é o centro de todas as coisas, não é o mestre do sentido» («De la volonté à l'acte», in C. Bouchindhomme et R. Rochlitz (dir.), «*Temps et récit*» de Paul Ricoeur en débat, Paris, Cerf, 1990, p. 35). Cf. F. Nault, *op. cit.*, p. 96.

<sup>105</sup> *Marges de la philosophie*, p. 378. Por inexistência de termo em português, escrevemos «restância» (*restance*), conotando a ideia duma certa permanência, mantendo assim proximidade com a grafia original.

<sup>106</sup> *De la grammatologie*, p. 227. Cf. Nault, *op. cit.*, p. 99-101.

**Resumo**

Pretende-se mostrar a relação do neo-estruturalismo com o estruturalismo, tendo por base as vias analíticas prosseguidas por uma e outra corrente filosófica, ilustradas por escritos que configuram uma e outra; se, na primeira, emergem as figuras de Saussure e Lévi-Strauss, na outra a referência principal é Derrida, embora outros escritos sejam objecto de especial atenção com vista a esse objectivo.

**Résumé**

Nous montrerons la relation entre le néo-structuralisme et le structuralisme, en analysant les voies analytiques suivies par ces deux courants philosophiques et illustrées par des écrits qui les configurent; pour le premier courant émergent les figures de Saussure et Lévi-Strauss; pour l'autre, l'oeuvre de Derrida constitue la référence principale, même si d'autres écrits nourrissent notre propos.

# J. Derrida e E. Husserl: a «contaminação originária da origem»

ANA LÚCIA CRUZ  
(Universidade do Minho)

1. Sempre que, numa entrevista, se perguntava a J. Derrida sobre a importância da fenomenologia na desconstrução, a sua resposta fazia sempre questão de frisar a dívida indelével que os seus textos tinham para com os textos de E. Husserl, mas também os «remorsos» que sentia por, «injustamente», não ter explorado mais este legado<sup>1</sup>. Há, evidentemente, influências que foram mais exploradas nos seus textos, como as de F. Nietzsche, M. Heidegger, E. Lévinas ou M. Blanchot, P. Celan, S. Mallarmé – e ao mesmo nível, porque a contaminação do filosófico e do literário, da conceptualidade e da ficcionalidade, do literal e do metafórico é uma das práticas de J. Derrida (cuja origem se pode encontrar precisamente na sua passagem pela fenomenologia). Para não falar de outras influências comumente atribuídas, como a teologia negativa, o judaísmo<sup>2</sup>, etc., das quais J. Derrida tentou demarcar-se sempre que pôde. Apesar de todas estas evidências – e sem querer reduzir a desconstrução a uma variante da fenomenologia ou ignorar a existência de outras leituras prévias, que influenciaram a leitura que J. Derrida fez de E. Husserl –, não deixa de ser estimulante ir ao encontro dos textos derridianos sobre a fenomenologia<sup>3</sup>, precisamente os

---

<sup>1</sup> Cf., a título de exemplo, J. Derrida (J.D.), «Une “folie” doit veiller sur la pensée», entretien avec F. Ewald, *M.L.*, p. 20, 22; «Autrui est secret parce qu’il est autre», *M.E.*, p. 17; «Da fenomenologia», conversa com A. Spire, *S.P.*, p. 76; «Implications», entretien avec H. Ronse, *P.*, p. 13; «Le presque rien de l’imprésentable», entretien avec C. Descamps, *P.S.*, p. 84; «Avertissement», *P.G.P.H.*, p. VII, n. 5.

<sup>2</sup> Cf. respectivamente «Autrui est secret parce qu’il est autre», *M.L.*, pp. 16, 17; «Comment ne pas parler», *Ps.*, p. 540.

<sup>3</sup> Um dos raríssimos autores que mais analisa os textos de J. Derrida sobre a fenomenologia e alerta para a sua importância na desconstrução é R. Bernet. Cf. «On Derrida’s ‘Introduction’ to Husserl’s «Origin of Geometry»», in *Derrida and Deconstruction (Continental Philosophy II)*, AAVV, pp. 139, 140; «Derrida et la voix de son maître», *Revue Philosophique*, 2/1990, pp. 147-148.

primeiros<sup>4</sup>, os mais «académicos»<sup>5</sup>, e constatar que a sua passagem pela fenomenologia lhe deixa, de facto, uma marca profunda e, ao mesmo tempo, nos proporciona uma importante pista para a compreensão das (mesmas) questões (de sempre) *em torno* das quais a obsessão e o arrebatamento de J. Derrida (diferentemente) giraram, em infinita *circonfissão*<sup>6</sup>.

De acordo com J. Derrida, a fenomenologia legou-lhe uma certa aproximação à filosofia<sup>7</sup>, uma inesgotável «fonte que alimenta a desconstrução»<sup>8</sup> (porque a fenomenologia é uma *prima philosophia*, reproduz todos os gestos da metafísica<sup>9</sup> e, nessa medida, é um referencial para a desconstrução da metafísica) e, sobretudo, um *motivo*<sup>10</sup> decisivo na desconstrução derridiana, a saber, a «contaminação originária da origem». A referência à importância deste motivo cultivado no texto husserliano, com o qual J. Derrida deslocou<sup>11</sup> o próprio texto husserliano («a partir de e contra Husserl»<sup>12</sup>) e os textos posteriores,

<sup>4</sup> O primeiro texto de J.D. é *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, escrito entre 1953 e 1954 (e é realmente o primeiro texto de J.D. que se conhece, ainda que a sua publicação (só em 1990) tenha sido muito demorada, sobretudo muito ponderada (cf. «Avertissement», p. V) e muito posterior à publicação de outras obras); depois «Genèse et Structure» et la *phénoménologie*», de 1959, publicada na compilação *L'Écriture et la Différence*, em 1967; «Introduction» à obra de E. Husserl (E.H.) *L'origine de la géométrie*, introdução escrita em 1961 e publicada em 1962; «La phénoménologie et la clôture de la métaphysique», ΕΠΟΧΕΣ, Atenas, 1966; «La forme et le vouloir-dire: note sur la phénoménologie du langage», publicado na *Revue Internationale de Philosophie*, n. 81, em 1967 e depois na compilação *Marges de la Philosophie*, em 1972; e *La voix et phénomène*, em 1967.

<sup>5</sup> J.D., «Em voz nua», conversa com Catherine Paoletti, *S.P.*, p. 11.

<sup>6</sup> Cf. J.D., *Cc*, p. 7.

<sup>7</sup> «Nada do que eu faço seria possível sem a disciplina fenomenológica, sem a prática das reduções eidéticas e transcendentais, sem a atenção dada ao sentido da fenomenalidade, etc.», J.D., «Autrui est secret parce qu'il est autre», *M.E.*, p. 17. Este reconhecimento situa E. Husserl no mesmo plano de M. Heidegger, de quem J. Derrida também disse: «Nada do que eu faço seria possível sem a abertura das questões heideggerianas», «Implications», *P*, p. 18.

<sup>8</sup> J.D., «Da fenomenologia», *S.P.*, p. 73.

<sup>9</sup> As críticas que E.H. faz à metafísica «degenerada» e «ingénua» (*Meditações Cartesianas*, Rés Editora, s.d., pp. 175 e 196) não têm outro objectivo senão restaurá-la, para constituir uma *prima philosophia* e J.D. sabe-o (Cf. «Genèse et Structure» et la *phénoménologie*», *E.D.*, p. 249; «La forme et le vouloir-dire», *M.P.*, p. 277; *V.P.*, p. 4).

<sup>10</sup> «Motivos, mais do que temas, motivos para assinalar em particular o que faz movimentar (...).», J.D., *Introduction, Par*, p. 10.

<sup>11</sup> O deslocamento é outro modo de dizer desconstrução, cf. J.D., «Em voz nua», *S.P.*, p. 11.

<sup>12</sup> J.D., «Da fenomenologia», *S.P.*, p. 73.

foi feita em 1990, no «Avertissement», para a publicação do trabalho académico de 1953, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Muito tempo depois do período em que prestou mais atenção à fenomenologia e depois de muitos outros títulos publicados e de muitos autores e problemas trabalhados, J. Derrida releu-se, citou-se e reconheceu:

«Trata-se de uma complicação originária da origem, de uma contaminação inicial do simples, de uma falta original que nenhuma análise saberá *apresentar, tornar presente* no seu fenómeno ou reduzir à pontualidade instantânea, idêntica a si, do elemento. A questão que governa, com efeito, todo este trajecto é já: «Como é que a originariedade de um fundamento pode ser uma síntese *a priori*? Como é que tudo pode começar por uma complicação?». Todos os limites sobre os quais se constrói o discurso fenomenológico vêem-se assim interrogados a partir da necessidade fatal de uma «contaminação» («implicação não apercebida ou contaminação dissimulada» entre dois bordos da oposição: transcendental/«mundano», eidético/empírico, intencional/não intencional, activo/passivo, presente/não presente, pontual/não pontual, originário/derivado, puro/impuro, etc.), o estremecimento de cada bordo acaba por se propagar sobre todos os outros. Uma lei da contaminação diferencial impõe a sua lógica de uma ponta a outra do livro; e pergunto-me por que razão a própria palavra «contaminação» não deixou de se impor a mim, desde então.

Mas através dos momentos, das configurações, dos efeitos desta lei, a «contaminação» originária da origem recebe então um nome filosófico ao qual viria a renunciar: a *dialéctica*, uma «dialéctica originária». (...) Que alguns anos mais tarde, mesmo na Introdução à *L'origine de la géométrie* (1962) e em *La voix et le phénomène* (1967) onde prosseguia esta leitura comprometida, a palavra «dialéctica» tenha acabado por desaparecer totalmente, tenha mesmo designado *aquilo que* ou *à margem do qual* era preciso pensar a diferença, o suplemento de origem e o rastro, eis, talvez, um tipo de sinalização: um mapa filosófico e *político* a partir do qual, na França dos anos 50, um estudante de filosofia procurava orientar-se»<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> J.D., «Avertissement», *P.G.P.H.* pp. VI-VIII. A tradução de *différance* (isto é, a tradução da contaminação gráfica da palavra «différence» pelo *a mudo*) é problemática (toda e qualquer tradução é, (in)felizmente, problemática para a desconstrução). Neste artigo, a tradução de *différance* para o português seguirá a opção teórica de Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, *diferença*, realizada, por exemplo, em «Jacques Derrida ou a sobreabundância do significante», *O Escritor*, n.º 6, 12/95, p. 150. A tradução de *tracé* por rastro segue a tradução de F. Bernardo, cf. «O Dom do Texto – A leitura como escrita (o programa gramatológico de J. Derrida)», *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 1, 1992, p. 159.

*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, tal como o título indica, é uma obra que percorre quase todas as obras de E. Husserl e analisa não só a evolução que a questão da génese sofre ao longo da fenomenologia como também os problemas insolúveis que esta questão levanta. Assim, ao longo de muitas e densas páginas, o jovem J. Derrida, convicto de que «é o tema da génese que anima toda a inquietude husserliana»<sup>14</sup>, começa por mostrar que, no início, sobretudo em *Filosofia da Aritmética*, de 1891, marcado ainda pelo psicologismo, a questão da génese, pensada em termos de génese empírica, em função das operações naturais da subjectividade psicológica, é decisiva. Nas *Investigações Lógicas*, de 1900, devido à necessidade de ultrapassar essa fase psicologista e causalista, a questão da génese dá a prioridade a uma perspectiva estrutural, estática, que dê conta da apodicticidade, da intemporalidade e da autonomia das evidências lógicas. No entanto, na leitura de J. Derrida, a questão da génese não é esquecida nem anulada, porque ao mesmo tempo que E. Husserl pretende isolar a pureza da evidência, precisa também de frisar a dependência dessa evidência de uma subjectividade constituinte, não mais empírica ou psicológica, mas transcendental. A explicitação desta dependência e desta constituição, assim como a oficialização gradual da redução e da intencionalidade, paralelas ao laborioso amadurecimento da fenomenologia (sobretudo, a partir da atenção à temporalidade constituinte, em *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*, de 1904-5), convocam de um modo mais veemente a perspectiva genética, que se impõe progressivamente sobre a perspectiva estática, não para a ultrapassar, mas para a aprofundar<sup>15</sup>. No entanto, nem a maturidade da fenomenologia nem a irredutibilidade da génese facilitam a sua teorização, pelo contrário, ela continuará a levantar inúmeros problemas a E. Husserl, que fará tudo para os «empurrar e mascarar» ao longo das suas restantes obras<sup>16</sup>.

A leitura tão devotada quanto subversiva de J. Derrida (na senda de outras leituras igualmente devotadas e subversivas de outros discí-

---

<sup>14</sup> J.D., *P.G.P.H.*, p. 4.

<sup>15</sup> Cf. J.D., «“Genèse et Structure” et la phénoménologie», *E.D.*, p. 231, onde esta reflexão será de novo evocada e confirmada, concluindo que não faz sentido opor duas orientações, estrutural e genética, na fenomenologia, uma vez que ambas são indissociáveis; o facto de haver momentos aparentemente mais estruturais ou mais genéticos explica-se essencialmente com a reacção quer contra as abordagens genéticas insatisfatórias (empirismo, psicologismo), quer contra as abordagens estruturais insatisfatórias (diltheyanismo, gestaltismo).

<sup>16</sup> J.D., *P.G.P.H.*, p. 35.

pulos em torno do mestre, como M. Heidegger, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre, E. Lévinas, P. Ricoeur, etc.) identifica singularmente a razão de ser do problema, a saber, a contradição entre a necessidade de um começo absoluto e a irreducibilidade de um mundo temporal e ontológico «já aí»<sup>17</sup>, sobre o qual a redução pode inaugurar uma fundamentação supostamente *ex nihilo nihil*<sup>18</sup>. A sua vastíssima obra, os seus dilemas e as suas (aparentes) soluções serão um eco contínuo deste dilema central, compreendido por J. Derrida nestes termos: perante tal tensão entre o *já aí* e o começo absoluto, o momento originário da gênese só pode ser uma «síntese *a priori*» ou uma «dialéctica»<sup>19</sup>. J. Derrida tem o cuidado preliminar de, por um lado, esclarecer que a tese da dialéctica que propõe não se identifica com a leitura «dialéctica materialista» proposta, em 1951, por Tran-Duc-Thao, em *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, imbuída de paradoxos semelhantes aos paradoxos husserlianos, por outro lado, reconhecer que E. Husserl jamais aceitaria a interpretação de *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, porque a dialéctica é o oposto daquilo a que a fenomenologia aspira, uma *prima philosophia*<sup>20</sup>.

Se em 1990 a denominação de «dialéctica» se torna menos pertinente para J. Derrida e acaba mesmo por ganhar uma conotação exactamente contrária<sup>21</sup>, o motivo mantém-se o mesmo, pois *diferença*, *suple-*

<sup>17</sup> J.D., *P.G.P.H.*, p. 19.

<sup>18</sup> «De uma parte, com efeito, a gênese é nascimento, surgimento absoluto de um instante ou de uma “instância” irreducível à instância precedente, criação, radicalidade, autonomia em relação a outra coisa; resumindo, não há gênese sem origem absoluta (...). Mas, no mesmo momento, não há gênese senão no seio de uma totalidade ontológica e temporal que a compreende; todo o produto genético é produzido por outra coisa, trazida por um passado, chamada, orientada por um futuro. (...) A existência de toda a gênese parece ter como sentido esta tensão entre uma transcendência e uma imanência. Dá-se como indefinido ontológico ou temporal e começo absoluto, continuidade e descontinuidade, identidade e alteridade», J.D., *P.G.P.H.*, pp. 7, 8.

<sup>19</sup> «O momento originário da gênese que constitui o sentido deverá ser, ao mesmo tempo, anterior ao sentido para que a constituição seja efectiva, e posterior ao sentido para que este nos seja dado numa evidência *a priori* ou originária. Uma tal complicação não poderia ser teorizada se não se partisse de uma síntese originária e dialéctica do ser e do tempo», J.D., *P.G.P.H.*, p. 40.

<sup>20</sup> Cf. J.D., *P.G.P.H.*, p. 32.

<sup>21</sup> Como informa, em 1990, na nota de rodapé 5, de «Avertissement», os ecos da leitura dialéctica da tensão interna do *corpus* husserliano podem encontrar-se em «Le théâtre de la cruauté et la cloture de la représentation» (1966), *E.D.* (por exemplo, nas análises do texto de Artaud, na p. 364); também se pode encontrar em «Force et signification» (1963, um texto sobre o estruturalismo, mas a referência é feita a propósito de

mento de origem, rastro, aqui-escrita, iterabilidade, denunciam, como se verá, a *aporia* da gênese, a dependência da origem em relação àquilo que, simultaneamente, a possibilita e impossibilita, ou seja, todos estes motivos são «substituições não sinonímicas»<sup>22</sup> da «contaminação originária da origem». A «contaminação originária da origem» é o motivo que age na desconstrução da fenomenologia, na desconstrução de qualquer corrente deslumbrada pela origem; a «contaminação originária da origem» é, em suma, o motivo da desconstrução, na medida em que diz o *limite* predilecto perscrutado e cultivado pela desconstrução, o *limite* linguageiro da filosofia, o *limite* que mina, atravessa e enviesa a textualidade filosófica, toda a textualidade<sup>23</sup>. Não é por acaso que as raras, mas badaladas definições de desconstrução ousadas<sup>24</sup> por J. Derrida sublinham justamente a *complicação* e a *pluralidade* da identidade simples, a *imemorialidade* e a *incondicionalidade* que excedem e abrem o «construtível», «uma certa experiência do impossível»<sup>25</sup>, uma certa provação de uma certa «*aporia*», que não paralisa, mas dá «*chance*»<sup>26</sup>. A primeira definição aparece na década de oitenta, em *Mémoires pour Paul de Man*, radical, sem frase, isto é, sem definição e sem o verbo «ser», sem ontologia: «Se tivesse que arriscar, Deus me guarde, uma só definição da desconstrução, breve, elíptica, económica como uma palavra, diria sem frase: mais de uma língua»<sup>27</sup>. A outra, em *Force de loi*, aparece já na década de noventa, no auge da «dimensão política» da desconstrução e, por isso, na senda da definição anterior, porque a preocupação derridiana é sempre a mesma: atentar na alteridade que mina e pluraliza a identidade simples (fonética, sígnica, textual, linguística, conceptual, temporal, subjectiva, nacional, sobre-

---

E. Husserl), *E.D.*, p. 46. No entanto, em «Positions» (1971), *P*, nas p. 62 e 90, e em «Hors livre» e «La double scéance» (1972), *D*, p. 12, 250, aparece já outra acepção de dialéctica, precisamente como aquilo «sem o qual» ou «à margem do qual» é preciso pensar a *diférança*, o *suplemento de origem* e o *rastro*.

<sup>22</sup> J.D., «La différence», *M.P.*, p. 13

<sup>23</sup> O *limite* é um motivo da desconstrução dos conceitos metafísicos, porque, ao contrário do que julgou a metafísica, o limite não é o que se pode delimitar, excluir e subordinar, mas o que contamina a metafísica: «Como todo o *limus*, o *limes*, caminho de travessia, significa o oblíquo», J.D., «Tympan», *M.P.*, p. X.

<sup>24</sup> Ousadas, porque a definição pertence ao reino da possibilidade e «o perigo para uma tarefa de desconstrução, seria a *possibilidade*, e tornar-se num conjunto disponível de processos regulados, de práticas metódicas, de caminhos acessíveis», J.D., «Invention de l'autre», *Ps*, p. 27.

<sup>25</sup> J.D., «Invention de l'autre», *Ps*, p. 27.

<sup>26</sup> J.D., «Autrui est secret parce qu'il est autre», *M.L.*, p. 19.

<sup>27</sup> J.D., «Mnemosyne», *M.P.M.* p. 38.

rana, jurídica, etc.); apesar de nos últimos textos o estilo derridiano ser mais explícito e a «dimensão política» da desconstrução ser, como diz o próprio J. Derrida, «mais facilmente reconhecível»<sup>28</sup>, do que nos primeiros textos, os mais «acadêmicos», dedicados a perscrutar a *arqui-escrita* na filosofia, na literatura e nas ciências<sup>29</sup>, o cuidado é sempre o mesmo, perscrutar a contaminação originária da origem<sup>30</sup>. E, embora não parecendo, esta definição de 1994 também testemunha a «indecidibilidade»<sup>31</sup> a que a desconstrução obriga: «A desconstrução é a justiça. É talvez porque o direito (que regularmente tentarei distinguir da justiça) é construtível, num sentido que excede a oposição da convenção e da natureza, é talvez porquanto ele excede esta oposição que ele é construtível – portanto desconstrutível (...)»<sup>32</sup>. Estas duas definições serão reiteradas numa definição de 2000, que convoca o dito de M. Blanchot: «Diversificação essencial à desconstrução que não é nem uma filosofia, nem uma ciência, nem um método, nem uma doutrina, mas, como digo frequentemente, o impossível e o impossível como o que vem»<sup>33</sup>. Em todas estas definições ressoa a «contaminação originária da origem»: a babelização da/na língua não é senão um outro modo de dizer a «contaminação inicial do simples»; a desconstrução que a justiça faz ao direito é um outro modo de dizer o deslocamento que a «falta inaugural», «inapresentável» faz ao construtível, à textualidade jurídica; o evento, a vinda, a visitação do *dom* para além da troca e da apropriação e da tematização metafísica são outros modos de dizer a impossibilidade da «pontualidade instantânea, idêntica a si» e a inevitabilidade do *por-vir*; todas são, em suma, outros modos de assinalar o *limite* linguageiro da filosofia.

---

<sup>28</sup> J.D., «Autrui est secret parce qu'il est autre», *M.E.*, p. 18.

<sup>29</sup> J.D., «Em voz nua», *S.P.*, p. 22.

<sup>30</sup> Por isso, talvez não faça muito sentido falar em «primeiro Derrida», como S. Petrosino (*J. Derrida et la loi du possible*, Éd. Cerf, Paris, 1994, p. 41), ou em «Derrida mais tardio», como R. Bernet («On Derrida's 'Introduction' to Husserl's "Origin of Geometry"», p. 142), porque o *motivo* derridiano é sempre o mesmo. (cf. M. Goldschmit, com a mesma opinião, em «La philosophie politique tout autrement», *Magazine Littéraire*, Avril, 2004, pp. 33-34). Além disso, para J.D., a desconstrução das dicotomias tradicionais da metafísica impede que se fale quer na distinção entre o «antes» e o «depois» (num texto, numa obra, etc.), quer na «evolução» do «pensamento» (cf. J.D., «Positions», *P.*, pp. 66-67).

<sup>31</sup> Cf. J.D., «La double séance», *D.*, p. 249.

<sup>32</sup> J.D., *F.L.*, p. 35.

<sup>33</sup> J.D., «Autrui est secret parce qu'il est autre», *M.L.*, p. 14.

Acompanhar J. Derrida no cultivo do motivo da «contaminação originária da origem» na fenomenologia e no deslocamento que ele opera na própria fenomenologia, especialmente, a partir do problema da linguagem e, por outro lado, testemunhar o eco deste mesmo motivo nos textos posteriores de J. Derrida, são os objectivos deste artigo. Por outras palavras, assistir-se-á, por um lado, à desconstrução de uma das paixões de E. Husserl, a paixão da origem e, ao mesmo tempo, aos ecos que a paixão (isto é, o martírio) da origem<sup>34</sup> tem na desconstrução. A «desconstrução do signo», onde quer que aconteça, é uma tarefa que se desdobra sempre em dois momentos indissociáveis. Dá conta da desconstrução ao signo, isto é, do momento da solicitação<sup>35</sup> de uma certa visão do signo, metafísica, aparentemente coerente e acabada, inevitavelmente estruturada num sistema de dicotomias, exclusões e hierarquias, mas, no fundo, *já sempre*<sup>36</sup> habitada por aquilo mesmo que a impossibilita. Ao mesmo tempo, dá conta da desconstrução pelo signo, isto é, da solicitação que o signo faz à (aos conceitos, aos textos, às teses, aos pressupostos, aos sistemas, etc. da) metafísica. Não é por acaso que J. Derrida diz que «é com a ajuda do conceito de *signo* que se abala a metafísica da presença» e que o que se diz dele «pode estender-se a todos os conceitos e a todas as frases da metafísica (...)»<sup>37</sup>.

Neste artigo, acompanhar-se-á J. Derrida na desconstrução do signo na fenomenologia, primeiramente, a partir da *Introdução* de *A origem da geometria*, depois a partir de *La voix et le phénomène*, sobre as *Investigações Lógicas I*<sup>38</sup>. Os ecos posteriores da «contaminação

<sup>34</sup> O jogo de palavras em torno da «paixão da origem» é uma extrapolação do mesmo jogo feito por J. Derrida em torno de E. Jabès, em «Ellipse», *E.D.*, pp. 430, 431.

<sup>35</sup> «(...) solicitar, no sentido em que *sollicitare* significa, no latim vernáculo, abalar como um todo, fazer tremer na totalidade», J.D., «La différence», *M.P.*, p. 22; «esta operação chama-se (em latim) *inquieter* ou *solicitar*. Dito de outro modo, *abanar* num estremecimento que tem ligação ao *todo* (de *sollus*, em latim arcaico: o todo, e de *citare*: empurrar)», J.D., «Force et signification», *E.D.*, p. 13.

<sup>36</sup> «Já sempre» é uma expressão muito recorrente de J.D. (e aparece já em *P.G.P.H.*, p. 210) e é um outro modo de testemunhar a anterioridade imemorial e irreduzível da *diferença*, *rastro*, *arqui-escrita* e, assim, o atraso e a obliteração da origem, a condição de herança e de endividamento do pensamento, do sujeito, etc., em suma, é um outro modo de encenar a desconstrução da metafísica.

<sup>37</sup> J.D., «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», *E.D.*, pp. 412-413.

<sup>38</sup> Em «La forme et le vouloir-dire», *E.D.*, J. Derrida analisa o problema da linguagem em *Ideias I*, mas não com a mesma profundidade e sobretudo a partir do pressuposto de que esta obra continua as teses das *Investigações Filosóficas I*, em matéria de linguagem (cf. p. 281), daí a sua não inclusão neste artigo.

originária da origem» na desconstrução aparecem, discretos, mas decisivos, em várias obras e em vários outros motivos derridianos que aqui apenas serão evocados.

## 2. *A origem da geometria*

«Onde conduzem estes problemas de fundo quando os prosseguimos com consequência, é o que não se pode ainda, é claro, antecipar», E. Husserl<sup>39</sup>.

«Transcendental seria a Diferença. Transcendental seria a inquietude pura e interminável do pensamento trabalhando para «reduzir» a Diferença, excedendo a infinitude fáctica em direcção à infinitude do seu sentido e do seu valor, ou seja, mantendo a Diferença», J. Derrida<sup>40</sup>.

*A origem da geometria* é uma das últimas obras de E. Husserl, muito discreta, quase desconhecida<sup>41</sup>, mas os assuntos que aborda são considerados pelo autor como tendo «uma significação exemplar»<sup>42</sup>. Em causa estão as condições de possibilidade que permitem a constituição dos objectos ideais da ciência, por exemplo, da geometria. Esta constituição original dota os objectos ideais de universalidade, intemporalidade e reiterabilidade, faz deles uma ciência e configura a sua história, permitindo às sucessivas gerações de géometras reencontrar, «através de todas as suas novas formas, “a” geometria»<sup>43</sup>. Assim se compreende que a origem da geometria em causa não seja entendida no sentido filológico-histórico, cronológico, factual, à procura dos primeiros géometras e das primeiras demonstrações da geometria<sup>44</sup>. Muito diferentemente, a origem procurada requer «uma questão em retorno sobre o sentido mais originário segundo o qual a geometria nasceu um dia e, desde aí, permaneceu presente como tradição milenar; permanece ainda para nós, ainda se mantém na vitalidade de uma elaboração incessante; questionamo-nos sobre esse sentido segundo o qual, pela primeira vez, ela entrou na história – deve ter entrado (...)»<sup>45</sup>.

<sup>39</sup> E. Husserl (E.H.), *O.G.*, p. 174.

<sup>40</sup> J.D., *I*, p. 171.

<sup>41</sup> Texto manuscrito em 1936, sem título, dactilografado, publicado e intitulado por E. Fink na *Revue Internationale de Philosophie*, em 1939 e integrado em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, em 1954.

<sup>42</sup> E.H., *O.G.*, pp. 175, [365].

<sup>43</sup> E.H., *O.G.*, pp. 173, [365].

<sup>44</sup> E.H., *O.G.*, pp. 174, 175, [366].

<sup>45</sup> E.H., *O.G.*, pp. 175, [366].

Diferentemente da actividade de um géometra comum que age no seio de uma tradição historicamente sedimentada da ciência, da qual é herdeiro, o gesto radical de E. Husserl procura, mediante uma «questão em retorno» («*Rückfrage*»), mediante uma redução da tradição historicamente sedimentada, reactivar a evidência absolutamente originária<sup>46</sup>, fundadora e coordenadora da evolução da geometria<sup>47</sup>. Este tipo de retorno à origem, ao modo como se procedeu à criação da idealidade a partir dos materiais sensíveis e finitos do mundo pré-científico e ao modo como se objectivou numa tradição, é imprescindível para a geometria, sob pena de a sua tradição se tornar «vazia de sentido», como de resto se tornou: «a ilustração sensível dos conceitos por figuras desenhadas substitui a produção efectiva das proto-idealidades. E o sucesso faz o resto – não o sucesso da evidência racional efectiva (...), mas o sucesso prático da geometria aplicada, a sua utilidade prática prodigiosa, mesmo quando é incompreendida»<sup>48</sup>. Este retorno à origem é imprescindível, no fundo, para todas as ciências, pois o esquecimento da origem é a razão de ser da crise das ciências dos «tempos modernos», da viragem tecnicista e objectivista do saber, do alheamento e da irresponsabilidade dos cientistas, bem como da consequente incompreensão do mundo, que tanto inquietam E. Husserl.

Acontece assim que, ao mesmo tempo que esta obra se preocupa com os contornos do acto produtor de sentido original desse tipo de formações espirituais que são os objectos ideais geométricos, ela é obrigada a pensar nos moldes em que se desenvolve a história da geometria e a historicidade em geral, uma vez que as condições de possibilidade da criação primitiva dos objectos ideais – não só os geométricos, exemplares, por serem, como todas as idealidades matemáticas<sup>49</sup>, a expressão máxima da idealidade, mas também as restantes formações espirituais da cultura humana, como a literatura, a arte, as instituições, etc. – coincidem com as condições de possibilidade da sua evolução<sup>50</sup>. As idealidades implicam isso mesmo, a possibilidade de uma objectivação de tal modo infinita, universal, intemporal, indepen-

---

<sup>46</sup> Cf. E.H., *O.G.*, pp. 187, [372].

<sup>47</sup> Cf. E.H., *O.G.*, pp. 194, [376].

<sup>48</sup> Cf. E.H., *O.G.*, pp. 195, [376].

<sup>49</sup> «(...) reunimos sob este título todas as disciplinas que tratam de formas cuja existência matemática se desenrola na espaço-temporalidade pura (...), E.H., *O.G.*, pp. 174, [366].

<sup>50</sup> E.H., *O.G.*, pp. 200, [378].

dente e normativa que permite a sua posterior repetição<sup>51</sup>, por isso, pretender compreendê-las «é estar já consciente da sua historicidade, ainda que de maneira “implícita”»<sup>52</sup>. Não se trata, portanto, de uma recomposição de uma história empírica, (pelo contrário, as várias sedimentações da história da geometria são suspensas pela «questão em retorno»), mas da possibilidade *a priori* da história (que determina – *de direito* – o sentido da história dos factos). Esta origem *a priori* da história da geometria faz dela uma tradição unificada, orientada e inteligível, «uma síntese contínua na qual todos os conhecimentos persistem no seu valor, formam todos uma totalidade, de tal modo que em cada presente o conhecimento total é, poder-se-ia dizer, premissa total para os conhecimentos da etapa seguinte»<sup>53</sup>, à semelhança da consciência íntima do tempo, sem rupturas, nem efeitos causais, porque cada presente vivo é a «dialéctica» de uma retenção (presente passado) e de uma protensão (presente futuro)<sup>54</sup>, neste caso, não de uma subjectividade egológica, mas de uma subjectividade comunitária, a síntese de todas as subjectividades egológicas, actuais ou possíveis<sup>55</sup>.

Quando comparada com as principais obras da fenomenologia, *A origem da geometria* (assim como *A crise...*) introduz um problema novo, a história. De facto, até aí, o tema da história propriamente dita foi subestimado, por ser considerado do domínio da facticidade e, por isso, um alvo da redução no acto de constituição do sentido. No entanto, ainda que a preocupação pela historicidade se tenha vindo a impor (à medida que a perspectiva genética se complexifica e enriquece), isto é, ainda que na origem da idealidade seja agora reconhecida a tradição da idealidade e que na apreensão do sentido primitivo se produza o sentido da sua evolução e se constate neste texto como em nenhum outro a cumplicidade da objectividade e da historicidade<sup>56</sup>, a estratégia é a mesma de sempre: tentar reduzir a história factual para destacar a origem da idealidade do objecto e a sua historicidade intrínseca<sup>57</sup>. Tal como J. Derrida preveniu em *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* e como recorda na *Introdução, A origem da geometria*, é uma obra exemplar, sim, mas por testemunhar privilegia-

---

<sup>51</sup> Cf. E.H., *O.G.*, pp. 212, [385].

<sup>52</sup> E.H., *O.G.*, pp. 201, [379].

<sup>53</sup> E.H., *O.G.*, pp. 177, [367].

<sup>54</sup> Cf. J.D., *I.*, pp. 45, 46.

<sup>55</sup> Cf. J.D., *I.*, pp. 49, 50.

<sup>56</sup> Cf. J.D., *I.*, pp. 4, 5.

<sup>57</sup> Cf. J.D., *I.*, p. 27.

damente as aporias da gênese<sup>58</sup>. Por isso, começa por assinalar o *limite* que *marc(h)a*<sup>59</sup> os principais gestos fenomenológicos, a saber, a gênese intencional (neste caso, histórico-intencional<sup>60</sup>) e a redução (desta feita, não na interioridade egológica, mas a redução da história e da comunidade transcendental<sup>61</sup>).

O primeiro *limite* do/no texto aparece no pequeno-grande pormenor de a origem *a priori*, título e objectivo da obra, começo regulador *de direito* da história da geometria ser, *de facto*, secundária e precedida. É o próprio E. Husserl que frisa que «a partir do que sabemos, a partir da nossa geometria, isto é, das suas formas antigas e transmitidas (como a geometria euclidiana), uma questão em retorno é possível sobre os começos originários e engolidos da geometria tais como eles deveriam necessariamente ter sido, enquanto “proto-fundadores”»<sup>62</sup>. Por outras palavras, o texto de E. Husserl sublinha a necessidade de uma origem absolutamente primeira, transcendental do sentido, mas é o próprio texto que se encarrega de confundir as prioridades, quer por começar por abordar «as verdades de superfície», a «geometria já pronta», o tipo de tradição que é e o horizonte de sentido dentro do qual progride<sup>63</sup>, quer por afirmar que esta origem só se obtém «a partir» da «geometria já pronta» ou que as condições *a priori* da história só se obtém «a partir» das «sedimentações» fácticas da história da geometria. Enfim, E. Husserl padece de uma incongruência típica dos filósofos do método, a saber, escamotear, com a ênfase dada à necessidade jurídica do método, a necessidade fáctica da história, decisiva mas não pensada nas suas obras. Por isso, não é por acaso que o texto husserliano assim se estrutura, invertendo os papéis e os lugares do *a priori* e do *a posteriori*, é devido a uma necessidade não só *de facto*, mas também *de direito*<sup>64</sup> que *é preciso*<sup>65</sup> começar *já sempre* pela factuali-

<sup>58</sup> Cf. J.D., *P.G.P.H.*, pp. 22-23.

<sup>59</sup> A *marc(h)a* (tradução de F. Bernardo, «A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir», *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 20 (2001), p. 348) é outro motivo da desconstrução que põe em cena o encadeamento, tão caro a J.D., de «marge», «marque», «marche», isto é, da margem (marge) que marca (marque) e põe em marcha (marche) os conceitos metafísicos; cf. J.D., *D*, «Hors Livre», p. 22; «La double séance», pp. 290, 302.

<sup>60</sup> Cf. J.D., *P.G.P.H.*, p. 260.

<sup>61</sup> Cf. J.D., *P.G.P.H.*, p. 261.

<sup>62</sup> E.H., *O.G.*, pp. 175, [366].

<sup>63</sup> E.H., *O.G.*, pp. 177, [367].

<sup>64</sup> J.D., *I.*, p. 20.

<sup>65</sup> «É preciso» é outra expressão muito recorrente de J.D. e é um outro modo de testemunhar a injunção imemorial ditada pela *diferença*, bem como a condição endivi-

dade, começar por *inscrever* na «geometria já pronta» a interrogação pelo seu sentido originário e, *através da* história empírica da geometria, revelar a sua historicidade *a priori*. Assim, se a estratégia husserliana for levada às últimas consequências, será preciso reconhecer que «absolutamente livre em relação àquilo que rege, a legalidade do sentido não é nada nela mesma»<sup>66</sup>.

Este *limite* sugere outro indissociável: a redução. Para E. Husserl, a redução é a condição *sine qua non* da ciência rigorosa, o instrumento decisivo para o isolamento da pureza transcendental relativamente à impureza fáctica, decisivo também neste texto final. Aqui, a redução, operada pela questão em retorno, permitirá isolar a pureza das condições de possibilidade da história relativamente às impurezas dos factos sedimentados da história da geometria, é com ela que E. Husserl regressará até à constituição originária da idealidade e aos materiais finitos do mundo fáctico pré-científico, como a «corporeidade», as «qualidades materiais», a «forma», de uma «coisa» (por exemplo, «uma coisa redonda»), a partir dos quais as «variações da imaginação» destacam a «essência invariante» que permite a idealização infinita geométrica<sup>67</sup> (por exemplo, «um círculo»<sup>68</sup>). Isto confirma três das imensas conclusões que J. Derrida retira dos textos husserlianos: primeiro, a origem da idealidade *começa* com uma *recepção*, ou seja, com o acolhimento da *alteridade* do mundo natural, com uma *síntese*<sup>69</sup> originária entre dados finitos e uma operação infinita do primeiro inventor; depois, as «essências invariantes» precisam da imaginação, ou seja, a ficção, «elemento vital da fenomenologia»<sup>70</sup>, contamina-a nas suas tarefas fulcrais<sup>71</sup>; finalmente, a redução não explicita outra coisa senão a sua inerente artificialidade e circularidade, «ela precisa, como seu ponto de partida, do resultado constituído que neutraliza. É preciso sempre que tenha já havido de facto uma história da geometria para que a redução se possa operar. É preciso que tenha já um

---

damento insaldável do pensamento, do sujeito, etc.; em suma, «é preciso» é um outro modo de dizer a desconstrução da metafísica, ou, tal como esclareceu a partir do dito de E. Jabès, é um outro modo de dizer «o exílio originário fora do reino do ser», J.D., «Édmond Jabès et la question du livre», *E.D.*, p. 111.

<sup>66</sup> J.D., *I.*, p. 35.

<sup>67</sup> Cf. E.H., *O.G.*, pp. 209-212, [383-384].

<sup>68</sup> Cf. J.D., *I.*, p. 144.

<sup>69</sup> Cf. J.D., *P.G.P.H.*, p. 264.

<sup>70</sup> E.H., *Idées...*, § 70, p. 227, citado por J.D., *I.*, p. 29.

<sup>71</sup> Cf. J.D., *I.*, pp. 132-137.

saber ingénuo e que eu não comece pela origem»<sup>72</sup>. Mais, ela só reencontra, no fim do texto husserliano, o mundo pré-científico proto-fundador, porque ele esteve *já sempre* lá, implícito, aquém e além da redução<sup>73</sup>. A redução, dirá J. Derrida, em *La voix et le phénomène*, «é uma cena»<sup>74</sup>. Por isso, *apesar* das sedimentações da história, é graças a elas que se faz a redução e questão em retorno<sup>75</sup>.

A secundariedade do começo e a dependência da redução dão os primeiros sinais do malogro da origem (da geometria), da contaminação do transcendental e do fáctico, da necessidade jurídica e da necessidade fáctica, da metodologia e da efectividade, da essência e da ficção. E a «questão em retorno», tão visionariamente assinalada por J. Derrida<sup>76</sup>, testemunha-o singularmente: as suas reminiscências postais ou epistolares permitem a J. Derrida sublinhar o atraso e o endividamento da origem da geometria, pois só «a partir do *documento* recebido e *já* legível, me é oferecida a possibilidade de interrogar de novo e *em retorno* sobre a intenção originária e final do que me foi entregue/ confiado/libertado [livré] pela tradição» (o itálico é de J. Derrida)<sup>77</sup>. Esta impressão, pouco explorada na *Introdução*, alerta já para os paradoxos ou as virtualidades da telecomunicação escrita, que posteriormente serão explorados especificamente em *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, em 1980. A «questão em retorno» a um *documento já legível*, já legível porque já entregue, confiado e libertado, em suma, porque já objectivado numa tradição, não recorda apenas a condição herdeira e comprometida, acolhedora e assertiva da leitura – condição esta que levará mais tarde J. Derrida a dizer da leitura, isto é, da desconstrução, que ela é «antes de tudo a reafirmação de um «sim» originário» (refutando, ao mesmo tempo, as teses que a associam à destruição, ao niilismo, à negatividade, à crítica, etc.)<sup>78</sup>. A «questão em retorno» a um documento já legível recorda também a condição pública de toda a mensagem escrita. A escrita é – tal como também E. Husserl percebeu em *A origem da geometria* – o lugar da emancipação do sentido relativamente ao seu autor, é o lugar da sua expansão

<sup>72</sup> J.D., *I.*, p. 20.

<sup>73</sup> Cf. J.D., *I.*, p. 125.

<sup>74</sup> J.D., *V.P.*, p. 96.

<sup>75</sup> Cf. J.D., *I.*, p. 35, 36.

<sup>76</sup> Cf. P. Ricoeur, «L'originnaire et la question-en-retour dans le *krisis* de Husserl», *Textes pour Emmanuel Lévinas*, AAVV, Éd. Jean-Michel Place, 1980, p. 168.

<sup>77</sup> J.D., *I.*, p. 36.

<sup>78</sup> J.D., «Autrui est secret parce qu'il est autre», *M.E.*, p. 19.

à intersubjectividade, que faz com que todo o documento escrito, independentemente do estilo e independentemente do autor e da sua intenção, seja *já sempre* um «bilhete-postal» ou uma «carta aberta», «adestinadas». Por outras palavras, nunca há destinatário privilegiado nem destino cumprido<sup>79</sup>, mas – eis outro motivo derridiano – «adestinação»<sup>80</sup>. Todo o documento escrito é, *já sempre*, um «bilhete-postal» ou uma «carta aberta», por um lado, porque a possibilidade de legibilidade prescreve a sua publicidade (eu só leio algo, porque isso pode ser lido, lido por todos, e não há códigos secretos sem linguagem, portanto, sem publicidade...), por outro lado, porque é o destinatário que dita, reescrevendo, o sentido do documento. Assim se compreende que também tenha alertado para o paradoxo de não haver uma leitura passiva, pois se a leitura não começa com a questão, mas sim com uma resposta ou «um “sim” originário» a uma interpelação prévia de um texto, ela é também, inevitavelmente, uma «contra-assinatura (...) tão fielmente quanto possível, deixando nele uma marca»<sup>81</sup>, isto é, uma inscrição singularizante no texto, isto é, um estilo singular. Em suma, anos depois, *La carte postale* repete a rasura da origem (do emissor e da sua intenção) e a tragédia da finalidade (a errância da destinação) e, ao mesmo tempo, encena uma outra complicação originária, a do privado e a do público, pois um dos paradoxos ou virtualidades da escrita é justamente a necessidade ou a possibilidade de se confiar o sentido a todos para que ele seja bem guardado.

Esta necessidade ou esta possibilidade, curiosamente, são sentidas por E. Husserl (mas não são vistas as suas consequências!). Quando se debruça sobre o acto originário mediante o qual a idealidade egológica ganha objectividade e se torna tradição, E. Husserl recupera os pressupostos basilares da fenomenologia: a primeira evidência não é nada mais do que a «coisa mesma», «em pessoa», «presente» na «subjectividade do inventor» devidamente depurada, isto é, sem impurezas «psíquicas» ou «pessoais». Estes pressupostos são o primeiro modo de garantir a objectividade «supra-temporal», a condição «para “todo-o-mundo”»<sup>82</sup> do objecto ideal ou a univocidade do seu sentido, pois «o teorema de Pitágoras, toda a geometria não existem senão uma só vez, por muito frequente e em qualquer língua que possam ser expressos. A geometria é identicamente a mesma na “língua original” de

---

<sup>79</sup> Cf. J.D., *C.P.*, p. 135.

<sup>80</sup> Cf. J.D., *C.P.*, pp. 34, 35.

<sup>81</sup> J.D., «Autrui est secret parce qu'il est autre», *M.E.*, p. 16.

<sup>82</sup> E.H., *O.G.*, pp. 178, 179, [367, 368].

Euclides e em todas as traduções; ela é ainda a mesma em cada língua, por muito frequente que seja, a partir da sua enunciação oral ou da sua notação escrita originais, exprimida sob o modo sensível em inumeráveis expressões orais ou consignações escritas e outras»<sup>83</sup>. Esta univocidade, por sua vez, é conseguida graças a um outro pressuposto fenomenológico, a saber, a dicotomia, por um lado, entre a dimensão espiritual (animada) e a dimensão empírica da língua, por outro lado, entre a dimensão espiritual da língua e o sentido propriamente dito (que é pré-linguístico)<sup>84</sup>. A crença nestas dicotomias estabelecidas nos alvares da fenomenologia (analisadas no momento 3. deste artigo) permite a E. Husserl entregar, confiar, libertar a objectividade da idealidade geométrica à linguagem ideal, obtida graças à redução da sua empiricidade. A linguagem, assim reduzida, é o lugar dos «produtos espirituais do mundo da cultura ao qual pertencem não somente todas as formações científicas e as ciências mesmas, mas também, por exemplo, as formações da arte literária»<sup>85</sup>. Assim, num primeiro momento, E. Husserl defende que a linguagem em geral é a condição da saída da idealidade geométrica da esfera intra-subjectiva para uma esfera inter-subjectiva, para o «todo-o-mundo», uma vez que é na linguagem que a «humanidade normal e adulta» se torna «comunidade comunicante», isto é, capaz de referir o mundo com uma inteligibilidade partilhada<sup>86</sup>; é nela que, para além da «retenção», da «reprodução», do «despertar», da evidência viva dada na pontualidade presente original por um só sujeito, é permitida também a sua «plena re-compreensão», «*activamente*», «pelos outros», com uma perfeição e uma eficácia tais, acredita E. Husserl, que «não se tem consciência da formação produzida de modo iterativo como uma formação semelhante, mas como uma única formação universal»<sup>87</sup>.

Se a linguagem em geral é a plataforma de entendimento entre os diferentes géometras, cabe específica e exclusivamente ao signo escrito a consumação da objectividade das idealidades geométricas (e, ao mesmo tempo, a possibilidade de alcançar um patamar superior na comunidade comunicante), pois só a escrita lhes assegura uma «presença perdurante», ou o «ser-para-a-perpetuidade», para lá até da

---

<sup>83</sup> E.H., *O.G.*, pp. 179, 180, [368].

<sup>84</sup> E.H., *O.G.*, pp. 180, [368].

<sup>85</sup> E.H., *O.G.*, pp. 179, [368].

<sup>86</sup> E.H., *O.G.*, pp. 180-184, [369, 370].

<sup>87</sup> E.H., *O.G.*, pp. 184, 185, [370, 371].

«morte do seu inventor»<sup>88</sup>; a comunicação falada, imediata e sincrónica, não o pode fazer. Ao reconhecer a escrita como o lugar máximo da produção e da circulação de um objecto comum e da expropriação do autor original, E. Husserl reconhece como ninguém o maior trunfo da escrita: a escrita torna possíveis «comunicações sem alocação pessoal» e «sob o modo virtual»<sup>89</sup>, por isso, é nela que se entrega, confia, liberta definitivamente a objectividade da idealidade geométrica e é por ela que, em última instância, a geometria entra na história e se faz uma tradição, é nela que ela se pode guardar e se deixa ler pelas sucessivas gerações de géometras. Esta conclusão husserliana é premonitoriamente assinalada por J. Derrida: «virtualizando absolutamente o diálogo, a escrita cria um tipo de campo transcendental autónomo do qual todo o sujeito actual pode ausentar-se»<sup>90</sup>; esta conclusão promissora está – ao lado, obviamente, de outras conclusões de outros autores que leu – na origem daquilo a que mais tarde chamará a possibilidade e a necessidade da «morte do autor», do «rompimento com todo o contexto dado» e de outro motivo indissociável, a saber, a «citação» (desenvolvidas no momento 3. deste texto).

Claro que, n'*A origem da geometria*, o reconhecimento deste trunfo da escrita é muito contido, em virtude dos pressupostos e do projecto de E. Husserl. Assim, a dicotomia (a hierarquia e a exclusão) entre a escrita enquanto signo gráfico, puramente corpóreo e a escrita enquanto signo linguístico, espiritual, animado, capaz de fazer despertar as suas significações<sup>91</sup> é o principal pressuposto teórico para salvaguardar o projecto husserliano de explicar o modo como o sentido originário da idealidade geométrica se objectiva na tradição e faz «uma síntese contínua na qual todos os conhecimentos persistem no seu valor» e onde «em cada presente o conhecimento total é premissa total para os conhecimentos da etapa seguinte». Mesmo assim, a objectivação permitida pela escrita sugere a E. Husserl alguns inconvenientes que só podem ser evitados com a atitude, a actividade e a responsabilidade científicas de reactivar permanentemente o sentido originário (e ter uma série de cuidados consequentes, como o cuidado com a univocidade das proposições, etc.)<sup>92</sup>. Os inconvenientes decorrem disto: diferentemente da re-activação do sentido originário, a escrita é uma

---

<sup>88</sup> E.H., *O.G.*, pp. 186, [371].

<sup>89</sup> E.H., *O.G.*, pp. 186, [371].

<sup>90</sup> J.D., *I.*, p. 84.

<sup>91</sup> E.H., *O.G.*, pp. 186, [371].

<sup>92</sup> Cf. E.H., *O.G.*, pp. 188, [372].

«sedimentação» do sentido que apenas permite o seu despertar de um modo passivo: «este despertar é uma passividade, a significação despertada é portanto passivamente dada, de forma semelhante àquela cuja actividade, outrora engolida na noite, despertada de modo associativo, emerge primeiramente de modo passivo enquanto recordação mais ou menos clara»<sup>93</sup>. Por isso, para E. Husserl, o sentido sedimentado na escrita pode eventualmente desviar-se do seu sentido originário, se ficar condenado ao «livre jogo das formações associativas», sem uma questão em retorno sobre a origem, pois «estas formações associativas permanecem um risco permanente em virtude da inevitável sedimentação dos produtos espirituais sob a forma de conhecimentos linguísticos persistentes, que podem ser retomados em carga e reassumidos por não importa quem, desde logo de um modo puramente passivo»<sup>94</sup>.

Este é um dos momentos privilegiados para J. Derrida deslocar o texto husserliano, com e contra ele, pois, ao convocar o signo escrito para a constituição originária da objectividade da idealidade geométrica, o texto husserliano está a inscrever na origem o princípio da sua morte – como dirá em *La voix et le phénomène*, «é o próprio Husserl que nos dá os meios para contra ele próprio pensar»<sup>95</sup>. É evidente que a escrita que E. Husserl convoca é uma escrita reduzida, depurada da factualidade; é a escrita, de acordo com a terminologia de *Lógica formal e lógica transcendental* (1929), dotada de um corpo próprio animado ou de uma corporeidade espiritual (*geistige Leiblichkeit*)<sup>96</sup> e não enquanto traçado físico ou corpo inanimado (*Körper*); é a escrita constituinte e não a escrita constituída; é a «escrita fonética», a escrita que se limita a reflectir e a fixar o sentido da palavra falada<sup>97</sup>. No entanto, a redução da factualidade da escrita (e o conseqüente estabelecimento, primeiro, da dicotomia entre *Leib* e *Körper*, escrita constituinte e escrita constituída, depois, da hierarquia lógica, ontológica e axiológica entre ambas, finalmente, da exclusão de *Körper* e da escrita constituída) é apenas uma ilusão que não consegue dissimular os efeitos da escrita, «a passividade, o esquecimento e todos os fenómenos de crise»<sup>98</sup>. É que a escrita fonética não existe e nunca existiu; as reflexões posteriores de J. Derrida em torno da Linguística saussu-

<sup>93</sup> E.H., *O.G.*, pp. 187, [372].

<sup>94</sup> E.H., *O.G.*, pp. 188, [372].

<sup>95</sup> J.D., *V.P.*, p. 55.

<sup>96</sup> Cf., J.D., *I.*, pp. 85, 86.

<sup>97</sup> Cf. J.D., *V.P.*, pp. 90, 91.

<sup>98</sup> J.D., *I.*, p. 84.

riana, na primeira parte de *De la grammatologie*, levam-no a concluir que a escrita fonética é mais um ideal convenientemente forjado pela metafísica do que uma realidade<sup>99</sup>; mesmo os autores, como F. de Saussure, que a consideram como tal, isto é, como uma mera figuração, responsável apenas pela fixação de um sentido previamente determinado, temem «os defeitos e os perigos»<sup>100</sup> da escrita, temem o poder que ela tem de contaminar e «misturar-se tão intimamente com a palavra pronunciada que é a imagem que acaba por usurpar o papel principal»<sup>101</sup>. Este temor não denuncia senão isto: a usurpação «já sempre começou» e «é uma possibilidade essencial»<sup>102</sup>, porque a escrita não é uma cristalização inócua da palavra falada, mas o seu deslocamento e o seu desvio. Como escrevia Platão, no *Fedro*, a escrita é *pharmakon*. A tradição traduziu convenientemente *pharmakon* por remédio: a escrita não é sabedoria, não é um discurso «vivo e animado»<sup>103</sup> capaz «de vir em socorro de si mesmo»<sup>104</sup>, «vigilante»<sup>105</sup>, «legítimo»<sup>106</sup>, «não é um remédio para a memória» (*mneme*), como a palavra viva, mas é um remédio para a recordação (*léthe*) e «provoca nas almas o esquecimento de quanto se aprende»<sup>107</sup>. O mito presente nesta obra platónica que conta a história da apresentação da escrita pelo deus Theuth ao rei Tamos é singularmente sugestivo para J. Derrida, que lê nele, mais precisamente na condenação de Tamos, o arquitemor que o *logos* filosófico tem da escrita: «(...) o rei-deus a depreciará, fará manifestar-se não apenas a sua inutilidade, mas a sua ameaça e o seu malefício. (...) Assim fazendo, o deus-rei-que-fala age como um pai. O *pharmakon* é aqui apresentado ao pai e por ele rejeitado, diminuído, abandonado, desconsiderado»<sup>108</sup>. Ora, *pharmakon*, como todas as palavras, é uma singularidade-plural, encena a contaminação originária do remédio e do veneno<sup>109</sup>, isto é, do bem e do mal, do interior e do exterior, da vida e da morte, do espírito e da matéria<sup>110</sup>,

<sup>99</sup> Cf. J.D., *D.G.*, pp. 12, 90, 91.

<sup>100</sup> F. de Saussure, *Cours de Linguistique Générale*, Éd. Payot, 1981, p. 44.

<sup>101</sup> Idem, p. 45.

<sup>102</sup> J.D., *D.G.*, p. 59.

<sup>103</sup> Platão, *Fedro*, Ed. Verbo, s.d., 276a, p. 374.

<sup>104</sup> Idem, 277a, p. 375.

<sup>105</sup> Idem, 277d, p. 377.

<sup>106</sup> Idem, 276a, p. 373.

<sup>107</sup> Cf. Idem, 275a, p. 371.

<sup>108</sup> J.D., «La pharmacie de Platon», *D*, p. 86.

<sup>109</sup> Cf. J.D., «La pharmacie de Platon», *D*, p. 80.

<sup>110</sup> Cf. J.D., «Positions», *P*, pp. 58, 59; «Hors livre», *D*, p. 31.

e age como perpetuação e esquecimento, guarida e alteração do sentido ou *orfandade* e *parricídio*, pois, «o estatuto deste órfão que assistência alguma pode amparar recobre aquele de um *grapheîn* que, não sendo filho de ninguém no momento mesmo em que vem a ser inscrito, mal permanece um filho e não reconhece mais as suas origens: no sentido do direito e do dever»<sup>111</sup>. É a partir desta pluralidade intrínseca de *pharmakon* que J. Derrida confunde e desmonta, em «La pharmacie de Platon», pouco tempo depois da *Introdução* de *A origem da geometria*<sup>112</sup>, todas as dicotomias que estruturam o platonismo e estruturarão toda a filosofia ocidental. Constata-se, assim, na origem do pensamento filosófico, que a proscricção da escrita, a sua condenação à orfandade em virtude da sua vacuidade, dissimula já o perigo latente da escrita, desde sempre suspeitado pela filosofia, a saber, a possibilidade de a escrita tomar o lugar do *logos*, em vez de o suplementar ou, em termos derridianos, a possibilidade de, na origem, a escrita suplementar o *logos*, aporeticamente...

N'A *origem da geometria*, a escrita também age, como se viu, como objectivação e passividade e a passividade não é acidental nem superável, como pensa E. Husserl, mas «transcendental». De facto, desde a origem, a idealidade do sentido precisa mesmo de se objectivar na escrita sensível para perder a circunscrição egológica<sup>113</sup> e ganhar o âmbito de uma verdadeira «subjectividade transcendental universal»<sup>114</sup>, o que significa que é artificial a dicotomia entre a escrita como corpo inanimado e a escrita como corpo animado, porque o privilégio desta justifica-se com o trunfo daquela, ou seja, o corpo inanimado contamina o corpo animado<sup>115</sup>. Consequentemente, uma tal inscrição na escrita prescreve, desde a origem, o perigo. O perigo, acredita E. Husserl, não é a morte do sentido, porque, uma vez criado aprioristicamente pela espiritualidade humana, a sua aniquilação torna-se impossível, o perigo é justamente a passividade ou o esquecimento, isto é, o perigo de as sedimentações camuflarem definitivamente a necessidade da reactivação como condição *sine qua non* da apreensão do sentido autêntico e, consequentemente, o sujeito se desresponsabilizar da consti-

---

<sup>111</sup> J.D., «La pharmacie de Platon», *D*, p. 87.

<sup>112</sup> Apesar de compilada em 1972, em *La dissémination*, uma primeira versão de «La pharmacie de Platon» foi publicada em *Tel Quel* (32, 33), 1968.

<sup>113</sup> Cf. J.D., *I*, p. 93.

<sup>114</sup> J.D., *I*, p. 84.

<sup>115</sup> Cf. J.D., *I*, p. 97.

tuição fiel do sentido originário<sup>116</sup>. O perigo, dirá J. Derrida, é a escrita, este tipo de suplemento *pharmakopédico* usurpador que, ao constituir intrinsecamente o sentido, mina-o e pluraliza-o, por isso, conclui: «se é, portanto, na sua linguagem, por ela, que a verdade [geométrica] sofre de uma certa labilidade, a sua degradação será menos uma queda na linguagem do que uma degradação no interior da linguagem»<sup>117</sup>. É a linguagem (ou o *limite* na linguagem) que põe a idealidade em perigo e em *marc(h)a*. A origem da idealidade geométrica, aquilo que a abre à repetição infinita não é, afinal, a «presença», a «coisa mesma», «como tal», mas uma *não-presença* originária, «uma certa relação da idealidade com a sua morte»<sup>118</sup>. Consequentemente, a repetição da idealidade não pode ser entendida como uma modificação da presença originária, porque, verdadeiramente, não há uma presença originária, mas uma «interrupção»<sup>119</sup> originária da idealidade pela escrita. A esta repetição a partir de «uma diferença [que] sempre faz desviar a repetição»<sup>120</sup>, J. Derrida chamará mais tarde *iterabilidade*, outro dos motivos derridianos (desenvolvidos no momento 3. deste artigo). Em suma, esta degradação *na* própria linguagem é exactamente o que E. Husserl não viu, ou não quis ver, ou pensou resolver com uma redução que excluísse os perigos da linguagem constituída da pureza da linguagem constituinte, tolerando assim a crise, como se fosse um simples acidente, como se uma redução a atenuasse, como se uma reactivação a evitasse.

Além de transcendentemente prescrita, a crise do sentido é, portanto, necessária ao progresso da geometria, o que significa que a contaminação originária da origem pela escrita, leia-se, a necessidade de o sentido entrar na história fáctica e se expor à crise e à equivocidade é a condição necessária da sua abertura, pois «o sentido deve esperar ser dito ou escrito para se habitar a si próprio e tornar-se naquilo que a diferir de si é: o sentido»<sup>121</sup>. Esta definição lapidar de J. Derrida testemunha a sua principal *hipótese*<sup>122</sup> ensaiada em todos os seus textos, a saber, não há um princípio fundamental do sentido, por isso, também não é possível uma arqueologia e uma teleologia do

<sup>116</sup> Cf. J.D., *I.*, pp. 92, 99, 100.

<sup>117</sup> J.D., *I.*, p. 90.

<sup>118</sup> Cf. J.D., *V.P.*, p. 8.

<sup>119</sup> Cf. J.D., *D.G.*, p. 102.

<sup>120</sup> J.D., «Autrui est secret parce qu'il est autre», *M.E.*, p. 14.

<sup>121</sup> J.D., «Force et signification», *E.D.*, p. 46.

<sup>122</sup> A desconstrução assinala o *limite* das teses, como tal, é coerente que J. Derrida, a maior parte das vezes, se refira aos seus textos como hipóteses; cf. «Pas», *Par*, p. 25; *M.A.*, p. 30.

sentido que permita «uma síntese contínua na qual todos os conhecimentos persistem no seu valor» e onde «em cada presente o conhecimento total é premissa total para os conhecimentos da etapa seguinte». A *força* da significação não radica numa plenitude originária de sentido, seja ela, a «forma», a «estrutura», o «referente», o «fenómeno», o «significado transcendental», os «arquétipos divinos», etc., a *força* da significação é a ausência pura, «só a ausência pura – não a ausência disto ou daquilo – mas a ausência de tudo em que se anuncia toda a presença – pode inspirar, ou, por outras palavras, trabalhar, e depois fazer trabalhar<sup>123</sup>. Por não haver nem origem nem fim plenos, não há progresso direccionado nem há sequer continuidade, acumulação, espiral do sentido, mas *disseminação*, isto é, «multiplicidade irreductível e *generativa*» que decorre justamente da não recondução do sentido «nem a um presente de uma origem simples (...) nem a uma presença escatológica»<sup>124</sup>. Evocando o mito do texto platónico, «a disseminação figura o que *não volta* ao pai»<sup>125</sup>, porque não há pai do sentido, mas «geração já sempre dividida do sentido»<sup>126</sup>. Não havendo pai, origem, autoridade do sentido, só há *in-venção* do sentido, por isso, «preparar-se para esta vinda do outro, é o que se pode chamar desconstrução. (...) Inventar, será então “saber” dizer “vem” e responder ao “vem” do outro»<sup>127</sup>, dirá depois J. Derrida inspirado ainda em M. Blanchot. A polissemia hermenêutica<sup>128</sup> – mais fiel ao legado husserliano do que a desconstrução – também admite a mediação de uma certa alteridade (do tempo, da linguagem, do preconceito, da narrativa, da acção, etc.), mas não abdica de uma autoridade última de sentido, que garanta a sua reapropriação (recolecção, fusão, círculo, atestação, etc.) posterior. Diferentemente, a *disseminação* encena a perda e o excesso de sentido, ou seja, a impossibilidade de uma mediação sem uma «interrupção»<sup>129</sup>.

Esta mediação ao mesmo tempo «interrupção», ou esta transmissão ao mesmo tempo traição, agem n’A *origem da geometria*. Se assim não fosse, não se compreenderiam as inversões ou as contaminações do texto: que primeiro houvesse o objecto constituído e depois acto

<sup>123</sup> J.D., «Force et signification», *E.D.*, p. 17.

<sup>124</sup> Cf. J.D., «Positions», *P.*, p. 62.

<sup>125</sup> J.D., «Positions», *P.*, p. 120.

<sup>126</sup> J.D., «La double sceance», *D.*, p. 300.

<sup>127</sup> J.D., «Invention de l’autre», *Ps.*, pp. 53, 54.

<sup>128</sup> Cf. J.D., «La double sceance», *D.*, p. 294.

<sup>129</sup> Cf. J.D., «Hors livre», *D.*, p. 27.

constituente, que só retroactivamente, a partir do resultado, isto é, da equívocidade sedimentada, se reduzisse a equívocidade sedimentada, para recuperar a univocidade originária, que se confundisse o «antes» e o «depois», a descrição «literal» da origem e a sua «ficção» *in medias res*. Se assim não fosse, também não se compreenderia o facto de E. Husserl, depois de assegurar todas as condições da origem em questão, como a sua cumplicidade com a historicidade, a sua necessidade da questão em retorno, a sua dependência da escrita, o seu trabalho sobre o mundo pré-científico, depois, inclusivamente, de refutar eventuais objecções da época (epistemologismo e historicismo)<sup>130</sup>, conclua que há uma «evidente finitude do poder, tanto individual como comunitário, de converter efectivamente as cadeias lógicas até à evidência originária na unidade de uma realização»<sup>131</sup> e que essa unidade (que é como quem diz, a «síntese contínua», a «reactivação da origem», a manutenção da «univocidade») só é permitida como ideia infinita (e nunca «como tal», como «presença»), salvaguardada por uma «teleologia universal da Razão»<sup>132</sup>, que se manifesta «em cada homem, por muito primitivo que seja ainda, enquanto “animal racional”»<sup>133</sup>. A intervenção da ideia kantiana – indefectível sempre que a presença da intuição é posta em causa<sup>134</sup> – e o reconhecimento de que a reactivação da origem não é total, nem «imediate», nem sequer «possível» do ponto de vista prático<sup>135</sup>, mas apenas finita e mediata, são um sinal evidente da necessidade transcendental da «interrupção» do sentido, que é como quem diz, da sedimentação e da equívocidade. (Di-)ferido de morte na origem (pelo mundo pré-científico, pela escrita, pela entrada na história), o sentido não se dará nunca «como tal», apenas como uma ideia infinita, jamais «em presença», mas para sempre como tarefa inacabada e adiada, já sempre *por vir*, jamais fenomenologizável.

Não deixa de ser significativo que *A origem da geometria*, um dos mais belos textos de E. Husserl, segundo J. Derrida<sup>136</sup>, exemplifique singularmente como «uma *fenomenologia* não pode, enquanto tal, fundar-se a si própria, nem indicar *ela mesma* os seus próprios limites»<sup>137</sup>.

<sup>130</sup> Cf. E.H., *O.G.*, pp. 200-209, [379-383].

<sup>131</sup> E.H., *O.G.*, p. 193, [375].

<sup>132</sup> E.H., *O.G.*, pp. 214, 215, [386].

<sup>133</sup> E.H., *O.G.*, p. 213, [386].

<sup>134</sup> Cf. J.D., *I.*, p. 109; *V.P.*, 8.

<sup>135</sup> Cf. E.H., *O.G.*, pp. 189-200, [373].

<sup>136</sup> J.D., *P.G.P.H.*, p. 260.

<sup>137</sup> J.D., *I.*, p. 154.

O facto de uma filosofia como a fenomenologia se considerar uma *prima philosophia*, chamar a si a fundamentação absoluta, a apreensão das evidências arquimédicas, a intuição das coisas em carne e osso, etc., e depois fazer depender todo o seu empreendimento de uma ideia infinita que unifique o fluxo total do vivido e a totalidade das sedimentações históricas, só evidencia a tentativa de mascarar o seu *limite* original inassimilável: a irreduzibilidade da *alteridade*, isto é, do mundo pré-científico, da escrita, da história, etc., que *marc(h)am, enviesam, disseminam* para sempre o sentido originário da idealidade geométrica, fazendo-o depender de uma «questão em retorno», herdeira e tributária, secundarizada e possibilitada pela tradição de sedimentações *já sempre* aí e condenando-a à repetição mediata, isto é, insaldável e inesgotável, por isso, (in-)finita. *O problema da génese na filosofia de E. Husserl* repete-se: a origem não pode exaurir o «já aí», não pode, porque precisa dele.

Conclusão: a passividade não é empírica mas transcendental, não é uma eventualidade, mas uma necessidade, pois é a contaminação originária da origem do sentido que, diferindo-o desde sempre, o abre para sempre ao porvir. Por isso, conclui J. Derrida já no fim da *Introdução*, «transcendental seria a diferença». Seria a diferença, se uma tal diferença não fosse justamente a im-possibilidade do transcendental *tout court*, do transcendental desejado (sem sucesso) pela fenomenologia. Transcendental seria a diferença, se uma tal diferença não fosse a im-possibilidade da fenomenologia, do «aparecer», do «como tal», da «presença»; seria a diferença se a transcendentalidade da diferença-abertura-força-do-sentido não fosse o justamente a «ausência pura», ou a «vacância (...) em torno da qual sempre se fala». Por isso, ainda e sempre em torno do *mesmo*, isto é, do *outro*, numa conferência pronunciada na Sociedade Francesa de Filosofia, em 1968<sup>138</sup>, J. Derrida fala pela primeira do *a mudo*, com o qual passará a grafar *différence* (*différance*)<sup>139</sup>, para encenar esta singular diferença. O *a mudo*, «silencioso, secreto e discreto como um túmulo», graficamente transgressor mas inaudível<sup>140</sup> sublinha a *marc(h)a* inapropriável, intangível na voz e na audição (as referências da filosofia ocidental), sublinha a

---

<sup>138</sup> J.D., «La différence», *M.P. Différance* aparece, no entanto, pela primeira vez, em textos de *L'écriture et la différence*, nomeadamente em «Cogito et histoire de la folie» (1964), «Edmond Jabès et la question du livre» (1964), «La parole soufflée» (1965), *E.D.*, p. 116.

<sup>139</sup> J.D., «La différence», *M.P.*, p. 3.

<sup>140</sup> J.D., «La différence», *M.P.*, p. 4.

*marc(h)a diferante* e actuante na identidade da própria palavra «différence», sinal de uma contaminação *pharmakopédica* da escrita na idealidade de toda a palavra, sinal de uma pluralidade intrínseca, de um «feixe» de «diferentes direcções» «intricadas» e «entrelaçadas» de qualquer identidade, de qualquer origem, de qualquer significado ou de qualquer palavra dita ou escrita. O étimo latino *differre*, mais do que o *diapherein* grego, ilustra os dois motivos que *marc(h)am (n)a diferença*: a não-identidade, a dissemelhança, o *polemos*, e, simultaneamente, a temporização, o atraso, a demora, o retardamento, o desvio, o espaçamento, ou seja, a *diferença* encena o que é diferente em si e diferido de si, o diferente e o diferendo<sup>141</sup> – é, portanto, o modo de ser (sem o ser) do sentido.

«Transcendental» seria a *diferença*, se a *diferença* não fosse a origem sem origem da dinamização do movimento de significação<sup>142</sup>, mais «originária» do que a diferença ôntico-ontológica de Martin Heidegger<sup>143</sup>, mas sem ser fundamento, justamente porque sem *ser*<sup>144</sup>, mas também sem ser nenhum dos pólos das dicotomias derivadas<sup>145</sup>, muito menos uma *Aufhebung*<sup>146</sup>; sem conceito<sup>147</sup> e sem nome, mas também sem ser (um *ser*) inefável<sup>148</sup>, como o Deus da tradição apofática, que não é senão, ainda, uma «supra-essencialidade»<sup>149</sup>. Não é ser, nem fundamento, nem pólo de dicotomia, nem conceito, nem nome, nem inefável e, no entanto, ou por isso mesmo, a *diferença* é (no texto, J. Derrida cruza a palavra *é*, para mostrar a sua rasura<sup>150</sup>) a injunção assimétrica do pensar<sup>151</sup>, que apela a «uma outra sintaxe» e a «escrever diferentemente»<sup>152</sup>. Injunção assimétrica, porque inexaurível, por isso, a resposta à injunção da *diferença* é sempre finita (nunca uma *fenomenologia*) e, por isso, infinita (sempre inacabada). A resposta ao apelo da *diferença* é sempre uma resposta insaldável, por isso, «pede-se sempre perdão quando se escreve»<sup>153</sup>...

<sup>141</sup> J.D., «La différence», *M.P.*, p. 8.

<sup>142</sup> J.D., «La différence», *M.P.*, p. 12.

<sup>143</sup> J.D., «La différence», *M.P.*, p. 10.

<sup>144</sup> J.D., «La différence», *M.P.*, p. 6.

<sup>145</sup> J.D., «Comment ne pas parler», *Ps.*, p. 536.

<sup>146</sup> J.D., «Positions», *P.*, p. 55.

<sup>147</sup> J.D., «La différence», *M.P.*, p. 7.

<sup>148</sup> J.D., «La différence», *M.P.*, p. 28.

<sup>149</sup> J.D., «La différence», *M.P.*, p. 6.

<sup>150</sup> J.D., «La différence», *M.P.*, p. 6.

<sup>151</sup> J.D., «Comment ne pas parler», *Ps.*, p. 561.

<sup>152</sup> J.D., «Comment ne pas parler», *Ps.*, p. 536.

<sup>153</sup> J.D., *Cc.*, p. 47.

### 3. *Investigações Lógicas*

«É pela discriminação dos conceitos confundidos e por uma modificação adequada da terminologia que conquistaremos então também “a clareza e a distinção” desejadas para as proposições lógicas. (...) As dificuldades da elucidação dos conceitos lógicos fundamentais têm a sua causa natural nas dificuldades extraordinárias da análise rigorosamente fenomenológica (...)», E. Husserl<sup>154</sup>.

«O seu entrelaçamento (*Verflechtung*) é originário, não é uma associação contingente que uma atenção metódica e uma redução paciente possam desfazer», J. Derrida<sup>155</sup>.

Se n'A *origem da geometria* as principais categorias da fenomenologia interagem com o aprofundamento do tema da história, nas *Investigações Lógicas*, em 1900, essas categorias posteriormente tematizadas interagem já implicitamente com a problemática das evidências lógicas; na verdade, para J. Derrida, foram as *Investigações* que, depois da má experiência psicologista, inauguraram as principais preocupações da fenomenologia, são a sua «estrutura germinal» ou «abriram um caminho em que, como se sabe, toda a fenomenologia se enterrou»<sup>157</sup>. Esta obra, desconstruída poucos anos depois da desconstrução d'A *origem da geometria*, permitirá a J. Derrida continuar a surpreender a contaminação originária da origem do sentido e das dicotomias implícitas, de um modo mais directo, nas «distinções essenciais»<sup>157</sup> – título do primeiro capítulo da primeira das *Investigações Lógicas* –, distinções ainda decisivas n'A *origem da geometria*, a saber, na distinção entre os dois tipos de significação (empírica e animada) e entre a significação animada e o sentido propriamente dito, que é pré-linguístico.

O objectivo das *Investigações Lógicas* é a separação prévia da lógica e da gramática, ironicamente, em virtude, da irredutibilidade das palavras na consumação da objectividade: «toda a indagação teórica, ainda que não se mova só em actos de expressão, nem sequer em enunciados completos, termina, no entanto, em enunciados. Só nesta forma se converte a verdade e especialmente a teoria em património perdurável da ciência (...)»<sup>158</sup>, dizia E. Husserl, já em 1900.

<sup>154</sup> E.H., *R.L.*, p. 7, 10.

<sup>155</sup> J.D., *V.P.*, p. 97.

<sup>156</sup> J.D., *V.P.*, p. 1.

<sup>157</sup> E.H., *R.L.*, p. 27.

<sup>158</sup> E.H., *R.L.*, p. 4.

Para não serem cometidas as mesmas confusões de lógicos anteriores<sup>159</sup> e, sobretudo, para frisar a pureza arquimédica e incondicionada do sentido relativamente às aderências linguísticas posteriores mas inevitáveis<sup>160</sup>, é preciso que, mediante uma espécie de purga introdutória radical e selectiva, uma redução *avant-la-lettre*<sup>161</sup> que ponha fora de circuito todos os pressupostos metafísicos, psicologistas e naturalistas, se apresentem as condições de possibilidade de um enunciado *a priori* e, em última instância, as condições de possibilidade de uma lógica pura<sup>162</sup>, que fundamentará e normalizará a possibilidade da linguagem em geral.

Impõe-se, primeiramente, a distinção basilar entre dois tipos de signo (*Zeichen*): o indício (*Anzeichen*) e a expressão (*Ausdruck*). A confusão tradicional entre as duas formas de remissão radicalmente opostas, ainda que muitas vezes *entrelaçadas* é perigosa, pois «se todo o signo é signo de algo, nem todo o signo tem um querer-dizer»<sup>163</sup>. Assim, o signo que é indício é aquele que, por si só, não exprime nada, precisamente porque não tem querer-dizer<sup>164</sup>. O indício supõe simplesmente a possibilidade de certos objectos ou estados de coisas da realidade actualmente conhecidos sinalizarem ou designarem a realidade actual de outros objectos ou estados de coisas<sup>165</sup>, possibilidade gerada pelo processo psicológico e causalista da «associação de ideias»<sup>166</sup>, pela união de base empírica que a consciência tende a fazer entre as coisas<sup>167</sup>. Não há, portanto, qualquer nexos lógico ou inteligível, há sim, como diz E. Husserl, uma «motivação» que permite uma remissão inevitavelmente arbitrária entre certos entes, naturais ou artificiais, como por exemplo um estigma, que pode ser sinal do escravo, uma bandeira, signo de uma nação, os canais de Marte, signos da existência de habitantes inteligentes ou os ossos fósseis, signos da

<sup>159</sup> E.H., *R.L.*, p. 2.

<sup>160</sup> E.H., *R.L.*, pp. 5, 6.

<sup>161</sup> J.D., *V.P.*, pp. 1, 2.

<sup>162</sup> E.H., *R.L.*, p. 3.

<sup>163</sup> E.H., *R.L.*, p. 27. A tradução francesa traduz «Bedeutung» por «signification», mas J. Derrida opta por «querer-dizer», porque não há signo sem significação, a especificidade do signo-indício não é não ter significação (porque assim, nem sequer seria um signo), mas não ter um conteúdo discursivo intencional que alguém quer dizer; cf. J.D., *V.P.*, p. 18.

<sup>164</sup> Cf. E.H., *R.L.*, p. 27.

<sup>165</sup> Cf. E.H., *R.L.*, p. 29.

<sup>166</sup> Cf. E.H., *R.L.*, p. 33.

<sup>167</sup> Cf. E.H., *R.L.*, p. 34.

existência de animais pré-diluvianos<sup>168</sup>. Em suma, os indícios designam alguma coisa, mas não querem dizer nada, não derivam de uma consciência voluntária, limitam-se à factualidade do mundo<sup>169</sup>. Para J. Derrida, esta exterioridade inerente ao indício fundará à partida a possibilidade da sua própria redução<sup>170</sup>; esta marginalização da dimensão material e sensível implicada pelo indício é, afinal, uma etapa indispensável no trajecto da constituição do sentido e da sua expressividade ideal, que se irá manter até à obra *A origem da geometria*, como se viu anteriormente; é, em suma, uma reedição do gesto metafísico secular que, em nome de uma mítica verdade plena, pura e originária, exclui à partida a mundaneidade.

Diferentemente do signo-indício, o signo-expressão é um signo com querer-dizer, isto é, que visa um objecto ideal; é um signo linguístico, animado por uma intenção de um sujeito e *ex*-pressa um sentido originário e primitivo, num discurso interior da consciência ou num discurso exterior do mundo. O signo-expressão é apenas a pura intenção espiritual de uma consciência voluntária, por isso exclui a fisionomia, a gestualidade, enfim, a corporeidade em geral, que pode acompanhar involuntariamente a intenção<sup>171</sup> e entrelaçar-se indevidamente com ela. Diferentemente dos três parágrafos preliminares destinados à segregação do signo-indício, o signo-expressão merece onze parágrafos de paciente depuração. Por isso, é preciso proceder a uma distinção ainda mais essencial, no seio do próprio signo-expressão: quando o signo-expressão cumpre a tarefa para a qual é originariamente chamado<sup>172</sup>, isto é, quando é exteriorizado no mundo num discurso falado, o mesmo signo-expressão «entrelaça-se» inevitavelmente com o signo-indício, porque «todas as expressões, no discurso comunicativo, funcionam como sinais. São para aquele que escuta sinais dos «pensamentos» daquele que fala, isto é, sinais das vivências psíquicas que dão sentido»<sup>173</sup>. Por outras palavras, na comunicação *efectiva* as expressões actuam como indícios e cumprem a «função de manifestação»<sup>174</sup> relativamente às vivências daquele que fala, precisa-

<sup>168</sup> Cf. E.H., *R.L.*, p. 28.

<sup>169</sup> Cf. J.D., *V.P.*, p. 35.

<sup>170</sup> Cf. J.D., *V.P.*, p. 31.

<sup>171</sup> Cf. E.H., *R.L.*, pp. 35, 36.

<sup>172</sup> Cf. E.H., *R.L.*, p. 37.

<sup>173</sup> E.H., *R.L.*, p. 38.

<sup>174</sup> E.H., *R.L.*, pp. 38, 39. Ainda que adopte a tradução francesa de «Kundgabe» por «manifestation», J. Derrida questiona-a, uma vez que, em E. Husserl, a Kundgabe

mente para que aquele que as ouve, sem as viver e sem as ter plena e originalmente presentes, as apreenda<sup>175</sup>. Por isso, «a compreensão da manifestação nunca é um saber conceptual da manifestação»<sup>176</sup>, nunca é um *vivido*. Em última análise, quando o signo-expressão cumpre a sua missão na co-locação, nunca a cumpre como tal, mas sempre *contaminado* pelo signo-índice.

Como o próprio E. Husserl reconhece, estas distinções forçam o uso comum da língua, mas são necessárias para impedir a equivocidade no empreendimento lógico<sup>177</sup>. Para J. Derrida, só «à custa da guerra da linguagem contra si mesma»<sup>178</sup> é possível fazer estas distinções ditas essenciais e, em última análise, só em função do privilégio da *presença* de um querer-dizer se justifica a distinção entre ambos os signos: mais do que o carácter linguístico ou não-linguístico, «o nervo desta distinção»<sup>179</sup> é a presença ou não-presença de um querer-dizer<sup>180</sup>. Assim, não é de estranhar que, num pensador metafísico como E. Husserl, para quem o valor da presença é decisivo, a não-presença, a presença em falta ou diferida do índice em virtude da sua mundanidade, materialidade, sensibilidade e exterioridade tenha que ser reduzida. Consequentemente, também a relação e a comunicação ao outro, intrinsecamente estranha e exterior, subalterna e retardada relativamente à presença de si a si da intimidade subjectiva, tenha que ser teoricamente subestimada. Só isso justifica que E. Husserl defenda que, apesar do inevitável entrelaçamento entre o índice e a expressão que a comunicação efectiva exige, nunca se possa confundir o índice e a expressão, mais, que só haja *índice* para o interlocutor por haver prévia e independentemente uma intenção *expressiva* de um sujeito<sup>181</sup>. Por isso, ainda que a expressão, quando na comunicação, esteja sempre entrelaçada com o índice, isso não a torna, como comumente se

---

nunca torna nada *presente*, apenas indicia, com todos os perigos inerentes à indicação: «(...) Kundgabe, que se traduz um pouco negligentemente por *manifestação*, não manifesta, não torna manifesto, se manifesto quer dizer evidente, aberto, oferecido “em pessoa”. A *Kundgabe* anuncia e furta, ao mesmo tempo, o que informa», J.D., *V.P.*, p. 43.

<sup>176</sup> «Falar e escutar; a manifestação (*Kundgabe*) dos vividos psíquicos no acto de falar e a apreensão (*Kundnahme*) destes no acto de escutar são correlativos», E.H., *R.L.*, p. 38.

<sup>176</sup> E.H., *R.L.*, pp. 39, 40.

<sup>177</sup> Cf. E.H., *R.L.*, p. 35.

<sup>178</sup> J.D., *V.P.*, p. 13.

<sup>189</sup> J.D., *V.P.*, p. 40, 43.

<sup>180</sup> Cf. J.D., *V.P.*, pp. 38, 39.

<sup>181</sup> Cf. E.H., *R.L.*, p. 37, 38.

julga, numa especificidade da suposta generalidade dos indícios. A expressão não é uma espécie do indício, pois, se há expressões que se entrelaçam inevitavelmente com os indícios, outras há que, auto-suficientes, conservam a sua pureza ideal original e escapam à indicação, justamente por não necessitarem da mediação dos indícios<sup>182</sup>. O entrelaçamento (ou a contaminação) entre a expressão (a idealidade linguística) e o indício (a corporeidade fáctica) é, portanto, apenas eventual, acontece só na comunicação real. Quando não é falada, quando não é exteriorizada, quando a mundaneidade e a relação com o outro são suspensas, em suma, quando a expressão se dá «na vida solitária da alma», aí sim, a expressão encontra-se no seu estado puro, sem qualquer desvirtuação<sup>183</sup> e, sobretudo, sem qualquer entrelaçamento com o indício, sem qualquer necessidade de função de manifestação, porque no monólogo espiritual, o discurso não-comunicativo é, obviamente, não-mundano e não-manifestativo: o querer-dizer é uma idealidade espiritual que se expressa apenas numa voz interior e silenciosa<sup>184</sup>. Enquanto que na comunicação efectiva com outrem, «a “animação” não pode ser pura e total, deve atravessar a não-diafanidade de um corpo e, de certo modo, perder-se nele (...)»<sup>185</sup>, no solilóquio, sem a efectividade mundana do pronunciado e sem a incorporação física da *Bedeutung*, o perigo dessas contaminações, dessas mediações desviantes inerentes ao acontecimento empírico da linguagem é evitado e a pureza íntegra da expressão é salvaguardada – e com ela, a viabilidade e a credibilidade da lógica. Conclusão: o signo é remissão (não há uma definição do conceito de signo em geral, E. Husserl não o indaga, aceita à partida que «todo o signo é signo de algo»), há uma remissão de tipo indicativo e outra de tipo expressivo, pode haver um entrelaçamento eventual entre ambos os tipos de remissão, a prova da superação do seu entrelaçamento é a existência de expressões sem a necessidade de suplementaridade do indício e, por isso, o essencial da expressão não deve nada à sua existência mundana.

Esta preocupação husserliana testemunha exemplarmente<sup>186</sup> aquilo que J. Derrida identificou como «logo-fono-centrismo»<sup>187</sup>, tam-

---

<sup>182</sup> Cf. E.H., *R.L.*, p. 28.

<sup>183</sup> Cf. E.H., *R.L.*, p. 40.

<sup>184</sup> Cf. J.D., *V.P.*, pp. 35, 36.

<sup>185</sup> Cf. J.D., *V.P.*, p. 41.

<sup>186</sup> Cf. J.D., *V.P.*, pp. 14-16.

<sup>187</sup> Cf. J.D., *D.G.*, p. 23; «Signature évènement contexte», *M.P.*, p. 393.

bém logo-fono-*teo*-centrismo<sup>188</sup> e mais tarde *falogocentrismo*<sup>189</sup>, entre outros. O logofonocentrismo é a trave mestra da filosofia ocidental, que desde os primórdios não procurou senão um modelo de racionalidade à semelhança (de uma certa visão) da voz: presença a si, imediatismo, imunidade à diferença, à alteridade, à morte, no caso de E. Husserl, a voz na sua carne transcendental, como *geistige Leiblichkeit*. Mesmo empiricamente, a primeira impressão que se tem da voz – sobretudo quando contrastada com a escrita – é a da auto-afecção: quando falo, ouço-me falar no momento, (aparentemente) sem mediação, nem atraso, nem perda. Assim, a verdade procurada por um *logos* como *phoné* é uma verdade viva, que se dá plena e autenticamente, sem *diferendo* e «só pode expressar-se num elemento cuja fenomenalidade não tenha a forma da mundaneidade. A voz é o nome desse elemento. A voz *ouve-se*»<sup>190</sup>. Mais, na voz, «o acto vivo, o acto que dá vida, a *Lebendigkeit* que anima o corpo do [em termos saussurianos] significante e o transforma em expressão que-quer-dizer, a alma da linguagem parece não separar-se de si própria, da sua presença a si»<sup>191</sup>, ou seja, não corre os riscos da escrita, cujo significante se expõe flagrantemente à morte no espaço e no tempo, nem oferece à camada pré-linguística de sentido os riscos que a escrita oferece, porque o significante fónico é «perfeitamente diáfano»<sup>192</sup> e não usurpador, como o significante gráfico. Por isso, o logofonocentrismo da filosofia ocidental é solidário daquilo a que J. Derrida, no trilho (desviado<sup>193</sup>) de M. Heidegger, chama «determinação maior do ser do ente como presença»<sup>194</sup>, da qual E. Husserl também dá um testemunho inequívoco. Mas não só, o logofonocentrismo comporta ainda uma dicotomia (uma hierarquia e uma exclusão): voz *versus* escrita, que, por sua vez, comporta outras, dentro *versus* fora, inteligível *versus* sensível, transcendental *versus* fáctico, intuição *versus* significação, alma *versus* corpo, idealidade *versus* matéria, natureza *versus* cultura, *theoria versus praxis*, etc. Em suma, E. Husserl é um representante perfeito do logofonocentrismo da metafísica da presença. De facto, a preocupação de E. Husserl é segregar o indício da pureza da consciência, identificada como monólogo interior

---

<sup>188</sup> Cf. J.D., *D.G.*, p. 25.

<sup>189</sup> J.D., «Entre crochets», *P.S.*, p. 26.

<sup>190</sup> J.D., *V.P.*, p. 85.

<sup>191</sup> J.D., *V.P.*, p. 87.

<sup>192</sup> J.D., *V.P.*, p. 90.

<sup>193</sup> Cf. J.D., «Positions», *P.*, pp. 18, 19.

<sup>194</sup> J.D., «Implications», *P.*, p. 15.

ou voz íntima, isto é, como ouvir-se falar puro, como auto-afecção, como acto vivo<sup>195</sup>, imune a qualquer alteridade, diferença ou morte. Assim, no monólogo interior também há linguagem e linguagem que funciona como signo, mas não como o signo-índice, justamente porque na consciência, «a existência do signo não motiva a existência, ou, mais precisamente, a nossa convicção da existência da significação»<sup>196</sup>; muito pelo contrário, a significação, à partida, já está presente na consciência, isto é, o sentido que animará a expressão já é dado à consciência e será conferido à expressão pelos actos da própria consciência, que não tem de se dar a conhecer a si própria por procuração do signo-índice<sup>197</sup>. O privilégio da presentificação do querer-dizer na consciência inutiliza por si só o índice e permite a redução da existência mundana empírica da expressão, permite uma mostração (*Hinzeigen*<sup>198</sup>) e dispensa a indicação (*Anzeigen*)<sup>199</sup>. Por isso, na consciência «conten-tamo-nos normalmente com palavras representadas, em vez de pala-vras reais»<sup>200</sup>, há signos verbais mas, verdadeiramente, esses signos não existem, a sua existência é neutralizada, há apenas representações imaginativas desses signos<sup>201</sup>. E. Husserl explica: «num certo sentido, também se fala (...) como, por exemplo, quando alguém diz a si mesmo: tu agiste mal, tu não podes continuar assim. Mas, nestes casos semelhantes, não se fala, no sentido próprio da comunicação, não se comunica nada a si mesmo, apenas se representa como sujeito falante e comunicante. No monólogo, as palavras não podem servir-nos na sua função de índices da existência de actos psíquicos, pois uma tal indi-cação seria aqui totalmente sem razão. Os actos em questão são, com efeito, no mesmo instante, vividos por nós próprios»<sup>202</sup>. Tudo se resume a uma representação ou uma imaginação, uma vez que o sujeito não apreende nada sobre si próprio, nada se manifesta a si mesmo, não é necessária a indicação, tudo é dado em presença, num «agora» instantâneo, tal como desenvolverá posteriormente na análise da temporalidade do vivido em *Lições para uma fenomenologia da*

---

<sup>195</sup> Cf. J.D., *V.P.*, p. 9.

<sup>196</sup> E.H., *R.L.*, p. 41.

<sup>197</sup> Cf. J.D., *V.P.*, p. 67.

<sup>198</sup> A tradução francesa opta por «désigner», mas J. Derrida traduz «arbitrariamente» por «mostração», para «não destruir a coerência do texto»; cf. J.D., *V.P.*, p. 46.

<sup>199</sup> Cf. E.H., *R.L.*, p. 41.

<sup>200</sup> E.H., *R.L.*, p. 41.

<sup>201</sup> E.H., *R.L.*, p. 41.

<sup>202</sup> E.H., *R.L.*, p. 42.

*consciência íntima do tempo*. Pode-se simular, portanto, a comunicação consigo próprio, mas verdadeiramente não é preciso comunicar nada a si próprio, não é preciso a existência de signos, basta imaginá-los<sup>203</sup>, e nem sequer é necessária a intuição das coisas mesmas, pois para E. Husserl, a pureza da expressão requer simplesmente como condição essencial «actos que conferem sentido» ou «intenções de significação». Os «actos que conferem sentido» ou as «intenções de significação» ou o «querer-dizer» são as únicas condições indispensáveis para a integridade da expressão, são estas condições que farão dela mais do que um acontecimento sonoro inanimado e que a farão visar qualquer coisa (a cheio ou a vazio) e referir-se a qualquer coisa objectiva (presente ou não). Os «actos que preenchem a significação» são eventuais<sup>204</sup>, isto é, o objecto visado em si pode aparecer numa intuição conjunta ou não aparecer e ser visado a vazio, não interferindo, no entanto, com a integridade da expressão.

Supor que uma expressão só veicula um sentido quando há uma intuição conjunta («actos que preenchem a significação») e não quando há apenas um querer-dizer («actos que conferem sentido»), seria identificar a expressão com as «coisas mesmas», o conteúdo com o objecto, a linguagem sobre as essências com o conhecimento das essências, a intenção com a intuição, seria, em suma, invalidar a camada de sentido pré-linguística, originária e incondicionada, que E. Husserl persegue ou acredita poder salvaguardar. Supor que só há sentido quando há a percepção presente e actual do objecto seria, em suma, retroceder ao «estado retardatário da psicologia descritiva», que faz depender o sentido quer da presença de imagens, de representações e sucedâneos da realidade na mente<sup>205</sup>, quer da existência efectiva dos objectos referidos na realidade, o que levaria a considerar sem sentido expressões que, rigorosamente, não são e vice-versa, caindo nas confusões tradicionais que E. Husserl pretende denunciar e esclarecer nas *Investigações Lógicas*. Com efeito, quando se reflecte sobre os actos intencionais, é possível libertar-se da ingenuidade objectivista<sup>206</sup> e constatar a independência da expressão e do objecto. Expressões idênticas com o mesmo querer-dizer que se referem a um objecto diferente<sup>207</sup>, expressões dife-

---

<sup>203</sup> Cf. E.H., *R.L.*, p. 42.

<sup>204</sup> E.H., *R.L.*, pp. 43, 44.

<sup>205</sup> Cf. E.H., *R.L.*, p. 71.

<sup>206</sup> Cf. E.H. *R.L.*, p. 48.

<sup>207</sup> Cf. E.H. *R.L.*, p. 54.

rentes com diferentes querer-dizer que se referem ao mesmo objecto<sup>208</sup> ou expressões diferentes (porque em línguas diferentes) com o mesmo querer-dizer que se referem ao mesmo objecto<sup>209</sup> são a prova mais evidente dessa não-coincidência. Mais flagrante ainda são expressões que habitualmente se rotulam «sem sentido», quando, na verdade, só não têm é objecto real ou impossibilitam *a priori* o preenchimento do sentido<sup>210</sup>, mas que permitem justamente a atestação de sentido<sup>211</sup>, a possibilidade de as julgar verdadeiras, falsas ou contraditórias, e não sem sentido (*sinnlos*). Se assim não fosse, as expressões matemáticas, por exemplo, seriam à partida excluídas do universo do sentido<sup>212</sup>. Para E. Husserl, sem sentido, porque sem querer-dizer, só mesmo as expressões aparentes, como os complexos fónicos puros (como «Abra-cadabra») ou então os complexos expressivos sem unidade de significação possível (como o exemplo «*grün ist oder*», dado por E. Husserl, «*vert est ou*», para J. Derrida, «verde é ou», em português)<sup>213</sup>. De resto, todas as expressões têm sentido quando são animadas por um querer-dizer e a ausência do objecto visado não o compromete, pois uma coisa é a ausência de objecto (*Gegenstandslosigkeit*) outra coisa independente é a ausência de querer-dizer (*Bedeutungslosigkeit*). Por outras palavras – e à semelhança das «sedimentações» d'A *origem da geometria* – há uma primeira camada originária de sentido dado em presença numa intuição pré-linguística, depois há uma camada sobreposta que é o signo-expressão e, finalmente, ainda há a camada do signo-indício; pode haver confusões entre as três, mas a fenomenologia encarrega-se de as desfazer.

Para J. Derrida, pelo contrário, estas distinções essenciais obrigam ao seu *deslocamento* e a salvaguarda da camada originária de sentido convida à sua *solicitação*. Primeiro, é o cuidado manifestado por E. Husserl ao esclarecer o que entende por «representações da imaginação» que proporciona uma óptima oportunidade para surpreender, de novo, o papel singular e decisivo da imaginação, da «ficção» e do «faz-de-conta»<sup>214</sup> no pensamento husserliano, no pensamento das «coisas mesmas». E. Husserl não confunde «as representações da imaginação»

<sup>208</sup> Cf. E.H. *R.L.*, pp. 53, 54.

<sup>209</sup> Cf. E.H. *R.L.*, p. 53.

<sup>210</sup> Cf. E.H., *R.L.*, pp. 62, 63.

<sup>211</sup> Cf. E.H. *R.L.*, p. 63.

<sup>212</sup> Cf. E.H. *R.L.*, p. 62.

<sup>213</sup> Cf. E.H., *R.L.* p. 61.

<sup>214</sup> Cf. J.D., *V.P.*, p. 78.

com os signos imaginados, «não é o som verbal imaginado, não é o signo impresso imaginado»<sup>215</sup>, porque estes, no fundo, pressupõem e derivam ainda da sua existência concreta e mundana. A imaginação da palavra não é a palavra imaginada<sup>216</sup>, a primeira é pura e original, é o signo transfigurado, feito corporeidade espiritual, a outra seria mundana, uma mera duplicação derivada do signo real, isto é, do indício. Mas, além desta ironia protagonizada pela imaginação, é possível surpreender outras ironias. Com efeito, quando julga que, por via da representação imaginativa dos signos no discurso solitário, pode salvar a pureza pré-empírica da expressão, pode isolar a integridade *a priori* da expressão da precariedade mundana da indicação, pode, em suma, traçar uma fronteira demarcada entre a expressividade e a significação em geral (porque ainda que o disfarce, é possível ler nas entrelinhas do seu texto – e numa linha em especial<sup>217</sup> – a identificação do indício com o signo), na verdade, E. Husserl demonstra justamente o *entrelaçamento originário* da expressão e do indício, que nenhuma redução *avant-la-lettre*<sup>218</sup> poderá distinguir. No fundo, à medida que as distinções essenciais se aprofundam, é possível constatar o inverso, a indistinção entre o indício e a expressão, e concluir que o indício pode não ser apenas um suplemento extrínseco, eventual e superável, mas um *suplemento de origem*.

Para E. Husserl, ficou provado que é possível a expressão sem o indício, logo, que a expressão não é uma espécie do género indício, mas uma realidade autónoma que pode veicular aprioristicamente o sentido, sem as perdas e os desvios do registo da significação indicativa: a reflexão lógico-epistemológica pura está assegurada. No entanto, como assinala J. Derrida, a diferença que E. Husserl institui entre o indício e a expressão não é «substancial» mas «funcional», ou seja, perigosamente promíscua e confusa: por vezes, as expressões podem funcionar como indícios, mais, têm que funcionar como indícios na missão prioritária da expressão, a comunicação efectiva<sup>219</sup>. Muito ironicamente, só quando não cumpre essa missão prioritária, só quando a expressão é *interior* e o discurso é não-falado, é que a expressão é

---

<sup>215</sup> Cf. E.H. *R.L.*, p. 41.

<sup>216</sup> E.H. *R.L.*, p. 41.

<sup>217</sup> «Devemos dizer que aquele que fala solitariamente fala consigo mesmo, que também para ele as palavras servem de signos, isto é, de índices dos seus próprios vívidos psíquicos?», E.H. *R.L.*, pp. 40, 41.

<sup>218</sup> Cf. J.D., *V.P.*, pp. 48, 49.

<sup>219</sup> Cf. J.D., *V.P.*, p. 20.

pura, quando a comunicação é efectiva e cumpre a sua missão prioritária numa co-locação concreta, aí a expressão é *contaminada* pelo indício<sup>220</sup>. Mas é justamente o recurso à representação imaginativa que desconstruirá o sistema de distinções essenciais, precisamente pelo facto de E. Husserl fazer da representação um privilégio da expressão no solilóquio intra-subjectivo, um privilégio que assegura a pureza do sentido, quando, *de facto* (*de direito!*), a representação é a estrutura, a condição de possibilidade da comunicação intersubjectiva efectiva, no fundo, a condição de possibilidade da linguagem em geral. Com efeito, «a linguagem em geral é isso mesmo»<sup>221</sup>, pois quando se fala, interior ou exteriormente, está-se *já sempre* num esquema de representação que possibilita que um signo seja convocado e repetido singularmente. Não há signos únicos e irrepetíveis<sup>222</sup>, a significação é gerada e movida, desde a «origem sem origem», pela *repetição*: «um fonema ou um grafema é necessariamente sempre outro, em certa medida, cada vez que se apresenta numa operação ou numa percepção, mas só pode funcionar como signo e como linguagem em geral se uma identidade formal permitir reeditá-lo e reconhecê-lo. Esta identidade é necessariamente ideal»<sup>223</sup>. A *repetição* está inscrita no cerne da significação, *marc(h)a* (*n*)o movimento de significação, «o signo é originariamente trabalhado pela ficção»<sup>224</sup>, quer seja solitário, como reconheceu o próprio E. Husserl, quer seja intersubjectivo, como recorda J. Derrida. Por isso, não há mais razões para a «distinção essencial» entre o discurso efectivo, exterior e intersubjectivo e o discurso ficcionado, interior e intra-subjectivo, pelo contrário, «é muito provável que a linguagem «efectiva» seja tão imaginária como o discurso imaginário; e que o discurso imaginário seja tão efectivo como o discurso efectivo»<sup>225</sup>.

Nestas reflexões em torno de E. Husserl encontram-se algumas razões para o facto de J. Derrida, o filósofo, também escritor, relativizar a distinção entre os discursos ficcionais e os discursos não-ficcionais e para o facto de a maioria das suas obras (filosóficas) se deixarem trabalhar e *contaminar* pela *ficção*<sup>226</sup>. Além disso, assiste-se a uma primeira etapa da *solicitação* do signo na fenomenologia e das dicoto-

---

<sup>220</sup> Cf. J.D., *V.P.*, p. 41.

<sup>221</sup> J.D., *V.P.*, p. 55.

<sup>222</sup> Cf. J.D., *V.P.*, p. 55.

<sup>223</sup> J.D., *V.P.*, pp. 55, 56.

<sup>224</sup> J.D., *V.P.*, p. 63.

<sup>225</sup> J.D., *V.P.*, p. 56.

<sup>226</sup> Cf. «Positions», *P.*, pp. 92-94.

mias que o sustentam: «quer se trate de expressão ou de comunicação indicativa, a diferença entre a realidade e a representação, entre o verdadeiro e o imaginário, entre a simples presença e a repetição começou já desvanecer-se»<sup>227</sup> e a *contaminação* começou já a insinuar-se. Em suma, não há mais razões para a dicotomia entre o discurso e a representação do discurso, porque «o discurso representa-se, é a sua representação. Ou melhor, o discurso é a representação de si»<sup>228</sup>. Sobretudo, porque não há senão discurso, não há nada mais senão signos, não há senão remissão, por não haver sentido incondicionado passível de uma intuição pré-sígnica, como se verá de seguida. Com efeito, não é só pela estrutura inerentemente representativa que o signo-expressão se identifica com o signo-índice. Mais, se o é, é justamente porque também há uma não-presença irreduzível no seio e na origem do signo-expressão, como havia no signo-índice. Uma vez mais, J. Derrida detecta-a justamente em trechos do texto onde E. Husserl supõe provar a distinção entre conteúdo (significado) e objecto (intuído) e, por arrasto, a distinção entre a excelência da expressão e indigência do índice. Desde logo, ao supor que só *eventualmente* a intenção e a intuição formam «uma unidade intimamente homogénea»<sup>229</sup>, E. Husserl prepara o caminho para que se conclua que não só o querer-dizer não exige essencialmente a intuição do objecto como essencialmente a dispensa e que provavelmente essa unidade não é apenas eventual, porque a intuição nunca é pura<sup>230</sup>. Depois, ao garantir que mesmo no caso de um enunciado de percepção (isto é, de uma expressão que reúne o conteúdo significativo com o objecto intuído), mesmo nesse caso, «aquele que escuta pode apreender correctamente, ainda que não o percepcione ele próprio»<sup>231</sup>, E. Husserl permite que se conclua que não só é dispensável a intuição por parte do sujeito que escuta, como também é dispensável a existência das coisas mesmas. Por outras palavras, os enunciados significam independentemente da presença das coisas na intuição de um sujeito, a (in-)condição de possibilidade da significação é radicalmente outra. Explorando ao máximo os exemplos de E. Husserl, J. Derrida concluirá que nem mesmo quando a palavra «eu» (uma expressão «essencialmente subjectiva e ocasional», com uma significação intrinsecamente flutuante, consoante as pessoas e as

---

<sup>227</sup> J.D., *V.P.*, p. 56.

<sup>228</sup> J.D., *V.P.*, p. 64.

<sup>229</sup> E.H., *R.L.*, p. 45.

<sup>230</sup> J.D., *V.P.*, pp. 102, 103.

<sup>231</sup> E.H., *R.L.*, p. 58.

situações, desprovida de um sentido objectivo e impossível de substituir por uma representação conceptual objectiva permanente<sup>232</sup>) é dita no discurso solitário do sujeito consigo mesmo (onde, supostamente, o sujeito teria presente o conceito próprio e individual de «eu»<sup>233</sup>), nem mesmo aí a intuição é necessária, porque a significação é independente: «quer eu tenha ou não a intuição actual de mim próprio, o «eu» exprime; quer esteja ou não vivo, [um enunciado como] «eu sou» «quer dizer» [i.e. tem um significado]. Também aqui a intuição que preenche já não é uma «componente essencial» da expressão»<sup>234</sup>, mais, a sua dispensabilidade é uma componente indispensável para a sua significação. Conclusão: assim como a representação não é apanágio da expressão, mas *marc(h)a* toda a linguagem, também a falta, a diferença, a alteridade não são apanágio do indício, pois numa expressão como «eu», monologada interiormente, há igualmente uma não-presença que não só não impede a sua significação, como a potencializa.

Tal como se concluiu anteriormente a propósito da (des-)estrutura de representação da linguagem, pode concluir-se agora *o mesmo* sobre a sua desvinculação em relação ao eu e ao referente: «a linguagem em geral é isso mesmo», só «diz» e «presentifica» em virtude de uma *falta* originária, de uma emancipação (des-)estrutural. A linguagem *em geral*, afinal, evidencia as virtualidades que tradicionalmente se atribuíram apenas à escrita: a emancipação do sentido em relação ao sujeito e ao referente, por isso, a linguagem em geral é *arqui-escrita*. *Arqui-escrita* é outro motivo de J. Derrida, um dos mais conhecidos, mas nem sempre bem compreendido. Este motivo, perscrutado sobretudo em *De la grammatologie*, é frequentemente interpretado como a tentativa de inverter a hierarquia tradicional entre a voz e a escrita, subordinando o tradicional fonocentrismo a um grafocentrismo<sup>235</sup> ou, em última instância, o *logos* ao *mythos*<sup>236</sup>. No entanto, se assim fosse, isso implicaria operar ainda no seio da dicotomia tradicional, mas a desconstrução não alimenta as dicotomias tradicionais, apenas assinala o *limite* que as desestrutura, apenas sublinha a *contaminação originária* dos pólos das dicotomias. A *arqui-escrita* é isso mesmo, é o assinalar da impossibilidade da distinção entre uma *phoné* pura e uma escrita fonética, considerada pela tradição como um reflexo inócuo e, ao

<sup>232</sup> Cf. E.H., *R.L.*, pp. 93, 94.

<sup>233</sup> Cf. E.H., *R.L.*, p. 95.

<sup>234</sup> J.D., *V.P.*, p. 106.

<sup>235</sup> Cf. J.D., «Implications», *P.*, pp. 21, 22.

<sup>236</sup> Cf. J.D., «Positions», *P.*, pp. 71, 72

mesmo tempo, uma repetição traidora. A *arqui-escrita* obriga antes de mais a um *deslocamento* do conceito clássico de escrita<sup>237</sup>, até porque se a escrita sempre foi proscrita pela filosofia ocidental em geral, não foi tanto por ser um reflexo inócuo, mas pelo facto de ter já sempre agido como aquilo que «por dentro e no seu começo» ameaçava e dismantelava o desejo da palavra viva<sup>238</sup>. A *marginalização* da escrita é apenas um outro modo de a filosofia ocidental «dizer», «reconhecer», «conceber», «estabelecer», «declinar», «transgredir», em suma, tentar «dominar» o *limite*<sup>239</sup> (e não se deixar *atravessar, enviar, disseminar* pelo *limite*). A *arqui-escrita* sublinha a (in-)condição «originariamente» escrita da linguagem em geral, não é só a escrita que, como dizia E. Husserl n'*A origem da geometria*, torna possíveis «comunicações sem alocação pessoal» e «sob o modo virtual», os enunciados pronunciados para outrem ou monologados interiormente também. A *arqui-escrita* é o *limite* da voz e o *limite* na voz, que obriga a repensar a semiologia, ou seja, a pensá-la não mais em função da voz, mas do *grama*, «o conceito mais geral da semiologia» (isto é, da *gramatologia*<sup>240</sup>). Escrita na voz, escrita no signo em geral, a *arqui-escrita* é o *fora-dentro*<sup>241</sup>, outro dos motivos que encenam a *contaminação originária da origem* e que ressoa noutro motivo derridiano, cultivado nos textos em torno de S. Mallarmé, o *húmen*, «um tipo de tecido» onde se confundem os diferentes<sup>242</sup>: consumação-virgindade, véu-desvelamento, fora-dentro, enfim, um *medium* que, como a escrita, contamina e indecidibiliza as categorias da ontologia. Em suma, não é a presença da coisa mesma na intuição de um sujeito que garante a significação das palavras ditas ou escritas, é a *arqui-escrita* que «actua na origem do sentido»<sup>243</sup>, daí *arqui-*, para encenar a imemorialidade da «falta», da «vacância», da *diferença* que abre e promete a significação.

Se a ausência de intuição «é a possibilidade do discurso, deve estruturar o próprio acto de quem fala percebendo», se «a ausência da intuição – logo, do sujeito da intuição – não é apenas tolerada pelo dis-

<sup>237</sup> Cf. J.D., «Signature événement contexte», *M.P.*, p. 392.

<sup>238</sup> J.D., *D.G.*, p. 83.

<sup>239</sup> J.D., «Tympan», *M.P.*, p. I.

<sup>240</sup> Cf. J.D., «Sémiologie et Grammatologie», *P.*, p. 38.

<sup>241</sup> Cf. J.D., *D.G.*, p. 52; J. Derrida rasura, cruzando, o *est* do título «Le dehors est le dedans» do capítulo 2 da parte I, justamente para sublinhar a contaminação originária de ambos.

<sup>242</sup> Cf. J.D. «La double scéance», *D.*, p. 237 ss; Cf. «Positions», *P.*, p. 59.

<sup>243</sup> J.D., *V.P.*, p. 95.

curso, [mas] é requerida pela estrutura da significação em geral (...)»<sup>244</sup>, compreende-se por que razão a «morte do autor» não só não impede a significação como a potencializa, não só é possível como é necessária. No fundo, desmascara J. Derrida, a determinação obstinada da metafísica da presença não é senão o reconhecimento inconsciente da «minha morte», incontornável e irreduzível, e a tentativa de a iludir ou superar<sup>245</sup>, ainda que conscientemente se centre no valor da presença viva e da correlativa palavra viva e considere a morte como algo empírico e accidental<sup>246</sup>. Na sequência destas hipóteses, as *mesmas* de sempre, J. Derrida, em «Assinatura, acontecimento e contexto», em 1971, chama a atenção de J. L. Austin para o paradoxo de a assinatura, longe de garantir a presença do autor, só funciona e é legível precisamente porque «de forma repetível, iterável, imitável, deve poder separar-se da intenção presente e singular da sua produção»<sup>247</sup>. Não é apenas possível, mas é necessário que a assinatura (e, no fundo, todo o texto) perca os seus vínculos pessoais e o seu contexto original para significar de novo. Depois, na sequência da desconstrução do valor do contexto – um resquício metafísico decisivo nas inovadoras análises de J. L. Austin –, J. Derrida consegue recontextualizar o exemplo do complexo expressivo sem unidade de significação dado por E. Husserl, «*grün ist oder*», isto é, «vert est ou», e fazê-lo significar. Jogando com a homofonia, na língua francesa, de «ou» e «où» e de «vert» e de «verre» e partindo do pressuposto de que «vert est ou» não constitui o seu contexto em si mesmo e que nada impede que funcione num outro contexto, a título de marca significante (ou de índice, como diria E. Husserl), J. Derrida conclui: «Não só no caso contingente em que, pela tradução do alemão para o francês «le vert est où» poderá carregar-se de gramaticalidade, *ou (oder)* tornando-se na audição *où* (marca de lugar): «*Où est passé le vert (du gazon: le vert est où)*», «*Où est passé le verre dans lequel je voulais vous donner à boire?*»<sup>248</sup>. É possível, portanto, extrair desse complexo um significado e, assim, provar que a significação não depende nem do referente, nem do sujeito, nem da sua intenção significativa, nem das regras gramaticais, nem do contexto, etc.; a (in-)condição de possibilidade da significação é radicalmente outra. Finalmente, na sequência destas análises, é possível encontrar a razão de

<sup>244</sup> J.D., *V.P.*, pp. 103, 104.

<sup>245</sup> Cf. J.D., *V.P.*, p. 60.

<sup>246</sup> Cf. J.D., *V.P.*, p. 9.

<sup>247</sup> J.D., «Signature événement contexte», *M.P.*, p. 392.

<sup>248</sup> J.D., «Signature événement contexte», *M.P.*, p. 381.

ser de um outro motivo derridiano, a *citação*<sup>249</sup>, que decorre da possibilidade/necessidade de cada signo «romper com o contexto dado e engendrar infinitamente novos contextos», repetir-se diferentemente. À inevitabilidade de se repetir diferentemente, J. Derrida também chama iterabilidade, uma singularidade plural (simultaneamente *novo* e *outro*, a partir do étimo (duplo) sânscrito *iter*) que encena «o surgimento do outro na reiteração»<sup>250</sup>, do *outro* no *mesmo*, enfim, encena a própria marca da escrita, pois «uma escrita que não seja estruturalmente legível – iterável – para além da morte do destinatário não seria uma escrita»<sup>251</sup>. A *iterabilidade* testemunha a finitude e a infinitude da escrita/leitura: pela *iterabilidade* se reconhece a impossibilidade de um texto assegurar a imanência do sentido e de uma leitura o reconstituir integralmente, pela *iterabilidade* se experienciam as imensas possibilidades que «*resistência*» ou a «*restance*»<sup>252</sup> de um texto abrem sempre que uma leitura é feita, única, singular e (ir-)repetivelmente – é por isso que J. Derrida fez esta singular confissão: «apaixonei-me recentemente pela expressão francesa “une fois pour toutes” (...)»<sup>253</sup>.

Se não é a presença da coisa mesma na intuição de um sujeito que assegura a significação das palavras e se, muito pelo contrário, a significação não só tolera como exige a sua ausência, é porque a própria intuição, ela mesma, não é possível tal como E. Husserl a descreve. Segundo o fluxo temporal da consciência, o presente inclui a memória e a expectativa de outras percepções, a retenção (presente-passado) e a protensão (presente-futuro). Mas, como se constatou, «nunca houve percepção e a «*apresentação*» é uma representação da representação que aí se deseja com o seu nascimento ou a sua morte»<sup>254</sup>. A (im-)possibilidade de uma apresentação sem repetição é a *diferença*, a origem sem origem do movimento de significação que, em *La voix et le phénomène*, J. Derrida chamará rastro. *Rastro* é um motivo que J. Derrida herda de E. Lévinas<sup>255</sup>. Em «*La Trace*»<sup>256</sup>, a propósito da «noção de

<sup>249</sup> J.D., «Signature événement contexte», *M.P.*, p. 381.

<sup>250</sup> J.D., «Autrui est secret parce qu'il est autre», *M.E.*, p. 14.

<sup>251</sup> J.D., «Signature événement contexte», *M.P.*, p. 375.

<sup>252</sup> Cf. J.D., «Hors-livre», *D.*, p. 13.

<sup>253</sup> J.D., «Autrui est secret parce qu'il est autre», *M.E.*, p. 14.

<sup>254</sup> J.D., *V.P.*, p. 116.

<sup>255</sup> J.D., *D.G.*, pp. 102, 103.

<sup>256</sup> E. Lévinas, «La trace», *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972; *Rastro* aparece, no entanto, primeiramente em 1963, em *En découvrant l'existence avec Heidegger et Husserl*.

sentido desenvolvida a partir da epifania do rosto»<sup>257</sup>, pensada como «relação com uma ausência radicalmente subtraída ao desvelamento e à dissimulação»<sup>258</sup>, E. Lévinas conclui: «a sua relação com o absolutamente Ausente do qual ele vem não indica, não revela este Ausente e, no entanto, o ausente tem uma significação no rosto. (...) Não respondemos nós, em presença do Outro, a uma «ordem» cuja significação permanece desordenamento irreversível, passado absolutamente passado? Uma tal significação é a significação do rastro»<sup>259</sup>. Por outras palavras, pensado à margem da metafísica<sup>260</sup>, à margem do sentido simbolicamente referido a uma presença originária<sup>261</sup>, passível de desvelamento ou dissimulação (modos derivados da presentificação), o *rastro* sublinha a ausência absoluta, *já sempre* subtraída a qualquer forma de apropriação (adequada, simbólica, mística, aletheiológica, etc.). *Rastro* diz a relação sem apropriação ou – como perscruta M. Blanchot em *L'entretien infini* – a «relação sem relação»<sup>262</sup> à alteridade de um passado que nunca foi nem nunca será vivido sob a forma da presença, originária ou modificada. Por isso, *rastro* é outro modo de dizer a injunção assimétrica, insaldável, infinita do pensar, outro modo de encenar a rasura ética da ontologia ou o tom ético da desconstrução.

A partir do texto fenomenológico<sup>263</sup>, J. Derrida encena singularmente o motivo do *rastro*. O *rastro* é «a possibilidade da repetição na sua forma mais geral, o rastro no sentido mais universal, é uma possibilidade que deve não só habitar a pura actualidade do agora, mas constituí-la pelo próprio movimento da *diferença* que ela introduz»<sup>264</sup>. O *rastro*, «passado absolutamente passado», passado que nunca foi presente, passado jamais reactivável, testemunha a condição radicalmente atrasada, diferida, espaçada de todo presente vivo; o rastro encena a contaminação do presente vivo e impede as modificações da presença na retenção e na protensão. E como não há intuição como tal, como não há presença sem uma não-presença «originária», a intenção significativa apenas diz (sem dizer) a *falta* originária que lhe

<sup>257</sup> E. Lévinas, *idem*, p. 62.

<sup>258</sup> E. Lévinas, *idem*, p. 63.

<sup>259</sup> E. Lévinas, *idem*, pp. 63, 64.

<sup>260</sup> Cf. E. Lévinas, *idem*, p. 62.

<sup>261</sup> E. Lévinas, *idem*, pp. 62, 63.

<sup>262</sup> M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, 1963, p. 104; cf. J.D., «entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée», *M.L.*, p. 31.

<sup>263</sup> J.D., *D.G.*, p. 99.

<sup>264</sup> J.D., *V.P.*, p. 75.

dá vida<sup>265</sup>, o «tempo morto» que, afinal, a faz significar<sup>266</sup>. O discurso é só representação, representação de si, representação de representação, porque não há mais «presentação» originária, porque só há *falta* originária, por isso, «falar mete-me medo, porque, nunca dizendo o suficiente, sempre digo demasiado»<sup>267</sup>, porque não havendo senão repetição, não se pode nunca falar em harmonia, conformidade ou fidelidade com uma *arquê* ou um *telos* semântico, não se pode falar senão *já sempre* traindo. A tragédia da origem do sentido permite compreender a tragédia da tradução: a tradução é uma «tarefa necessária e impossível»<sup>268</sup>. Impossível, em virtude do *limite* da/na língua, da *falta* originária que *babeliza* a unidade de cada língua a idealidade de cada palavra<sup>269</sup>, desautoriza o significado transcendental e a sinonímia, alimenta a inadequação na língua e a inadequação das línguas entre si e faz de cada tradução uma «transformação» do sentido<sup>270</sup>. Necessária, porque a partir do *limite* da/na língua, não se fala senão *enviesando* ou *disseminando*, toda a leitura/escrita é *já sempre* tradução. Eis por que «não há senão texto, não há senão fora-de-texto»<sup>271</sup>, uma das «indecidibilidades» mais conhecidas (e mais incompreendidas) de J. Derrida. Afirmar que não há senão texto não é negar o referente e encerrar a vida numa biblioteca, mas reconhecer que não há nenhum referente pré-textual (pré-expressivo, diria E. Husserl) que se deixe re-presentar posteriormente na linguagem, uma vez que o «referente» dá-se *já sempre* inscrito numa linguagem *aporética*, que o *giza*, *cripta* e *inventa*. Por isso, não há senão fora-de-texto, não há senão *limites*, *marginens*, fora-dentro, a interromper e a indecidibilizar os discursos. Afirmar que não há senão texto e não há senão fora-de-texto é um outro modo de rasurar a ontologia ou encenar a contaminação originária da linguagem e da «coisa mesma».

Em *La voix et le phénomène* esta contaminação originária da linguagem e da «coisa mesma» é assinalada pela impossibilidade da distinção das diferentes camadas do sentido. É impossível não só uma camada pré-indicativa mas também uma camada pré-expressiva do sentido, pois não só a indicação não suplementa eventualmente a

---

<sup>265</sup> Cf. J.D., *V.P.*, p. 116.

<sup>266</sup> Cf. J.D., *D.G.*, p. 99.

<sup>267</sup> J.D., «Force et signification», *E.D.*, p. 18.

<sup>268</sup> J.D., «Des tours de Babel», *Ps*, p. 208.

<sup>269</sup> J.D., «Des tours de Babel», *Ps*, p. 203.

<sup>270</sup> J.D., «Sémiologie et grammatologie», *P.*, p. 31.

<sup>271</sup> J.D., «Hors livre», *D.*, p. 50.

expressão, mas contamina-a originariamente, como também a expressão não suplementa eventualmente a coisa mesma, mas contamina-a originariamente. O signo (indicativo ou expressivo, é igual) é – eis outro motivo derridiano cultivado na fenomenologia – o “suplemento” originário»<sup>272</sup> da «coisa mesma», originário no sentido de *arqui*-originário, suplemento e coisa mesma entre aspas, uma vez que não se substitui nada, não se substitui nenhuma presença plena, porque a «coisa mesma» subtrai-se a si mesma em virtude da sua inscrição na linguagem como *limite*<sup>273</sup>. Inspirado pelo dito de E. Jabès, J. Derrida diz o *mesmo* de *outro* modo, em «Ellipse»: «a morte está na aurora porque tudo começou pela repetição. Logo que o centro ou a origem começaram por se repetir, por se redobrar, o duplo não se acrescentava apenas ao simples. Dividia-o e fornecia-o. Havia imediatamente uma dupla origem mais a sua repetição»<sup>274</sup>. Assim sendo, o “suplemento” originário não substitui senão uma *morte* originária, por isso, também o conceito clássico de complementaridade (*aliquod stat pro aliquo*, definição secular, mas vigente ainda em boa parte da linguística contemporânea<sup>275</sup>) precisa de ser *deslocado* e reinscrito naquilo a que J. Derrida, em *De la grammatologie*, denomina de «uma nova lógica do “suplemento”»<sup>276</sup>, uma complementaridade aporética. A *suplementaridade originária* é a *diferença*<sup>277</sup>, é a tradução da contaminação originária do ser, do conhecer, da constituição, da verdade, da lógica, etc. e da linguagem como *interrupção*, como *arqui-escrita*, como *iterabilidade* – e é também um outro modo de denunciar a *passividade* irredutível a qualquer apodicticidade arquimédica, cuja aporia J. Derrida denunciava já em *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Em suma, só aparentemente *A origem da geometria* altera o projecto fenomenológico germinal presente nas *Investigações Lógicas*. Não só o projecto é o mesmo, como as dificuldades se repetem, embora com outras versões. Em causa está sempre a salvaguarda da formação de sentido primitiva e a sua relação com os seus suplementos imprescindíveis, quer a expressão e a indicação, para pensar as condições de possibilidade de um enunciado *a priori* (*Investigações Lógicas*), quer a tradição lingua-

---

<sup>272</sup> J.D., *V.P.*, p. 97.

<sup>273</sup> Cf. J.D., *V.P.*, p. 117.

<sup>274</sup> J.D., «Ellipse», *E.D.*, p. 435.

<sup>275</sup> J. Derrida cita um trecho de *Essais de linguistique générale*, de R. Jakobson, onde o autor defende a actualidade desta definição; cf. J.D., *D.G.*, pp. 24, 25.

<sup>276</sup> J.D., *D.G.*, p.17.

<sup>277</sup> J.D., *V.P.*, p. 98.

geira oral e escrita, para pensar as condições de possibilidade da origem e da história fenomenológica da geometria (*A origem da geometria*). Em causa está a salvaguarda obstinada desse sentido arquimédico, salvaguarda que é permanentemente contradita pelo dinamismo do próprio pensar de E. Husserl, pelo confronto intrínseco das premissas com as conclusões, dos objectivos com as estratégias<sup>278</sup>. Com efeito, por muito que E. Husserl procure salvaguardar a prioridade do sentido incondicionado sobre as suas aderências linguísticas posteriores, há sintomas nítidos que manifestam uma certa falta de confiança nessa salvaguarda. N' *A origem da geometria* é o subterfúgio final na ideia infinita<sup>279</sup>, nas *Investigações Lógicas* é ausência inicial de uma definição do conceito de signo em geral<sup>280</sup>; o primeiro deixa transparecer o adiamento indefinido da síntese do saber, jamais «como tal», para sempre *por vir*; o segundo deixa transparecer a *ausência* de unidade do conceito de signo (de qualquer conceito) e a sua (in-)condição de remissão (in-)finita. Ambas as obras repetem a convocação da alteridade para a constituição do sentido e, «embora não tenha feito um tema da “articulação” do trabalho “diacrítico” da diferença na constituição do sentido e do signo, [E. Husserl] reconheceu profundamente a sua necessidade»<sup>281</sup>, caso contrário, não teria salientado a necessidade vital da mediação languageira<sup>282</sup> nem teria, nas entrelinhas, permitido uma certa margem de «liberdade de linguagem», um certo «franco-falar de um discurso»<sup>283</sup>. Por isso, desconstruída, a fenomenologia talvez diga menos o apagamento do signo na constituição de uma idealidade incondicionada do que a (in-)condição de possibilidade da idealidade, em virtude do seu «suplemento de origem», o signo. O quadro mental lógico e epistemológico e a missão restauradora e salvadora que consignou à fenomenologia impediram E. Husserl de o ver<sup>284</sup>.

Em contrapartida, os ecos da passagem de J. Derrida pelas aporias husserlianas disseminaram-se pela desconstrução. O «suplemento de origem», cultivado em *La voix et le phénomène*, será reiterado, por exemplo, quase trinta anos depois, em 1996, em *Le monolinguisme de l'autre*, cujo complemento de título é «ou la prothèse d'origine».

---

<sup>278</sup> Cf. J.D., *V.P.*, p. 109.

<sup>279</sup> Cf. J.D., *V.P.*, p. 114.

<sup>280</sup> Cf. J.D., *V.P.*, pp. 23, 26.

<sup>281</sup> J.D., *V.P.*, p. 114.

<sup>282</sup> Cf. J.D., *V.P.*, p. 92.

<sup>283</sup> J.D., *V.P.*, p. 100.

<sup>284</sup> Cf. J.D., *V.P.*, p. 26.

O «monolinguismo do outro» é a «prótese de origem». «Monolinguismo do outro», porque «1. *Não falamos nunca senão uma única língua*. 2. *Não falamos nunca uma única língua*»<sup>285</sup>. Por outras palavras, em virtude do *limite* da/na língua, em virtude da *babelização* da/na língua, não há sequer uma adequação da língua à própria língua, toda a língua dita materna, nacional, vernácula é *já sempre* «mais de uma língua», toda a *monolíngua* é *já sempre* monolíngua do *outro*, gizada e aberta pela *alteridade*; a monolíngua do outro é outro modo de dizer a língua como *diferença*, *arqui-escrita*, *rastro*, *iterabilidade*, etc. «Prótese de origem», porque a identidade do sujeito (qualquer identidade, subjectiva, nacional, cultural, etc.) não se dá senão a partir da sua inscrição numa língua, não numa língua idêntica a si, mas numa monolíngua do *outro*. Por outras palavras, «é à beira do francês, unicamente, nem nele nem fora dele, na linha inencontrável da sua costa que, desde sempre, me pergunto se se pode amar, fruir, suplicar, rebentar de dor (...)»<sup>286</sup>. A monolíngua do outro é a prótese de origem porque é nela que o sujeito vem a si respondendo ao outro, é nela que se dá a «ex-apropriação» do «si»<sup>287</sup>, o «opus autobotanatoheterográfico ininterrupto»<sup>288</sup> ou o «aprender a morrer», como evocou numa das suas últimas entrevistas, em Agosto deste ano<sup>289</sup>. Em *La voix et le phénomène*, constata-se a impossibilidade da interioridade absoluta<sup>290</sup>, da auto-afecção pura<sup>291</sup>, uma vez que não é só a intenção significativa e a intuição que são abertas pela não-presença originária, é a própria subjectividade transcendental e constituinte que faz uma certa provação da *diferença*<sup>292</sup>. Em *Le monolinguisme de l'autre* reitera-se essa provação, uma vez que a língua na qual a identidade se dá não é, como se viu, um substrato íntegro, nem sequer uma mediação segura, mas uma *interrupção* inapropriável: a língua, a «linha inencontrável da sua costa», é uma certa experiência da *impossibilidade*, da *aporia* que não paralisa mas dá *chance*, por isso, só há *ex-apropriação* «à beira da língua, nem nela nem fora dela», só há experiência infinita de *reinvenção* de si. Assim, o monolinguismo do outro ou a prótese de origem põem

<sup>285</sup> J.D., *M.A.*, p. 21.

<sup>286</sup> J.D., *M.A.*, p. 14.

<sup>287</sup> Cf. J.D., ««Il faut bien manger» ou le calcul du sujet», *P.S.*, p. 276.

<sup>288</sup> J.D., *Cc.*, p. 198.

<sup>289</sup> J.D., «Je suis en guerre contre moi-même», *Le Monde*, 19/8/2004, cf. [www.lemonde.fr](http://www.lemonde.fr).

<sup>290</sup> J.D., *V.P.*, p. 96.

<sup>291</sup> J.D., *V.P.*, p. 96.

<sup>292</sup> Cf. J.D., *V.P.*, p. 92.

em cena o tom ético-político da desconstrução, pois a *ex-apropriação* na língua é a abertura *arqui*-originária da identidade (subjectiva, nacional, cultural, etc.) ao outro, tornando-a hóspede em si, estrangeira na sua genealogia<sup>293</sup>, em suma, «auto-heterónoma»<sup>294</sup>. O monolinguismo do outro ou a prótese de origem ditam o *limite* dos fundamentalismos, a *interrupção* da identidade fechada, o *por vir* dos discursos jurídicos, em suma, «o monolinguismo do outro seria em primeiro lugar esta soberania, esta lei vinda de algures, sem dúvida, mas seria também e em primeiro lugar a própria língua da Lei. E a Lei como Língua»<sup>295</sup>.

O monolinguismo do outro ou a prótese de origem são, antes de mais, uma resposta a todos os que acusam a desconstrução de ser «simples retórica»<sup>296</sup>; são outras substituições não sinonímicas do motivo inaugural da desconstrução, a contaminação originária da origem; são, finalmente, testemunhos da (in-)fidelidade da desconstrução e das suas «definições» ao mesmo cuidado de sempre (perscrutar o *limite* abissal na/da língua), reiterado ao longo dos diferentes temas/problemas, ao *mesmo/novo* amor de sempre, «(...) a minha língua, a outra, a que desde sempre corre atrás de mim, girando em círculo em torno de mim, circunferência que me lambe com a sua chama e que tento por meu turno contornar, havendo amado apenas o impossível (...)»<sup>297</sup>.

## J.D.

*L'Autre cap suivi de la démocratie ajournée*, Éd. Minuit, 1991 (A.C.).

*Circonfession*, Éd. Seuil, 1991 (Cc).

*La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Aubier-Flammarion, 1980 (C.P.).

*La dissémination*, Éd. Seuil, 1967 (D).

*L'écriture et la différence*, Éd. Seuil, 1967 (E.D.).

*Force de loi*, Éd. Galilée, 1994 (FL.).

*De la grammatologie*, Éd. Minuit, 1967 (D.G.).

Introduction a *L'Origine de la géométrie*, P.U.F., 1962 (I).

<sup>293</sup> Cf. J.D., A.C., p. 17.

<sup>294</sup> J.D., M.A., p. 69.

<sup>295</sup> J.D., M.A., p. 69.

<sup>296</sup> Cf. J.D., «Comment ne pas parler», *Ps*, p. 537.

<sup>297</sup> J.D., Cc, p. 7.

*Marges de la philosophie*, Éd. Minuit, de 1972 (M.P.).

*Mémoires pour Paul de Man*, Éd. Galilée, 1988 (M.P.M.).

*Le monolinguisme de l'autre*, Éd. Galilée, 1996 (M.A.).

«Je suis en guerre contre moi-même», *Le Monde*, 19/8/2004 (www.lemonde.fr).

«Autrui est secret parce qu'il est autre», *Le Monde de l'Éducation*, septembre, 2000 (M.E.).

«Une "folie" doit veiller sur la pensée», *Magazine Littéraire*, mars, 1991 (M.L.).

«Entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée», *Magazine Littéraire*, avril, 2003 (M.L.).

*Parages*, Éd. Galilée, 1986 (Par).

*Points de suspension*, Éd. Galilée, 1992 (P.S.).

*Positions*, Éd. Minuit, 1972 (P).

*Psyché*, Éd. Galilée, 1998 (Ps).

*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, P.U.F., 1990 (P.G.P.H.).

*Sob Palavra*, Ed. Fim de Século, 2004 (ed. port. 1999) (SP).

*La Voix et Phénomène*, P.U.F., 1967 (V.P.).

## **E.H.**

*Origine de la Géométrie*, P.U.F., 1962 (O.G.).

*Recherches Logiques, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Recherches I, II*, P.U.F., 1959-63 (R.L.).

## **Resumo**

Este artigo deseja enfatizar a influência da desconstrução derridiana da fenomenologia de E. Husserl na própria desconstrução, ou seja, mostrar como o primeiro «motivo» derridiano explorado nos textos husserlianos, a saber, a «contaminação original da origem» (a partir do *O problema da gênese na filosofia de Husserl*), é infinitamente reiterável noutros «motivos» e «hipóteses» posteriores de J. Derrida. Esta análise começa com a Introdução derridiana d'*A origem da geometria* de E. Husserl, termina com *A voz e o fenómeno* (sobre as *Investigações Lógicas* de E. Husserl) e convoca frequentemente outros textos de J. Derrida onde aparecem «substituições não sinonímicas» da «contaminação originária da origem». Por isso, este artigo permite uma compreensão de algumas «hipóteses» derridianas a partir de uma referência esquecida mas decisiva na desconstrução: E. Husserl.

**Abstract**

This article wishes to emphasize the influence of derridean deconstruction of husserlian phenomenology on deconstruction itself, i.e., to show the first derridean “motive” explored on husserlian texts, which is the “original contamination of origin” (from *The genesis’s problem of Husserl’s philosophy*), is infinitely renewed in other later “motives” and “hypothesis” of J. Derrida. This analysis starts with the derridean Introduction to *Origin of geometry*, finishes with *The voice and the phenomenon* (on Husserl’s *Logical Investigations*) and often refers to other texts of J. Derrida where “non-synonym-substitutions” of the “original contamination of origin” come up. Therefore, this article allows the comprehension of some derridean “hypothesis” from a forgotten but decisive reference on deconstruction: E. Husserl.



# Emerson, Nietzsche e o «animal metafórico»<sup>1</sup>

VÍTOR MOURA  
(Universidade do Minho)

«Sempre que o nosso discurso se ergue acima do terreno dos factos familiares, e é inflamado pela paixão ou exaltado pelo pensamento, ele veste-se de imagens.»

Emerson, in *Nature*<sup>2</sup>

«Estai atentos, irmãos, àquelas horas em que o vosso espírito prefere falar por metáforas: aí reside a origem da virtude.»

Nietzsche, in *Assim falava Zaratustra*<sup>3</sup>

No seu livro sobre *As Origens da Teoria da Linguagem de Nietzsche*, Claudia Crawford<sup>4</sup> propõe uma bem documentada resposta à questão

---

<sup>1</sup> Nietzsche, in *Das Philosophenbuch* (edição portuguesa: F. Nietzsche, *O Livro do Filósofo*, trad. A. Lobo, Porto: Rés, s.d.). Este trabalho insere-se num projecto mais vasto, que pretende analisar os diferentes tratamentos filosóficos da noção de metáfora. Com ironia, Jacques Derrida observou que, tradicionalmente, os filósofos gostam de teorizar sobre a metáfora porque isso funciona como pretexto que os autoriza a utilizar metáforas. Subentende-se, claro, que o seu uso não teria um cabimento legítimo na ordem da argumentação racional. De entre os maiores autores do cânone filosófico, Nietzsche é, provavelmente, o que mais desafiou este pressuposto. Neste texto propõe-se uma explicação para essa sua posição de princípio.

Este texto foi escrito na Universidade de Wisconsin-Madison, sob o patrocínio da Fundação Fulbright e da Fundação para a Ciência e Tecnologia (bolsa de doutoramento PRAXIS XXI/BD/19778/99). Agradeço ao Professor Lester Hunt os comentários e as sugestões que contribuíram para o resultado final.

<sup>2</sup> R.W. Emerson, *Nature*, in *Emerson – Essays and Lectures*, New York: The Library of America, 1983, p. 23.

<sup>3</sup> «Achtet mir, meine Brüder, auf jede Stunde, wo euer Geist in Gleichnissen reden will: da ist der Ursprung eurer Tugend» (*Also Sprach Zarathustra*, Berlin: Walter de Gruyter, 1968, p. 95). Edição portuguesa: F. Nietzsche, *Assim falava Zaratustra*, trad. P.O. Castro, Lisboa: Círculo de Leitores, 1996, p. 87.

<sup>4</sup> C. Crawford, *The beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin: De Gruyter, 1988.

de saber «como chegou Nietzsche à ideia segundo a qual a linguagem surge exclusivamente das metáforas?» (1988: 211). A autora menciona uma larga matriz de influências, que inclui Eduard von Hartmann, Friedrich Lange, e, em particular, o conceito de «inferência inconsciente» de Johann Zöllner (cf. 1988: 305) bem como o influente ensaio de Gustav Gerber *Linguagem como Arte* no qual se descreve a linguagem como uma actividade intrinsecamente metafórica. Contudo, nenhuma menção é feita à mais do que provável influência que o filósofo americano Ralph Waldo Emerson terá tido nesta tese nietzscheana fundamental. Esta segunda hipótese é defendida por George Stack<sup>5</sup>, ao propor que terá sido na sua leitura de Emerson que Nietzsche terá recolhido a primeira sugestão de duas concepções fundamentais da sua filosofia: a natureza metafórica da linguagem e a inevitabilidade da «humanização da linguagem»<sup>6</sup>. Este comentador sugere ainda que as semelhanças entre a visão emersoniana da linguagem e a análise que Nietzsche faz do «impulso humano básico para a formação de metáforas»<sup>7</sup> em *Sobre a Verdade e a Mentira num Sentido Extra-Moral* são demasiado evidentes para serem ignoradas neste contexto.

Neste texto, adoptarei o argumento de Stack a favor da contribuição seminal da teoria da linguagem de Emerson, e, em particular, da preocupação de Emerson com o carácter metafórico da linguagem, para a perspectiva de Nietzsche sobre a mesma matéria. Para tal, utilizarei a teoria da linguagem que Emerson condensa no Capítulo IV do seu ensaio *Nature* como fio condutor de uma comparação entre as suas noções e as ideias de Nietzsche sobre o mesmo assunto. Nesse ensaio, Emerson propõe uma conexão entre a Natureza e o pensamento que se divide em três itens: a) as palavras surgiram e funcionam como signos

<sup>5</sup> G. J. Stack, *Nietzsche and Emerson – An elective affinity*, Athens: Ohio Press University, 1992.

<sup>6</sup> Stack, 1992: 19. A influência de Emerson sobre Nietzsche foi, de acordo com Stack, duradoura e profunda. Para além das suas teorias sobre a linguagem, a marca do escritor americano estende-se sobre um gama vasta de ideias, algumas das quais centrais ao pensamento de Nietzsche. Refiram-se, como exemplo, as suas reflexões sobre a teoria da evolução e sobre o modo como a fisiologia do homem afecta a sua cultura (cf. Stack, 1992: 170), a noção de «doação de virtude» e a emergência do «super-homem» (Stack, 1992: 333), ou a tese segundo a qual todas as virtudes derivam de «propensões que eram originalmente más ou imorais» (Stack, 1992: 318).

<sup>7</sup> Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in *Nietzsche Werke*, Berlin: Walter de Gruyter, 1973, p. 381. Edição portuguesa: F. Nietzsche, *Acerca da verdade e da mentira no sentido extramoral*, trad. H. Quadrado, Lisboa: Círculo de Leitores, 1996.

dos factos naturais; b) portanto, há factos particulares que se tornam símbolos de estados metais específicos, pelo que, mais genericamente, c) a Natureza é facilmente convertível em símbolo da vida espiritual humana. Seguirei a divisão delineada por Emerson, tentando mostrar as várias linhas de força através das quais o seu tratamento do tema é reverberado e expandido ao longo dos vários textos de Nietzsche sobre o tema. Como corolário, procurarei evidenciar o modo como o conhecimento do texto de Emerson e a consciência da sua influência sobre Nietzsche proporcionam uma melhor perspectiva sobre a componente epistemológica do conceito de Vontade de Poder.

## 1. As palavras como signos da Natureza

No Capítulo IV de *Nature*, Emerson começa por analisar, em primeiro lugar, como as palavras se constituem como signos de factos naturais. Mais especificamente, Emerson menciona a forma como «toda e qualquer palavra (...), se recuarmos até à sua raiz, foi cedida a partir de alguma aparência material»<sup>8</sup>. Significativamente, Emerson providencia alguns exemplos que pertencem ao domínio dos conceitos éticos: direito (*right*) significa recto (*straight*) e errado (*wrong*) significa torcido (*twisted*), transgressão (*transgression*) está no lugar de «o transpor uma linha» (*the crossing of a line*) e mesmo o pensamento (*thought*) e a *emoção* são «palavras emprestadas a partir de coisas sensíveis». Mais genericamente ainda, e através do seu texto, o autor americano empenha-se em fazer a arqueologia de alguns dos mais importantes conceitos usados para descrever factos da vida mental e espiritual do homem, tais como conhecimento e ignorância, amor, memória ou esperança, trazendo-os de volta às suas origens, por assim dizer, *imagéticas*<sup>9</sup>.

Um facto significativo apontado por Emerson consiste no facto de a origem metafórica de todas as palavras que transmitem uma «aportação espiritual» se encontrar «escondida de nós» no tempo remoto em que a linguagem teve a sua génese, pois «à medida que recuamos na história, a linguagem torna-se mais pitoresca, até chegarmos à sua infância, em que é toda poesia; ou em que todos os factos espirituais são representados por símbolos naturais»<sup>10</sup>. Através do desenvolvimento cultural do homem, esta relação entre palavras e coisas visíveis

---

<sup>8</sup> *Nature*, p. 20.

<sup>9</sup> Cf. *Nature*, pp. 20-21.

<sup>10</sup> *Nature*, p. 22.

perdeu-se e as «palavras antigas vão sendo pervertidas de modo a representarem coisas que não existem»<sup>11</sup>. A sofisticação crescente do homem com a conseqüente «prevalência de desejos secundários, o desejo de riquezas, de prazer, de poder, e de louvor»<sup>12</sup> corta o cordão umbilical do qual a linguagem, em última análise, retira o seu significado.

Sobre este ponto, a tese de Emerson da supressão do carácter metafórico da linguagem está estreitamente ligada à noção nietzscheana de «esquecimento», que o autor alemão encara como uma força activa necessária à constituição quer da nossa linguagem conceptual quer da civilização<sup>13</sup>. De modo a analisar este ponto, é necessário, primeiro, começar por uma breve incursão pelo modo como Nietzsche descreve as origens da linguagem.

Em ensaios da juventude, como «A mundividência dionisíaca», «O drama musical grego» ou o fragmento sobre «Música e palavras», Nietzsche foi consolidando a hipótese de uma distinção entre duas espécies de linguagem: a consciente e a inconsciente. A linguagem inconsciente surge como produto dos instintos, tendo a música tomado frequentemente o lugar do mais significativo representante desta forma de expressão. A linguagem consciente, por seu lado, é uma tradução desta linguagem inconsciente em palavras fixas, que se estabelecem e mantêm pela tradição. Os pensamentos e os conceitos não são mais do que a tradução e a retenção na memória de ritmos e de gestos. Mas como se processa tal tradução? É em parte para responder a esta questão que Nietzsche desenvolve a sua teoria da linguagem enquanto, essencialmente, actividade metafórica. Mais tarde, e muito influenciado por Gustav Gerber, ele irá desenvolver esta distinção entre as duas linguagens e investigar os modos da sua interligação. Em *Sobre a Verdade e a Mentira num Sentido Extra-Moral*, Nietzsche descreve o «impulso [do homem] para a formação de metáforas»<sup>14</sup>. A linguagem consciente

---

<sup>11</sup> *Nature*, p. 22.

<sup>12</sup> *Nature*, p. 22.

<sup>13</sup> «Esquecer não é, ao contrário do que crêem os espíritos superficiais, uma mera *vis inertiae*, mas sim uma faculdade de inibição, active, positive – no sentido mais rigoroso do termo – (...). [Que] volte a haver lugar para o novo, sobretudo para as funções mais nobres (...). É esta a utilidade da nossa capacidade de esquecimento activo (...), que é uma espécie de guardiã ou de conservadora da ordem psíquica, da tranquilidade e das boas maneiras» (F. Nietzsche, *Para a genealogia da moral*, trad. J. Justo, Lisboa: Círculo de Leitores, 1997, pp. 59-60).

<sup>14</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 381.

é o resultado de um instinto inconsciente nos seres humanos<sup>15</sup> e a filha de um parto que atravessa três etapas. Primeiro, começa por ser o resultado do instinto artístico do homem<sup>16</sup>. As palavras começam por ser «representações sólidas de estímulos nervosos»<sup>17</sup> que são activados quando nos deparamos com o «X enigmático» [«rätselhafte X»] de objectos, como uma árvore, um cor, a neve ou um conjunto de flores<sup>18</sup>. Em seguida, ocorre uma série de metáforas desde esta estimulação nervosa até à sua representação linguística. Numa primeira metáfora, o estímulo nervoso é transformado numa imagem, sendo depois esta imagem transformada num som, fornecendo-nos de palavras com as quais formamos conceitos. De cada vez que esta transformação ocorre, alcançamos uma «transposição completa de uma esfera para outra completamente diferente e nova»<sup>19</sup>. No fim deste processo, atinge-se o nível consciente da linguagem. Numa descrição muito mais complexa e detalhada que a de Emerson, Nietzsche insiste no modo como a «lógica» está ausente do processo de formação da linguagem. Os conceitos emergem a partir da tendência para a «equalização do não-igual»<sup>20</sup> e são originariamente tropos que estabelecem semelhanças entre diferentes itens. O conceito de «folha», por exemplo, foi obtido através do abandono das diferenças individuais observáveis em cada folha particular e ao longo de um processo de «esquecimento» do «elemento diferenciador»<sup>21</sup> que separa todas as folhas observadas. Ao longo deste processo de abstracção, vamos assumindo que existe algo a que chamamos «a folha». Então, de novo seguindo uma transposição metafórica, projectamos o conceito de «folha» sobre todas as folhas observáveis e, simultaneamente, vamos concebendo a ideia de «a folha» como possuindo as características de cada folha observável. Subsumindo o carácter único e a especificidade de metáforas intuitivas, o homem ergue o «columbário romano»<sup>22</sup> da linguagem consciente, um edifício conceptual «regular», «frio» e «lógico» que, no fundo, não é mais do que uma perfeita «necrópole de intuições»<sup>23</sup>.

---

<sup>15</sup> Cf. Crawford, 1988: 136.

<sup>16</sup> Cf. *Über Wahrheit und Lüge*, p. 380.

<sup>17</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 372.

<sup>18</sup> Cf. *Über Wahrheit und Lüge*, p. 373.

<sup>19</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 373.

<sup>20</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 374.

<sup>21</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 374.

<sup>22</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 376.

<sup>23</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 380.

Do mesmo modo, os termos que usamos para descrever aquilo que Emerson chamava «factos espirituais» derivam de «numerosas acções individualizadas»<sup>24</sup>. Contudo, seguindo uma inversão característica da conceptualização humana, é o produto de tal abstracção que se torna o arquétipo e a *qualitas occulta* dessas acções individualizadas: a *criatura torna-se criador*. Apesar de apenas conhecermos acções individualizadas, quando nos perguntam por que é que alguém agiu honestamente, respondemos «Ora, por causa da sua honestidade»<sup>25</sup>. É desta forma que o homem tende a desprezar («übersehen») o que é individual e real, projectando qualidades antropomórficas sobre a Natureza, como a oposição entre indivíduo e género, ou a divisão masculino-feminino de todos os conceitos<sup>26</sup>. Isto é, de novo, um processo inerentemente metafórico pois trata-se da transposição de elementos de um domínio sobre outro completamente diferente.

O segundo passo consiste, precisamente, em esquecer o processo inconsciente original que originou a linguagem consciente<sup>27</sup> e em fixar o significado dos termos a partir de convenções sociais. Dada a inacessibilidade do «X da coisa em si», a verdade não passa de um «exército ambulante de metáforas, metonímias e antropomorfismos», ou seja, ilusões de que se apagou o carácter de ilusão, metáforas *congeladas* que são, em seguida, impostas como obrigações sociais. É deste sensação de sermos «forçados» a designar as coisas como tendo, por exemplo, determinadas características definidas, como uma cor específica ou uma temperatura, que nasce a nossa «inclinação moral para a verdade»<sup>28</sup>. Mas isto apenas significa que dizer a verdade significa «mentir de um modo gregário [“schaarenweise”]»<sup>29</sup>. Nenhuma metáfora, por mais consolidada e enrijecida, pode justificar-se como possuindo um estatuto exclusivo ou necessário<sup>30</sup>. E a busca eterna da verdade pelo homem é tão louvável quanto a acção daquele homem que procura um objecto no mesmo arbusto em que o havia antes escondido<sup>31</sup>.

Um terceiro e derradeiro passo consiste no esquecimento do papel genético desempenhado pelo instinto metafórico na formação da

<sup>24</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 374.

<sup>25</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 374.

<sup>26</sup> Cf. *Über Wahrheit und Lüge*, p. 372.

<sup>27</sup> Cf. Crawford, 1988: 202.

<sup>28</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 375.

<sup>29</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 375.

<sup>30</sup> Cf. *Über Wahrheit und Lüge*, p. 378.

<sup>31</sup> Cf. *Über Wahrheit und Lüge*, p. 377.

linguagem. É aqui que se nota como Nietzsche amplifica a função que o conceito de «esquecimento» desempenha ao longo do processo de formação da linguagem, ao atribuir-lhe duas dimensões. Em primeiro lugar, o esquecimento do «elemento diferenciador» que distingue as várias instâncias de um mesmo tipo (por exemplo, as folhas) é usado de forma a adquirir o conceito geral que as vai subsumir. Uma segunda e mais larga dimensão, e, de facto, uma dimensão que se aproxima ainda mais da proposta de Emerson, constitui este terceiro passo na constituição da linguagem, nomeadamente, o facto de os homens, atordoados por «hábitos de séculos»<sup>32</sup>, esquecerem as metáforas intuitivas que jazem enterradas sob os esquemas ideais, e as imagens que se dissolveram nos conceitos. Com o esquecimento do «mundo primitivo das metáforas»<sup>33</sup> e a consequente assumpção de que o acesso directo ao mundo dos «objectos puros» é possível, o homem comum também se esqueceu de si mesmo enquanto «sujeito criativo e artista»<sup>34</sup>. É esse o preço a pagar pelo «descanso, a segurança e a coerência» que constituem as vantagens principais da civilização.

Deve ser realçado que Emerson descreve o homem como um «analogista»<sup>35</sup> que estuda as relações entre todos os objectos e cuja principal preocupação reside na conexão fundamental entre os «factos naturais» e os «factos espirituais»: usamos palavras que originariamente serviam para descrever factos físicos de modo a poder descrever factos espirituais. Para Nietzsche, a actividade metafórica ocorre como nexa intuitivo entre estímulos nervosos, imagens, sons, e, finalmente, conceitos. É um processo que antecede a própria possibilidade de falar sobre «factos». Um importante ponto em comum entre os dois autores, porém, assenta no facto de Emerson também correlacionar o desaparecimento da linguagem pitoresca com uma certa forma de decadência humana: «a corrupção do homem é seguida da corrupção da linguagem»<sup>36</sup>. Com a progressiva sofisticação de todas as nações há muito civilizadas e o consequente desmantelamento da «simplicidade de carácter e da soberania de ideias», o homem perdeu o «poder sobre a Natureza como intérprete do querer»<sup>37</sup>. O laço metafórico primitivo entre o domínio espiritual e o dos factos naturais rompeu-se. Tal mani-

---

<sup>32</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 375.

<sup>33</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 377.

<sup>34</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 377.

<sup>35</sup> *Nature*, p. 21.

<sup>36</sup> *Nature*, p. 22.

<sup>37</sup> *Nature*, p. 22: «the power over nature as an interpreter of will».

feita-se no facto de «se ter deixado de criar uma imagética nova»<sup>38</sup>. Ao se omitir que foram outrora tomadas de empréstimo a partir das aparências materiais, as velhas palavras são pervertidas num crescendo de «duplicidade e falsidade». Há uma espécie de parasitismo que tem lugar na forma como este novo uso corrupto de velhas palavras «se alimenta inconscientemente da linguagem»<sup>39</sup> que foi outrora criada em estreita colaboração com a Natureza.

Ele próprio um autor cuidadoso de metáforas, Emerson compara esta atribuição de velhas palavras a coisas que, de facto, não existem, a um «papel-moeda que continua a circular, mesmo quando já não há ouro nos cofres»<sup>40</sup>. Esta é uma metáfora que o leitor de Nietzsche, *mutatis mutandis*, facilmente identificará: quando esquecemos que a *Verdade* não passa de um conjunto de metáforas gastas e de ilusões que adquiriram uma hegemonia socialmente imposta, mas de modo algum merecida, estamos a usar «moedas que perderam o seu valor facial e são agora já não consideradas como moedas mas apenas como metal»<sup>41</sup>. Mas este suposto «metal» ou «verdade-em-si» ou «objecto puro»<sup>42</sup>, esta pretensão de fazer passar metáforas por coisas reais, não subsiste fora da sugestão metafórica – o «enigmático X da coisa-em-si»<sup>43</sup> permanece inacessível. De certo modo, e tal como no exemplo de Emerson, o ouro nos cofres desaparece assim que nos esquecemos do mundo primitivo das metáforas e pretendemos encarar as «coisas reais» como «objectos puros». A diferença fundamental entre Emerson e Nietzsche consiste, é claro, no facto de Emerson acreditar num mundo de factos físicos fora das actividades do sujeito, ao passo que Nietzsche toma esta assumpção como ela própria uma criação devida aos processos fisiológicos que produzem a linguagem. Uma vez que não há acesso directo ao «X enigmático», não se pode confiar na existência de uma realidade absoluta fora do poder que o homem tem para interpretar os seus próprios estímulos nervosos<sup>44</sup>. Assim, e com uma complexidade

<sup>38</sup> *Nature*, p. 22.

<sup>39</sup> *Nature*, pp. 22-23.

<sup>40</sup> *Nature*, p. 22: «a paper currency [that] is employed, when there is no bullion in the vaults».

<sup>41</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 375.

<sup>42</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 377.

<sup>43</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 373.

<sup>44</sup> «The major points Nietzsche offers in his essay “On Truth and Lies” are firmly in place: that our reality is no absolute reality but only appearance; that Nietzsche understands metaphysics and teleology as poetic possibilities and not as truth; and that art is the only remaining form of existence» (Crawford, 1988: 200).

ausente dos argumentos de Emerson, o corpo permanece, em Nietzsche, como «a grande razão» louvada por Zaratustra<sup>45</sup>.

De modo a denunciar a «fraude» e a restituir às palavras o poder de «estimular o entendimento ou as afecções»<sup>46</sup>, Emerson propunha que a tarefa fundamental de todos os homens sábios deveria ser «perfurar esta dicção podre e atar as palavras às coisas visíveis»<sup>47</sup>. O homem deve recuperar a linguagem pitoresca como um «certificado de comando» [*commanding certificate*] soterrado sob o entulho conceptual de séculos de civilização. A boa escrita e o discurso brilhante devem procurar ser uma «perpétua alegoria» e uma demanda activa por uma imagética espontânea, fundindo «a experiência com a acção presente da mente»<sup>48</sup>. Emerson chama a isto a «criação autêntica»<sup>49</sup>. Ela coloca «o feitiço da criação e as chaves do poder» nas mãos do autor autêntico.

A tese que advoga a necessidade de recuperar a capacidade linguística de gerar uma «imagética» intuitiva e ponderosa encontra em *Sobre a Verdade e a Mentira* uma preocupação paralela. Aí, Nietzsche menciona a forma como um «espírito libertado»<sup>50</sup> seria capaz de perfurar a superfície endurecida dos conceitos e jogar com «as grandes traves e os andaimes»<sup>51</sup> que sustentam o «columbário» dos conceitos. Este «homem intuitivo» já não se guia por conceitos mas por intuições. Será capaz de destruir a autoridade gelada dos conceitos e recompor, ironicamente, a sua ordem, «aproximando o que é mais estranho e afastando o que se encontra mais próximo»<sup>52</sup>. Ao fazê-lo, ele manifesta a sua «Vontade de Poder». O «homem intuitivo» compete lado a lado com o «homem racional» num desejo comum de «dominar a vida». Mas a capacidade do «homem intuitivo» para «manipular as armas de

<sup>45</sup> Cf. *Assim falava Zaratustra*, p. 38.

<sup>46</sup> *Nature*, p. 22.

<sup>47</sup> *Nature*, p. 23.

<sup>48</sup> *Nature*, p. 23.

<sup>49</sup> *Nature*, p. 23: «proper creation».

<sup>50</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 382.

<sup>51</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 382: «Jenes ungeheure Gebälk und Bretterwerke der Begriffe».

<sup>52</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 382. O carácter anti-platónico do «homem intuitivo» é perfeitamente claro nesta passagem. Nietzsche parece estar a mencionar explicitamente a desqualificação que Platão faz da actividade intuitiva quando, por exemplo, escreve, no *Sofista*, «Quanto a mostrar de qualquer maneira que o mesmo é outro e o outro o mesmo, que o grande é pequeno e o semelhante dissemelhante, e comprazer-se a salientar estas oposições nos seus raciocínios, isso não é crítica verdadeira, é obra dum novato que acaba de tomar contacto com as realidades» (*Sofista*, XLIII).

uma maneira mais enérgica e vitoriosa»<sup>53</sup>, e a forma como «brinca com coisas sérias», desafiando o decreto humano que estipula que «Existe algo sobre o qual ninguém tem o direito de rir»<sup>54</sup>, torna-o num fundador de civilizações baseadas no «domínio da vida pela arte», como terá sido o caso da Grécia antiga<sup>55</sup>.

Neste contexto, encontramos, quer em Nietzsche quer em Emerson, uma ligação comum entre a recuperação do carácter figurativo e metafórico da linguagem e a noção de poder. Emerson menciona o modo como a interpretação e definição de uma verdade inconsciente num objecto origina «uma nova arma no paiol do poder»<sup>56</sup>, isto é, uma nova ferramenta para o domínio do conhecimento. Para Nietzsche, «gozar com os velhos limites dos conceitos» e engendrar «metáforas proibidas»<sup>57</sup> – isto é, metáforas não estereotipadas que não subjuguem o vigor das intuições sob abstrações e esquemas conceptuais – é também uma forma de poder e de domínio da vida.

Tudo isto define um programa literário, para além de uma agenda filosófica. A actividade filosófica de Nietzsche e, em particular, a insistência com que as suas obras mais importantes incorporam e desenvolvem metáforas, parábolas e alegorias, corresponde ao trabalho de um desses «homens sábios» ambicionados por Emerson, ou um «espírito libertado», segundo a expressão de Nietzsche. E isto conduz-nos a uma outra questão: «Que quer um filósofo que escreve metaforicamente?»<sup>58</sup> A descrição que Nietzsche faz do «homem intuitivo» como aquele que sabe rir dos mais reverenciados conceitos, «perfurando-os» até se reconhecer o seu andaime metafórico, corresponde ao seu trabalho em filosofia e à sua prática da linguagem como «transgressão de formas linguísticas»<sup>59</sup>.

Escrever metafórica e aforisticamente, significa que já não se carece de uma ratificação exterior para sentir o nosso próprio poder. É uma forma de desencorajar o leitor comum pois que se exige uma nova «arte da interpretação» e um redobrado rigor filológico. É a

<sup>53</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 383.

<sup>54</sup> Cf. *A Gaia Ciência*, §1. Edição portuguesa: F. Nietzsche, *A Gaia Ciência*, Lisboa: Círculo de Leitores, 1996.

<sup>55</sup> Cf. *Über Wahrheit und Lüge*, p. 383.

<sup>56</sup> *Nature*, p. 25.

<sup>57</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 383.

<sup>58</sup> Cf. S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris: Éditions Galilée, 1983, p. 32.

<sup>59</sup> Crawford, 1988: xv: «the language of madness and impropriety, the language of seduction and excess, his refusal of decorum».

marca de um «estilo aristocrático»<sup>60</sup>. Através dele, o filósofo separa-se da linguagem e da verdade – a «mentira gregária»<sup>61</sup> – socialmente impostas, e é também através dele que ele reconhece os seus próprios pares<sup>62</sup> no *rebanho*<sup>63</sup>. Em «Retórica Antiga», Nietzsche havia chamado à decifração das metáforas «a prova de um espírito forte»<sup>64</sup>. Se o «homem intuitivo» cria «metáforas proibidas» desautorizadas pela linguagem convencional, se ele acaba por se tornar «incompreensível», ainda mais intensa e exclusiva será a ligação com aqueles que o compreendem:

«Nós, os incompreensíveis. – Alguma vez nos queixámos porque somos mal compreendidos, mal apreciados, mal identificados, injuriados, mal ouvidos, ou nem sequer ouvidos? Este será precisamente o nosso destino – oh, e ainda por muito mais tempo! – até, digamos, para sermos modestos, 1901. – É também essa a nossa forma de distinção»<sup>65</sup>.

## 2. Os factos naturais como ilustrações do mental

A questão da escrita esotérica conduz-nos ao contraste entre a linguagem do indivíduo e a linguagem da comunidade, e às condições de possibilidade da comunicação. Apesar do uso consciente da linguagem se ter apenas tornado possível devido às actividades instintivas e inconscientes de homens particulares<sup>66</sup>, isto é, a série metafórica de transposições desde os estímulos nervosas até aos conceitos genéricos, esta origem perdeu-se na memória da espécie e, numa certa forma de *inversão*, foi o uso social da linguagem que se tornou predominante. Nietzsche iria continuar a desenvolver e modular este contraste entre uma linguagem privada e inconsciente e a linguagem consciente da comunidade ao longo da sua obra, e nomeadamente, na secção «Sobre gozar e sofrer as paixões» de *Assim falava Zaratustra* e no importante aforismo 354 de *Gaia Ciência*. No primeiro texto, considerado por

<sup>60</sup> Kofman, 1983: 163.

<sup>61</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 375.

<sup>62</sup> Esta era, de facto, uma das demandas de Zaratustra, a busca por amigos e discípulos, e a sua contínua frustração explica porque a obra se intitularia «um livro para todos e para ninguém».

<sup>63</sup> Cf. *Über Wahrheit und Lüge*, p. 371.

<sup>64</sup> Nietzsche, «Ancient Rhetoric», in *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, transl. S. Gilman, C. Blair and D. Parent, Oxford: Oxford University Press, 1989, p. 55.

<sup>65</sup> *A Gaia Ciência*, §371.

<sup>66</sup> Cf. Crawford, 1988: x.

alguns como a mais importante discussão de Nietzsche em torno do tema da natureza da virtude<sup>67</sup>, a mesma tensão entre o *privado* e o *comum* é reafirmada, embora, desta vez, em relação às virtudes. Se alguém possui, de facto, alguma virtude, «e ela é realmente a sua virtude»<sup>68</sup>, então ela permanecerá num estado completamente privado, inexprimível e sem nome, pois «é demasiado exaltada para a familiaridade dos nomes». Assim que se tenta comunicar tal virtude, tornamo-nos «um dos do povo do rebanho».

No aforismo 354 de *Gaia Ciência*, a consciência é descrita como estando ligada à «capacidade de comunicação» de cada pessoa. A consciência constitui uma rede de conexões entre o povo e terá sido desenvolvida «apenas sob a pressão da necessidade de comunicar». Portanto, a consciência não pertence, realmente, à existência do homem particular mas «antes à sua natureza social ou de rebanho». É o «génio da espécie» que comanda e determina o nosso próprio pensamento. Todas as nossas acções são experiências extremamente pessoais, únicas e liminarmente incomparáveis. Mas assim que começamos a «traduzi-las para a consciência, deixam de o ser». A consciência enquanto produto social é um mundo de signos primário e generalista e tudo aquilo de que adquirimos consciência torna-se «superficial, pouco espesso, relativamente estúpido, geral, signo, sinal do rebanho».

Assim, não é apenas a nossa linguagem mas a própria tradução *consciente* dos nossos sentimentos e acções que constitui um produto do rebanho comunitário. Ambos acarretam «uma corrupção enorme e meticulosa, falsificação, redução a superficialidades, e generalização». Nietzsche denuncia a consciência como supérflua e perigosa e propõe que uma vida mais autêntica dispensaria esta tendência para «se ver ao espelho». Mais: boa parte da nossa vida já se passa sem este «efeito de espelho», isto é, sem nunca assomar à consciência.

É esclarecedor comparar a tese nietzscheana do espelho falsificador da consciência com o modo como Emerson observava uma segunda ligação metafórica entre a Natureza e o pensamento, precisamente a possibilidade de os «factos naturais» serem tomados como o mais perfeito reflexo ou tradução dos «factos espirituais» humanos. Enquanto Nietzsche propunha que a «consciência» e a «linguagem», filhos gémeos do *rebanho*, distorcem e falsificam toda a tentativa humana de comunicar as acções individuais, os sentimentos e as virtu-

<sup>67</sup> Cf. L. Hunt, *Nietzsche and the Origin of Virtue*, Londres: Routledge, 1993, p. 70.

<sup>68</sup> Assim falava Zarathustra, p.4 0.

des, Emerson fazia notar que é a própria conexão metafórica entre os factos físicos e espirituais que torna possível uma expressão autêntica (bom, o mais autêntica possível) da espiritualidade do homem.

Porque todas as palavras – incluindo aquelas palavras que usamos para descrever «factos espirituais» – foram outrora signos de factos naturais, assim também esses mesmos factos naturais se podem volver símbolos da vida espiritual. Emerson vai mais longe e propõe mesmo uma homologia constante entre «aparências naturais» e «estados mentais», numa forma de relação tão intensa que muitos dos nossos estados mentais apenas poderão ser descritos «pela apresentação daquela aparência natural como sua imagem»<sup>69</sup>. É por isso que um homem enraivecido é um leão, que a inocência é um cordeiro ou que um homem firme é um rochedo. É através da linguagem, dada esta sua *origem analógica*, que o homem e a realidade física se complementam mutuamente: «nem o homem pode ser compreendido sem aqueles objectos, nem estes objectos sem o homem»<sup>70</sup>. Com o recurso conveniente a uma metáfora sexual, Emerson nota como factos da história natural permanecem, em si mesmos, «estéreis, como um único sexo»<sup>71</sup>, aguardando a fertilização pela sua associação com a natureza humana. Ao serem conectados metaforicamente à vida humana, factos triviais como o ciclo das estações ou os instintos da formiga adquirem «grandeza e *pathos*»<sup>72</sup>.

Na secção «Sobre a virtude que oferece» de *Zaratustra*, Nietzsche menciona a forma como a origem da virtude é assinalada pela irrupção da metáfora no discurso. Mais especificamente, ele refere o modo como o próprio sentido de «virtude» se constituiu enquanto metáfora do corpo, a «metáfora de uma elevação». Assim, os nomes das diferentes virtudes também consistem em «metáforas dessa elevação»<sup>73</sup>. Apesar de a comunicação das virtudes através da linguagem socialmente imposta constituir uma falsificação dessas mesmas virtudes, Nietzsche parece abrir espaço para uma *expressão figurativa* da virtude, partindo do princípio de que as virtudes funcionam como metáforas das elevações do corpo. Isto explicaria a razão pela qual o tema da «superação», tão profundamente ligada ao da virtude, é trabalhada por Zaratustra através de um sistema de conceitos cujo sentido literal

---

<sup>69</sup> *Nature*, p. 20.

<sup>70</sup> *Nature*, p. 21.

<sup>71</sup> *Nature*, p. 21.

<sup>72</sup> *Nature*, p. 22.

<sup>73</sup> Assim falava Zaratustra, p. 86.

sugere sempre ora um movimento ascendente ora descendente<sup>74</sup>: «überwinden», «Übermensch», «untergehen» ou «zugrunde gehen». Reiterando as teses de Nietzsche em *Sobre a Verdade e a Mentira*, encontramos de novo nesta secção de *Zarathustra* a ideia segundo a qual o nosso uso consciente dos conceitos e a própria abstracção é profundamente condicionada por emoções inconscientes e por processos fisiológicos de vária ordem<sup>75</sup>.

Assim, há espaço para apontar um outro paralelo entre Nietzsche e Emerson: a expressão autêntica das características particulares de cada homem, sejam os «factos espirituais» da sua história (Emerson) sejam as acções e as virtudes pessoais (Nietzsche) só é possível através de um discurso que seja capaz «de se vestir de imagens»<sup>76</sup>.

(Acrescente-se que só mesmo no regresso a formas inconscientes de linguagem – isto é, formas que ainda não «assomaram à consciência», o que significaria a sua generalização e perversão – e na exploração do poder criativo das «metáforas proibidas» é que poderia haver lugar a qualquer esperança de uma trans-avaliação dos valores.)

Um outro aspecto importante das perspectivas condensadas de Emerson sobre a natureza da linguagem assenta na sua assumpção de uma reserva de «símbolos naturais», imagens e metáforas, numa espécie de fundo comum aos «idiomas de todas as linguagens». Quando os poetas ou «homens sábios» de qualquer idioma atingem os picos da «mais alta eloquência e poder»<sup>77</sup>, assemelham-se uns aos outros na forma como, por assim dizer, conseguem re-ligar-se à origem «pitoresca» das palavras. Em Nietzsche, encontramos a noção congénere de um fundo linguístico universal, essencialmente sustentado por uma parafernália comum de metáforas, imagens e metonímias que residem no núcleo esquecido dos nossos conceitos. Na secção 20 de *Para além do bem e do mal*, por exemplo, Nietzsche explica o «estranho ar de família entre as filosofias indiana, grega e alemã»<sup>78</sup>, o qual se deve a um «feitiço invisível» que impele todos os conceitos filosóficos individuais «para uma determinada ordem, a saber, o carácter sistemático e a comunidade dos conceitos»<sup>79</sup>. Pensar não é tanto uma *descoberta*

<sup>74</sup> Cf. Hunt, 1993: 71.

<sup>75</sup> Para um aprofundamento das muitas facetas deste condicionamento, cf. Crawford, 1988: xiv.

<sup>76</sup> Nature, p. 23.

<sup>77</sup> Nature, p. 22.

<sup>78</sup> *Para além do bem e do mal*, trad. C. Morujão, Lisboa: Círculo de Leitores, 1996, p. 33.

<sup>79</sup> *Idem*, p. 33.

mas o reconhecimento das estruturas básicas comuns (designadamente, o processo metafórico de traduzir o uso inconsciente da linguagem num uso consciente) e das disposições fisiológicas que condicionam a origem dos conceitos e interconectam várias línguas e sistemas de crenças e comportamentos culturais e filosóficos aparentemente muito distantes sob uma genealogia comum. Se em Emerson o pensamento poderoso é sempre um renascimento da natureza pitoresca das palavras, em Nietzsche o pensamento – seja qual for o idioma em que se expresse – é sempre «um reconhecimento, um recordar, um regresso a casa, ao lar remoto e primitivo da alma, no qual nasceram todos estes conceitos»<sup>80</sup>. Em ambos os autores, encontramos, portanto, uma noção similar sobre a natureza do pensamento. Pensar é recuperar as origens metafóricas da linguagem, é unir de novo as palavras às coisas visíveis, no caso de Emerson, ou reactivar a forte aliança que existe entre o domínio conceptual e «as avaliações fisiológicas e condições raciais»<sup>81</sup>, no caso de Nietzsche. Para ambos, o pensamento mais válido constitui-se sempre como «um atavismo da mais alta ordem»<sup>82</sup>. A diferença, claro, está em que, se Emerson toma esta ligação metafórica como apenas reunindo «factos» físicos e espirituais, Nietzsche adopta uma abordagem muito mais *fisiológica*: os conceitos são transposições (metáforas de metáforas, para utilizar a fórmula de *Sobre a verdade e a mentira*) que têm origem no uso inconsciente da linguagem sob condições raciais e fisiológicas bem específicas<sup>83</sup>.

Reconhecer este facto é reconhecer que sempre que escrevemos, escrevemos em nome de toda a espécie humana<sup>84</sup>. É este mesmo reconhecimento que constitui um dos princípios de uma gaia ciência, e da sua capacidade de jogar com os conceitos, uma paródia da criação pela aceitação de que toda a criação *ex nihilo* é completamente impossível. Para se poder dizer algo completamente novo seria necessário inventar um código completamente novo, uma linguagem totalmente original<sup>85</sup>. Reconhecer e aceitar o atavismo presente em todo o filosofar

---

<sup>80</sup> *Idem*, p. 33.

<sup>81</sup> *Idem*, p. 33.

<sup>82</sup> *Idem*, p. 33.

<sup>83</sup> Tanto George Stack como Claudia Crawford propõem que o modo como Nietzsche correlaciona os idiomas, as formas de vida culturais e os padrões de crença e comportamento deve ser tomado como uma antecipação do estruturalismo (cf. Crawford, 1988: 137-138).

<sup>84</sup> Cf. Kofman, 1983: 171.

<sup>85</sup> Cf. Kofman, 1983: 171.

torna-se na marca do próprio estilo filosófico de Nietzsche, o qual, significativamente tende a insistir em velhas metáforas mais do que na invenção de outras novas<sup>86</sup>. Em textos centrais como *Zarathustra*, regista-se uma ausência quase completa de metáforas derivadas do universo das máquinas ou da civilização moderna, em geral. Trata-se de um discurso que segue claramente o conselho de Emerson, preferindo revestir-se de imagens mas imagens trazidas do passado e, mais especificamente, imagens importadas de uma *idade de ouro* na qual a ligação do homem à sua própria natureza era mais íntima. Isto pode ser interpretado como uma forma de reiterar metaforicamente o facto de todo o pensamento ser um «regresso a casa» às estruturas naturais e fisiológicas que constituem o «lar da alma». Se o trabalho de Nietzsche se encontra tão profundamente empenhado numa nova arte de interpretar o mundo e revela bem o desejo de comunicar uma perspectiva nova<sup>87</sup>, fá-lo de uma forma algo paradoxal, ao oferecer-se como prova do atavismo inerente a todo o pensamento.

### 3. A Natureza como símbolo do espiritual

O terceiro e último traço do retrato que Emerson faz da relação entre a linguagem e a Natureza consiste no facto de esta se tornar, através do interface linguístico, «o símbolo do espírito»<sup>88</sup>. O mundo inteiro torna-se emblemático e um espelho fiel da constituição espiritual do homem quando se constata que «as leis da natureza moral respondem às leis da matéria»<sup>89</sup>. Os axiomas técnicos da física, tais como «o todo é maior que a sua parte» ou «reação igual a acção» são igualmente adequadas a servirem como leis da natureza humana. Através da metáfora, e designadamente através das metáforas esquecidas depositadas nas fundações da linguagem conceptual, o homem atinge a mais íntima relação possível entre ele próprio como «micro cosmos» e a Natureza como «macro cosmos». Por essas metáforas, o universo revela-se «transparente»<sup>90</sup>:

«Partes do discurso são metáforas porque toda a natureza é uma metáfora da mente humana»<sup>91</sup>.

<sup>86</sup> Cf. Kofman, 1983: 171, n. 2.

<sup>87</sup> Cf. Kofman, 1983: 12.

<sup>88</sup> *Nature*, p. 20.

<sup>89</sup> *Nature*, p. 24.

<sup>90</sup> *Nature*, p. 25.

<sup>91</sup> *Nature*, p. 25.

Que a Natureza permanece «estéril» a não ser que seja fertilizada pela história humana significa que todos os factos físicos aguardam alguma espécie de interpretação de onde retiram «grandeza e *pathos*». Ora, em *A Vontade de Poder*, Nietzsche descreve «interpretação» como «introdução de sentido»<sup>92</sup>, acrescentando que «todo o sentido é vontade de poder»<sup>93</sup>. Onde quer que encontremos sentido, constataremos também que uma vontade de poder exerceu o seu poder sobre uma coisa menos poderosa e impôs sobre esta «uma nova utilidade, modificando-a e adaptando-a»<sup>94</sup>, obscurecendo e ou extinguindo o seu «sentido» e sua «finalidade» prévias. Portanto, todo e qualquer sentido é sintoma de dominação do mundo e toda a dominação corresponde a uma nova interpretação. Isto conduz-nos ao aspecto final desta comparação entre os dois autores, nomeadamente, ao facto de a actividade metafórica humana ser absorvida pela noção de *vontade de poder*<sup>95</sup> ao longo do curso das obras posteriores de Nietzsche.

Nietzsche sugere dois significados centrais para a expressão «vontade de poder». Tanto pode significar o desejo de manipular algo ou alguém como o desejo de exercer os poderes individuais, como por exemplo os poderes de oratória, ou a capacidade de pensar ou inventar<sup>96</sup>. De acordo com este segundo significado, «o conhecimento funciona como um instrumento do poder»<sup>97</sup>. É aqui que nos deparamos com a compulsão metafórica como um aspecto fundamental da ampliação do conhecimento, pois não existe expressão verdadeira nem verdadeiro conhecimento longe da metáfora<sup>98</sup>. Conhecer um objecto significa atribuir-lhe um significado e isto constitui uma forma de «apropriação» desse mesmo objecto. Mais precisamente, conhecemos o mundo para podermos sentir o nosso poder sobre o mundo:

«Todo o aparelho do conhecimento é um aparelho de abstracção e simplificação, dirigido não para o conhecimento mas para possuir as coisas»<sup>99</sup>.

---

<sup>92</sup> *A vontade de poder*. Edição utilizada: *The Will to Power*, trad. W. Kaufmann, New York: Vintage Books, 1968, §604, p. 327.

<sup>93</sup> *The Will to Power*, §590, p. 323.

<sup>94</sup> *Para a genealogia da moral*, p. 86.

<sup>95</sup> Cf. Kofman, 1983: 121: «The will to power substitutes the operatory and strategic concept of metaphor of which it constitutes the ultimate meaning: the metaphorical activity is the same thing as that of the will to power».

<sup>96</sup> Cf. Hunt, 1993: 72.

<sup>97</sup> *The Will to Power*, §480, p. 266

<sup>98</sup> Cf. Nietzsche, *O Livro do Filósofo*, §149, p. 72.

<sup>99</sup> *The Will to Power*, §503, p. 274.

Tal objectivo, como sugerido por Emerson, é atingido fundamentalmente através da projecção de qualidades antropomórficas sobre o mundo físico<sup>100</sup>. De modo a captar qualquer facto do mundo, o homem está constantemente a utilizar a sua capacidade metafórica<sup>101</sup>:

«Quando produzimos um pensamento, na percepção de uma coisa, conduzimo-nos ao longo de uma série de signos oferecidos pela memória e procuramos analogias. Quando um homem marca uma coisa com um sinal análogo, assume-a como coisa conhecida, apropria-se dela e acredita, durante muito tempo, que se apropriou do seu significado»<sup>102</sup>.

Deste modo, o processo de interpretação por atribuição de significado às coisas é, em boa medida, uma actividade metafórica, através da qual tudo quanto existe é constantemente reinterpretado com vista a servir as finalidades impostas por uma força superior. À maneira do desejo de expressão patente em todas as compulsões<sup>103</sup>, a compulsão metafórica exprime uma eterna «insatisfação com o presente estado de coisas» e a expressão de um grito: «Embora daqui! Embora da actualidade»<sup>104</sup>. No decurso desta contínua re-interpretação, «todos os eventos do mundo orgânico» constituem prova de uma incessante «submissão, um tornar-se senhor», estabelecendo novas interpretações que movimentam os conceitos «numa transposição completa de uma esfera [de sentido] para outra completamente diferente e nova»<sup>105</sup>.

Deve ser, contudo, ressalvado que enquanto Emerson pensa a transposição metafórica como um reflexo dos factos espirituais, na forma como os «objectos naturais» nos assistem na expressão de certos sentidos muito particulares, Nietzsche pensa este processo como um método através do qual um determinado objecto adquire um objectivo específico imposto pelo seu novo «senhor». E o objectivo é o sentido. Contudo, é também verdade que, em larga medida, ambos os autores partilham a ideia segundo a qual a atribuição de sentido ao mundo orgânico ou natural se encontra profundamente relacionada com a afirmação do poder humano porque, também para ambos, conheci

<sup>100</sup> Stack argumenta que em ambos os autores podemos encontrar «a transference to nature *in toto* of an anthropomorphic psychistic propensity» (Stack, 1992: 170).

<sup>101</sup> Vimos como Nietzsche descreveu o impulso metafórico como uma espécie de actividade artística e instintiva. E tal como qualquer outro instinto, o seu objectivo é atingir «o domínio unitário do mundo» (cf. Kofman, 1983: 43).

<sup>102</sup> Nietzsche, citado por Kofman, 1983: 122.

<sup>103</sup> Cf. S. Barker, *Autoaesthetics*, New Jersey: Humanities Press, 1992, p. 176.

<sup>104</sup> *The Will to Power*, §331, p. 180.

<sup>105</sup> *Über Wahrheit und Lüge*, p. 373.

mento é poder. Também para Emerson, de cada vez que o espírito se «manifesta em formas materiais»<sup>106</sup> e uma verdade inconsciente é interpretada e definida num objecto, obtém-se «uma nova arma no arsenal do poder». A diferença reside no facto de Nietzsche considerar que não existem verdades inconscientes a serem reflectidas. A atribuição de significado a objectos físicos é um dos mais formidáveis sintomas da vontade de poder, a única «lei superior» que incessantemente estrutura e re-estrutura a ordem das coisas.

#### 4. Conclusão

Que restou, então, daquela primeira impressão causada sobre Nietzsche aquando das suas primeiras leituras de Emerson? Antes de mais, deve insistir-se no facto de perdurar uma diferença marcante a separar os dois autores. A descrição que Emerson faz do homem enquanto «ser analogista» está baseada numa teoria da correspondência entre factos espirituais e naturais. Apesar de os factos físicos se expandirem em «grandeza e *pathos*» quando se lhes impõe um sentido humano, espiritual, eles precedem, porém, uma tal atribuição. Em Nietzsche, é a própria noção de «facto» que se torna uma criação metafórica e um produto dos impulsos fisiológicos e dos estímulos nervosos do homem. Portanto, Nietzsche desqualifica a existência de «factos» tal como esta era pressuposta por Emerson, isto é, a existência de entidades que precedem o poder interpretativo individual.

Contudo, e tendo em linha de conta esta diferença significativa, persiste ainda um número importante de paralelos entre as duas obras, nomeadamente, no que se refere ao tema da metáfora. Para ambos, o esquecimento do carácter metafórico da linguagem está intimamente ligado à decadência humana. Ambos aspiram ao surgimento dos «homens sábios» ou «espíritos libertados» que sejam capazes de usar a linguagem com total reconhecimento desse carácter metafórico. Ambos reconhecem um fundo comum a todos os idiomas, no que se baseiam ora sobre o estabelecimento de correspondências similares entre pensamento e mundo (Emerson) ora sobre o modo similar como uma fisiologia comum afecta toda a produção cultural (Nietzsche). Para ambos, o pensamento autêntico constitui uma espécie de atavismo e um regresso às origens metafóricas da linguagem, seja pela «criação de imagens» (Emerson) seja pelo reconhecimento do modo como as condições fisiológicas afectam a produção de sentido (Nietzsche).

---

<sup>106</sup> *Nature*, p. 25.

Talvez mais significativa seja a forma como a correspondência que Emerson propõe entre micro e macrocosmos acaba por encontrar no conceito de *vontade de poder* um herdeiro legítimo. A vontade de poder é uma interpretação que – diversamente das outras interpretações – se reconhece a si própria enquanto tal<sup>107</sup>. É também uma *metáfora* abrangente, capaz de ligar as pulsões humanas individuais (entre as quais se encontra a própria criação metafórica de sentido) a todo o processo vital da Natureza. Tudo é acumulação de poder. Através do reconhecimento de que a Natureza é, ela própria, vontade de poder, estamos a transferir para a Natureza uma propensão «antropomórfica-psi-quista»<sup>108</sup>. Contudo, simultaneamente, quando reconhecemos que a cultura e a criação de sentido são também, e constantemente, manifestações dessa mesma vontade de poder, estamos, de facto, a *transferir* para esse nível uma pulsão fisiológica, *natural*. À maneira de Emerson, a cultura reflecte a Natureza e a Natureza reflecte a cultura. O que Emerson propôs com a sua teoria das correspondências metafóricas entre espiritualidade humana e Natureza, Nietzsche resumiria sob a concepção da vontade de poder, i.e., na continuidade entre Natureza e cultura, que Kaufmann<sup>109</sup> identificaria como o tema mais recorrente da obra de Nietzsche. Em ambos, finalmente, uma mesma aspiração: a anunciação de um ser humano totalmente *natural*.

## Abstract

In this text, I adopt George Sack's argument in favour of the seminal contribution of Ralph W. Emerson's theory of language, and particularly his main concern with the metaphorical character of language, to Nietzsche's views on the matter. For this purpose, I use Emerson's compressed theory of language in Chapter IV of *Nature* as a matrix for the presentation of the similarities between his notions and Nietzsche's. In that text, Emerson proposes a threefold connection between Nature and thought: a) words arose and function as signs of natural facts; b) because of that, particular facts become symbols of specific states of mind and, more generally, c) Nature becomes the most suitable symbol for spirituality. I follow Emerson's division by trying to show how his treatment of the subject is reverberated and expanded throughout Nietzsche's investigations of the theme. I also try to demonstrate how Emerson's views help us to a better understanding of the epistemological dimension of the notion of Will to Power.

<sup>107</sup> Cf. Kofman, 1983: 135.

<sup>108</sup> Stack, 1992: 170.

<sup>109</sup> Cf. W. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Anarchist, Anti-Christ*, New York: Vintage Books, 1968, p. 193.

# Entre a Luz e a Sombra: J. Dewey e M. Foucault

ROSÁRIO GAMBÔA<sup>1</sup>

## 0. Introdução

A educação tem sido, desde sempre, esse espaço crítico onde o ético, o moral e o político se entrecruzam, num jogo de complementaridades difíceis. Na raiz do acto educativo está a missão formativa disciplinadora, moralizadora, e a noção de ideal e limite que cada modelo de racionalidade pedagógica pensa e introduz. E está, no horizonte utópico que inquieta e dinamiza cada modelo, o sujeito ético na sua singularidade e complexidade, na sua irreduzível resistência a ser pensado como ou dentro de um modelo. É sobre este eixo central (ético-moral) que jogam as finalidades e estratégias político-educativas e a pedagogia como prática-teórica se efectiva.

O eventual esgotamento do discurso pedagógico liberal e romântico que orientou nos últimos séculos o projecto educativo das sociedades ocidentais, e da própria constituição ético-política de uma sociedade que tomava a escola como paradigma, introduz, como toda a crise, uma abertura significativa à reflexão. Depois da década de setenta e da crise do desenvolvimentismo educativo, não é líquido, agora mesmo ao nível da opinião pública, que a educação realize as promessas de emancipação e felicidade que o projecto iluminista lhe atribuíra, e seja, como tal, capaz de produzir de modo programado e com sucesso cidadãos participativos e produtivos – o *homem novo*. Porém, mais do que esta crise de produção é a crise sobre o próprio sentido do que é a educação (e as suas estratégias e dispositivos de reali-

---

<sup>1</sup> Professora Coordenadora em Filosofia da Educação na Escola Superior de Educação do Instituto Politécnico do Porto.

zação) o que fere de forma letal a consciência dos que vivem, sofrem e pensam de forma particular as questões de natureza educativa.

Qual a possibilidade de abertura que resta à educação e à escola no horizonte actual? Como evitar no actual terreno das sociedades de consumo a subordinação da escolarização aos princípios de mercado e controlo social? Como é possível, numa sociedade que se quer pluralista, adoptar, formar e desenvolver valores que não sejam totalitários, ou seja, os valores de uns impostos a outros, evitando as aberrações ideológicas, a colonização escancarada que o termo civismo por vezes oculta? Como conjugar a exigência de liberdade pessoal constitutiva do sujeito ético com a ideia de socialização normalizadora (ideia que traveja necessariamente qualquer conceito de formação e instrução) vital à transmissão de um legado e à inserção na *polis*? Estará a pedagogia inevitavelmente condenada a ser, em qualquer modalidade que adopte, a tecnologia política disciplinadora por excelência, viabilizando pelo saber a administração sobre os corpos e a anatomia das almas, ser, enfim, a arte fabricadora de sujeitos, enunciando em cada gesto a relação íntima, que Foucault demonstrou, entre a Verdade e Poder, Verdade e Violência? Ou poderá a pedagogia, no espírito do proposto por Dewey, ousar constituir-se como espaço de possibilidade de subjectivação ética, praxis pessoal e personalizadora: o acto através do qual o sujeito não «só exerce e desenvolve as suas potencialidades, mas, mais ainda, não deixa de se autocriar através da autocriação e da ex-istência<sup>2</sup> de um outro/outros sujeitos», pela actualização de um poder-ser, de um poder de se auto-produzir, *crescendo* segundo uma teleologia que não conhece um *telos*.

Mas como conciliar o conflito impossível de evitar entre o sujeito como processo inacabado e os compromissos do *inter-esse* tão caros a Dewey; ou seja, como articular uma ética da singularidade e da diferença com a ordem moral ou a modelização disciplinar dos sujeitos que preside, como o evidenciava Platão nas *Leis*, à necessidade de vivermos e construirmos uma cidade em conjunto? Será possível equacionar o campo da diferença – referência primeira do humano – com o enigma da identidade, num mundo de identidades múltiplas, sobrepostas, conjugando-a (à identidade) no quadro de um regime de diferenças com o Outro? Que pressupostos e fins acalenta esta convicção?

---

<sup>2</sup> F. Imbert, *La Question de l'Étique dans le Capp Éducatif*, p. 19. Imbert brinca com o termo «*ex-sister*», pensamos que para melhor destacar o sentido singularizador *versus* unificador, que atribui à ética do sujeito.

Para Dewey o entrecruzar de pontos projecta lugares de encontro, e estes, quando inteligentemente partilhados (comunicados e arguidos), tornam-se espaços comuns, e é sobre esta linha de esperança de um ponto de convergência que se projecta a reconstrução de um horizonte de humanidade comum.

Para Foucault o contrato e o acordo intersubjectivo são, tão só, outros domínios estratégicos do poder-saber nos quais a singularidade que funda a ética (o nervo de uma pedagogia centrada na 'mestria de si mesmo') será sempre prisioneira.

Entre a Luz e a Sombra colocamos as interrogações do nosso presente, talvez para melhor percebermos a sombra da luz e a luz que se abriga na sombra.

O presente texto situa-se no terreno difícil da confluência entre dois rios, procurando não uma síntese totalizadora, mas uma interpeção contrastiva entre os dois autores, John Dewey e Michel Foucault que respeitando a identidade dos respectivos projectos seja capaz, na intercepção dos mesmos, repensar uma problemática, descortinando novos elos e problemas.

## 1. Dois modos de 'Ser Moderno'

A Modernidade é uma questão e uma referência incontornável no pensamento filosófico contemporâneo. A reflexão sobre o passado ou o presente, a construção do futuro, são exercícios críticos cujo modelo geral repousa, ou reage, sobre os discursos ou teorias da modernidade que delineiam a 'cultura' e conferem espessura e densidade aos conceitos, procedimentos e dispositivos com que pensamos a experiência, com que dominamos ou produzimos os nossos próprios mecanismos de problematização. Cada um destes discursos, independentemente da sua configuração retórica e histórica, manifesta, essencialmente, uma tentativa de compreensão da instabilidade da experiência, respondendo ao apelo da *krisis* onde se inscreve e fundamenta.

Dewey revalorizando os princípios iluministas da razão e progresso, segundo um melhorismo continuísta, tomará como projecto a Reconstrução da Modernidade, procurando, numa visão holística e sistematizadora, restaurar a unidade entre as diversas esferas da cultura e da vida. Foucault, por uma análise actual do significado do iluminismo, fará da Modernidade uma atitude, um modo de ser da filosofia, centrado no singular, no trabalho crítico sobre nós mesmos.

### 1.1. *John Dewey e a reconstrução da modernidade*

(...) o que denominamos «moderno» é ainda informe, acha-se ainda em estado embrionário. As suas dimensões confusas e incertezas instáveis reflectem a mescla do antigo e do novo, entre si incompatíveis. O genuinamente moderno ainda não existe. O trabalho de produzi-lo não é tarefa de que a filosofia possa assumir a responsabilidade. Esse trabalho só pode ser levado a efeito mediante decididas e pacientes actividades conjuntas de homens e mulheres de boa vontade, vindos de todas as profissões, por período de tempo indefinidamente longo (M.W. 12: 273)<sup>3</sup>.

A situação de Dewey face à Modernidade é clara: o genuinamente moderno ainda não existe. A sua condição embrionária, as suas incertezas, são presas da mescla do antigo com o novo, entre si incompatíveis. E ainda que o trabalho de construção da Modernidade não seja uma tarefa exclusiva da filosofia – «esse trabalho só pode ser levado a efeito mediante decididas e pacientes actividades conjuntas de homens e mulheres de boa vontade» – cabe-lhe a ela a crítica terapêutica do que sendo velho é um escolho a remover e a análise construtiva das oportunidades que o novo traz à reconstrução.

Dewey, partindo de uma analítica da experiência, constrói uma malha compreensiva, orgânica, procurando unir em torno da matriz metafísica e lógica da experiência as diversas esferas da cultura e acção humana<sup>4</sup>.

Como as suas congéneres, vida e história, ela [a experiência] inclui aquilo que os homens fazem e padecem, aquilo que eles se esforçam por conseguir, amam, crêem e suportam, e também como os homens agem e sofrem a acção, as maneiras pelas quais eles realizam e padecem, desejam e desfrutam, vêem, crêem, imaginam – em suma os processos de experimentar. (...) Ela é *de duplo sentido* nisto, em que, na sua integridade primitiva, não admite divisão entre acto e matéria, sujeito e objecto, mas contém-nos numa totalidade não analisada. *Coisa e pensamento*, como diz James no mesmo contexto, são de sentido único; referem-se a produtos discriminados pela reflexão a partir da experiência primária (L.W. 1: 18).

---

<sup>3</sup> As citações de Dewey, no interior do texto ou em notas, são das edições das obras completas publicadas pela Southern Illinois University Press, sob a orientação de Jo Ann Boydston: *Middle Works, 1898-1924*, 15 vols; *Later Works, 1925-1953*, 17 vols. As referências serão feitas segundo o modelo normalizado: série, número do volume e página.

<sup>4</sup> Metodologicamente (em função dos limites naturais de um artigo), seleccionamos do 'sistema' deweyano apenas estes dois vectores, também eles tomados na sua estrutura base.

É sob o solo extensivo e compreensivo da experiência que o autor, no que denomina *metafísica naturalista*, estabelece a sua rotura de fundo com a tradição fundacionalista. A experiência é o ponto de intercepção existencial e intelectual entre o homem e a natureza – não só o homem integra ontologicamente a natureza como a experiência humana, da qual o pensamento é parte, é um elemento vivo e actuante da natureza. Só falaciosamente, pela introdução de um dispositivo que cristaliza e aliena as operações de análise, se podem afirmar como coisas distintas, à parte, os velhos dualismos sujeito-objecto, mente-corpo, que foram os tópicos monótonos das controversas da tradição filosófica.

A nova concepção de experiência-natureza que Dewey constrói ao longo da analítica naturalista, derrete, assim, as fronteiras em que a metafísica, e a racionalidade clássica, dividiram e encerraram a realidade.

O velho centro era a mente que conhecia graças a um equipamento completo em si mesmo, exercitado sobre um material antecedente, externo, também este completo em si mesmo. O novo centro são, agora, as interacções infinitas que ocorrem no interior do processo da natureza que não é fixo, nem completo e sim susceptível de ser dirigido a novos e diferentes resultados mediante operações deliberadas. Nem o eu, nem o mundo, nem a alma, nem a natureza (no sentido de algo separado e acabado no seu isolamento) são o centro, nem tão pouco a terra e o sol constituem o centro de um sistema absoluto de coordenadas universais e necessárias. Há, antes, um movimento conjunto de todas as partes em interacção; um centro emerge onde quer que haja um esforço para mudar a interacção numa nova direcção particular (L.W. 4: 232).

O aparato conceptual onde floresceu o jogo de antíteses e oposições lineares que retrataram a solidão e o domínio do homem sobre o mundo, dá lugar ao universo aberto e intercomunicante do naturalismo deweyano. A categoria de relação emerge como o elo intérprete e fundador de novos ordens – cada *coisa* ou *objecto* é um acontecimento em transacção, algo que brota e está acontecendo (L.W. 1: 92), não como ser em si, mas nas relações que o investem e configuram como texto e contexto dinâmico. Por isso, em vez do determinismo, o tempo e a história erguem-se como expressão do imponderável, da contingência que abraça o real nas margens comuns da «ordem e da desordem», da «regularidade e da irregularidade», do «estável e do recorrente», da «mudança e da permanência» revelando um mundo em mutação permanente, um mundo sobre o qual podemos e devemos

ir construindo caminhos, rotas que nos orientem na persecução de fins humanos, mas rotas provisórias, pautadas pela mesma contingência e potencialidade de actualização transformadora que rege o mundo como espaço aberto e inacabado. O mecanicismo disjuntivo e simplificador onde a natureza como 'outro' se apresenta, passivamente, ao domínio e controlo tecnológico, dá lugar a um tecido vivo de relações complexas e contingentes onde o real se processa em comunhão integradora e toda a intervenção obedece ao compromisso ético do melhorismo; e em vez do contorno constritivo, impondo as margens 'de fora' ou do centro, assistimos à interpenetração geradora da diferença, da mudança, rasurando a incomunicabilidade ontológica onde se fundou a metafísica tradicional e a gnosiologia (L.W. 3: 74).

A metafísica deweyana revela-nos não só esta relação de imbricação profunda onde se funda a ontologia – a relação homem-mundo, experiência-natureza – como, ao definir a unidade e continuidade ontológica do pensar com a experiência, estabelece os quadros ontológicos necessários à possibilidade de constituição lógica de qualquer teoria e à possibilidade pragmática de cada teoria se constituir como intervenção transformadora.

Mas a Reconstrução da Modernidade passa não só, como o dissemos, pela libertação do velho, como também pelo estudo das oportunidades do novo. Para Dewey o núcleo desse novo está na ciência – não tanto nos seus resultados, muito menos nas suas aplicações, mas, essencialmente, no seu método.

A inteligência é a designação rápida e abreviada dos grandes e sempre em desenvolvimento métodos de observação, experimentação e raciocínio reflexivo, que num curto espaço de tempo revolucionaram, em grau considerável, as condições físicas e fisiológicas da vida, mas, todavia, ainda não foram trabalhados para serem aplicados àquilo que é característico e, basicamente, humano. A reconstrução que se tem em vista, não será empreendida pela aplicação da 'inteligência' como algo pré-fabricado. Consiste, antes, em introduzir nas pesquisas que se façam na esfera dos assuntos morais e humanos aquela forma de método (método de observação, da teoria como hipótese e da prova experimental), em virtude da qual a compreensão da natureza física atingiu o grau em que hoje se encontra (M.W. 12: 258).

A reconstrução implica, como tal, não só a desmontagem genética desta «desintegração social» – «a atenção de cunho acentuadamente crítico às condicionantes do meio dentro do qual e em função do qual a reconstrução se deve processar» (M.W. 12: 258) – como o deslocar o campo da reflexão filosófica das questões pré-paradigmáticas da

actual modernidade, para os problemas do presente. Por outro, a superação destes dualismos implica a adopção de uma racionalidade compreensiva e experimental, ou seja, uma teoria de fundo da existência e uma razão pragmática, ensaísta, que operando no universo multiconectado e público da experiência una o que tradição desuniu, os problemas concretos com a reflexão filosófica, a teoria com a prática, a ciência com a cultura e a vida. Esta *razão*, a que Dewey prefere chamar *inteligência*, que adopta como método o método geral da ciência, observa condições, formula hipóteses e testa e avalia nessa base relações de consequência.

A transformação melhorista do presente à qual a filosofia está vinculada, obriga à ultrapassagem desta fractura, de modo a que os resultados da ciência não se reflectam apenas em aplicações instrumentais parciais e acríticas na vida comunitária, mas possam não só «completar-se» – isto é, realizar-se como produções humanas reflectidas, criticamente «produzidas», «distribuídas» e «comunicadas» (L.W. 12: 81) – como, fundamentalmente, as suas crenças actualizadas, os seus hábitos de pensar e investigar, sejam incorporados no senso-comum, revitalizando-o, vivificando-o e expandindo-o<sup>5</sup>.

Face ao peso de uma racionalidade passiva e reprodutora e face, fundamentalmente, às pressões de natureza científica, moral e social que a actualidade colocava aos homens, também a filosofia se devia reconstruir, tornando-se mais operante, actualizada e activa, capaz de fornecer um novo entendimento à ética, à lógica, à estética, ..., à educação.

Tal filosofia reconstruída, porque radicada numa noção integrada e crítica de experiência e natureza, e adoptando como matriz do pensar a racionalidade instrumental de cariz científico, deveria partir da interpelação crítica do presente e dos seus problemas (onde o passado se manifesta), projectando, «inteligentemente», «vastas e generosas hipóteses» que, usadas como «planos», guiariam o homem na procura investigativa de um mundo uno de significação, mais humano – a

---

<sup>5</sup> Não se trata da exaltação *sine qua non* da racionalidade científica e muito menos da imposição hegemónica do seu modelo, como fundamento epistémico, sobre os outros níveis de conhecimento. Todo o projecto deweyano é, desde o início, uma proposta antifundacionista adversa à hipostasiação *a priori* de princípios, entidades ou regras. Não há um cientismo que transfira para a ciência o que se denunciou na metafísica enquanto filosofia primeira – a falácia de converter a lógica da reflexão na racionalidade do ser e da existência, impondo sob este fundamento uma racionalidade hegemónica; tal proposta seria completamente incompatível com o pragmatismo naturalista.

Reconstrução da Modernidade como desenvolvimento continuísta de um projecto que, ainda que conjunturalmente acidentado, mantém válidos os seus valores, e como tal deve ser finalizado, cumprindo-se as suas promessas de felicidade para todos.

Há assim, desde logo, uma postura alternativa ao modo tradicional da filosofia operar e do filósofo se colocar: longe da disciplina abrangente que compreende os fundamentos do conhecimento e da própria actividade de pensar, adjudicando e legitimando as pretensões ao saber das restantes áreas e cultura, a filosofia redescobre-se sem privilégios como uma actividade humana entre outras e o filósofo como um homem entre outros. A naturalização do pensar implica o reconhecimento do lugar relativo de qualquer campo do seu exercício, ou seja, a consciência do seu espaço como espaço relacional, logo da sua interconexão funcional, colaborativa, com os demais. A imagem soberana do filósofo, auto-proclamado imperador de um império isolado e auto criado, perde sentido; «a filosofia não está fora nem acima das outras actividades humanas, cultivada de modo silencioso e secreto – trabalha no domínio aberto e público das outras actividades, diferenciada pelo seu escopo e função, mas de forma alguma separada»<sup>6</sup>.

A filosofia é, então, uma teoria geral do criticismo. O seu valor último para a experiência da vida é que fornece continuamente instrumentos para o criticismo destes valores – quer de crenças, instituições, acções ou produtos – presentes em todos os aspectos da experiência. O maior obstáculo a um mais efectivo criticismo dos valores correntes jaz na separação tradicional da experiência da natureza, que é propósito deste livro substituir pela ideia de continuidade (L.W. 1:9).

O seu «propósito é a crítica das crenças, instituições, costumes, políticas, no que concerne à sua capacidade de produção do bem». Não o Bem, como algo formulado e realizado em si na filosofia – a filosofia não tem um método privado de acesso à verdade e ao bem (L.W. 1:305). A determinação de valores não obedece a uma escolha fixada previamente, antes é pragmaticamente resolvida como algo específico, relativo a cada situação ou problema, algo *a ser investigado*. Longe de uma axiologia sustentada num esquema metafísico, científico, ou outro, a autoridade da filosofia não repousa sobre um princípio fundacional ou tutelar, mas na «autoridade da inteligência». Ao vazio de fundamentos, normas e axiomas, deixados pela epistemologia, Dewey contrapõe o espaço aberto da investigação.

---

<sup>6</sup> J. Ratner, «Dewey's Conception of Philosophy», p. 72.

Importa destacar que a Reconstrução da Modernidade não é, nos seus próprios termos, uma anti-modernidade. Ainda que genealogicamente denunciados os compromissos ideológicos da Razão, ainda que desmontados e severamente criticados os seus pressupostos metafísicos e a suas concepções de conhecimento (como cópia ou representação do real), ainda que mesmo vulgarizada a Verdade e o Ser na relatividade e eventualidade de cada momento, de cada interesse que os constitui, Dewey nunca questiona ou mesmo enfrenta o ideal mais profundo de toda a filosofia moderna: a confiança na força da razão e a fé no facto do conhecimento. Desmitifica-se a razão, mas para a integrar funcionalmente na vida, tornando-a o instrumento por excelência da humanidade, instrumento de leitura e interpretação crítica da condição humana, cumprindo-se a missão mais central e sistemática da filosofia moderna. A sua filosofia é, neste sentido, «um novo iluminismo»; um iluminismo governado por uma razão instrumental e inspirado por um optimismo progressista. Mas, por oposição ao iluminismo oitocentista, onde a razão, substância do mundo e força humana, realizava o «mundo como a casa do homem, uma casa bem arrumada e acolhedora, exorcizando a incerteza e a contingência para as orlas da aparência e do irracional, Dewey assume o carácter intrinsecamente problemático e construtivo da filosofia, radicando precisamente aí o seu projecto de Reconstrução<sup>7</sup>.

Importa, para concluirmos, destacarmos que toda a filosofia deweyana é irrigada pela pretensão da efectiva possibilidade de comunicação e consenso entre as várias esferas da cultura e a vida, só que essa possibilidade, em vez de repousar num quadro transcendental (do tipo do proposto por Karl O. Apel ou J. Habermas) repousa antes no quadro pragmático de um consenso construído no *inquiry* – a condução inteligente de uma investigação, que tem por base não só a mobilização de uma racionalidade transversal aos vários discursos, como o esforço religioso (radicado no pressuposto metafísico da união natural entre o homem e a natureza, entre o homem e os homens) em estabelecer uma comensurabilidade geral: a lógica da experiência da qual a filosofia é, enquanto *organon* geral, guardiã. Esse é, aliás o sen-

---

<sup>7</sup> A desconstrução do efeito epistemologização não conduz à exploração nihilista da temática da crise, ou das ilusões de poder e domínio da ontologização moderna. A lógica discursiva e pragmática deweyana é uma lógica de posituação da experiência, obrigando-se a um trabalho efectivo de estudo das condições reais da experiência, à sua arguição na esfera pública e à aventura da experimentação. O perigo não está na incerteza e no risco, mas no fechamento da experiência.

tido da reconversão ou reestruturação que Dewey propõe para a filosofia, uma reconstrução que passa pela adopção do método inteligente, ou método científico, e a razão da crença na sua bondade e operatividade, da mensagem de esperança e fé que trespassa toda a sua obra: a potencialidade de Reconstrução da Modernidade.

A comunicação e discussão são não só a chave do conceito de criticismo como do de comunidade.

A discussão é comunicação e é pela comunicação que as ideias são partilhadas e se tornam posse comum<sup>8</sup>.

A inabilidade dos seres humanos em tantas partes do mundo para se implicarem na troca livre de ideias devia-nos tornar conscientes, pela força do contraste, do privilégio que ainda gozamos e do nosso dever de o defendermos e alargarmos. Devia-nos tornar conscientes que a própria liberdade de pensamento, liberdade de investigação, é estropiada e completamente paralisada pela supressão da livre comunicação. Esta comunicação inclui o direito e responsabilidade de submeter cada ideia ao mais severo criticismo. É menos importante que todos acreditemos de modo semelhante do que todos de modo semelhante investiguemos livremente e coloquemos à disposição uns dos outros tais clarões fugazes à medida que vamos obtendo a verdade pela qual estamos em pesquisa<sup>9</sup>.

É ao nível de uma racionalidade local, provisória e contingente que os consensos são construídos, uma racionalidade que toma como interlocutores não só os homens da ciência e tradição filosófica, mas a comunidade, os «homens e mulheres de boa-vontade». A justificação deve repousar nas práticas sociais e nas necessidades humanas, não numa tutela exclusiva. Se o programa de reconstrução é solidário com o método, este, enquanto estipulador das condições de racionalidade é solidário com a democracia, com os compromissos inerentes à comunicação como condição fundadora do discurso e do consenso. É neste contexto que se projecta o programa de um futuro utópico, um futuro onde a ciência entrelaçada com a emoção, a poesia com a religião, a prática com a imaginação, constituirão formas humanas de respostas à progressiva humanização do mundo.

Quando a filosofia cooperar com o curso dos acontecimentos e tornar claro e coerente o significado dos pormenores diários, a ciência e a emoção hão-de interpenetrar-se, a prática e a imaginação hão-de se abraçar. Poesia e sentimento religioso serão as flores espontâneas da

---

<sup>8</sup> J. Dewey, «Experience, Knowledge and Value», in Hahn; Schilpp, 1989, p. 607.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, 524.

vida. Promover esta articulação e a revelação dos significados do curso corrente dos acontecimentos, eis a tarefa e o problema da filosofia nestes dias de transição (M.W. 12: 201).

## 1.2. Foucault e a «ontologia do presente»

Em dois artigos de 1994, intitulados «Qu'est-ce que les Lumières?»<sup>10</sup>, Foucault partindo da resposta kantiana à questão *O que é o Iluminismo?*, situa a sua posição não só em relação à modernidade como, fundamentalmente, enuncia a sua própria concepção de filosofia.

A questão que me parece surgir pela primeira vez no texto de Kant é a questão do presente, a questão da actualidade: o que é que acontece hoje? O que acontece agora? O que é este 'agora' no interior do qual somos uns e outros; o que define o momento em que eu escrevo?<sup>11</sup>

Kant segundo Foucault, não responde à questão *do que são as luzes* tomando a modernidade como uma fase da idade do mundo, nem como a aurora de uma realização mais total – equaciona-a, antes, uma seta dirigida ao presente. Ao definir negativamente a modernidade como um processo que nos liberta do estado de menoridade (*ser menor* é aceitar a autoridade alheia para nos conduzir em domínios onde é conveniente pensar por si mesmo, ser autónomo), Kant não só desloca a questão para o presente («modo de ser histórico e a constituição de si como sujeito autónomo»<sup>12</sup>) como faz dela, a modernidade, uma tarefa, uma obrigação que remete para o homem e para a filosofia, isto é, a missão ou o dever de permanentemente nos autonomizarmos. É neste sentido que a modernidade, mais do que uma época histórica ou doutrina face à qual declaramos ou não a nossa fidelidade, é, para Foucault, a reactivação permanente de uma atitude.

Por atitude, quero expressar um modo de relação com a actualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e sentir; uma maneira também de agir e de se conduzir que, simultaneamente, sinaliza uma pertença ao seu presente como tarefa. Podemos, sem dúvida, falar daquilo que os gregos chamavam *ethos*. Em consequência, mais do que querer distinguir o «período moderno» das épocas «pré» ou «pós-moderna», creio que importa antes pesquisar como a atitude moderna, depois que se formou, se encontrou em luta com outras atitudes «contra-modernas»<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> *Dits et Écrits (DE IV)*, pp. 562-578; 679-688.

<sup>11</sup> Foucault, M., *Dits et Écrits (DE IV)*, p. 679.

<sup>12</sup> *Ib.*, 571.

<sup>13</sup> *Ib.*, 568.

Foucault concebe, assim, a filosofia como um *ethos*: implica não só um olhar crítico e selectivo sobre a actualidade (uma forma de ver e pensar), como uma responsabilidade (um modo sentir, agir e se conduzir). A «ontologia do presente», «a ontologia crítica de nós mesmos», é a tarefa que adopta para a filosofia. Não se trata, pois, de explicar ou extrair o sentido do passado, nem de traçar o quadro de uma época, nem o sentido ou leis que sustentam a história como verdade ou projecto, mas ao arrepio de qualquer perspectiva continuísta ou finalista fazer a história do nosso presente – «a crítica permanente do nosso ser histórico»<sup>14</sup>.

Neste contexto, o projecto filosófico de Foucault orienta-se, como o próprio o afirma, para a análise «da história dos diferentes modos de subjectivação do ser humano na nossa cultura»<sup>15</sup>, ou dito de forma mais explícita, o estudo das práticas que serviram para constituir o indivíduo moderno. Estas práticas, ou rede de práticas, configuram o que Foucault entende, em 1976, no primeiro volume de *Histoire de la Sexualité – La Volonté de Savoir*, pela noção de dispositivo.

O que procuro referenciar sob este nome, é, primeiramente, um conjunto resolutamente heterogéneo, comportando discursos, instituições, disposições arquitecturais, decisões regulamentadas, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, em suma: o dito, assim como o não dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos.

Em segundo lugar, o que pretendo assinalar no dispositivo é precisamente a natureza do laço que pode existir entre estes elementos heterogéneos (...) entre estes elementos, discursivos ou não, há um jogo, modificações de funções, que podem, também elas serem muito diferentes.

Em terceiro lugar entendo por dispositivo uma espécie, digamos, de formação, que, num dado momento histórico, teve por principal função responder a uma urgência. O dispositivo tem, assim, uma função estratégica dominante<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ib.*, 571. Num artigo de 1971, «Nietzsche, la Généalogie e l'Histoire», Foucault explicitando o conceito de genealogia em Nietzsche, demarca-se da noção de origem (que sob a forma de essência, perfeição ou verdade) confere um sentido metafísico à história e a busca da identidade do homem.

<sup>15</sup> M. Foucault, «Deux Essais sur le sujet et le Pouvoir», em H. Dreyfus e P. Rabinov, *Michel Foucault: un Parcours Philosophique*, p. 297.

<sup>16</sup> M. Foucault, *Dits et Ecrits (DE III)*, p. 299. O percurso de Foucault, cuja referência não cabe neste artigo, inicia-se pela abordagem *arqueológica – Les Mots et les Choses* (1966) – do saber ocidental pela análise dos discursos das ciências humanas

O dispositivo é assim uma grelha de análise que tem uma base positiva, ou seja, as práticas discursivas e não discursivas num dado momento histórico se organizarem para produzirem os sujeitos<sup>17</sup>.

O método de análise que caracteriza a «ontologia do presente» parte de «forma explícita e autoreflexiva de um diagnóstico da situação presente»: o historiador referencia as manifestações penetrantes de um dispositivo ('ritual meticuloso de poder' ou de uma 'tecnologia política dos corpos'), «a fim de ver onde elas primeiro surgiram, como adquiriram forma, importância, etc.»; e, de seguida, desenvolve-as na história<sup>18</sup>.

«A realidade de um efeito só pode ser estabelecida pela existência de um acontecimento (...) é preciso isolar no interior da história um acontecimento que terá valor de signo»<sup>19</sup>.

## 2. Dois modos de 'ver' a educação

### 2.1. Educação e biopoder em Michel Foucault

Em *Surveiller e Punir: la Naissance de la Prison* (1975) Foucault analisa o modo como as estruturas do poder moderno, através de técnicas disciplinares exercidas sobre os corpos e o arquivo de conhecimentos e práticas produzidas pelas ciências sociais, transformaram

---

(*episteme*) através dos quais o homem se transformou em *objecto de saber*. O estudo das relações saber-poder – o modo como o sujeito é objectivado (*objecto e efeito de poder*) e subjectivado (*objecto e efeito de saber*) –, do qual *Surveiller et Punir* é parte integrante, situa-se na abordagem *genealógica* (onde o conceito de *dispositivo* se aplica, integrando o de *episteme*), posteriormente desenvolvida nos domínios da ética (as formas pelas quais o sujeito se transforma e se reconhece como sujeito ético).

<sup>17</sup> Longe de uma linha hermenêutica que visa a desocultação da significação profunda das práticas (le sens caché), Foucault conjugando as potencialidades da arqueologia (a análise das regras que determinam e regem o discurso efectivo) com a genealogia (a analítica pragmática das práticas culturais, *o dito e o não dito*) visa inquirir, na singularidade dos dispositivos em análise, uma interpretação da coerência das práticas sociais. Ainda que este trabalho exija rigor e distanciamento do historiador, porém, como o destacam Dreyfus e Rabinov, «aquele que faz a analítica interpretativa está consciente do facto que ele mesmo é produzido pelas práticas que estuda, e como tal, o seu ponto de vista não é exterior» (*Michel Foucault: un parcours philosophique*, p. 183).

<sup>18</sup> H. Dreyfus e P. Rabinov, *Michel Foucault: un parcours philosophique*, p. 175.

<sup>19</sup> M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», em *Dits et Écrits (DE IV)*, p. 683.

o homem moderno num corpo dócil e mudo (num objecto e efeito de poder, em objecto e efeito de saber).

A palavra disciplina, tem um sentido duplo: tanto diz respeito ao saber (conhecimento) como ao poder (moral e controle). Na leitura foucaultiana, saber não é um reflexo das relações de poder, mas algo que lhe é imanente.

«O poder produz saber...Poder e saber implicam-se directamente um ao outro... Não há relação de poder sem a constituição correlativa de um campo de saber, nem saber algum que não pressuponha e constitua ao mesmo tempo relações de poder»<sup>20</sup>.

Imerso na rede visível e invisível de relações com o saber, o poder não tem um centro, não se corporiza numa classe, instituição ou forma de governo; é uma rede capilar, de inumeráveis focos e relações subtis, anónimo e funcional. O poder não é uma propriedade adquirida, mas um exercício.

«O poder, isso não existe (...) A ideia de que há, num dado local, ou emanado dum dado ponto alguma coisa que é um poder, parece-me assentar numa análise enganosa, e que, em qualquer caso não dá conta dum número considerável de fenómenos. O poder, são na realidade relações, um feixe mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado, de relações. O problema não é, portanto, de construir uma teoria do poder (...) Se quisermos construir uma teoria do poder seremos sempre obrigados a considerá-lo como surgindo num ponto ou num momento dados, e devemos fazer a sua génese, depois a dedução. Mas se o poder é na realidade um feixe aberto, mais ou menos coordenado (e, sem dúvida, mais mal coordenado) de relações, então o único problema está em dar-se uma grelha de análise, permitindo uma analítica das relações de poder»<sup>21</sup>.

As ciências humanas e sociais constituíram nas sociedades modernas importantes mecanismos de produção de significados e representações sobre o humano, delineando como todas as práticas discursivas os seus jogos de verdade, os seus sistemas de exclusão, restrição (os interditos, o que se diz e quem diz), as suas leis, normas onde o humano e os factos sociais são produzidos como objectos de

---

<sup>20</sup> M. Foucault, *Vigiar e Punir*, p. 30.

<sup>21</sup> M. Foucault, «Entrevue: le Jeu de Michel Foucault», em *Ornicar* (Bulletin périodique du Champ freudien), Paris, (10), 1977, 66-77, cit. por A. E. Rocha, «Genealogias', Poder e Subjectividade: Perspectivas e Aporias em Michel Foucault», p. 17.

saber-poder<sup>22</sup>, como efeitos de saber-poder, não se limitam a estudar o homem e as práticas sociais, realizam-nas.

Mais do que sancionar a verdade ou a falsidade dos enunciados das ciências humanas, Foucault examina o modo como estas inscrevem as suas formas de racionalidade em práticas, e em sistemas de práticas, e que papel desempenham, suprimindo a pluralidade dos discursos alternativos pela imposição da norma. Com efeito, segundo o autor, sustentado (/sustentando) num *arquivo*<sup>23</sup> cheio de intrincados detalhes estatísticos dos indivíduos, o Estado Moderno desenvolveu, na base de uma vontade de poder-saber (pela extensão progressiva dos dispositivos de disciplina ao longo dos séculos 17/18 e a sua multiplicação através do corpo social)<sup>24</sup>, uma rede administrativa que constituiu um meio por excelência de controle (vigilância e regulação) da vida diária: as sociedades disciplinares; o seu objectivo foi o desenvolvimento de um *corpo dócil* que possa submeter-se, utilizar-se, transformar-se e melhorar-se. «As ciências humanas foram parte integrante deste processo proporcionando métodos, planos, programas dados e conhecimentos<sup>25</sup>. O poder via, assim, a multiplicação dos seus dispositivos e efeitos graças à formação e acumulação de novos conhecimentos<sup>26</sup>.

«O indivíduo é sem dúvida o átomo duma representação 'ideológica' da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por esta tecnologia específica de poder a que chamamos disciplina (...). Na verdade o poder produz; produz realidade; produz campos de objectos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter originam-se nessa produção»<sup>27</sup>.

---

<sup>22</sup> Os discursos devem ser entendidos «como práticas que formam sistematicamente os objectos de que eles falam (...). Certamente os discursos são feitos de signos, mas o que eles fazem é mais do que utilizar estes signos para designarem coisas» (M. Foucault, *L'Archéologie du Savoir*, p. 67).

<sup>23</sup> «Foucault designa por 'arquivo' não a soma dos textos (...) mas o sistema que regula o surgimento dos diversos enunciados, e que faz com que se não amontoem indefinidamente de maneira informe e amorfa, mas se agrupem em figuras distintas (...)» (A. E. Rocha, *Problemática do Estruturalismo: Linguagem, Estrutura, Conhecimento*, pp. 330-331).

<sup>24</sup> M. Foucault, *Vigiar e Punir*, *op. cit.*, p. 184.

<sup>25</sup> J. Kenway, «La Educación y el Discurso político de la Nueva Derecha», em S. J. Ball (comp.), *Foucault y la Educación: Disciplinas y Saber*, p. 176.

<sup>26</sup> M. Foucault, *Vigiar e Punir*, *op. cit.*, p. 197.

<sup>27</sup> *Ib.*, p. 172.

Os diversos regimes de Verdade constituíram e acompanharam regimes de Moralidade (normatividade) sustentados e ramificados em tecnologias morais, como modos de produção e aplicação do saber-poder. A racionalidade que acompanha as tecnologias disciplinares interessa-se pela eficiência, produtividade através de um sistema de normalização (medicina, direito, educação,...). Este sistema opera segundo dois processos circulares: por um lado o saber permite a objectivação dos corpos, constituição do indivíduo enquanto objecto descritível, analisável, susceptível de constituir um campo de estudo e aplicação de diferentes tecnologias (biopoder); por outro individualiza-os, ou seja, estes métodos, através de «práticas divisórias» (os procedimentos de classificação, categorização que as ciências humanas viabilizam), separam as pessoas entre si e dentro de si mesmas, distribuem-nas, contêm-nas e controlam-nas, conferindo-lhes uma identidade que é tanto social como pessoal<sup>28</sup>. A constituição de um sistema comparativo que torna possível o cálculo das diferenças entre indivíduos, e a sua distribuição numa dada população.

«Em certo sentido, a força da normalização impõe homogeneidade; porém individualiza, permitindo medir os desvios, determinar os níveis, fixar as potencialidades e tornar úteis as diferenças, ajustando-as umas às outras. Compreende-se que o poder da norma funcione facilmente dentro de um sistema de igualdade formal, pois dentro de uma homogeneidade que é a regra, a norma introduz, como imperativo útil e resultado de uma medição, toda a graduação das diferenças individuais»<sup>29</sup>.

As questões dos valores, justiça, o bem e o mal, ficam de lado em benefício da norma e do desvio face a ela. As técnicas de normalização funcionam para detectar desvios, e é aqui, segundo Foucault, que a pedagogia (como tecnologia ou «anatomia dos corpos») e a escola (como instituição disciplinar) se situam.

Ainda que em *Surveiller e Punir* Foucault se centre, fundamentalmente, na prisão, o seu objectivo é a análise da disciplina como técnica de saber-poder; daí os transferes e referências contínuas a instituições como o hospital, o hospício ou à escola.

---

<sup>28</sup> Já em *Naissance de la Clinique* (1963), e depois mais especificamente em *Surveiller et Punir* (1975), Foucault mostra como as práticas divisórias estão interconectadas com o crescimento das ciências sociais e se relacionam historicamente com a retórica humanitária sobre a reforma e progresso, aplicando-se, progressivamente, de um modo cada vez mais eficaz.

<sup>29</sup> M. Foucault, *Vigiar e Punir*, op. cit., p. 164.

«A disciplina não se pode identificar com uma instituição ou aparelho; ela é um tipo de poder, uma modalidade para exercê-lo, que comporta todo um conjunto de instrumentos, de técnicas, (...); é ‘uma física’, ou uma ‘anatomia’ do poder, uma tecnologia»<sup>30</sup>.

Uma ‘anatomia política’, que é também uma mecânica do poder, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem com as técnicas, como se quer, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica, assim, corpos submissos e exercitados, ‘corpos dóceis’. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos económicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência) (...) Se a exploração económica separa a força e o produto do trabalho, a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada<sup>31</sup>.

Analisando o surgimento dos colégios e posteriormente a escola pública, Foucault, especifica algumas «técnicas de detalhe» disciplinares, como: 1) a organização e distribuição ordenada dos indivíduos no espaço (cada indivíduo no seu lugar e em cada lugar um indivíduo<sup>32</sup>, segundo um modelo «celular»), fazendo-os circular numa rede de relações funcionais; 2) uma nova economia do tempo implantada na minuciosa e exacta gestão do «horário», rentabilizando a ociosidade e construindo um tempo integralmente útil; 3) o controlo da actividade corporal dos alunos pela sua articulação disciplinar com o objecto que manipula; 4) organizar as matérias segundo um esquema analítico (segmentar, sequencializar) e um *continuum* temporal; 5) vigiar, classificar e punir os desvios,...<sup>33</sup>.

O exame, esse mecanismo que se estende a todas as ciências humanas, desde a psiquiatria à pedagogia, «desde o diagnóstico das enfermidades à contratação laboral», é, segundo Foucault, o mecanismo de objectivação/individualização por excelência: funcionando como «um permanente intercâmbio de saber» vectorial entre o poderoso (professor, médico, empresário) e o impotente (aluno, paciente, trabalhador), mas também no sentido inverso, quando os sujeitos têm

---

<sup>30</sup> *Ib.*, p. 189.

<sup>31</sup> *Ib.*, p. 127.

<sup>32</sup> *Ib.*, p. 131.

<sup>33</sup> «O que pertence à penalidade disciplinar é a inobservância, tudo o que está inadequado à regra, tudo o que se afasta dela, os desvios. (...) a falta do aluno é, assim como um delito menor, uma inaptidão a cumprir as suas tarefas» (M. Foucault, *Vigiar e Punir*, *op. cit.*, p. 160).

de dar-se a conhecer respondendo às perguntas colocadas, «o exame situa-se no centro dos procedimentos que constituem os indivíduos como efeito e objecto do poder, como efeito e objecto do saber»<sup>34</sup>.

E Foucault pode concluir:

Que é afinal um sistema de ensino senão uma ritualização da palavra, senão uma qualificação e uma fixação de papéis para os sujeitos que falam; senão a constituição de um grupo doutrinário pelo menos difuso; senão uma distribuição e apropriação do discurso com os seus poderes e saberes?<sup>35</sup>

Todo o sistema de educação é uma maneira política de manter ou modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e poderes que eles transportam consigo<sup>36</sup>.

## 2.2. *Comunidade, democracia e educação em John Dewey*

A vida quando *plena e inteligentemente* vivida torna-se em Dewey a base de uma mais completa forma de experiência: a moral. A noção metafórica de crescimento, que o autor adopta como ideal moral, traduz, acima de tudo, esse apelo contínuo a uma forma mais total de ser: a realização moral do 'eu', isto é, a completa e total expressão e desenvolvimento de todas as suas potencialidades e tendências através de uma actuação consciente e reflexiva.

A moral significa desenvolvimento do sentido da conduta, significa, pelo menos, aquela espécie de ampliação do seu sentido que resulta da observação das condições e consequências da conduta. A moral é o mesmo que crescimento e este último e o desenvolvimento são, também, um mesmo facto, quando alargados ao pensamento (M.W. 14:194).

A experiência moral, enquanto experiência plena<sup>37</sup> da conduta humana, fundamenta-se no mesmo pressuposto central de toda a

<sup>34</sup> M. Foucault, *Vigiar e Punir*, op. cit., p. 171. O exame permite a perpétua comparação entre todos e cada um tornando possível a categorização, a classificação e a medição.

<sup>35</sup> M. Foucault, *A Ordem do Discurso* (1971), p. 34.

<sup>36</sup> *Ib.*, pp. 33-34.

<sup>37</sup> No prólogo à segunda edição de *Human Nature and Conduct* (1.<sup>a</sup> ed. 1922; 2.<sup>a</sup> ed. 1930), Dewey esclarece entender a moral no seu sentido mais amplo, «no qual se incluem todos os assuntos de carácter particularmente humano, todas as disciplinas sociais no que dizem respeito à sua íntima conexão com a vida do homem e a sua influência nos interesses da humanidade».

metafísica deweyana: a união indissolúvel entre a experiência e a natureza, entre o homem e os seus actos. Em cada gesto o homem recria o mundo e recria-se a si mesmo; toda a acção, por mais insignificante que pareça, é um campo de múltiplas conexões, uma fracção da história, um elemento do todo; cada homem, cada experiência, um elo da grande cadeia universal.

O desenvolvimento moral, no treinamento dado por outros e na educação que o indivíduo assegura por si mesmo, consiste em perceber que os actos se acham ligados uns aos outros; com isso, a conduta ideal é substituída pela prática cega e actos morais (L.W. 7: 168-9).

Realização do 'eu' e crescimento têm a mesma significação: a realização do 'eu' dá-se precisamente pelo crescimento contínuo através da expansão do 'eu' original, mais estreito e limitado para um 'eu' mais completo, mais «inclusivo». A continuidade da acção define que cada acto transporta «uma tendência, um propósito que conduz a novos actos». É sobre esta continuidade que, simultaneamente, se funda a conduta e se legitima o princípio de responsabilidade moral que a consolida. «Cada acto tem um significado moral potencial, porque é através das suas consequências parte de um todo de conduta maior» (L.W. 7: 169)<sup>38</sup>.

No sentido mais amplo da palavra, a moral é educação; é aprender o sentido do que estamos fazendo e aprendê-lo na acção. O bem, a satisfação, o fim do desenvolvimento da acção presente nos matizes e alcance do seu sentido, é o único bem dentro do nosso controlo e, portanto, o único pelo qual somos responsáveis (M.W. 14: 194).

Porém, o 'eu', a personalidade que se constrói e realiza na vivência das tarefas de cada dia, não é um 'eu' solitário, mas uma individualidade em conexão e continuidade com o mundo e os outros. Para Dewey, nem na metafísica (experiência-natureza), nem na moral ('eu' singular-comunidade) há incompatibilidade entre os «interesses» que estruturam o 'todo' e o indivíduo, mas antes um *continuum*. «O inte-

---

<sup>38</sup> A essência da conduta repousa, assim, na ideia de continuidade, «série», que nos permite encarar cada acto não com um «acto simples», uma sucessão linear, mas com «elos de uma cadeia» complexa e multiconectada: a consciência dessa conexão é a base da responsabilidade moral. Não há actos moralmente indiferentes: todo o acto deve ser entendido «num sentido maior de continuidade» e avaliado em função das «consequências» que realiza (L.W. 7: 169); «(...) a chave de uma teoria correcta da moral está em reconhecer a união essencial do eu e seus actos» (L.W. 7: 288).

resse no todo social, do qual o indivíduo é necessariamente um membro, leva consigo o interesse no próprio 'eu' do indivíduo» (L.W. 7: 300).

Se o 'eu' é uma estrutura individual, identificada pela sua capacidade de agir autónoma e voluntariamente, a sua génese e constituição é eminentemente social. A realização do 'eu' é uma realização existencial em comunhão interpessoal: compartilhamos a existência, participamos na vida comunitária, em sociedade estreita com os outros; a participação e a reciprocidade são traços que configuram o 'eu' moral. Aliás, o indivíduo torna-se moral, precisamente, em função da sua participação no mundo, do seu esforço para ocupar nele o seu devido lugar como um *self*; o seu grau de moralidade está em relação directa com o seu grau de participação, isto é, em relação com a qualidade da sua acção consciente e responsabilmente implicada face aos outros homens e à natureza.

A individualidade humana é uma criação comunitária (M.W.12), por isso, os dois termos – individual e comum – estão intrinsecamente unidos numa relação simpática, que só pode ser analisada e avaliada no contexto natural e cultural que lhes é próprio.

A educação é um exercício que se oficia sobre esta distância a ser continuamente vencida entre um estágio inicial e o seu completar por uma expansão social e objectiva (sobre e através de objectos que são sociais na sua configuração ou significação) e subjectiva (pessoal e emocional do 'eu'), sobre o que medeia um estágio de desenvolvimento a outro – o contexto e factores que qualitativamente reconstruírem a experiência. «A palavra interesse sugere, etimologicamente, aquilo que está entre – *inter-esse* – o que reúne duas coisas que de outra forma ficariam distantes» (M.W. 9: 134). O motor da educação é «o interesse, isto é, a implicação da criança na relação social, na descoberta da sua personalidade como parte integrante (*inter-esse*) da sociedade»<sup>39</sup>.

Assim, sob a metáfora do crescimento e o comando da razão pragmática, a educação é um processo de conquista, uma investigação/transformação pessoal e social onde a autonomia e a cidadania são expressões inseparáveis de uma mesma forma progressiva (contínua e interactiva) de ser: o ser mais, *crescer*, o caminho que conduz moralmente à democracia. O pressuposto que acalenta este optimismo é ainda a fé iluminista de Rousseau: o progresso da virtude de cada um é condição prévia (em Dewey simultânea) de toda a melhoria colectiva. «Uma democracia é mais do que uma forma de governo, é, principal-

---

<sup>39</sup> J. P. Resweber, *Pedagogias Novas*, p. 152.

mente, uma forma de vida associada, de experiência conjunta e comunicada» (M.W. 9: 93), é um regime de moralidade; a cidadania, a expressão social, integral, do exercício da consciência ética; a escola o lugar da sua aprendizagem.

Esta (a democracia) não pode ser concebida como algo de sectário ou racial, nem como a consagração de alguma forma de governo já constitucionalmente sancionada. É apenas um nome para designar o facto de a natureza humana se desenvolver somente quando os seus elementos tomam parte na direcção das coisas que são comuns, coisas pelas quais homens e mulheres formam agrupamentos – famílias, sociedades industriais, (...). A identificação da democracia com democracia política, responsável pela maior parte dos seus malogros, baseia-se, entretanto, nas ideias tradicionais que fazem do indivíduo e do Estado entidades preexistentes em si mesmas (M.W. 12: 199-200).

O problema da criação de uma genuína democracia não se resolve pela «super-simplificação da ideia de democracia» (L.W. 13: 95) resultante da circunscrição a uma forma de regime ou governo político, mas pela complexificação, isto é, a sua extensão a todas as esferas da vida humana e a consequente transformação das condições de vida presentes, «numa integração moral e intelectual» (L.W. 13: 97). Só assim a democracia é, fundamentalmente, «um modo, um caminho de vida» (L.W. 13: 155), ou melhor, o ideal que inspira uma forma de vida – a democrática. Neste sentido, ela representa, como todos os ideais, simultaneamente, um meio e um fim: um meio-método, porque via em si mesmo valiosa, pelas atitudes e valores que mobiliza e que são o seu próprio fim: o crescimento do ‘eu’ e o crescimento social como forma integrada de um desenvolvimento conjunto, mais amplo (*the larger growth-process*).

Quando a personalidade é vista como um processo activo, verifica-se que as modificações sociais são únicos meios de criação de novas personalidades. As instituições são analisadas à base dos seus efeitos educativos – em referência aos tipos de indivíduos que fomentam, ao passo que o interesse pela elevação moral individual se identifica com o interesse social, pela reforma objectiva das condições económicas e políticas. A investigação do sentido das organizações sociais envereda então por uma direcção definida. Somos levados a indagar o que possa ser o poder específico de estimular, fomentar e promover o progresso de cada organização social e específica. A velha separação entre política e moral é abolida na sua raiz (M.W. 12: 192).

O grande fim da vida política e social é o desenvolvimento moral pela autocriação dos indivíduos face ao qual se perspectiva a auto-

regulação das instituições democráticas. O gradualismo melhorista é fundamentalmente pedagógico na estratégia; o reformismo, eminentemente dialógico no carácter. O experimentalismo assume (e dá) a forma a uma democracia criativa, inteligente, alicerçada na educação e na arguição pública; e é assim que «a velha separação entre política e moral é abolida na sua raiz» (M.W. 12: 192). A democracia torna-se, então, na *luta pelo que deve ser* e, daí, fazer-se acima de tudo um esforço moral, religioso, justificando-se se se quiser – como uma fé – pelas suas obras.

A educação, a formação moral do ‘eu’ (e o mesmo é dizer a sua formação social e intelectual) é um requisito básico da democracia; e a democracia é, por sua vez, o mais «interessante» modelo de comunicação-comunhão «na educação deliberada e sistemática» (M.W. 9: 93).

A mais sólida garantia de eficiência e de poder colectivos é a libertação e o uso das variadas capacidades individuais de iniciativa, planeamento, previsão, vigor e persistência. A personalidade deve ser educada, mas a personalidade não pode ser educada com o circunscrever as suas operações a coisas técnicas e especializadas, ou às relações menos importantes da vida. A educação integral só é levada a efeito quando existe, da parte de cada pessoa, um quinhão de responsabilidade, proporcional às respectivas capacidades, na formulação de ideias e programas de acção de grupos sociais a que ela pertence. Este facto fixa a importância da democracia (M.W. 12: 199).

«A comunicação, o partilhar, a co-participação, são os únicos meios existentes de universalizar a lei e o fim moral» (M.W. 12: 197). Comunicação é «o senso moderno de humanidade», e democracia «é o sal preservador do altruísmo e da filantropia, sem o qual estas duas virtudes degeneram em condescendência e interferência moral (M.W. 12: 198).

No fundo, tal como o formula o próprio autor (M.W. 12: 199-201, L.W. 3: 150-5) e de forma exaustiva em *A Common Faith* (1934), trata-se de uma «fé nas potencialidades da natureza humana». A questão é saber

se há fundamentos adequados para a fé nas potencialidades da natureza humana e se tais fundamentos podem despertar a intensidade e o ardor que outrora despertaram a ideias religiosas de base teleológica. Será a natureza humana tão pobre coisa, que a ideia seja absurda? Não tentarei dar qualquer resposta mas uso a palavra ‘fé’ intencionalmente. Porque, no final de contas, a democracia ficará, conforme possa, ou não, manter a fé e justificá-la pelas suas obras (L.W. 13: 152).

### 3. O que nos é dado Esperar?

Em *Consequences of Pragmatism* Richard Rorty, a propósito da situação epistemológica das ciências sociais, estabelece um contraste interessante entre a posição de Dewey (as ciências sociais como instrumentos ao serviço de uma certa engenharia social) e Foucault (as ciências sociais como instrumentos de dominação imersas na relação verdade-poder), colocando a diferença entre os dois autores não em termos teóricos, mas na base de «sobre aquilo que podemos esperar»<sup>40</sup>.

Com efeito, tal como enunciamos na introdução, mais do que comparar os dois autores – John Dewey ou Michel Foucault – o que julgamos crucial, como central à filosofia da educação e ao debate contemporâneo, é o ponto sobre o qual se abriga a divergência que Rorty estabelece: a questão da legitimidade da esperança, da capacidade de intervenção e responsabilidade política e ética da educação.

Regressamos, assim, à questão, ou conjunto de questões que enformam a problemática onde situamos esta lição: como conciliar a autocriação ética com a moral da justiça social, a liberdade com a solidariedade, a diferença com a igualdade?

Para Dewey a Educação e a Democracia têm como raiz comum o desenvolvimento o crescimento do ‘eu’ e o crescimento social, como forma integrada e harmoniosa de um conjunto, mais amplo. Vê as comunidades democráticas como comunidades investigativas, pesquisando, de forma contextualizada e inteligente, os obstáculos e problemas colocados ao desenvolvimento humano. A praticabilidade destas comunidades pragmáticas não exige a posse literal de capacidades e interesses comuns para que a democracia funcione – as diferenças pessoais não são por si problemáticas; as desigualdades nos talentos não implicam desigualdades na liberdade efectiva dos indivíduos, na sua capacidade para contribuírem para o bem geral, ou para se construírem a

---

<sup>40</sup> *Op. cit.*, 204. Dewey e Foucault são, para Rorty, os representantes maiores das duas vias alternativas; os dois são antifundacionalistas – não há lugar para o encontro com o indubitável, nem nenhuma estrutura *a priori* onde se abrigue a certeza e durabilidade de qualquer investigação, linguagem ou forma de vida, não há hipótese de descobrirmos a essência da Verdade ou o Bem, pois não há Verdade ou Bem, mas actos e acontecimentos avaliativos na história; os dois têm uma ideia convencional da racionalidade e dos seus regimes. Mas onde Foucault fecha o círculo da sua analítica, condicionando a produção de verdade ao exercício de poder e este à produção de verdade, Dewey vê no espaço libertado pela desconstrução antifundacionalista e numa racionalidade pragmaticamente perspectivada, as possibilidades de actualização das promessas da Modernidade, de reconstrução moral do mundo.

si mesmos plenamente. A democracia pragmática requer, sim, a posse de faculdades racionais idênticas, ou melhor um domínio equitativo do *método inteligente* como condição necessária à participação construtiva nas políticas sociais e comunitárias.

A educação, concentrando em si de forma ingênua e bondosa os ideais utópicos de igualização e personalização é o grande meio-fim de incrementar essas capacidades racionais-morais, de vulgarizar o diálogo inteligente, conciliando o desenvolvimento de cada um no seio da grande família social.

Mas esta confiança de fundo no acordo, para onde toda a filosofia deweyana concorre, só é possível na pressuposição de outra. Como o defende Rorty, só parte para o diálogo quem acredita ainda na posse de um terreno comum inter-humano; e só defende o acordo como base ou sinónimo de democracia quem acredita que «as fontes da satisfação privada e as da solidariedade humana são as mesmas», ou, pelo menos, que não só não são antitéticas como são conciliáveis<sup>41</sup>. Quem, como Dewey, entende que o desejo de autocriação, que alimenta a ética, se realiza no *socius*, que o indivíduo surge somente através do *ethos* social (a individuação pela identificação participativa, a personalização pela socialização), e simultaneamente não rejeita a diferença como primado essencial dessa identidade comum feita de identidades, só pode acalentar uma fé religiosa na solidariedade humana e aí radicar a necessidade cooperativa que atribui à comunicação e a necessidade comunitária como inerente à sociedade.

A democracia (*the great community*) é, assim, o lugar de encontro e dissolução de todas as antinomias, o solo onde a unidade sujeito-objecto, indivíduo-sociedade, autocriação e justiça, público-privado pode ser realizada.

Segundo Foucault, «não estamos nem nas arquibancadas nem no palco, mas na máquina panóptica, investidos pelos seus efeitos de poder que nós mesmo renovamos, pois somos suas engrenagens»<sup>42</sup>. Não há forma de escaparmos; as relações de comunicação na medida em que se efectivem - «modificam o campo informativo dos interlocutores» - induzem efeitos de poder<sup>43</sup>; e «imaginar um outro sistema, faz ainda parte do sistema»<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> *Contingência, Ironia e Solidariedade*, p. 15.

<sup>42</sup> *Vigiar e Punir*, p. 190.

<sup>43</sup> M. Foucault, «Le Sujet et le Pouvoir», em *Dits et Écrits (DE IV)*, p. 234.

<sup>44</sup> M. Foucault, «Par delà le Bien et le Mal», *Actuel*, (14) Novembro, 1971, cit. por A. E. Rocha, «Genealogias', Poder e Subjectividade: Perspectivas e Aporias em Michel Foucault», p. 32.

Longe da visão luminosa e fraterna de Dewey sobre o diálogo e a possibilidade de constituição de consensos, longe da noção iluminista do conhecimento como emancipação, liberdade, Foucault revela-nos o lado sombrio da razão, a sua articulação violenta com a verdade, e a forma como «os jogos de verdade», produzem os sujeitos, ao postularem e regularem a própria subjectividade. A Verdade é normalizadora, e a norma define o acesso à verdade. O poder não se acoita no Estado, ou nas instituições, antes flui por redes capilares em focos locais de poder-saber; exerce-se por dispositivos difusos e subtis sobre os corpos, inscreve-se no jogos de verdade que enunciam as condutas prescritas pelo poder(saber) disciplinar; face aos quais nós, indivíduos, nos definimos e situamos como *sujeitos*. O poder não reprime: produz. Que nos resta, então?

Como vimos na análise de Foucault ao texto de Kant («Qu'est-ce les Lumières?»), a interpelação do presente coloca-nos perante a pergunta *quem somos nós?* Esta interrogação distingue-se não só pela sua singularidade (é uma seta para o nosso presente actual) como pela radicalidade crítica que subentende. A ontologia crítica é um «trabalho crítico de nós mesmos sobre nós-mesmos»<sup>45</sup>. E é aqui, que Foucault coloca a questão da resistência e da liberdade.

Repudiando as lutas globais, doutrinárias, que partem de uma concepção falsa e restrita de poder, e de uma concepção universalista de verdade, Foucault entende que a verdadeira resistência na máquina panóptica se situa ao nível local, específico, quando cada um se interroga sobre o seu «estatuto de indivíduo» – quem somos nós? – recusando «a inquisição científica e administrativa que determina a nossa identidade»<sup>46</sup>. Há, assim, um uso da filosofia que limita os domínios do saber-poder – a genealogia crítica do quem fomos; um uso que se traduz, fundamentalmente num trabalho crítico sobre si mesmo, enquanto sujeito ético, um trabalho construtivo («cuidado de si») que toma como referência crítica «a relação a si».

---

<sup>45</sup> M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», *Dits et Écrits (DE IV)*, p. 575.

<sup>46</sup> M. Foucault, «Le Sujet et le Pouvoir», *Dits et Écrits (DE IV)*, p. 227. A noção de governabilidade que consta no artigo citado (publ. em H. Dreyfus e P. Rabinov, *Michel Foucault. Beyond Estruturalism and Hermeneutics*. Chicago, The University of Chicago Press, 1982) permite a Foucault uma noção não tão massiva de poder, onde a noção de resistência tem lugar – «Quando definimos o exercício do poder como um modo de acção sobre as acções dos outros, quando o caracterizamos pelo governação dos homens, uns sobre os outros – no sentido mais alargado deste nome – incluímos aí um elemento importante: a liberdade» (*ib.*, p. 237).

Dewey oferece-nos uma visão luminosa da educação sob o signo da solidariedade e participação humanas. O ímpeto transformador da razão pragmática, a tensão que os valores ético-democráticos em si mesmos transportam, pressionam utopicamente toda a sua filosofia e, obviamente, o programa de Reconstrução, mas fazem-no sem a densidade crítica que a modernidade sobre eles projectou. Dewey não tem uma leitura política do conflito e das relações de poder; de que as polaridades e antinomias da filosofia clássica, que tanto atacou, são figuras exemplares. Não há uma análise do poder, mas uma crítica terapêutica da desnaturalização da experiência enquanto fenómeno cultural global. A visão facilitada das interações humanas, onde o diálogo supera facilmente o conflito e os diferentes interesses tendem, bondosamente, para a convergência no acordo, o modo quase triunfal com que encara as possibilidades de um desenvolvimento harmonioso conjunto num reino transparente, límpido, porque *inteligentemente* superador de obstáculos e paixões, ilustram bem um optimismo ingénuo. É assim que, necessariamente, o centro ético do modelo de educação que propõe se desloca, congruentemente, duma ética da singularidade, para a modelização/socialização dos sujeitos em torno de uma identidade comum controversamente desejada; os conflitos e antinomias, as relações de poder, em vez de elementos constitutivos do real, tornam-se, na visão pragmatista, disfunções a superar, polaridades a articular, mediar, sob os compromissos morais do *inter-esse*, e a convicção metafísica do encontro. A uma racionalidade mínima, projectada na formalidade em aberto dos princípios estruturadores da experiência educativa e democrática (continuidade de *inter-esses* e interacção das diferenças), sobrepõe-se a racionalidade máxima de uma comunidade de «mentalidade similar», um mundo onde a Identidade é o traço forte constitutivo das relações com o Outro.

Foucault dá-nos a visão sombria da educação enquanto modelização dos corpos e das almas<sup>47</sup>, descreve-nos as formas insidiosas e subtis com que o poder disciplinar nos investe, e nós, engrenagens, reconduzimos e reforçamos os seus efeitos. Face à onnipresença do poder panóptico é numa ética da singularidade, do cuidado de si, que a sua filosofia parece refugiar-se. E ainda que o trabalho ético não seja, necessariamente, um trabalho solitário, e muito menos um trabalho

---

<sup>47</sup> «Esta alma real e incorpórea não é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber (...)» (*Vigiar e Punir*, pp. 31-2).

fora do mundo<sup>48</sup>, no entanto, é sempre sob o signo da luta individual que a resistência é possível. Não há assim lugar na filosofia foucaultiana para uma relação de alteridade como sinónimo de um encontro onde as relações de reciprocidade e simpatia tenham lugar como horizonte comum de partilha. Simultaneamente, as ciências sociais (pseudo-ciências), entre as quais a pedagogia e as práticas educativas têm lugar proeminente, porque vistas exclusivamente no seu papel normalizador, sombrio, perdem a sua função crítica na construção de enunciados alternativos, que (ainda que presos nas malhas do poder) configuram e reiteram princípios limitadores e reguladores do poder. E talvez acima de tudo, porque «preterindo o estudo do processo de legitimação do poder» (em favor de uma analítica que ignora a diferença moral entre as diferentes modalidades do exercício do poder de Estado) «Foucault não tem meios de distinguir uma sociedade totalitária de uma sociedade democrática; desse modo, a elisão das exigências da vontade geral, do consenso, do pluralismo, da representatividade, pressupõe a dispersão monádica dos sujeitos e consequente cisão interior na tessitura das disciplinas do regime poder/saber»<sup>49</sup>.

O que podemos esperar? O que podemos fazer com estas duas perspectivas?

A filosofia de cada autor tem a sua luz própria: trata-se de duas leituras da modernidade, dois projectos distintos, que mais do que uma resposta à problemática que enunciamos, são uma resposta ao problema por si mesmo colocado, e esse problema só tem sentido, coerência e validade dentro do campo teórico donde emergiu. Nesta medida, a comparação entre os dois autores, e a consequente emissão de juízos avaliativos, é filosoficamente ilegítima. Mas podemos, e deve-

---

<sup>48</sup> Ainda que se trate de um trabalho de individuação, realizado pelo sujeito, que deverá conduzir à «mestria de si», Foucault, na esteira da filosofia estoica, admite a existência de um mestre (um operador da subjectividade) que pode ajudar o discípulo a abrir a *dimensão de si*. Por outro lado, o *cuidar de si* «implica uma nova experiência de si» que se manifesta, segundo a *askesis* estoica não na renúncia a si e ao mundo, mas na «consideração progressiva de si». A *askesis* é um conjunto de práticas pelas quais o indivíduo pode adquirir, assimilar a verdade, e transformá-la num princípio de acção permanente. A *alêteia* torna-se *ethos*» (M. Foucault, «Les Techniques de Soi», *Dits et Écrits (DEIV)*, pp. 794; 800, respectivamente). Também a noção de *epilemeia* (o trabalho sobre si mesmo e o trabalho social, regulado) é importante neste contexto (cf. «L'Hermeneutique du Sujet», *Dits et Écrits (DEIV)*, pp. 355-6).

<sup>49</sup> A. E. Rocha, «'Genealogias', Poder e Subjectividade: Perspectivas e Aporias em Michel Foucault», p. 35.

mos, usá-los como contributos nucleares ao estudo de uma problemática, transformando-os em pontos de resistência recíproca, deixar que a luz de cada um tempere de sombra o outro.

## BIBLIOGRAFIA

### John Dewey

The *Middle Works of John Dewey*, 1899-1924. 15 vols, ed. Jo Ann Boydston Carbonale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1976-83.

The *Later Works of John Dewey*, 1925-1953. 17 vols, ed. Jo Ann Boydston Carbonale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1981-90.

«Experience, Knowledge, and Value: A Rejoinder», em SCHILPP, Paul Arthur e HAHN, Lewis Edwin (Ed.), *The Philosophy of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University, 1989, pp. 515-608.

### Michel Foucault

*Naissance de la Clinique: une Archéologie du Regard Médical*, Paris, PUF, 1963.

*Les Mots et les Choses: une Archéologie des Sciences Humaines*, 1966, trad. António Ramos Rosa, Lisboa, Portugalíia, s.d.

*L'Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

*L'Ordre du Discours* (Leçon inaugurale au Collège de France, prononcée le 2 décembre 1970), 1971, trad. Laura de Almeida Sampaio, Lisboa, Relógio D'Água, 1997.

*Moi, Pierre Rivière, ayant egorgé ma Mère, ma Sœur te nom Frère... – un cas de parricide au XIX<sup>e</sup> siècle*, 1973, trad. Maria Filomena Duarte, Lisboa, Terramar, 1977.

*Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*, 1975, trad. Lígia M. Pondé Vassalo, Petrópolis, Vozes, 1987.

*Histoire de la Sexualité I: La Volonté de Savoir*, 1976, trad. Pedro Tamen, Lisboa, Relógio D'Água, 1984.

*Histoire de la Sexualité II: L'Usage des Plaisirs*, 1984, trad. Manuel Alberto, Lisboa, Relógio D'Água, 1994.

*Histoire de la Sexualité III: Le Souci de Soi*, 1976, trad. Manuel Alberto, Lisboa, Relógio D'Água, 1994.

*Dits et Écrits (DE III)*, vol. III, Paris, Gallimard, 1994.

*Dits et Écrits (DE IV)*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994.

**Outras Referências Bibliográficas**

- ABRAHAM, Tomas (ed.) (1992) – *Foucault y la Ética*, Argentina, Letra Buena S.A.
- BALL, S. J. (comp.) (1997) – *Foucault y la Educación: Disciplinas y Saber*, Madrid, Morata.
- DELEDALLE, Gérard (1965) – *La Pédagogie de John Dewey: Philosophie de la Continuité*, Paris, Éditions du Scarabée.
- (1995) – *Pédagogues et Pédagogies: John Dewey*, Paris, PUF.
- DREYFUS, H. e RABINOV, P. (1984) – *Michel Foucault: un Parcours Philosophique*, Paris, Gallimard.
- DELEUZE, Giles (1998) – *Foucault*, trad. José Carlos Rodrigues, Lisboa, Vega.
- EWALD, Francois (2000) – *Foucault: A Norma e o Direito*, trad. António Fernando Cascais, Lisboa, Veja.
- IMBERT, Francis (1987) – *La Question de l'Éthique dans le champs Éducatif*, s.l., Édition Matrice.
- KENWAY, J. (1997) – «La Educación y el Discurso Político de la Nueva Derecha», em: BALL, S. J. (comp.), *Foucault y la Educación: Disciplinas y Saber*, Madrid, Morata.
- MARGOLIS, Joseph (1988) – «Dewey in Dialogue with Continental Philosophy», em: HICKMAN, Larry A., *Reading Dewey: Interpretation for a Modern Generation*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, pp. 231-256.
- PETERS, R. S. (1997) – «John Dewey's Philosophy of Education», em: PETERS, R. S. (Ed.), *John Dewey Reconsidered*, London, Routledge & Kegan Paul, pp. 102-123.
- RATNER, Joseph (1989) – «Dewey's Conception of Philosophy», em: SCHILPP, Paul Arthur e HAHN, Lewis Edwin (Ed.), *The Philosophy of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University, pp. 47-73.
- RESWERBER, Jean Paul (1988) – *Pedagogias Novas*, trad. Manuela Torres, Lisboa, Teorema.
- ROCHA, Acílio Estanqueiro (1988) – *Problemática do Estruturalismo: Linguagem, Estrutura, Conhecimento*, Lisboa, I.N.I.C..
- (1994) – «'Genealogia', Poder e Subjectividade: Perspectivas e Aporias em Michel Foucault», Braga, Universidade do Minho, *Diacrítica* (9).
- ROCKEFELLER, Steven C. (1991) – *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*, New York, Columbia University Press.
- RORTY, Ricahrd (1982) – *Consequences of Pragmatism. Essays: 1972-1980*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

- (1985) – *Solidarity or Objectivity*, em: RACJMAN, G. e WEST, C. (Ed.), *Post-Analytic Philosophy*, New York, Columbia University Press, pp. 3-19.
- (1988) – *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, trad. Jorge Pires, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- (1989) – *Contingência, Ironia e Solidariedade*, trad. Nuno Fonseca, Lisboa, Editorial Presença, 1992.
- STUART, Henry W. (1989) – «Dewey's Ethical Theory», em: SCHILPP, Paul Arthur e HAHN, Lewis Edwin (Ed.), *The Philosophy of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University, pp. 291-333.
- STUHR, John J. (1988) – «Dewey's Social and Political Philosophy», em: HICKMAN, Larry A., *Reading Dewey: Interpretation for a Modern Generation*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, pp. 82-99.
- THAYER, H. S. (1981) – *Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism*, 2.<sup>a</sup> ed., Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc.
- TILES, J. A. – *Dewey*, London, New York, Routledge, 1988.
- WELCHMAN, Jennifer (1995) – *Dewey's Ethical Thought*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- WEST, Cornel (1989) – *The American Evasion of Philosophy*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press.
- (1995) – «Theory, Pragmatism, and Politics», em: HOLLINGER, Robert e DEPEW, David (Ed.), *Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism*, Westport; Connecticut; London; Praeger, pp. 314-325.
- WHITE, Alan R. (1977) – «Dewey's theory of interest», em: PETERS, R. S. (Ed.), *John Dewey Reconsidered*, London, Roulledge & Kegan Paul, pp. 35-55.

## Resumo

Tomando como eixo da análise algumas das questões permanentes que enformam a educação como projecto de formação pessoal (subjectivação ética, normalização moral) e político, o artigo procura pensar, pelo estabelecer de pontos de resistência recíproca, as vozes de J. Dewey e M. Foucault: um representante da luz – ainda no rastro do iluminismo – e da crença na capacidade transformadora da educação (do diálogo e da arguição pública) ao serviço da democracia, e o mesmo será dizer vice-versa; outro, como guardião da sombra, ou seja do trabalho crítico permanente sobre nós mesmos, sobre a razão e a forma como os regimes de verdade se corporizam em práticas discursivas sobre os corpos e as almas, fabricando sujeitos, objectos e efeitos do poder que os investe.

**Abstract**

Taking as an axis of analysis some of the permanent questions that shape education as personal development (ethical subjectiveness, moral normalization) and political project, this paper aims at approaching, by establishing reciprocal points of resistance, the voices of J. Dewey and M. Foucault: one, representing the light – still tracking illuminism – and the belief in the transforming power of education (of dialogue and public arguing) at the service of democracy, as well as vice-versa; the other, the shadow keeper, that is, the keeper of one's permanent criticism, on the reason and ways how truth regimens are embodied in discursive practices on bodies and souls, producing subjects, objects and effects of the power vested in them.



# Popper on social engineering and Hayek's critique of social justice\*

JOÃO CARDOSO ROSAS  
(Universidade do Minho)

## 0. Introduction

Is Popper's conception of social engineering in line with Hayek's critique of social justice? Or, in other words: is Popper a friend or an enemy of the very idea of social justice? To answer this question, I start by outlining Popper's critical rationalism and I connect this general outlook with the conception of social engineering. Then, I refer to Hayek's epistemic critique of social justice and of Popper's conception of social engineering. Before concluding, I focus on the *ends* of piecemeal social engineering advocated by Popper and I compare his views with Hayek's.<sup>1</sup>

The ideal outcome of this paper would be the choice between two contrasting hypotheses, namely: (**h1**) Popper's defence of social engineering is a convincing argument against Hayek's critique of social justice – in fact, Popper is a friend of social justice; (**h2**) Popper's defence of social engineering is, in practical terms, another version of Hayek's critique of social justice – accordingly, Popper is an enemy of social justice. As things turned out – and as far as I am concerned – it will not be easy to decide between these two incompatible hypotheses.

---

\* *Texto da comunicação ao Congresso "Karl Popper 2002", realizado na Universidade de Viena, por ocasião do centenário do nascimento de Popper.*

<sup>1</sup> I make use of published material only. However, I believe that there is nothing in the Popper Archive at the Hoover Institution that would change significantly what I write here. This conviction is supported by the reading of secondary sources that make use of the Archive, such as Jeremy Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, London, Routledge, 1996.

## 1. Popper's critical rationalism

Popper's basic stand on philosophical questions may be called 'critical rationalism'. The clarification of this basic stand involves an account of rational thinking and of the way that science embodies rationality (see 1.1.). It is not entirely clear, however, why this rationalism is critical, until one deals with the question of its justification (see 1.2.).

1.1. Popper's rationalism is based on an account of reason that follows the model of "trial and error" or "conjectures and refutations".<sup>2</sup> This implies that the starting point of rational thinking is always a problem that results from the inadequacy between inherited theoretical expectations and the present situation. Without inherited theoretical views, a problem cannot be recognized. When it is recognized, this means that a gap between our theories – which may be seen as our dogmas – and our present situation exists and needs to be filled. The way to fill this gap is the invention of new theories that will replace the previous ones. Our new theories are, then, our more sophisticated dogmas, so to speak, and should be tested. This is when the process of error elimination starts.

In empirical science, the elimination of errors is achieved by empirical refutation or falsification of the theoretical conjectures. Popper stresses the importance of maintaining these theories open to the attempts to falsify them. When a theory that includes statements about the world – for instance, Marx's specific theory of the imminent coming of social revolution – is put apart from refutation through *ad hoc* hypotheses – say, new strategies of capitalist imperialism to postpone the proletarian revolution – this theory becomes a "reinforced dogmatism". Therefore, it loses its scientific character. Many other theories, such as psychoanalysis or astrology, could never be scientific because they are not falsifiable. In fact, those who hold these theories may find everywhere their confirmation, not their refutation.

---

<sup>2</sup> For this section (1.1.), see Karl Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, 5th ed., London, Routledge & Kegan Paul, 1974 (1st ed. 1963), passim; and Idem, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1974 (1st publ. 1972), passim. Popper's account of empirical science is developed in: Idem, *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson, 1975 (1st publ. 1959; 1st publ. in German 1934); and Idem, *Realism and the Aim of Science*, Totowa, N.J., Rowman and Littlefield, 1983 [1st Vol. of the *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*].

Scientific knowledge develops because theories with a growing empirical content and open to refutation resist to the tests and are, accordingly, corroborated. But the refutation of a theory is also a scientific achievement. It allows the creation of new and better theories to fill the gap opened by the refutation. Moreover, the process of error elimination permits to raise more problems, not only when a theory is falsified, but also when it is corroborated. In fact, corroboration reveals new data that the theory makes recognizable and, perhaps, worthy of more problem raising.

For Popper, this process implies an idea of 'truth' and a realistic assumption. Because the possibility of error is always present, one has to admit an objective reality that allows the error elimination. Truth, then, is the "correspondence with fact" of any consistent language. However, reality in itself is unknowable and we can only approach it through the mediation of theories. Hence, nobody can ever claim to be in the possession of truth. Even if someone did possess the truth he would not have the means to know it. Truth is not the same as certainty nor it is a criterion to distinguish between true and false theories without any discretion. Instead, it is a "regulative principle" of scientific research.

The Popperian idea of 'truth' does not invalidate the basic fallibilism of Popper's account of scientific knowledge. Scientific theories with empirical content always remain conjectural and can never be proved, although they may be continuously corroborated. There is no privileged "source of knowledge" – as, for instance, empirical experience or reason – where to look for certainty. We use both reason and experience, but none of them has authority to confirm our theories. To improve our knowledge of the world we only have our critical powers exerted on previous theories, from which we deduce consequences that may falsify them. We can only learn from our mistakes, amid insurmountable uncertainty.

\*

So far, I have insisted on the idea of error elimination in empirical science. However, some sciences do achieve a sort of proof, not just corroboration. This is the case of formal sciences, mathematics and formal logic. In these disciplines, critical error elimination is also exerted, but taking into account only the intellectual relevance and internal coherence of theories. Hence, in these fields too, although in a different manner, critical thinking is at work.

The exercise of rationality is also present in the fields of knowledge where neither empirical test nor formalization is the usual practice. This is the case of philosophy, including, for instance, metaphysics and political philosophy. Here, error elimination should be directed to inconsistencies, as well as to the irrelevance of the theories to the actual problems about our knowledge of the world and about human action. This does not always happen, of course. That is why Popper is a critic of the philosophical tradition and a “lover of science”, to use his own words.

1.2. What are the theoretical grounds of Popperian rationalism? Well, there are none. Although Popper stresses the importance of this question, he offers no rational foundation for his rationalism.<sup>3</sup>

Popper distinguishes between his own critical rationalism and a rationalism that is non-critical and excessive. According to the latter, we should refuse what cannot be defended by reason or experience. However, this principle is inconsistent from the logical point of view, because it cannot be defended by reason or experience. To follow the demands of this principle, we would have to discard the principle itself. By contrast, critical rationalism is more modest and does not look to be established on the basis of reason or experience. In fact, the effectiveness of argument and experience implies the previous adoption of those requirements. Hence, there is a basic choice for rationalism that is not, in itself, rationalist.

However, this choice for rationalism is not arbitrary. For Popper, the critical rationalist view is associated with (and cannot be dissociated from) a set of values that may be called, broadly, humanitarian. The *free use of reason* is associated with *individualism*. The acknowledgment of the other individuals as interlocutors in the critical process leads to the idea of “*rational unity of mankind*”. This idea, in its turn, is related to *tolerance*, *divergence-setting through argument*, and *non-violence*. The value of *truth* I referred to above is also part of this set of humanitarian values, as it is indispensable to the trial and error method.

Thus, if we refuse rationalism, we have also to refuse humanitarianism. Because we adopt humanitarianism, we establish rationalism. Therefore, the basis of rationalism lies on a moral decision. Although

---

<sup>3</sup> For this point, see Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 5th ed. reprinted, London, Routledge & Kegan Paul, 1974 (1st ed. 1945), Vol. II, Chap. 24.

there is no rational grounds for ethics, there is an ethical ground for rationalism; this ground is humanitarianism.

Popper also defends what he calls “critical dualism”, i.e., a dualism of facts and decisions. This means that – in accordance with Hume’s guillotine – we cannot derive decisions from facts. But if this is so, where does the moral decision for humanitarianism lie? We choose humanitarianism because we dislike the practical consequences of its denial, i.e., because we dislike tribalism, human bondage, intolerance and violence. But this is a moral and irrational decision. Whether we like or dislike the consequences of denying humanitarianism, this is not arguable but rather a question of faith. Because humanitarianism is the ground of rationalism, the basis of rationalism is an “irrational faith”.

**Conclusion of 1.:** Popper’s defence of critical rationalism means, basically, two things. First, that he advocates criticism according to the method of trial and error; this method is deductive and always open to new developments. Second, that he considers logically incorrect to ground this exercise of reason in well-established reason and, as a consequence, the endorsement of critical rationalism depends on a non-entirely rational adhesion to humanitarian values.

## 2. The Idea of social engineering

Popper’s conception of social engineering is an application of the trial and error method to a theory of social activism. Although he acknowledges that the social world is not a domain of rationality, Popper thinks that it is our task to rationalize it, as far as possible. To do so, he defends a conception of piecemeal social engineering (see 2.1.), which he opposes to utopian social engineering (see 2.2.). In this part 2., I will also refer to a criticism of Popper by Hayek, and Popper’s reply (see 2.3.).

2.1. The expression “social engineering” was not created by Popper. He acknowledges that it was used by Roscoe Pound in 1922 and that it was used by the Webbs “almost certainly before”. But

Popperian social engineering is a specific conception that can only be understood in the context of Popper's thought.<sup>4</sup>

The main idea of social engineering is the planning and construction or reconstruction of social institutions, Popper being "inclined to speak of institutions wherever a (changing) body of people observe a certain set of norms or fulfil certain prima facie functions [...] which serve certain prima facie purposes".<sup>5</sup> Although the social engineer admits that most of the social institutions were not the result of design but rather the unintended consequence of human actions over time, he aims to rebuild them or to build new ones according to a plan. He sees institutions as machines, rather than as organisms, which means that he takes an instrumentalist view.

By adding the adjective *piecemeal* to social engineering, Popper tries to avoid the confusion of his conception with the global blueprints of planners and technocrats. Piecemeal social engineering approaches specific institutions and not the whole of society. These institutions may be a business or a church, a hospital or a national health service, a university or an educational system, the tax laws or the electoral laws, etc. The first two examples are perhaps less relevant here, since Popper is more concerned with public rather than with private institutions (from now on I will use the term in the sense of public engineering, as Popper usually does).

A distinguishing feature of piecemeal social engineering is the use of what Popper calls piecemeal social technology, i.e., technological social science. This social science would look for the laws of society that impose limitations on social engineering. Engineering, then, would be the practical aim of social science. I will now explain this relation between social technology and social engineering.

The technological formulation of a law is always negative, asserting what cannot happen or what we cannot achieve without some side-effects. Popper gives some examples: "you cannot have a centrally planned society with a price system that fulfils the main functions of competitive prices"; "you cannot have full employment without inflation"; "you cannot make a successful revolution if the ruling class is not weakened by internal dissension or defeat in war" ("Plato's law of

---

<sup>4</sup> For the term 'social engineering', see Karl Popper, *The Open Society*, cit., Vol. I, pp. 210-211; for the Popperian idea of social engineering, see Idem, *The Poverty of Historicism*, London, Ark Paperbacks, 1986 (1st publ. 1944-45), pp. 42-97; and Idem, *The Open Society*, cit., passim.

<sup>5</sup> Karl Popper, *Conjectures and Refutations*, cit., p. 133.

revolutions”); “you cannot give a man power over other men without tempting him to misuse it” (“Lord Acton’s law of corruption”).<sup>6</sup> Hence social science should develop this kind of social technology.

Now the social engineer would put into practice this social technology through his piecemeal experiments. Experiment may corroborate or falsify and, so, the piecemeal engineer cannot avoid committing mistakes and generating unintended consequences of his actions. So he must proceed “step by step”, comparing results and avoiding reforms where complexity will not allow him to understand their effects.

However, the range of possible interventions for the piecemeal social engineer is very large, from the “passivist view” of anti-interventionism to the change of social structures. On the one hand, absolute anti-interventionism is a logical impossibility: the ideal of anti-interventionism is also a technological approach because it induces some intervention to prevent further interventions based, perhaps, on the technological assumption that “you cannot intervene without making things worse”. On the other hand, interventionism can go much further and even be guided by ideals for the society “as a whole”. The piecemeal engineer may, for instance, be guided by the idea of “a greater equalization of incomes”, which leads to the change of society’s “class structure”.<sup>7</sup>

2.2. The other kind of social engineering, which is opposed to the piecemeal approach, is holistic or utopian social engineering.<sup>8</sup> The utopian engineer aims at the global remodelling of society in accordance with a definite blueprint. With this purpose, the utopian engineer needs to accede to key-positions in society, usually the political power. Hence utopian engineering is never private, but always public. Finally, utopian engineering is a radicalism – because it demands the eradication of the existing society and the creation of a new social world – and also an estheticism – because the world to be is supposed to be perfect.

Unlike piecemeal engineering, utopian engineering cannot be based on a social technology. The utopianist violates the rational method

---

<sup>6</sup> Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, cit., pp. 62-63.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>8</sup> For this type of social engineering, see *Ibidem*, pp. 67 ff; and also Karl Popper, *The Open Society*, cit., Vol. I, Chap. 9; and Idem, *Conjectures and Refutations*, cit., Chap. 18.

by putting itself aside from error elimination through tinkering and criticism. He rejects the technological hypotheses that state limits to institutional control. Instead, the utopian engineer has to rely on the holistic theory of social experiments, which asserts that is possible to know and control the reconstruction of an entire “whole”, such as a society. The fact is that this holistic theory of social experiments is wrong. First, nobody can centralize the knowledge necessary to change a whole society. Second, this knowledge is not available because social knowledge cannot be exhausted and is always evolving. Finally, the social engineers cannot place themselves outside the society they want to rebuild globally. Therefore, they are not as holistic as they think to be. In fact, utopian social engineering is unfeasible and all the conceivable practices of social engineering belong to the piecemeal type. The error, then, consists in concealing this fact and refusing to learn by trial and error.

2.3. Hayek agrees with Popper’s criticism of utopian engineering, but he opposes the way in which Popper expresses his views. On the face of it, Hayek’s objection is purely terminological. On closer examination, however, his objection runs deeper. In *The Mirage of Social Justice* Hayek says that “we can always only tinker with parts of a given whole but never entirely redesign it” and, in a note, he adds:

“This, I believe, is what Karl Popper (*The Open Society and its Enemies*, Princeton, 1963) means by ‘piecemeal engineering’, an expression which I feel reluctant to adopt because ‘engineering’ suggests to me too much a technological problem of reconstruction on the basis of the total knowledge of the physical data, while the essential point about the practicable improvement is an experimental attempt to improve the functioning of some part without a full comprehension of the structure of the whole.”<sup>9</sup>

Popper is well aware of this objection of Hayek. Referring to an earlier version of the same criticism, Popper says:

“Against the use of the term ‘social engineering’ (in the ‘piecemeal’ sense) it has been objected by Professor Hayek that the typical engineering job involves the centralization of all relevant knowledge in a

---

<sup>9</sup> F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty. A new statement of the liberal principles of justice and political economy*, Vol. II, *The Mirage of Social Justice*, London, Routledge & Kegan Paul, 1976, p. 25 + p. 157.

single head, whereas it is typical of all truly social problems that knowledge has to be used which cannot be so centralized.”<sup>10</sup>

Popper's reply runs like this:

“I admit that this fact is of fundamental importance. It can be formulated by the technological hypotheses: ‘You cannot centralize within a planning authority the knowledge relevant for such tasks as the satisfaction of personal needs, or the utilization of specialized skill and ability.’ (a similar hypotheses may be proposed regarding the impossibility of centralizing initiative in connection with similar tasks.) The use of the term ‘social engineering’ may now be defended by pointing out that the engineer must use the technological knowledge embodied in these hypotheses which inform him of the limitations of his own initiative as well as of his own knowledge.”<sup>11</sup>

Thus, Popper accepts Hayek's argument against the epistemic – and also practical – possibility of global planification, but he does not deduce from there the implausibility of the term and the conception of “social engineering”. Hayek is right, Popper could say; but even being right, he is wrong. That is, although right in his epistemic argument, Hayek is wrong about denying the plausibility of piecemeal social engineering, eventually guided by an ideal for society as a “whole”, for instance, an ideal of social justice. In fact, Hayek's argument may be used against the possibility of utopian engineering, but not against piecemeal engineering. On the contrary, the former may easily include Hayek's argument as a technological hypothesis.

Now we may easily see that Hayek's objection against the expression “social engineering” is the general formulation of his epistemic argument against social justice: central planners cannot gather the knowledge they need to plan, which includes the knowledge they need to plan for some kind of social or distributive justice. If Popper's conception of piecemeal social engineering can overcome Hayek's objection, it may also overthrow Hayek's epistemic argument against social justice. This may be why Hayek is bothered by the Popperian idea, not only the term, “social engineering”.

In fact, an ideal of social justice may be an inspiration for piecemeal engineers who try to build or rebuild institutions in an *ad hoc*

---

<sup>10</sup> Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, cit., p. 64. The earlier version of Hayek's criticism, which Popper is referring to in this passage, is in F. A. Hayek (ed.), *Collectivist Economic Planning*, London, Routledge, 1935, p. 210.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

way. Piecemeal social engineering does not prohibit an ideal of social justice and the attempt to translate it into policy, but only the impossible dream of putting it into practice through utopian engineering.

**Conclusion of 2.:** the idea of piecemeal social engineering implies a critical rationalist activism that is incompatible with the holistic or utopian approach. Moreover, this utopian approach is logically impossible. But this impossibility does not define the scope of piecemeal social engineering. This conception is flexible enough to comprehend a policy of near non-interventionism and a policy of wide interventionism, whether guided by a conception of social justice or not.

### 3. The ends of piecemeal social engineering

The question of setting value-limits to the activity of public piecemeal engineers is independent of the technological problems I have dealt with in the previous section. In fact, those technological problems were solved within the framework of the method of trial and error. However, as mentioned, the choice of values is an independent problem. It is also a decisive question, because *it is humanitarianism that gives the grounds* to the trial and error method in political activism, as well as to the critical use of reason in general. I will treat this question by referring to humanitarianism in its connection with the “open society” (see 3.1.). In this section, I will mention another strand of Hayek’s critique of social justice. Then, I will focus on the more precise value-limits set out by the protectionist theory of the state (see 3.2.) and the criterion of negative utilitarianism (see 3.3.).

3.1. Critical rationalism, which comprehends the approach by conjectures and refutations and humanitarian values, makes its historical appearance, according to Popper, in Classical Greece.<sup>12</sup> That is when the passage from a closed or tribal society to the open society was facilitated. An open society is, precisely, a society where rationalism has some social relevance, because it is defended by some citizens and it may be embodied in social and political institutions. However, an open society is not a rationalist society and it also includes totali-

---

<sup>12</sup> See Karl Popper, *The Open Society*, cit., Vol. I; and also Idem, *Conjectures and Refutations*, cit., Chap. 4.

tarian traditions, which try to give political visibility to the permanent nostalgia for the alleged paradise of a closed society.

Being guided by humanitarian values, piecemeal social engineering must protect the open society, i.e., social reform must contribute to its survival, instead of endangering it through utopian approaches. The ethical argument against the utopian engineering lies in the fact that this is a totalitarian political programme. It is bad enough that the utopian approach be tried even though its practical realisation is impossible. Utopianism suppresses criticism and, as a consequence, all humanitarian values.

However, applications of piecemeal social engineering may also endanger the open society, even when guided by humanitarian principles. Though well intentioned, some of those applications may generate undesirable consequences. Along the lines of Hayek, one could say that the attempt to create some pattern of distribution – for instance, equality of income – would destroy the efficiency of the market by distorting the price system. Moreover, the attempt to create some pattern of distribution would endanger the liberal principle of equality before the law, and this is still another argument of Hayek against the idea of social justice.<sup>13</sup>

Because of these dangers for the open society, Popper defines more tightly the ends of humanitarian piecemeal social engineering. Different ends would be possible, as long as they were humanitarian and not utopian, and Popper even admits they may be desirable in other historical contexts. For now, we should limit ourselves to the guidelines set up by the ideas of state protectionism and negative utilitarianism.

3.2. Applying the principle of “equality before the law”, the state must assure an equal distribution of individual liberty among the citizens and the idea of tolerance (except with those who are not tolerant). Moreover, the state must maintain peace and prevent crime. Popper calls this view of the ends of the state the “protectionist theory” because it stresses the protection of individual liberty.<sup>14</sup>

The protectionist theory does not confer to the state any moral tasks that could endanger individual freedom. Although he recognizes that sometimes paternalism may be unavoidable, Popper thinks that

---

<sup>13</sup> Cf. F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, cit., Vol. II, Chap. 9.

<sup>14</sup> For this theory, see Karl Popper, *The Open Society*, cit., Vol. I, pp. 129-133, and Vol. II, pp. 129-133.

the state should reduce its paternalism to the minimum necessary for the pursuit of its protectionist ends. For the piecemeal social engineer, this means that he must be very cautious, both in political and economic interventionism.

A minimum political interventionism is necessary to insure the maintenance of individual freedom. This is the argument against anarchism. Without the protectionist state, the most powerful would rule and there would be no individual freedom. But the powers of the state should not be multiplied. Popper calls this idea the “liberal razor”.<sup>15</sup> The powers of the state should be reduced as much as possible because the state is a “necessary evil”. It is an evil because it can always endanger liberty. It is necessary, because there is no other way to ensure an equal distribution of liberty.

Similarly, the non-interventionism of an unrestrained economic system does not exist in reality, and it should not exist if we want to protect liberty (otherwise, the rich may use their power to cut the liberty of the poor). But the economic intervention of the state may be achieved through two completely different methods. The first is “indirect interventionism” and consists in the designing of the “legal framework” – an expression taken from Hayek – of protectionist institutions. The second method is “personal” or “direct interventionism” and consists in “empowering organs of the state to act”<sup>16</sup>. From the point of view of piecemeal social engineering, the first method is always preferable because it can be known and understood by the citizens; it introduces stability and transparency (the unavoidable exception to this method is the budget). On the contrary, the second method relies on the discretionary decisions of rulers and civil servants. Its unpredictable and it endangers liberty.

3.3. I will now consider a second criterion to guide the piecemeal social engineer, keeping in mind the protectionist function of the state. Popper thinks that “the political demand for piecemeal (as opposed to Utopian) methods corresponds to the decision that the fight against suffering must be considered a duty”<sup>17</sup>. This is the idea of “negative utilitarianism” – “minimizing unhappiness or suffering”, instead of the

---

<sup>15</sup> Karl Popper, *Conjectures and Refutations*, cit., p. 350.

<sup>16</sup> Karl Popper, *The Open Society*, cit., Vol. II, pp. 131-133.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 237.

utilitarian principle of “maximizing happiness or pleasure” – which is the guideline for the definition of a Popperian political agenda.<sup>18</sup>

Popper argues that there is asymmetry between pleasure and pain. The latter makes a direct moral appeal, while the second does not. This is a first point against classical utilitarianism and in favour of negative utilitarianism. A second point is that it would not be acceptable, from a humanitarian point of view, to outweigh some people’s pain by increasing the general happiness. The principle of negative utilitarianism does not raise this problem. Finally, there is another important argument: utilitarianism may be an excuse for a benevolent dictatorship, while negative utilitarianism leaves the positive ends of pleasure or happiness to the private sphere. This is also more consistent with the rationalist principle of error elimination or the scientific principle of falsification.

Negative utilitarianism, as we can see, is a supplementary restraint against any kind of wide or “positive” interventionism. “Positive” goals such as social justice seem now to be adjourned.

**Conclusion of 3.:** defined by a cautious interpretation of humanitarianism and the open society, the ends of the Popperian piecemeal social engineering are very restrictive and seem close to Hayek’s views. The public social engineer must be exclusively concerned with the protection of equal liberty before the law and always suspicious of different and more direct interventionism. Moreover, he must not pursue utilitarian positive goals and has to restrain himself for fear of unintended consequences. From this viewpoint, it seems difficult to put into practice some conception of social justice.

#### 4. Concluding remarks

Popper’s critical rationalism defines the inspiration and main lines of his approach to a theory of social activism. For this reason, piecemeal social engineering is a conception to be elucidated both from the epistemic point of view – as a method of trial and error – and from the ethical point of view – as an instrument for the realisation of humanitarian values.

---

<sup>18</sup> For the idea of “negative utilitarianism”, see Karl Popper, *The Open Society*, cit., Vol. I, pp. 284-285; and Idem, *Conjectures and Refutations*, cit., pp. 345-346.

As we have seen above (in 2.), Popper's conception of social engineering is, at the beginning, a flexible theoretical framework, which allows him to consider a more or less interventionist approach, as long as it is not utopian. However, when Popper sets the value-limits of piecemeal engineering (which we have seen in 3.), it becomes clear that he finds preferable a very cautious version of the project within his own theoretical framework. Hence, Popper seems very close to Hayek's views against social justice; but, unlike Hayek, he may 'agree to disagree' with distributive justice policies.

Thus, in accordance with my first hypotheses ("Popper's defence of social engineering is a convincing argument against Hayek's critique of social justice"), I want to stress that piecemeal social engineering overcomes the epistemic limitations of interventionism for social justice raised by Hayek. The piecemeal approach does not require a planning authority but allows the designing of many *ad hoc* solutions for specific problems, which may be inspired by a general ideal of social justice. However, in accordance with my second hypotheses ("Popper's defence of social engineering is, in practical terms, another version of Hayek's critique of social justice"), I want to stress the fact that a Popperian piecemeal social engineer prefers to remain within the limits of formal justice. If he goes beyond those limits, he will endanger (i.e., he will pervert or jeopardize) the main function of the state, which is the protection of the basic value of individual liberty.

Thus, as I have anticipated in the **Introduction**, I am not able to choose between my two contrasting hypotheses. Popper may be seen as both a friend and an enemy of the idea of social justice. This question cannot be settled simply through an internal analysis of his work. It is up to the many admirers of Popper's ideas to decide which one of these two hypothesis better fits his or her own political outlook.

## Resumo

Neste texto é apresentada uma interpretação do pensamento político de Karl Popper que, por um lado, o distancia da crítica hayekiana à ideia de justiça social e, por outro, o aproxima dessa mesma crítica. Por um lado, a concepção popperiana de engenharia social permite refutar a crítica de Hayek quanto à impossibilidade de centralizar o conhecimento necessário à realização da justiça distributiva. Por outro lado, as metas «proteccionistas» que Popper estabelece para a engenharia social gradual mantêm-na no quadro da justiça formal – não distributiva – favorecido por Hayek.

**Abstract**

In this paper I advance an interpretation of Karl Popper's political thought that puts him at odds with one aspect of Hayek's critique of social justice and I show how close Popper is of another aspect of this same critique. On the one hand, Popper's conception of social engineering includes a convincing argument against Hayek's epistemic argument against social justice. On the other hand, Popper's narrowing of the normative aims of piecemeal social engineering seems very close to the hayekian defence of formal justice, as opposed to distributive justice.



# Edmund Burke's cosmopolitanism\*

JENNIFER PITTS

Assistant Professor, Politics, Princeton University  
jpitts@princeton.edu

God forbid that, when you try the cause of Asia in the presence of Europe, there should be the least suspicion that the cause of Asia is not as good with you, because the abuse is committed by a British subject, that it should be supposed that that narrow partiality, so destructive of justice, should guide us.<sup>1</sup>

## 1. Introduction

Many of the questions raised by this conference were first addressed by Europeans in the context of European imperial expansion in Asia and the New World. During the early years of British imperial rule over substantial non-European populations, Edmund Burke – as both a political thinker and a legislator actively engaged in debates over British activities in America, Ireland, and India – gave among the

---

\* Gostaríamos de agradecer à Fundação Oriente a autorização da publicação deste texto, apresentado no Curso da Arrábida referido na nota 1.

<sup>1</sup> This paper was presented at “Toward Cosmopolitan Citizenship?”, Fundação Oriente, 12-13 October 2003; I am grateful to João Rosas and the Fundação for the opportunity to present the paper, and to the conference participants for their helpful questions and comments. The paper is based on chapter 3 of my book *A Turn to Empire: The rise of imperial liberalism in Britain and France* (Princeton University Press, forthcoming 2005); I thank Princeton University Press for permission to reprint material from that chapter: ‘Speech on Opening of Impeachment’, 1786, VI.278. I use the current critical editions of Burke’s works when possible: *The Writings and Speeches of Edmund Burke* (Oxford: Clarendon Press, 1980-) cited in the text by volume and page number. Volumes cited: I (ed. T. O. McLoughlin and James T. Boulton) II (ed. Paul Langford); III (ed. Warren M. Elofson with John A. Woods); V, VI, and VII (ed. P. J. Marshall); IX (ed. R. B. McDowell). *The Correspondence of Edmund Burke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968). Volumes cited: III (ed. George H. Guttridge); IV (ed. John A. Woods); VI (ed. Alfred Cobban and Robert A. Smith); VII (ed P. J. Marshall and John A. Woods); VIII (ed. R. B. McDowell).

most thoughtful answers to the particular questions posed to this panel: namely, how might the claims of difference be compatible with a universal viewpoint, and (I would add) what are the aims, achievements, and possible dangers of attempting to adopt such a universal viewpoint.

Burke was arguably the first British political thinker to undertake a comprehensive critique of British imperial practice in the name of justice for those who suffered from its moral and political exclusions. He was the first, that is, to challenge British conduct not only in North America but also in Ireland and India, and to draw these strands together in an assault on the political morality at the root of British imperial expansion and rule. In this paper, I draw on Burke's writings and speeches on India and Ireland to explore his criticism of British imperial practices, to sketch the compelling if surprising universalist or cosmopolitan commitments that underpinned it, and to argue for the continuing appeal of that cosmopolitanism.<sup>2</sup> The paper explores Burke's case for the political and moral inclusion of vulnerable peoples at the mercy of British power as the empire's reach expanded: his call for the extension of an expansive, inclusive justice informed by natural law and the law of nations, by sympathy and respect for members of unfamiliar societies, and by a particular regard for the welfare of vulnerable and excluded groups. Burke was a subtle analyst of the connections between power and cultural chauvinism and of the variety of exclusions that accompany the exercise of imperial power: the exclusion of the ruled from the rulers' circle of moral concern, and from ordinary standards of legal justification and political accountability.

Burke developed his account of international and imperial justice in the form of a critique of what he saw as some of the most destructive strands of political practice in the Britain of his day. These included, centrally, the suspension of European moral and political norms outside Europe on the grounds that such norms were inapplicable in backward or despotic societies (discussed in section 2); and a rigid, narrow, and exclusive nationalism that was exemplified by the Protestant Anglo-Irish, but that he believed threatened to characterize the British national self-understanding more generally (section 4). Burke's inclusive posture appears most vividly in his critique of the

---

<sup>2</sup> This is not intended as a comprehensive reading of Burke: indeed, some aspects of his thought, most notably his late writings on France, can be seen to fall short of the standards he himself set for critique of power and especially oligarchies; it is possible to read Burke against Burke.

exclusions that Britain permitted or encouraged its colonial agents or allies – the East India Company, the Anglo-Irish, merchants and military men – to commit. I discuss several of Burke's most important responses to British political and moral exclusions: his account of universal legal principles and his understanding of sympathy as essential for justice (section 3); and his effort to present a more inclusive understanding of British nationality than the one he feared might become dominant (section 5).

Burke was not an anti-imperialist; he never claimed that imperial rule was inherently illegitimate. But if Burke was not opposed categorically to the exercise of imperial power, he was deeply suspicious of temptations to the abuse of power inherent in the political structure and cultural context of imperial rule. He suggested that – for both political and cultural reasons – the British empire could never be made sufficiently accountable to its non-British subjects, and therefore would never be just. His insistence on the moral inclusion of all subjects of an empire set extraordinarily high standards of governance, which not only imperial practice, but even the empire's most high-minded liberal defenders in the nineteenth century, failed to meet.<sup>3</sup>

Burke, then, articulated his cosmopolitan commitments through a critique of the British imperial practices of his day: his cosmopolitanism appears largely as a critical posture, rather than as a positive program or vision. As a citizen (he would have said 'subject') and legislator in Britain, Burke took as perhaps his primary obligation the constant scrutiny of the exercise of British power abroad: in its empire in America, Ireland, and India; and in its conduct of war and treatment of vulnerable peoples in the context of war. This critical, or negative, quality, I would suggest, should be a crucial component of any cosmopolitanism, which we ought to conceive as including an attentiveness to the dangers of certain forms of internationalism – even, and perhaps especially, well-intentioned internationalism.

In scrutinizing British imperial practices, Burke posed a series of questions that remain of central importance, particularly given the use the United States is now making of its military and economic hege-

---

<sup>3</sup> He referred more than once to the empire in India in providential language, attributing, for instance, the 'dominion of the glorious Empire' to 'an incomprehensible dispensation of the Divine providence into our hands' (Letter to French Laurence, 28 July 1796; *Correspondence*, IX.62). But such references to the mysteriousness of the Divine plan seem intended to demand caution and humility rather than British confidence in an imperial mission.

mony in Iraq and elsewhere: how does great power (and the cultural confidence that often accompanies it) tempt the powerful to believe themselves unaccountable to others, best able to judge what is in others' interest, and authorized to act on their own judgments, even when such action involves coercion and violence? Burke insisted on the accountability of the powerful to those subject to their power, and he understood the many legal, political, and cultural impediments to the realization of accountability in the context of great disparities of power. He was attentive, as well, to the elaborate structures of justification that often accompany the refusal of the powerful to submit themselves to the accountability or scrutiny of those they rule.

Burke continues to be read primarily as a conservative thinker, even in his writings on empire: as one who, for instance, sought above all to preserve traditional hierarchies and power structures (whether in France, Britain, or India). I want to argue that Burke's critique of the British empire was largely not a conservative one but on the contrary was rooted in a suspicion of the exercise of power and the presumptuousness of the powerful; a commitment to human dignity and the protection of certain rights of humanity; and a delicate balance between universalist ideas and a respect for cultural difference.

## 2. Exclusions in India: Burke's critique of 'geographical morality'

Burke considered his most important political 'service' his efforts, spanning about two decades, to bring to account the exercise of British power in India. The centerpiece of this effort was the seven-year impeachment trial of Warren Hastings, Governor-General of Bengal from 1773 to 1785, on charges of corruption and despotism, a trial that ended in Hastings's acquittal in 1795 and left Burke despondent, exhausted, and with little political support.<sup>4</sup> Although Hastings's supporters (and increasingly the public) saw the impeachment trial as a result of Burke's personal hostility to Warren Hastings, Burke consistently used the trial as an occasion to criticize the entire structure of British power in India. Burke frequently called attention to the *systematic* nature of the abuse of colonial power, describing British government in India in one late letter, for instance, as 'Systematick

---

<sup>4</sup> For the most thorough accounts of the trial and Burke's role in it, see P.J. Marshall, *Impeachment of Warren Hastings*, and Frederick Whelan, *Edmund Burke and India* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1996).

iniquity and oppression'.<sup>5</sup> Even before the trial, Burke had attempted to persuade his fellow legislators of the systematic nature of imperial injustices, to show that they were in the process of establishing an 'outrageous' colonial system that violated both traditional British legal standards and universal moral values: 'a system which our ancestors struggled and died to exterminate, which is incongruous to the habits and peculiarities of the national character, and which we cannot admit without sacrificing at once all our prepossessions for the privileges of Britons, and the rights of humanity'.<sup>6</sup> In contrast to colonial reformers who regarded British imperial rule as fundamentally beneficent but occasionally vitiated by the crimes of individual officials (J. S. Mill's view, as I have argued elsewhere), Burke consistently warned that the injustices committed under Hastings were not isolated misdeeds but instead crimes nearly inextricable from the structure of British rule in India and imperial political culture.

Burke tied this systematic 'iniquity' most immediately to the absence of legal checks on the power of company officials, who were entirely unaccountable to their Indian subjects, and, he feared, too distant to be controlled effectively by British law. As he noted in preparation for a speech in 1786, 'Great Empire liable to abuse of Subordinate Authority – more <especially> if it is distant – most of all if the people have no distinct privileges secured by constitutions of their own and able to check the abuse of the subordinate Authority'.<sup>7</sup> Indians' lack of genuine and effective means by to which appeal for redress of grievances made correction of the systemic abuses nearly impossible. But behind these institutional failings, Burke identified a deeper source of colonial injustice in the British failure to sympathize with their Indian subjects – indeed, British disdain for Indians as inferior and barbarous.

---

<sup>5</sup> Letter to French Laurence, 28 July 1796, Burke, Corr IX.62-3.

<sup>6</sup> Speech on the Bill to Amend 1784 India Act; 22 March 1786; VI.70-71.

<sup>7</sup> Speech on the Rohilla War Charge, VI.94. The charge was that Hastings had wrongly hired out Company troops to fight a war against the Afghan Rohillas on behalf of the Nawab of Oudh. Burke compared the Indians' situation to that of Roman provinces that did have corporate status and representatives in the capital. Although Roman governors might abuse their provincial subjects – and Burke was conscious of the parallels of his trial to Cicero's prosecution of Verres, governor of Sicily – Roman provincials, he argued, had access to means of redress denied to Indians. On the affinities with Cicero and the Verres trial, see H.V. Canter, 'The impeachments of Verro and Hastings: Cicero and Burke', *Classical Journal* 9 (1914), 199-211; and Geoffrey Carnall, 'Burke as Modern Cicero', in *The Impeachment of Warren Hastings*, 76-90.

Burke's insistence on Hastings's guilt as an individual also constituted part of his effort to persuade British legislators to reform the system immediately, lest the nation as a whole become implicated in the oppression. His speeches suggest that such injustice was willful on the part of Hastings and other Company servants, but, as yet, unconscious on the part of the British nation. Part of his purpose in staging a public inquiry into the East India Company's actions in India was to make his audience aware of the extent of their own moral insularity and consequent complicity. In his speech on Fox's East India Bill (in 1783, three years before the beginning of the trial), Burke proposed that Hastings's despotic acts were private and unauthorized and that the British nation could atone for its complicity in Hastings's crimes if its representatives acted quickly to punish the wrongdoers and overhaul the system. He continued to insist in his early impeachment speech that if the nation did not punish individuals' crimes it adopted them as its own.<sup>8</sup> He had little hope that the British public and its representatives were capable of such a step, however, both because of the nature of colonial rule and because of particularly British moral failings. Burke suggested that the British effort to rule India was almost bound to be unjust, even beyond the particular vices of Hastings and the Company, and that it was the systemic injustice even more than the crimes of individuals that was nearly impossible to correct.

Burke identified the causes of Britain's systematic injustice in India as at once administrative, political, and cultural: in both India and Ireland, Burke perceived that political, and social or cultural, exclusions tended to reinforce one another. Burke used the phrase 'geographical morality' to describe the systematic refusal to extend the moral and legal standards that the British recognized in Europe to Indians, as members of distant and alien societies. Geographical morality as Burke described it was characterized by exceptionalism and the arbitrary application of laws and principles, and by the relativistic claim that moral and legal standards in the despotic East are utterly different from those in Europe.

Burke portrayed the geographical morality espoused by the British in India as part of a broader moral and political failing that characterized British actions abroad as Britain's power expanded across the globe and outpaced the society's ability to reason justly

---

<sup>8</sup> In the margin of his Rohilla War Charge speech, Burke noted, 'before it was the disgraces of individuals. No country disgraced by bad men – but the moment the Evil is protected the guilt is general' (VI.93n); also see opening impeachment speech, VI.271.

about its obligations and its place in the world. As Burke put the problem most explicitly, in the opening of the Hastings impeachment:

... hitherto we have moved within the narrow circle of municipal justice. I am afraid, that, from the habits acquired by moving within a circumscribed sphere, we may be induced rather to endeavor at forcing Nature into that municipal circle than to enlarge the circle of national justice to the necessities of the empire we have obtained.<sup>9</sup>

The term 'municipal morality' undercuts the prevalent British self-image as civilized and cosmopolitan and calls into question the adequacy of its moral and legal traditions to its military and economic power.<sup>10</sup> Burke had pointed out similar failings elsewhere in the empire, in America and Ireland.<sup>11</sup> In the context of trade policy toward Ireland, he insisted on Britain's moral obligation to develop an inclusive and generous policy suited to its considerable international entanglements: 'Indeed, Sir, England and Ireland may flourish together. The world is large enough for us both. Let it be our care not to make ourselves too little for it'.<sup>12</sup> India's particular circumstances, however – the lack of sympathy that attended the combined differences of race, language, culture, and religion in addition to great distance – made the problem particularly acute there.

Among the British in India, Burke argued, geographical morality took the form of a cynical exclusionary posture based on cultural and racial contempt for both the Company's subjects and independent Indian states. This rank prejudice was elaborated through theories

---

<sup>9</sup> *Impeachment of Warren Hastings*, Speech in Opening, First Day (15 February 1788). From Burke, *Works* (London: John C. Nimmo, 1887), vol. IX, 343. Also (with different phrasing) WS.VI.278-9.

<sup>10</sup> The phrase echoes the term 'municipal law', the contemporary term for the domestic law of states (*Oxford English Dictionary*).

<sup>11</sup> With regard to America in 1774, Burke argued that Britain must ensure its legal proceedings genuinely take into account colonists' grievances: 'Justice... is not to be measured by geographical lines nor distances'. Speech against the Boston Port Bill of 1774 (the North Administration's response to the Boston Tea Party), *Parliamentary History of England*, 1182-5, quoted by Stanlis *Edmund Burke and the Natural Law* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1958), 51. For another version of the speech, see WS.II.405: 'Every punishment is unjust that is inflicted on a party unheard. The distance of the party is no argument for not hearing'.

<sup>12</sup> In a public letter to Samuel Span, a Bristol constituent and president of the protectionist Society of Merchants Adventurers of Bristol, in which Burke urged a support his policy of free trade with Ireland and an end to the protective tariffs cherished by the Bristol merchants (*Correspondence* III.433).

about the nature of 'oriental despotism' and the effects of climate on moral codes and social organization, all of which Burke rejected as self-serving imperialist cant. Burke characterized geographical morality as a renegade code in a world governed by universal moral and political standards: Hastings, he argued,

has told your Lordships in his defence, that actions in Asia do not bear the same moral qualities as the same actions would bear in Europe. My Lords, we positively deny that principle... These gentlemen have formed a plan of Geographical morality, by which the duties of men in public and in private situations are not to be governed by their relations to the Great Governor of the Universe, or by their relations to men, but by climates... parallels not of life but of latitudes. As if, when you have crossed the equinoctial line, all the virtues die... This Geographical morality we do protest against. Mr. Hastings shall not screen himself under it.<sup>13</sup>

As such passages suggest, Burke's impeachment speeches depicted Hastings as the embodiment of this morality, but Burke made clear that it informed British policy in India more generally: 'that the people of Asia have no laws, rights, or liberties, is a doctrine that is to be disseminated wickedly throughout this country' (VI.363). Burke viewed his task in calling the British rulers of India to account not so much one of establishing new standards, but rather of holding British behavior up to norms that were well established and fairly uncontroversial in Europe but that Europeans regularly transgressed farther afield.

Burke's speeches present Britain's practice of geographical morality in India as exclusive, and therefore unjust and oppressive, in at least two ways. First, in granting Europeans the liberty to treat members of other societies in ways they would never treat other Europeans, it straightforwardly licensed oppression, cruelty, and the use of force and fraud. Second, and more subtly, in characterizing other societies as

---

<sup>13</sup> VI.346. Denis Diderot similarly referred to the abandonment of European moral standards by colonial adventurers: 'Beyond the Equator a man is neither English, Dutch, French, Spanish, nor Portuguese. He retains only those principles and prejudices of his native country which justify or excuse his conduct... This is how all the Europeans, every one of them, indistinctly, have appeared in the countries of the New World. There they have assumed a common frenzy'. From the *Histoire des Deux Indes*; in *Political Writings*, trans. and ed. John Hope Mason and Robert Wokler (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 178.

inherently or historically lawless or barbaric, it permitted the coercion and exclusion of their inhabitants even in the name of assisting them.<sup>14</sup>

In response, Burke argued, first, that the British had an obligation to apply their own most stringent moral norms to their dealings in India and elsewhere, and second, that Indian society could not in truth be characterized as lawless or despotic. Burke acknowledged that British laws need not be applied verbatim in India.<sup>15</sup> But he argued that no account of eastern societies – as arbitrary, despotic, or corrupt – could legitimate behavior by Europeans that patently contradicted their own moral and legal standards: 'I hope and trust that your Lordships will not judge by Laws and institutions, which you do not know, against those Laws and institutions which you do know, and under whose power and authority Mr Hastings went out to India' (VI.347). Although Burke would go on to give his own rendition of the content of many Asian legal systems, here he acknowledges the difficulty Europeans face in attempting to judge actions by unfamiliar standards: a difficulty that makes tremendous caution, especially regarding the use of force, a moral requirement in dealing with unfamiliar societies.

Hastings's defense maintained that the British were justified in exercising arbitrary power in India because Asian rulers themselves did not abide by the rule of law. The British had no choice, Hastings claimed, but to make use of despotic local practices in order to protect their commerce and territory in India. Burke more than once quoted Hastings's claim that the 'whole history of Asia is nothing more than precedents to prove the invariable exercise of arbitrary power'.<sup>16</sup> Hastings's lead counsel, Edward Law, invoked what was to become a standard justification for Britain's ostensibly benevolent despotism in India when he informed the Lords that India, 'up to the period when,

---

<sup>14</sup> Such a view was to be characteristic of nineteenth-century liberal imperial justification, as in J.S. Mill's assertion in *On Liberty* that 'despotism is a legitimate mode of government in dealing with barbarians, provided the end be their improvement and the means justified by actually effecting that end'.

<sup>15</sup> As Burke said in his speech on the Rohilla war charge, the first article of charge against Hastings to be argued before the House of Commons (4 April 1786): 'It was a tenet in politics which he ever had, and ever would hold, that all British Governors were obliged to act by law. In India to be sure it could not be expected that they could practise Magna Charta. But there they had the law of nature and nations, the great and fundamental axioms on which every form of society was built. These, in conjunction with the collected experience of ages, the wisdom of antiquity, and the practice of the purest times, formed a system which in every country was venerable and popular'. (VI.109)

<sup>16</sup> VI.107, VII.259.

I will say, it was blessed by the administration of the English, has been the devoted seat of everything that is detestable in the shape of misgovernment and tyranny'.<sup>17</sup> Hastings's defenders argued that it was inappropriate, and indeed dangerous, for the British to apply European moral and legal standards in societies that had never recognized such norms. By exercising despotic rule in the name of order, they claimed, the British were not only yielding to necessity but also benefiting their Indian subjects. Burke's account of Hastings's principles was tendentious and partly misrepresented Hastings's views; as scholars have noted, Burke drew heavily on a text that Hastings himself had not written, though he allowed it to be released under his name.<sup>18</sup> If Burke exaggerated in his characterization of Hastings himself, however, his determination to unsettle the notion of oriental despotism was remarkable and even prescient.

In calling on Asian practice as a justification for the Company's conduct, Hastings's defenders invoked a trope increasingly pervasive in late eighteenth-century discourse, thanks especially to Montesquieu.<sup>19</sup> In response to the presumption of oriental despotism, Burke decoupled despotism from Asia, pointing out that despotism is a universal vice, one that cannot be said to characterize any particular society, and to which none is immune. He also repeatedly called attention to the fact that oriental despotism was a construction, imagined and deployed by Europeans out of ignorance, or more often cynical self-interest. For instance, Burke upbraids the 'wickedness of these pretensions, that the people have no Laws or rights', citing the extensive and sophisticated

---

<sup>17</sup> E. A. Bond, ed. *Speeches of the Managers and Counsel in the Trial of Warren Hastings* (London: Longman, Green, Longman & Roberts, 1860), ii.533; cited at VII.276n2.

<sup>18</sup> Hastings later argued that by arbitrary power he meant no more than discretionary power: 'I never considered that my will or caprice was to be the guide of my conduct'. Bond, *Speeches*, ii.494 (quoted in *The Impeachment of Warren Hastings*, Geoffrey Carnall and Colin Nicholson, eds (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989), 24. P. J. Marshall argues that Hastings's principles were less distant from Burke's than Burke recognized and attributes the misconstruction partly to a poor defense (editor's introductions, VI.16 and VI.267).

<sup>19</sup> See Venturi, 'Oriental despotism', *Journal of the History of Ideas* 24 (1963), 133-42, and Melvin Richter, 'Europe and the Other in Eighteenth-Century Thought', *Politisches Denken* 1997, 25-47. Richter argues that Montesquieu's portrait of Oriental despotism developed in large part as a critique of despotic tendencies in the French monarchy and that eighteenth-century accounts of Asian societies were driven as much by European political debates as by interest in the Asian societies themselves. Burke was arguably one of the few to engage in this debate whose interest was primarily in the condition of the Asian society he described.

commentaries of Muslim law, one of which, as he notes, was translated into English at Hastings's own request.<sup>20</sup> The suggestion that these legal commentaries could have been written 'by a people who have no property is so very ridiculous that one would think the very assertion was sufficient to refute it'. Burke insisted that Muslim law recognizes certain individual rights, forbids rulers to impose taxes on subjects without their consent, specifies the qualities required of a rightful ruler, and designates the conditions for legitimate rebellion. According to Burke, then, the thesis of oriental despotism used to license British abuse of power in India was both malicious and self-evidently absurd to anyone with any knowledge of Indian society.<sup>21</sup>

While Burke acknowledged that the British had encountered some despotic local rulers in India, he rejected the Company's assertions that the only policy open to them was to participate in the misdeeds they encountered. Hastings, he argued, had taken as his models a few exceptional tyrants, such as might be found in any society, and transformed these exceptions into his own rule.<sup>22</sup> In contrast to the portrait of Asian societies as benighted masses habitually at the mercy of omnipotent sovereigns, who arbitrarily abrogated property and other personal rights, Burke argued that 'in Asia as well as in Europe the same Law of Nations prevails, the same principles are continually resorted to... Asia is enlightened in that respect as well as Europe' (VI.367). In part Burke argued his case for the lawfulness of Indian society based on evidence drawn from legal codes that historically had informed its governance: the laws of Tamerlane, Akbar, and Genghis Khan, the Koran, the 'Gentoo code', the 'constitutions of Oude'.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> VII.273 ('Speech in reply', 28 May 1794). Burke similarly emphasized that Hastings governed in India 'upon arbitrary and despotic, and, *as he supposes*, Oriental principles' ('Opening of Impeachment', VI. 347, emphasis added).

<sup>21</sup> Another contemporary of Burke's who questioned the characterization was the French explorer Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron, whose *Législation orientale* (1778) was intended as an empirical study of the laws and property systems of the Turkey, Persia, and India ('the three countries taken to be the most absolute'), which would demonstrate the error of European depictions of the east as lawless and despotic. See Frederick Whelan, 'Oriental Despotism: Anquetil-Duperron's response to Montesquieu', *History of Political Thought* 22.4, 619-647. In *Edmund Burke and India*, Whelan notes that Burke does not seem to have been familiar with Anquetil-Duperron's work (246).

<sup>22</sup> 'Speech in Reply,' 28 May 1794, VII.257.

<sup>23</sup> 'Speech in Reply' of 28 May 1794 (VII.270-6). Tamerlane 'never claimed an arbitrary power... his principle was to govern by law; ... to address the oppressions of his inferior governors; ... to recognize the nobility in the respect due their rank; ... to

P. J. Marshall has claimed that in attempting to base legal arguments on a 'true' account of Indian legal traditions, Burke, as much as the theorists of oriental despotism, was inventing a portrait of Asia.<sup>24</sup>

But more important to Burke's argument than his overbold claims about specific tenets of Islamic or Indian law was his assertion – as much a normative or aspirational as an empirical claim – that there is a universal law, 'the law of humanity, Justice, Equity, the Law of Nature and of Nations' that underlies the laws of all societies. In his opening impeachment speech, Burke insisted on that all legal systems agree on fundamental principles of good governance and the rule of law:

Let him run from law to law; let him fly from the Common law and the sacred institutions of the Country in which he was born; let him fly from Acts of Parliament, from which his power originated... Will he fly to the Mahometan law? That condemns him... Let him fly where he will; from law to law. Law thank God meets him everywhere... I would as willingly have him tried upon the law of the Koran, or the Institutes of Tamerlane, as upon the Common Law or the Statute Law of this Kingdom... In short, follow him where you will; let him have Eastern or Western Law; you find everywhere arbitrary power and peculation of Governors proscribed and horridly punished (16 February 1788, VI.365-6).

All these systems of law shared a fundamental hostility to arbitrary power on Burke's account: he could describe a sort of closing of ranks of the world's legal systems against the threat posed by Hastings, the Company, and their willful geographical morality.

### **3. Burke's responses: universal law and the extension of sympathy**

Burke's attack on 'geographical morality' is characteristic of his thought in that it appeals to universalism without resting securely or systematically on foundational principles, it draws upon a strong conception of law while remaining attuned to the limitations of law and the importance of politics and persuasion, and it invokes British tradi-

---

recognize in the people protection, and to recognize the Laws throughout' (272); Genghis Khan's compilation of laws demanded that all rulers be duly elected by a lawful assembly of the princes (270). Also see 'Opening of Impeachment' VI.365-6.

<sup>24</sup> Marshall has written that 'the old certainties that westerners have access to a body of objective knowledge by which to judge whether depictions of an Asian society are 'right' or 'wrong' have long disappeared with the old certainties of the duties of those who ruled empires' (Editor's Introduction, VI.16-17)

tion and self-understanding without relinquishing fury, irony or critical edge. Burke's assault on geographical morality illustrates pointedly the nature of his universalism. Burke counterposed to Hastings's geographical morality 'the Law of Nature and Nations', as well as similarly universal notions such as 'the law of humanity, Justice, Equity'.<sup>25</sup> His universalist alternative rests on a belief that standards of respect and lawfulness that apply at home must be extended to include all those one encounters. It insists on the moral force of human equality, and on a commitment among all cultures to a universal moral order and a hostility to arbitrary power, but it is articulated at a high level of generality and remains indeterminate on many substantive issues of law.

Burke tended to invoke natural law and the law of nations in the same breath. He did not deduce a set of moral principles from a theory of natural law, but rather looked to its instantiation in actual societies. It is from the law of nations – from a study of the customs of societies across time and space – that he believed more specific principles could be gleaned. If the laws of all the societies of the world were examined, Burke claimed in opening the impeachment, 'they would be found to breathe but one spirit, one principle, equal distributive justice between man and man, and the protection of one individual from the encroachments of the rest. The universality of this principle proved its origin'.<sup>26</sup> A perennial problem for theories of the law of nations has been how to establish the content of such law, which risks being either too minimal to be useful or else too easily disproven by social facts, by actual disagreement about fundamental principles of justice. It might be argued that Burke's argument risks circularity, in that it posits the rule of law as a feature of all legal systems but implicitly rejects any polity not founded on the rule of law as illegitimate or even a contradiction in terms. Burke's assertion.

Burke's appeals to natural law, while frequent and impassioned, gave little concrete content to the concept.<sup>27</sup> While some readers have

---

<sup>25</sup> For a compelling account of Burke's use of the law of nature, see Whelan, *Edmund Burke and India*, 275-90; he notes that Burke appealed to natural law to respond both to Hastings's claims to rule according to despotic local customs and 'above all the defense of his actions in the name of "state necessity" or *raison d'état* (277).

<sup>26</sup> Quoted by Stanlis, 65; from the fourth day of the opening of Hastings's impeachment.

<sup>27</sup> But see Whelan's list of charges among those Burke presented 'as crimes against natural law or justice': 'treaty breaking, aggressive war, property confiscations, denial of due process to Chait Singh, abuse of wardship, and violations of filial duty (in the case of the Begams of Oudh) (Whelan, *Edmund Burke and India*, 278).

attempted to depict Burke as a natural law theorist in the Thomist tradition, Burke's appeals to natural law offer almost none of the detailed or systematic moral guidance of either the Catholic or the Grotian natural law tradition.<sup>28</sup> Burke has been criticized for this vagueness, as in Don Herzog's claim that Burke failed to redeem the 'promissory note' of his appeals to natural law.<sup>29</sup> But Burke did not require a theory of natural law to elaborate moral principles; such a reliance on abstract theory would, indeed, have betrayed his conviction that just standards and conduct emerge in the course of social and political life, including the long and slow work of reform.<sup>30</sup>

Instead, Burke's conception of natural law might best be regarded not primarily as a detailed set of rules, but rather as a means of conveying the universal scope of moral duties. Burke did not doubt that British principles and customs were largely just and reasonable when applied within the customary moral and political community: he believed his audience needed no great correction there. The failures of justice and humanity he discovered in India stemmed from the easy abrogation of British standards when Britons confronted people outside their own 'municipal' context: a failure created in part through simple distance, but more fundamentally as a result of British disdain for unfamiliar societies.

As his critique of geographical morality indicates, Burke believed that although Britain had developed distinctive traditions of freedom and rule of law, it could not be counted on to abide by these in its dealings with the rest of the world. In addition to making philo-

---

<sup>28</sup> Peter Stanlis made the most forceful case for a natural law reading of Burke in his 1956 book *Edmund Burke and the Natural Law*, in which he amply illustrates the frequency with which Burke appeals to natural law or the law of nations. Still, Stanlis's effort to claim a foundational position for natural law in Burke's thought, is ultimately unpersuasive, for it ignores Burke's other important sources of moral and political argument, attributes all of Burke's universalistic arguments – all of his appeals to 'justice', for example – to a natural law foundation, and disregards differences between the status of natural law and the (more empirical) law of nations.

<sup>29</sup> Don Herzog, 'Puzzling through Burke', *Political Theory* 19.3 (August 1991), 339. Herzog presents himself as an 'opponent' of Burke

<sup>30</sup> As Burke put the point in the *Reflections*, 'If circumspection and caution are a part of wisdom when we work only upon inanimate matter, surely they are a part of duty, too, when the subject of our demolition and construction is not brick and timber but sentient beings... The true lawgiver ought to have a heart full of sensibility. He ought to love and respect his kind, and to fear himself... Political arrangement, as it is a work for social ends, is to be only wrought by social means' (ed. JGA Pocock, Indianapolis: Hackett, 1987, 148).

sophical and empirical arguments for certain fundamental universal qualities of law, Burke responded to British geographical morality by attempting to transform the scope his audience's moral community and to bring them – his parliamentary colleagues, public opinion, even posterity – to acknowledge those who were excluded not only from legal and political but also moral standing that community.<sup>31</sup> While eighteenth-century proponents of British imperial expansion typically characterized the empire as Protestant, commercial, maritime, and free (and avoided reference to precisely those elements of the empire that were not) Burke resolutely called attention to the empire's injustices toward those who did not fit the image.<sup>32</sup>

The Hastings trial was in part Burke's effort to represent Indians before the British public in a way that would render them objects of sympathy and respect: this transformation of the British perception of Indians, he believed, was essential to any lasting reform. Burke called attention to the particular difficulty of reforming the cruel and unjust treatment of distant, exotic people by agents of one's own country. '[I]t is an arduous thing', Burke told the House of Commons in 1783, 'to plead against abuses of a power which originates from your own country, and affects those whom we are used to consider as strangers. I shall certainly endeavour to modulate myself to this temper'.<sup>33</sup> As Burke recognized, when systematic injustice results not simply from failures of legal or political accountability but from an exclusion of groups of people from moral concern altogether, the injustice is particularly difficult to combat because its victims are effectively invisible and the injustice itself is not recognized as such.

Sympathy was central to Burke's understanding of moral psychology and moral judgment, as it was for his contemporaries David Hume and Adam Smith. In his early work of moral philosophy and

---

<sup>31</sup> Whether Burke succeeded in arousing as much indignation against himself as against Hastings during the impeachment trial, however, is open to question. As Fanny Burney wrote in her diary entry of 16 February 1788, 'Were talents such as these exercised in the service of truth, unbiassed by party and prejudice, how could we sufficiently applaud their exalted possessor? But though frequently he made me tremble by his strong and horrible representations, his own violence recovered me, by stigmatizing his assertions with personal ill-will and designing illiberality.' Quoted in Geoffrey Carnall and Colin Nicholson, eds., *The Impeachment of Warren Hastings* (Edinburgh, 1989), p. 11.

<sup>32</sup> For a discussion of these qualities as central to the ideology of the empire's supporters, see David Armitage, *The Ideological Origins of the British Empire* (Cambridge University Press, 2000).

<sup>33</sup> WS.V.403.

aesthetics, the *Philosophical enquiry on the origin of our ideas of the sublime and beautiful* of 1757, Burke places sympathy at the heart of moral reasoning.<sup>34</sup> In the *Philosophical enquiry*, Burke describes sympathy as the first of the social passions, the passion by which ‘we enter into the concerns of others’ and a feeling that, by divine design, is strongest ‘where sympathy is most wanted, in the distresses of others’.<sup>35</sup> Thanks to this instinctual bond to other human beings, we cannot be ‘indifferent spectators’ of the distress of others, whether we encounter them directly, or read or hear about them (and whether the account of suffering is truth or fiction). Burke maintains that sympathy for another’s suffering is not simply painful: we feel ‘a degree of delight... in the real misfortunes and pains of others’, and it is this delight that compels us to attend to, even dwell on, scenes of suffering rather than shun them. At the same time, the sympathetic pain that accompanies this delight ‘prompts us to relieve ourselves in relieving those who suffer’.<sup>36</sup> The connection between feeling sympathy and acting to relieve another’s suffering is thus direct and immediate in Burke’s moral theory: to perceive the suffering of others is – ‘antecedent to any reasoning’ – to feel impelled to aid them.

Burke’s struggle to reform British conduct in India seems to have convinced him that sympathy can fail, that spectators incapable of achieving an imaginative substitution of others’ concerns for their own, *can* be indifferent witnesses to others’ suffering. Even before Hastings’s impeachment, Burke suggested that lack of sympathy in Britain was proving one of the greatest obstacles to justice in India:

I confess, I wish that some more feeling than I have yet observed for the sufferings of our fellow-creatures and fellow-subjects in that oppressed

---

<sup>34</sup> Burke was deeply impressed by Smith’s *Theory of Moral Sentiments*, sent to him by Hume shortly after its publication in 1759; while it had affinities with his own earlier arguments, it was a systematic work of moral theory such as Burke himself had not attempted. In the *Annual Register* of that year, Burke wrote that ‘making approbation and disapprobation the tests of virtue and vice, and shewing that those are founded on sympathy, he raises from this simple truth, one of the most beautiful fabrics of moral theory, that has perhaps ever appeared’. Cited in Smith, *Correspondence* I.129n.

<sup>35</sup> Part I, Sect. XIII (WS I.220-22). Smith was similarly to describe sympathy as the act of imagination by which ‘we enter as it were into [another’s] body’, though the link between sympathy for another’s suffering and action to relieve it is somewhat more attenuated in Smith than in Burke (TMS I.i).

<sup>36</sup> I.222. Burke insists that the delight we feel in watching a tragedy in the theater results neither from the reassuring thought that it is mere fiction, nor from our own position of comfort; on the contrary, he argues, we feel similar pleasure in cases of real misfortune, and can do so even if we ourselves are in distress.

part of the world had manifested itself in any one quarter of the kingdom, or in any one large description of men.

That these oppressions exist is a fact no more denied than it is resented as it ought to be.<sup>37</sup>

The British public could know the facts of imperial oppression without being moved to outrage on behalf of Indians either as members of their own political community or simply as human beings. A simple recounting of British crimes in India would fail to prompt redress, Burke saw, because the British public had not learned to include Indians within its circle of moral concern.

Distance itself certainly contributed to the problem, Burke acknowledged: it was, indeed, easier to sympathize with Hastings, standing before the audience at the trial, than it was with his countless but unseen victims. At first, supposing that the very unfamiliarity of Indians and their languages and cultures had enabled the British to disregard their suffering, Burke sought to render Indians intelligible as fellow human beings and potential victims of British injustice. He recognized the importance of removing technical jargon and unfamiliar names as much as possible from the reports of the Select Committee if Indians were to receive a fair hearing from impatient and unimaginative British politicians.<sup>38</sup> Similarly, in the speech on Fox's East India Bill, Burke reminded his audience:

we are in general, Sir, so little acquainted with Indian details; the instruments of oppression under which the people suffer are so hard to be understood; and even the very names of the sufferers are so uncouth and strange to our ears, that it is very difficult for our sympathy to fix upon these objects....All these circumstances are not, I confess, very favourable to the idea of our attempting to govern India at all.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> *Speech on the Nabob of Arcot's Debts*, 28 February 1785, WS.V.549.

<sup>38</sup> 'A language so foreign from all the Ideas and Habits of the far greater Part of the Members of this House, has a Tendency to disgust them with all Sorts of Enquiry concerning this Subject. They are fatigued into such a Despair of ever obtaining a competent Knowledge of the Transactions in India, that they are easily persuaded to remand them back to that Obscurity, Mystery, and Intrigue, out of which they have been forced upon public Notice, by the Calamities arising from their extreme mismanagement' (V. 197).

<sup>39</sup> 1 December 1783; V.403-4. Burke rejected 'virtual' representation for Irish Catholics on similar grounds: governors with no sympathy for the governed could not be trusted to rule in their interest.

Note the bare suggestion that Britain was unfit to govern India at all, a point Burke made in this oblique way a number of times, although he never called outright for an end to British rule there.

Burke came to see the British failure of sympathy as more profound than simply a misrecognition due to distance and unfamiliarity. Rather, as the Hastings trial proceeded, he began increasingly to regard Britain's moral failing as a disdain for Indians as inferior, a refusal to extend moral consideration to people outside a restricted circle, and indeed a corruption of British moral sentiments. In his closing impeachment speech, Burke's fury at what by now appeared a willful refusal on the part of the British political classes to extend their sympathy to Indians is apparent: 'People that are wronged, people that are robbed, people that are despoiled have no other remedy but the sympathies of mankind, and *when these sympathies are suffered to be debauched...* we commit a robbery still greater' (VII.247, emphasis added). The British public, Burke seems to propose, in denying justice and sympathy to the East India Company's Indian victims, has robbed them of membership in the moral community of humanity. By this time, Burke had come to recognize that it was the elaborate and disparaging construction of Indian society as inferior to European, not simply distance or ignorance, that enabled the British political classes to countenance the Company's systematic abuse of its power in India:

if you go into a Country where you suppose mankind in a degraded, servile state, that there is no one man that can lift up his head above another, that they are a set of vile, miserable slaves, all prostrate, confounded in a common servitude, that they have no descendable lands, no inheritance, nothing that makes man proud in himself, that gives him honour and distinction, those things will take from you that kind of sympathy which naturally attaches you to men feeling like yourselves, that have hereditary dignities to support, as you peers have, who have lands of inheritance to maintain, that you will no longer have that feeling that you ought to have for the sufferings of a people whom use has habituated to such suffering.<sup>40</sup>

Burke recognized that pity, contempt, and certainty about one's own superiority cannot serve as the basis for sympathy, even for an adequate recognition of a victim's suffering. His speeches sought to

---

<sup>40</sup> VII.264 ('Speech in Reply', 28 May 1794). In a more conciliatory moment of the same speech Burke suggested that remedy was still possible: 'I wish to reinstate the people in their rights and priviledges. I wish to reinstate them in your sympathy' (279).

convey not simply the extent of Indian suffering – which might produce merely condescension in his British audience – but an idea of Indians in all their humanity, which for Burke meant an understanding of their complex social conventions, hierarchies, and values.

Of course, Burke also recounted British cruelties and Indians' suffering in vivid, even appalling, detail. These narratives were calculated to inspire an emotional response and to undermine his audience's detachment from the crimes, which he considered a result of psychological as much as physical distance. He believed that awakening sympathy for the vulnerable on the part of his constituents and fellow legislators demanded deliberate theatrics.<sup>41</sup> Although he was accused of giving way to sensationalism, Burke believed his descriptions served as a means of promoting justice: 'I am sensible that a cold style of describing actions, which appear to me in a very affecting light, is... contrary to the justice due to the people, and to all genuine human feelings about them', he announced in his speech on Fox's India Bill, rightly anticipating the mocking response to his descriptions of horrors in India.<sup>42</sup>

Burke saw the Hastings trial as an opportunity to bear witness to British atrocities, as much as a legal trial.<sup>43</sup> He failed nonetheless to prompt contrition or reform of imperial policy. Many at the time and since have attributed his failure to misguided political judgment, though

---

<sup>41</sup> Siraj Ahmad argues that 'in providing an exaggerated performance of how the sentimental character responds to imperial atrocities, Burke gave the British public a model of how it should act', and that Burke thereby showed 'social mimicry', not reason or 'historical development', to be the basis of civil society. See 'The theater of the civilized self: Edmund Burke and the East India Trials', *Representations* 78 (Spring 2002), 28-55.

<sup>42</sup> V.403. He went on, 'It has been said...that Tacitus and Machiavel, by their cold way of relating enormous crimes, have in some sort appeared not to disapprove them... and that they corrupt the minds of their readers, by not expressing the detestation and horror, that naturally belong to horrible and detestable proceedings'. His own descriptions of Hastings's crimes would avoid this flaw, at once rhetorical and moral. Iain Hampsher-Monk and J.G.A. Pocock have both emphasized the role that rhetoric played in Burke's moral and political theory, in particular as a form of and model for moral reasoning. See, for instance, 'Rhetoric and opinion in the politics of Edmund Burke', where Ian Hampsher-Monk turns to the 'intellectual genre... of rhetoric' to explain Burke's understanding of political community and political action (*History of Political Thought*, 9.3 [1988], 455-484).

<sup>43</sup> Marshall discusses Burke's willingness to 'sacrifice legal precision in order to display Hastings's crimes to the widest possible audience' (*Impeachment of Warren Hastings*, 70-71).

Burke himself suspected his audience's insurmountable hostility to self-criticism. While his speeches were intended to transform public political judgment, he was pessimistic about how long such an alteration would take. In a private letter written after Hastings's acquittal, at a time of deep gloom for Burke, he wrote, 'Above all make out the cruelty of this pretended acquittal, but in reality this barbarous and inhuman condemnation of whole Tribes and nations, and of all the abuses they contain. If ever Europe recovers its civilization that work will be useful. Remember! Remember! Remember!'<sup>44</sup> His arguments in the trial, then, were addressed to posterity as much as to the curious crowds in Whitehall.<sup>45</sup> We can read Burke's India speeches not simply as an attempt to change policy immediately, but also as the development of a theory of international and imperial justice that he hoped would serve the British in the future, when they had outgrown what he saw as their constricted moral community.

#### 4. The politics of exclusion in Ireland

It has often been argued that it was Burke's experience as an Irishman that made him unusually sensitive to the injustices of the empire in India, but it might also be said that Burke's increasingly intense study of India sharpened his perception of the evils of exclusion under British rule in the country of his birth. While Ireland's situation was undeniably different from India's, Burke often called attention to the similar oppressions suffered by both under British rule, and Burke's writings on Ireland portray particularly brilliantly the pathologies of the political, legal, and social exclusion of a group of subjects simply because of their nationality or religion. As he grappled with Indian affairs, Burke wrote three of his theoretically most sophisticated analyses of Irish exclusion: letters written in 1782 and 1792 (all, probably, with an eye to publication) about the Irish Parliament's legislative responses to Catholic agitation for relief.<sup>46</sup> In both India

---

<sup>44</sup> Letter to French Laurence, 28 July 1796, *Correspondence*, IX.63.

<sup>45</sup> David Bromwich has proposed reading Burke as a social critic whose audience includes 'persons who belong, as yet, to no existing group or society' 'The Context of Burke's Reflections', *Social Research*, 58.2 (Summer 1991), 314.

<sup>46</sup> The letter to Lord Kenmare, written in 1782, was published in Dublin in 1783 and again in 1791; the letters to Richard Burke and Sir Hercules Langrishe were both written 1792; the latter was published in Dublin in February 1792 (see IX.594 and 640).

and Ireland, British arrogance and insularity, their contempt for the non-British population and their refusal to integrate with them, had exacerbated the violence of the initial conquest and made the British ill-suited to rule.<sup>47</sup>

In Ireland, he believed the remedy must not be emancipation (as it might in India) but could only be the full inclusion of Irish Catholics in British nationality, citizenship, and society.<sup>48</sup> Burke called not for the assimilation of indigenous peoples to the conquerors' own cultures, but rather for a blending of conquerors into the local population and the formation of a new, more inclusive and heterogeneous, nationality. The British nationality that incorporated the Irish Catholics by granting them religious freedom and equal civil and political rights would be a transformed Britishness. Such a transformation would be in the interest of both Irish Catholics and Britons themselves; only the Anglo-Irish who sought power independent of Britain and domination over their Catholic compatriots would suffer.

Burke regarded the history of British involvement in Ireland as a series of abuses stemming from a spirit of conquest and domination unchecked by any accountability to or connection with the dominated indigenous population. He described the dehumanization that resulted when hatred, pretended superiority, and unchecked power enabled a small faction to oppress their fellow subjects and treat them with utter contempt. Burke catalogued the evils of exclusion with great perception: both the 'absolute slavery' of the proscribed group and the corruption of a 'master cast' [sic] of rulers who could indulge their 'pride, passion, petulance, peevish jealousy, or tyrannic suspicion' with impunity (601). He noted that the Anglo-Irish regarded the Catholics as outlaws, as

---

Langrishe, an old friend of Burke's who sat in the Irish Parliament, was one of the members of the Protestant ruling class most sympathetic to Catholic demands.

In a parliamentary speech of 1785, he wrote that 'they must be ignorant or inhuman, who said, that Ireland in her present circumstances so feelingly called on Great Britain as the undone millions of India' (Speech on Debate on Address, 25 January 1785; IX.585). Also see Regina Janes, 'High Flying: Edmund Burke's Eire-India', *Bulletin of Research in the Humanities*, 82 (1979), 185-89, on the relation between India and Ireland in Burke's thought.

<sup>47</sup> See Mahoney, *Edmund Burke and Ireland* (Cambridge: Harvard University Press, 1960), and O'Brien, *The Great Melody* for the most comprehensive accounts of Burke's views on Ireland. James Conniff defends Burke's political judgment on Ireland against some of Mahoney's charges of irrationality and strategic error in 'Edmund Burke's Reflections on the Coming Revolution in Ireland', *Journal of the History of Ideas*, 47.1 (1986), 37-59.

'perpetual, unalliable aliens', kept apart 'as if they were not only separate nations, but separate species' (626, 629). Political exclusions of entire groups, Burke argued, were a violation of both universal and specifically British principles: of natural law and human rights, of reason, of political prudence, and the principles of the British constitution: 'Our constitution is not made for great, general, and proscriptive exclusions; sooner or later, it will destroy them, or they will destroy the constitution' (601). While Burke was not, to be sure, an advocate of universal suffrage, he perceived with great clarity the peculiar dangers that arise when a group of subjects is denied all the rights of civil, political, and social membership.

Burke noted that although the exclusions in his day were framed in terms of a religious dispute, proscriptions of the native Irish by their English conquerors had long predated the Reformation and any distinction between Catholic and Protestant. The twelfth-century English conquerors of Ireland had established their ascendancy through the Kilkenny Statutes of 1366, which imposed many of the same discriminatory policies that later, under the Popery Laws, were carried out in the guise of religious policy.<sup>49</sup> In his own day, he claimed, national prejudice and not religious fervor continued to lie at the root of British and Anglo-Irish persecution of the native Irish: 'What was done, was not in the spirit of a contest between two religious factions; but between two adverse nations'.<sup>50</sup> Religious hostility, on Burke's

---

<sup>48</sup> Burke meant that Ireland was too small and impoverished a country to be independent and would necessarily be dominated by or united with either France or England. Burke regarded the efforts of the Protestant Anglo-Irish to bring about an Irish nationalism hostile to Britain as part of their broader, and indeed systematic, effort to use their political and social power to oppress Irish Catholics. He counseled the Irish Catholics against allying with any such effort: they must fight, instead, for Catholic emancipation and inclusion in British nationality, in which goal their greatest opponents would be the Anglo-Irish themselves. 'Ireland therefore, as Ireland, whether it be taken civilly, constitutionally, or commercially, suffers no Grievance. The Catholicicks as Catholicicks do; and what can be got by joining their real complaint, to a complaint which is fictitious, but to make the whole pass for fiction and groundless pretence?'

<sup>49</sup> 'The statutes of Kilkenny show, that the spirit of the popery laws, and some even of their actual provisions, as applied between Englishry and Irishry, had existed in that harassed country before the words Protestant and Papist were heard of in the world'. IX.615.

<sup>50</sup> Letter to Langrishe, IX.615. The Protestant celebrations of the Battle of the Boyne (July 1/12 1690) – a battle that might be seen as the culmination of the Irish phase of the Revolution of 1688 – in Northern Ireland today continue to be among the most aggressive displays of Protestant power in the north, provoking violence and unrest every July.

account, furnished a veneer of principle for simple national hatred by the Anglo-Irish and their British supporters.

Burke suggested that the total exclusion of their subjects was an injustice peculiar to the British as conquerors.<sup>51</sup> While he expressed suspicion of any conquest, he believed the initial violence of conquest could be overcome if the conquerors settled, mixed with the local population, and extended rights of citizenship to the conquered peoples.<sup>52</sup> Because of its relentless separatism, the British colonization of Ireland was oppressive even compared to the notoriously harsh Roman occupation of Gaul. While the Roman and Mughal conquerors had tended to conquer more violently, they had both mitigated the outrage of their conquests by settling, intermarrying with the indigenous people, and making their conquered realms their own.<sup>53</sup> In Ireland as in India, the crimes peculiar to the British stemmed from their insularity and spirit of exclusion.

Part of the tremendous burden borne by Irish Catholics, Burke suggested, stemmed from the intimate connections between legal and political disabilities and broader social oppression. Catholics were excluded from the legal profession and oppressed by a court system that used the pretense of Catholic conspiracies to subject them to 'inhuman proceedings'; they were 'exclude[d] wholly from all that is beneficial, and expose[d] to all that is mischievous, in a Trial by Jury' (569). Burke noted the particular oppression suffered by a group excluded from a *partially democratic* society: jury trials and elections actually exacerbated their exclusion by furnishing individual members of the Anglo-Irish population with access to the coercive power of the state. The proscription from the vote meant not only that parliamentary representatives were completely unaccountable to Catholics but

---

<sup>51</sup> In the letter to Langrishe, for instance: 'no nation in the world has ever been known to exclude so great a body of men (not born slaves) from the civil state, and all the benefits of its constitution' (628).

<sup>52</sup> For Burke's suspicion of conquest see, for instance, his statement that the 1688 Revolution in Ireland was 'to say the truth, not a revolution, but a conquest, which is not to say a great deal in its favour' (Letter to Langrishe, IX.614), or his description in the early 'Essay towards an Abridgement of the English History' of 'the unhappy, but sometimes necessary task of subduing a rude and free people' (i.368).

<sup>53</sup> See Burke's 1783 comparison between the British and the Mughals in India: 'the Asiatic conquerors soon abated of their ferocity, because they made the conquered country their own'; and 'Every other conqueror of every other description has left some monument, either of state or beneficence, behind him', Speech on Fox's East India Bill (WS.V.401-2).

also that 'if they should become obnoxious to any bigotted, or any malignant people among whom they live', elected representatives had an incentive to use state power to oppress them. As Burke argued, '[t]he taking away of a Vote is the taking away the Shield which the subject has, not only against the oppressions of power, but of that worst of all oppressions, the persecutions of private Society, and private manners' (570). Political exclusion and social exclusion, Burke recognized, reinforce and exacerbate one another.

The culture of contempt for Catholics that the Anglo-Irish had fostered meant that even well-intentioned and apparently enlightened reformers aggravated the Catholics' exclusion in their very efforts to aid them. In describing the failures of one well-meaning reformer, the Provost of Trinity College, Burke tellingly drew an analogy to India, to which he was at this moment beginning to devote his energies: 'It is to feed a sick Gentû with Beef Broth, and to foment his Wounds with Brandy'.<sup>54</sup> Burke's conclusion about the provost's efforts indicates his great sensitivity to the pitfalls of attempting to make laws on behalf of others – not simply distant or unfamiliar others, but more specifically those for whom the legislators regard with contempt or an assumption of their own superiority: 'To have any respect for the character and person of a popish priest there – Oh! it is an uphill work indeed! But until we come to respect what stands in a respectable light with others, we are very deficient in the Temper which qualifies us to make any Laws or regulations about them. It even disqualifies us from being charitable towards them with any Effect or Judgment'. Even the most enlightened and kind-hearted reformer, if his perspective and context are those of a society that regards itself as superior to those under its power, will be almost inevitably hindered by that context from judging rightly about their interests. Even those who believe themselves above the contempt for a subordinate group that characterizes his society, who believe they are acting for the best interests of the excluded, will be incapable of aiding those who are utterly excluded, judging what is best for them, or 'improving' their condition from the outside.

A culture of exclusion, Burke shows, not only gives those with the spirit of domination a free hand to oppress, it not only denies legal and

---

<sup>54</sup> IX.572-3. The Provost, John Hely-Hutchinson, had intended to create sizarships (scholarships that included some work duties) for Catholics at Trinity College; Burke noted that as long as Catholics were denied access to the entire university, the 'charities' Hely-Hutchinson had in mind were not only inadequate but might indeed exacerbate the Catholics' subjection (because the positions were 'servile').

social channels of redress to the excluded: it also prevents many of the more enlightened among the dominating group from perceiving their own complicity in the oppression even as they believe themselves to be alleviating it. This attention to the most subtle effects of exclusion is one of the elements of Burke's sensibility that would be lost among the 'civilizing' imperial liberals who regarded their own judgment about what constitutes progress and reform as unimpeachable.<sup>55</sup>

All three of the later analyses mentioned above (the letters to Lord Kenmare, Langrishe, and Richard Burke) emphasize the proscription of Catholics *as a group* or 'description' and the unusual virulence of that form of exclusion. The hatred and contempt that drives such exclusion is irrational and impervious to argument; the excluded can do nothing to alter their status. In these letters, Burke insists the Irish Catholics are excluded as a nationality, or because of who they are, rather than because of their religious beliefs or practices. Burke described the phenomenon in the letter to Langrishe as '[t]his way of proscribing men by whole nations'; he argued that 'the Catholic, as a Catholic and belonging to a description' was denied civil and political rights (629). All Catholics were, for instance, at risk of arrest for riot or (worse) conspiracy against the state, no matter what their actions or characters: Burke noted that despite recent reforms he still saw evidence of 'a disposition to carry the imputation of crimes from persons to descriptions, and wholly to alter the character and quality of the offences themselves' (603). Crime had become not an act but a national condition.<sup>56</sup>

In the letter to Langrishe, Burke meditated on the destructive nature and consequences of a national pride that rests on the exclusion of another group, which he believed to characterize British nationalism as it had existed so far. He aspired to cultivate a national sentiment in the British that would supplant the 'party spirit' that was exemplified by the Anglo-Irish and that he believed had deep roots in British (or more strictly English) culture more generally.

---

<sup>55</sup> Burke's resistance to the popular Whig vision of history as moving in progressive stages from parochial barbarity to enlightened, commercial cosmopolitanism is a hallmark of his writings on both France and the empire. For a discussion of the many strands of Whiggism, and of Burke's misgivings about them, see J.G.A. Pocock, 'The varieties of Whiggism from Exclusion to Reform', in *Virtue, Commerce, and History* (Cambridge, 1985).

<sup>56</sup> Hannah Arendt's description of the paradoxical relationship between crime and national status among excluded groups in *Origins of Totalitarianism* recalls Burke's analysis here.

[I]n a Country of monopoly there can be no patriotism. There may be a party spirit – but public spirit there can be none. As to a spirit of liberty, still less can it exist, or anything like it... But it will be said, in that Country, some people are free – why this is the very description of despotism. Partial freedom is privilege and prerogative, and not liberty. Liberty, such as deserves the name, is an honest, equitable, diffusive, and impartial principle. It is a great and enlarged virtue, and not a sordid, selfish, and illiberal vice. It is the portion of the mass of the citizens; and not the haughty licence of some potent individual, or some predominant faction.<sup>57</sup>

Burke held that pervasive exclusions such as that of the Irish Catholics vitiated specifically British constitutional traditions: the rule of law, freedom, and respect for basic rights on which the British prided themselves. In Ireland, where the vast majority were long denied true property rights, ‘the greatest and most ordinary benefits of society are conferred as privileges, and not enjoyed on the footing of common rights’ (459). ‘Partiality and Law are contradictory terms’, he wrote; the sacrifice of the interests of one part of a community for those of another is ‘repugnant to the essence of the Law’ (459, 457). Indeed, an exclusive constitution could not properly be described as law at all: ‘a Constitution against the interest of the many, is rather of the nature of a grievance than a Law: that of all grievances it is the most weighty and important’ (462).

We might suspect that the anti-oligarchic spirit of Burke’s writings on Ireland stands in tension with his seemingly unequivocal defense of the French aristocracy and clergy in the *Reflections*. Certainly Burke’s own Whig colleagues, who saw *ancien régime* France precisely as a despotic country in which only ‘some people are free’, in which liberty was a ‘privilege and a prerogative’, believed that the arguments of the *Reflections* violated many of Burke’s important moral commitments. His many statements about the incompatibility of broad political exclusions and the rule of law might well be applied to *ancien régime*

---

<sup>57</sup> IX.641-2; from the Letter to Richard Burke of 1792. Reform was necessary for both moral and pragmatic reasons. ‘This way of proscribing men by whole nations, as it were, from all the benefits of the constitution to which they were born, I never can believe to be politic or expedient, much less necessary for the existence of any state or church in the world’ (IX.612). See D. Bowen, *The Protestant Crusade in Ireland, 1800-70* (Dublin, 1971) for a discussion of the increasingly vigorous Protestant evangelical crusade that followed rural unrest in Ireland.

France.<sup>58</sup> While Burke was a consistent foe of exclusion and the politics of the 'few' when these were based on nation or religion, he rarely recognized wealthy ruling classes (in both France and India) as the 'few', as exclusive groups ruling in their own private interest. In the letter to Langrishe, Burke reflected explicitly on the differences between 'national' exclusions such as that of the Irish Catholics – exclusions of 'whole descriptions' of men – and political exclusions based on class. When certain classes were denied political representation, Burke argued, they might still benefit from what he called 'virtual' representation, if the rulers felt sufficient affinities with them. 'Virtual representation is that in which there is a communion of interests, and a sympathy in feelings and desires between those who act in the name of any description of people, and the people in whose name they act, though the trustees are not actually chosen by them' (629).<sup>59</sup> The Irish Catholics, he argued, utterly excluded from social interaction with the ruling class as well as from civil and political rights, simply because of who they were, could never benefit even from such 'virtual' representation. 'To them it is not *an actual*, and if possible, still less a *virtual* representation. It is indeed the direct contrary. It is power unlimited, placed in the hands of *an adverse* description, *because it is an adverse description*' (IX.601). Burke believed proscriptions based on property could be defended by reason, whereas the Anglo-Irish exclusion of Catholics was the product of rationally indefensible hatred.<sup>60</sup> Still,

---

<sup>58</sup> Burke himself had articulated his commitment to the oppressed in broad terms that included not simply national groups but the poor: in a speech of 1781, he said, 'When, indeed, the smallest rights of the poorest people in the kingdom are in question, I would set my face against any act of pride and power countenanced by the highest that are in it; and if it should come to the last extremity, and to a contest of blood – God forbid! God forbid! – my part is taken: I would take my fate with the poor and low and feeble'. Quoted by Bromwich 2000, 5.

<sup>59</sup> Burke argued that virtual representation could be superior to actual representation when such affinity could be counted on, since it corrects the possible waywardness of the people's choice. He did not elaborate the claim that virtual representation 'must have a substratum in the actual'; he seems to have meant that if there is a sense of community among a nation's people, good government can be secured even through restricted representation. James Conniff has argued that Burke saw his theory of trusteeship fail when the House of Lords refused to convict Hastings and proved themselves incapable of serving as 'surrogates for the Indian people': 'Burke and India: the failure of the theory of trusteeship', *Political Research Quarterly*, 46 (1993), 292.

<sup>60</sup> 'For my own part, I do not know in what manner to shape such arguments, so as to obtain admission for them into a rational understanding. Every thing of this kind is to be reduced, at last, to threats of power' (626).

Burke preferred a broad franchise for the Irish Catholic population and protested when some members of the Catholic Committee considered seeking a Catholic franchise with a £100 qualification. These men, he wrote his son, were

Burke himself undoubtedly saw his struggles for on behalf of these various groups as elements of a concerted project of the moral and political inclusion of vulnerable subjects throughout the British empire. He linked the causes of Catholic emancipation in Quebec and Ireland to India: 'I have been many years... employed in supporting the rights, privileges, laws and immunities of a very remote people. I have struggled through much discouragement and much opposition; much obloquy, much calumny, for a people with whom I have no tie, but the common bond of mankind' (WS IX. 637). His aim in all these cases, he said caustically, was to convince a small-minded Britain 'that all the Pagans, all the Mussulmen, and even all the Papists (since they must form the highest stage in the climax of evil) are worthy of liberal and honourable condition'.

## 5. Burke's construction of an inclusive British national

Burke had a particularly supple perception of British nationality as constructed, evolving, and in need of revision in order to be adequate to guide Britain in the expanded sphere the nation occupied as a global power. Recent scholarship has demonstrated the centrality of Britain's empire to the formation of a British national consciousness during the eighteenth century.<sup>61</sup> Burke's work should be read in light of this process, for the subject of embryonic British nationhood looms large in Burke's writings on Ireland and India. Burke's writings on both India and Ireland suggest that he anticipated the emergence of a pernicious, and ultimately self-destructive, British nationalism, one with centuries-old roots but also immature enough in his own time to be reformed. Burke took his speeches on empire and international justice as occasions for reconceiving the British nation. As has been observed,

---

<sup>61</sup> The 1707 Act of Union initiated the movement toward a British national identity, as the Scottish and English gentry gradually intermixed and as the Scots became involved in the building of empire. See Linda Colley, *Britons: forging the nation 1707-1837* (New Haven: Yale University Press, 1992); Kathleen Wilson, *The Sense of the People* (Cambridge, 1995), Langford, *A Polite and Commercial People* (Oxford: Clarendon Press, 1992), and John Robertson, 'Empire and Union', in *A Union for Empire*, ed. Robertson (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

Burke's Irishness made him sensitive to what British nationality meant for those who invoked it or acted in its name, for although he was never entirely accepted as a Briton, he was by no means simply an outsider.<sup>62</sup> Britain's characteristic moral and political isolation, its limited 'municipal morality', was in Burke's view, as we have seen, inadequate to guide the country's actions as it became ever more entangled in relations abroad. A recurrent theme of his speeches is the thought that if Britain did not reconstruct its moral code and its self-understanding as a nation, it would continue to violate – and to allow its agents such as Hastings and Rodney to flout – the moral standards that Burke believed underlay not only the consensus in 'civilized Europe' but indeed the world's legal codes generally. Britain's geographical morality required, in short, a redefinition of the national identity.

Burke did not, as a typical caricature has it, fetishize the organic national community. On the contrary, he was a thinker attuned to the ways in which nations are constructed and can and must be reconstructed in response to historical developments: including, most dramatically in his own age, conquest. British nationalist sentiment, and the municipal morality from which it sprang, were, in Burke's view, the source of much of Britain's oppressive and unjust behavior in its imperial history. The alternative that emerges in his writings is universalism as an enlarged mentality, resting on particularist affections but attentive to the ways that such affections can slip into exclusion. The right sort of affection for one's own is in fact essential for the humanitarianism Burke sought. As the well-known passage in the *Reflections* argues, 'To be attached to the subdivision, to love the little platoon we belong to in society, is the first principle (the germ, as it were) of public affections. It is the first link in the series by which we proceed toward a love to our country and to mankind' (I.97). Burke believed that national sentiment, appropriately chastened, could underpin international justice, and so repeated appeals to a nobler and more inclusive national sentiment are a leitmotif in Burke's works on empire.

Burke combined the strong commitment to the egalitarian application of laws and standards to all peoples described above with his better-known appreciation for local tradition to form a distinctive vision of the role of national sentiment in the formation of a moral

---

<sup>62</sup> Conor Cruise O'Brien has developed this theme in *The Great Melody*; also see Vanech 1979 for a brief but nuanced treatment.

international politics. An understanding of the nation as malleable, as constructed by its members, constitutes a central part of Burke's universalism. Burke appreciated that divisions among nations served both to protect individuals and to threaten them. William Connolly has described the tension well: 'Boundaries form indispensable protections against violation and violence; but the divisions they sustain also carry cruelty and violence... The political question is how to come to terms with the ambiguity of boundaries, how to fight against their sacrifices and violences without sacrificing their advantages altogether.'<sup>63</sup> The problem is of course an old one, but Burke's attentiveness to the tension and his willingness to navigate it rather than to suppress the question or declare himself for or against boundaries, makes his treatment of the problem an unusually nuanced one. The construction of nationality, as Burke presented this process in his writings on India and Ireland, can be pursued in a spirit of narrow self-interest or in the service of a moral politics.<sup>64</sup>

This paper has attempted to recover Burke's unusual cosmopolitanism by delineating what might be called Burke's strategies of inclusion, for Burke can be said more than perhaps any other political thinker of his day to have sought political and moral inclusion in the British empire.<sup>65</sup> Burke's writings on empire show him to have been far more attentive to the exclusions that permeate claims about empire than most nineteenth-century liberals would be, and his own arguments about law and nationality countered some of the common exclusions couched in the nineteenth century in terms of progress or nationhood, although his political writings do evince other exclusions and blind spots.<sup>66</sup> Burke's commitment to the equitable application

---

<sup>63</sup> In Chapter 6 of the *Ethos of Pluralization* ('Tocqueville, Religiosity, and Pluralism'), (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), 163.

<sup>64</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1983) provides a general account of constructed nationality; Linda Colley, asserts, as the title suggests, just such a process of the construction of British nationality from the Act of Union through Queen Victoria's coronation.

<sup>65</sup> Uday Mehta coined the apt and helpful phrase 'liberal strategies of exclusion' in an article of that title in *Politics & Society*, 18.4 (1990), 427-454.

<sup>66</sup> Some of these, like his early dismissive assumptions about the savagery of native Americans, altered over the course of his life. Others, such as his belief that the poor could be trusted in their protests against oppression but not in the development of political solutions, remained with him despite his own self-understanding as anti-oligarchic and a crusader against such oppression.

of law was combined with a sensitivity to the practical exclusions of vulnerable peoples from apparently universal standards. His fear that the language of rights not only would fail to protect people threatened by the arbitrary exercise of power, but indeed might strengthen the claims of the powerful against the weak, led Burke to develop political arguments and rhetorical strategies that he believed might more effectively demonstrate the moral and political obligations of strong states to weaker states and non-sovereign peoples.

Burke's cosmopolitan vision emerged as a critique of the political and moral exclusions characteristic of, and systemic in, British rule in India and Ireland, and he developed his cosmopolitanism as a set of strategies of inclusion that represented an alternative to the injustices of the British empire. First, he held that certain universal principles of law – including respect for the rule of law, equitable treatment for all people subject to the law, and respect for sovereignty – could be understood as characteristic of all legal systems, so that the British dismissal of non-European codes of law as arbitrary or despotic was unjust and inaccurate. Second, he understood that political and social or cultural exclusions reinforce each other, so that any adequate response to systematic political injustice must include not only legal reforms but also a transformation of the moral community and an extension of sympathy. Finally, Burke perceived the destructive effects of a narrow and exclusive nationalism, and he attempted to offer an idea of the British nation that could accommodate cultural and religious difference. In each of these three responses to British imperial failings, Burke balanced a respect for difference with an attempt, if not to find a universal viewpoint, then to demand that those exercising great power beyond their borders adhere to consistent, equitable standards and that they render themselves morally and politically accountable to those subject to their power.

## Resumo

Neste artigo defende-se a tese de que a prolongada e apaixonada oposição de Edmund Burke às práticas imperiais britânicas na Índia, Irlanda e América advém da sua peculiar ética cosmopolita. Burke criticou a suspensão das normas políticas e morais europeias fora da Europa e denunciou o nacionalismo britânico que considerava rígido e tacanho. Burke também analisou os obstáculos legais, políticos e culturais à responsabilização dos poderosos num contexto de grandes disparidades de poder.

**Abstract**

This paper argues that Edmund Burke's long and impassioned opposition to British imperial practices in India, Ireland, and America stemmed from his distinctive cosmopolitan political ethic. Burke criticized the suspension of European moral and political norms outside Europe and denounced what he regarded as a rigid and narrow British nationalism. He also scrutinized legal, political, and cultural impediments to the realization of accountability in the context of great disparities of power.

# Coherencia racional del hecho religioso

JUAN DE SAHAGÚN LUCAS HERNÁNDEZ  
(Universidad de Salamanca)

## 1. Definición de religión

Mi propósito no es otro que intentar justificar racionalmente el hecho religioso desde la antropología. Ver si la religión, tal como queda registrada en la historia humana, responde y se ajusta a las leyes del pensamiento. Para ello nada mejor que consultar a la fenomenología que, a través de una descripción de los hechos religiosos, nos descubre su sentido y significación profunda.

Pues, bien, los fenomenólogos de la religión la definen escuetamente como la conciencia de dependencia de un ser trascendente que confiere sentido a la vida del hombre, al mundo y a la historia.

Ponen su raíz en la conciencia que el hombre tiene de su finitud y encuentran en la actitud religiosa la explicación legítima de las tendencias fundamentales del hombre: deseo de infinitud, anhelo de perdurabilidad y ansia de felicidad completa o liberación total.

Esta relación de dependencia absoluta cristaliza de múltiples formas en la historia del hombre, que abarcan la vida individual y colectiva, y se traduce en instituciones, costumbres y comportamientos que colorean la existencia de la humanidad desde sus orígenes más remotos hasta nuestros días.

Si es cierto que la religión experimenta altibajos en su curso histórico, y hasta retrocesos y ocultamientos notables, no es menos verdad que nunca desaparece por completo y que, en opinión de los entendidos, no puede decirse que muera realmente, sino que cambia de signo y forma de manifestarse.

En el peor de los casos no hay razones para afirmar que asistamos a su entierro. Presenciamos, más bien, su ocultación como fenómeno de masas o irrelevancia social y carencia de espacio funcional en el contexto cultural de nuestro tiempo (Gauchet, Luckmann, Cox, etc.)<sup>1</sup>.

Pues, bien, ante la persistencia de este fenómeno, inherente a la vida humana, nos interesa dejar clara su racionalidad y dilucidar su verdad y coherencia. O, lo que es lo mismo, legitimar su connaturalidad en el hombre. Por tanto, no hablaré de los diversos caminos por los que ha discurrido la conciencia religiosa. Tampoco de sus distintas encarnaciones e interpretaciones, ni de sus variopintas formas de expresión: cultos, ritos, devociones, fiestas, lugares, instituciones, que caracterizan todas las formas de religiosidad popular. En una palabra, no tengo intención de hacer un estudio sociológico ni psicológico de la religión.

Me interesa solamente, como he dicho antes, poner de manifiesto o clarificar esa nueva dimensión de realidad que invade y afecta a la conciencia de todo hombre que se siente creyente. En resumen, hacer ver la coherencia racional de esta actitud específicamente humana determinada por la presencia de una absoluta trascendencia y de una íntima inmanencia en el centro mismo del sujeto humano.

Para ello creo conveniente exponer, en primer lugar, los presupuestos fundamentales del conocer humano y, en segundo término, analizar la estructura de la existencia humana, que se expresa en una triple experiencia: trascendental, ontológica y de encuentro interpersonal. A mi juicio, éstas son las bases de la justificación racional del hecho religioso y de su credibilidad.

Dejamos a un lado las teorías e interpretaciones que hicieron de la religión la Ilustración, el Marxismo, el Psicologismo y el Neopositivismo, y ofrecemos una ponderación racional del mismo, siguiendo los pasos indicados<sup>2</sup>.

Recuerdo solamente que a partir de la Ilustración el hombre moderno es testigo de que puede vivir sin religión y que lo pasa muy bien sin ella. Ha pasado ya la era de la contemplación y ha llegado el tiempo de la acción. El ser humano se administra a sí mismo y hace lo que quiere.

---

<sup>1</sup> Cf. J. Mardones, *¿Hacia dónde va la religión?*, Madrid 1996, 18-21. J. S. Lucas, *Fenomenología y filosofía de la religión*, BAC, Madrid 199, 11-13.

<sup>2</sup> Cf. J. S. Lucas, *o.c.*, 7-11; 149-182.

## 2. Presupuestos fundamentales del conocer humano

Son dos fundamentales: el dato prerreflexivo y la experiencia en general.

### 1. *Lo prefilosófico o prerreflexivo*<sup>3</sup>

Elemento común a todo observador es el dato prefilosófico y prerracional, lo dado inmediatamente a la conciencia antes de cualquier racinio.

Entendemos por prerracional una experiencia anterior al saber científico y filosófico constituida por un dato primigenio y originario: la presencia al mundo o apertura a la realidad. Por estar en el mundo el hombre queda inserto en la realidad y se sitúa en el área del ser. Se abre a las cosas en su dimensión ontológica. El hecho de ser persona conlleva un conocimiento inexpresso del ser de las cosas, connatural a su misma condición.

S. Tomás definió este estado o propiedad como disposición estructural, *Lumen naturale*, o connatural apertura del hombre al ser. El filósofo español X. Zubiri concreta más y lo llama *Inteligencia sentiente* o modo peculiar de habérselas el hombre con las cosas, que no las capta como simples estímulos, sino como realidades.

Conviene tener en cuenta que no se trata de una idea innata, clara y distinta, como pensó Descartes, sino de una manera de ser peculiar (*habitud* la llama Zubiri) que permite al hombre, en su contacto sensible con las cosas, conocerlas en su calidad de seres sin que intervenga la razón. Por eso se ha dicho que sentir en el hombre es ya inteligir y que el hombre entienede sintiendo.

Los padres de la fenomenología, E. Husserl y M. Merleau-Ponty, denominaron este estadio primigenio del conocimiento humano «intención originaria» o «intencionalidad operante», debido al poder de trascendimiento de la conciencia, capacidad que los clásicos entendieron como *appetitus veri* o tendencia innata del hombre a la verdad.

Puede decirse, por tanto, que la pregunta por el ser, por lo real, es inherente a todo hombre, lo mismo que la pregunta por Dios, plenitud ontológica o ser por excelencia.

---

<sup>3</sup> Cf. Id., *Las dimensiones del hombre. Antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1996, 57-68

## 2. *La experiencia humana:*

*¿Qué es y qué comprende la experiencia?*<sup>4</sup>

Debemos confesar que el término experiencia es sumamente genérico y ambiguo. No siempre se entiende de la misma manera. Para evitar confusiones, creo necesario señalar algunas líneas básicas según los distintos sistemas.

Comenzamos por el Empirismo. En su conocimiento del mundo los empiristas conciben la experiencia como un saber de las cosas y de sus propiedades sin que intervengan las estructuras del saber mismo. Según los empiristas, el sujeto cognoscente se comporta como pasivo receptor de las particularidades del objeto. Es un conocimiento de aspectos y realidades singulares.

Para el idealismo kantiano, por el contrario, la experiencia comporta una relación necesaria al sujeto. Si bien parte de la percepción sensible del objeto, no por ello se reduce a lo que entra por los sentidos. Las percepciones sensibles son sintetizadas por la mente según una regla universal o categoría a priori que las configura cognoscitivamente. Entonces la experiencia es el resultado de la acción conjunta de tres factores o instancias: la sensibilidad, el entendimiento y la razón. En esta operación la acción del sujeto prevalece sobre el objeto observado.

Posteriormente Hegel amplió el concepto de experiencia del empirismo y del kantismo, haciendo ver que con la percepción sensible no se alcanza todavía la experiencia verdadera. Se requiere además captar la universalidad en el interior de lo singular desplegado en sus exteriorizaciones. Pero tampoco se trata de una acción sintetizadora, como pretendía Kant, sino de la desvelación de las dimensiones universales contenidas en lo individual y concreto. Más que crear, lo que hace el sujeto es explicitar y comparar.

Es un proceso de autoafirmación de la propia conciencia que, al contacto con la realidad circundante, se reafirma en su poder de trascendimiento y se desarrolla en virtud del dinamismo intencional que la asiste.

Gadamer y Adorno han completado, por su parte, el carácter dinámico de la experiencia con el de apertura. Lo hacen partiendo de la percepción de la propia finitud. «La verdadera experiencia – escribe Gadamer – es aquella en la que el hombre se hace consciente de su

---

<sup>4</sup> Cf. Id., *Fenomenología y Filosofía de...*, o.c., 182-203. G. Amengual, *Presencia elusiva*, PPC, Madrid, 1996, 191-213.

finitud». Con ello convierten la experiencia en constante remisión a la inagotabilidad de la realidad.

Pues, bien, esta remisión o reenvío da pie para conectar la experiencia general con la actitud religiosa, entendida ésta como relación de dependencia de un ser trascendente y apertura a lo absoluto. El mismo Hegel definió la religión como «relación del sujeto, o de la conciencia subjetiva, con Dios, que es espíritu» (*Lecciones sobre filosofía de la religion*, I, Madrid 1948, 80).

En ella se verifica un descentramiento del sujeto, que deja de recluirse en sí mismo y adopta una actitud de consentimiento y aceptación de Dios como Dios, esto es, como lo único necesario.

El reconocimiento de la propia finitud se trueca entonces en aceptación de lo otro superabundante.

Pero cabe preguntar: ¿tiene justificación antropológica una actitud de esta índole? ¿Se aviene con las leyes fundamentales del pensamiento? En otros términos: ¿Puede decirse que brota de las estructuras constitutivas de la persona?

A estas cuestiones trataremos de responder a continuación.

### 3. La estructura del ser humano

La vida del hombre se manifiesta y se plasma en una serie de experiencias que muestran su urdimbre y estructura.

Los antropólogos distinguen tres fundamentales: experiencia trascendental, experiencia ontológica y experiencia de encuentro interpersonal. Las tres son el reflejo vivo de lo que es el hombre como ser personal.

#### 1) *Experiencia trascendental*<sup>5</sup>

La antropología moderna y contemporánea, con Herder, Scheler y Plessner a la cabeza, ha puesto de relieve la dimensión ex-céntrica del ser humano.

Apoyándose en esta dimensión y siguiendo a Herder, W. Pannenberg elabora una interesante teoría de la actitud religiosa muy apta para establecer una justificación racional de la misma.

---

<sup>5</sup> Cf. W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca, 1993, 53-99; 279-301. K. Rahner, *Oyente de la palabra*, Herder, Barcelona, 1965, 47-181.

De la retardación del hombre Pannenberg deduce el carácter carencial que le es propio. Pero advierte al mismo tiempo que, a diferencia de los otros animales, más desarrollados y mejor dotados biológicamente que el hombre, éste goza de una apertura constitutiva al mundo y a lo que está por más allá del mundo. Posee una intuición global de la finitud del cosmos y busca referentes últimos y trascendentes más allá de la facticidad positiva que expliquen por qué existen el cosmos y el hombre.

Más aún, en el ejercicio de su existencia, que lleva a cabo en medio del mundo, la person humana se percata de que no puede acceder plenamente a sí misma, si no es refiriéndose a un valor absoluto trascendente. En su conocimiento de las cosas no sólo se pregunta por el comportamiento de la realidad (ciencia) y por su inteligibilidad (filosofía), sino que la percibe como algo misterioso que suscita admiración y asombro. Afronta el mundo y la existencia desde sus deseos, carencias, expectativas, proyectos y esperanzas. Pues, bien, a esta globalidad personal corresponde la religión, actitud en la que el hombre supera los límites de lo empírico y de lo racional, situándose por encima de las leyes de la naturaleza y sobrepujando las categorías del conocimiento racional (A. Vergote). En ella encuentra la respuesta adecuada a preguntas últimas perentorias que le conciernen íntimamente (Rahner).

El teólogo alemán K. Rahner lo ratifica con estas palabras: El hombre «sólo es hombre por cuanto está siempre en camino hacia Dios, sépalo expresamente o no lo sepa, quíéralo o no lo quiera, puesto que siempre será la infinita apertura hacia Dios» (*Oyente de la palabra*, p. 89).

A mi juicio, es esta apertura infinita el mejor aval de la actitud religiosa, que no es sobreañadido o epifenómeno de la vida del hombre, sino la medida de sus posibilidades reales.

## 2) *La experiencia ontológica*

La experiencia trascendental se interfiere y se completa con otra clase de experiencia, la ontológica, que X. Zubiri hace consistir en la vivencia de religación. Es, según este filósofo, el sentimiento de fundamentación del hombre en la realidad<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, 305, 388.

El ser humano se siente vinculado a las cosas, por un lado, y a la realidad como tal, por otro. Pues, aunque el hombre sabe que las cosas son reales, advierte al mismo tiempo que no son *la realidad*, porque son finitas, caducas y perecederas. Este saberse fundado radicalmente es la fuente de la actitud religiosa, porque crea una relación esencial ineludible entre el hombre y Dios. Por eso enseña Zubiri que la religión es la plasmación concreta de la religación a la realidad como tal o poder de lo real, que él llama *deidad*. Es el apoderamiento del hombre por la realidad.

El filósofo español sintetiza así su reflexión: Todo hombre, por el mero hecho de ser persona, está estructurado de tal manera que no puede menos de sentirse religado a lo real como poder fundante, posibilitante e impelente de las cosas y de él mismo. Es decir, se siente viniendo de y yendo a, y siendo llevado por.

Por esta experiencia se ve en presencia de Dios como fundamento último; más aún, se convierte en «experiencia de Dios».

Con sus propias palabras: «La experiencia fundamental, esto es, la experiencia del fundamento del poder de lo real por la ruta que lleva intelectivamente a Dios, es *eo ipso*, Dios experimentado como fundamento, experiencia de Dios» (*El hombre y Dios*, 377-378).

Tres son, para Zubiri, los momentos estructurales de la religación del hombre a la realidad: 1) Vinculación al poder de lo real (sentirse fundamentado), 2) Entrega intelectual al fundamento (conocer la realidad como fundante), 3) Experiencia tensiva hacia la realidad última (necesidad de plenificación).

Las tres conforman la dimensión teologal del hombre, raíz del hecho religioso, que no es más que la asunción consciente por parte del hombre de la fundamentación radical.

### 3) *Experiencia del encuentro personal*

Hemos dicho antes que hombre religioso es aquel que establece un encuentro personal con un poder metaempírico también personal. Crea una relación verdadera de yo a tú y entabla un diálogo que se traduce en plegarias, ofrendas y actos de culto. Todo ello constituye un trenzado de actos personales, fruto del descubrimiento de un Tú absoluto inconvertible en ello y en objeto. Como fundamento de esta especial relación los antropólogos señalan dos elementos: la alteridad humana y la necesidad de un tú absoluto.

a) *Alteridad humana*<sup>7</sup>

La psicología moderna enseña que cada hombre reconoce su propio yo y mismidad frente al tú del otro, al cual considera interlocutor suyo. Este reconocimiento revela una peculiar apertura al otro, en tanto que persona, que es dimensión constitutiva del yo humano.

El personalismo filosófico (F. Ebner, M. Buber, M. Scheler, G. Marcel) ha visto en esta dimensión el fundamento del diálogo interpersonal, que no es el acto de unos sujetos previamente constituidos, sino el modo como el hombre llega a ser realmente persona. La razón de este procedimiento se comprende fácilmente: El yo humano no puede constituirse en sí mismo más que en referencia al alguien que le confiere significación propia y específica, otro yo o conciencia de sí, otra persona.

Pero no termina aquí el proceso. El cumplimiento personal verdadero sólo se consume, si el otro, la otra persona, no puede ser convertido en cosa, en instrumento u objeto de apoderamiento. Ahora bien, esta condición solamente la satisface un ser que, por su naturaleza, no pueda ser reducido a objeto, a saber, un tú absoluto y eterno inobjetable instalado en el horizonte infinito de la alteridad.

M. Buber es muy expresivo a este respecto: «Cada tú particular – escribe el pensador austriaco – abre una perspectiva sobre el *Tú* eterno... El *tú* innato se realiza en cada relación y no se consume en ninguna. Sólo se consume plenamente en la relación directa con el único *Tú* que, por su naturaleza, jamás puede convertirse en *ello*» (*Yo y tú*, Buenos Aires, 1969, 73).

Si la alteridad – apertura al otro persona – es el modo de ser propio del existente humano, habrá que convenir en que es ella el camino adecuado hacia la trascendencia, a la vez que la raíz antropológica del encuentro con Dios, el *Otro* por antonomasia. Dios, en tanto que persona suprema, enmarca el horizonte siempre abierto de la otredad y, por ello, se convierte en exigencia de la *ex-centricidad* humana.

b) *Dios (Tú absoluto), exigencia de la alteridad del hombre*<sup>8</sup>

Nota esencial de la actitud religiosa es el encuentro salvador con Otro mayor trascendente.

<sup>7</sup> Cf. J. S. Lucas, *Las dimensiones del hombre...*, o.c., 178-184.

<sup>8</sup> Cf. M. Buber, *Yo y Tú*, Buenos Aires. 1969; J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios*, Madrid, 1766 y 1994.

Debido, precisamente, a esta trascendencia el término *ad quem* y objeto del acto religioso es inobjetivable por naturaleza. Ni siquiera cognoscitivamente podemos apoderarnos de él, porque desborda nuestra capacidad. Es indisponible por completo.

En toda relación interpersonal auténtica existe completa independencia por ser espirituales los miembros que se aproximan, que, como tales, gozan de plena libertad y autonomía.

Pues, bien, en esta forma de relación del hombre con Dios se cumplen las dos notas típicas que los fenomenólogos distinguen en la religión: trascendencia absoluta del objeto (Dios) y cercanía íntima del mismo.

Dios aparece a la conciencia religiosa como aquello que no tiene parangón con nada del mundo. Es lo que supera y desborda, lo misterioso que excede ontológica y axiológicamente a cuanto conocemos. Es lo inmanipulable; lo que no se tiene a mano ni cae bajo nuestro dominio. Mas, apesar de todo esto, nos concierne íntimamente y nos alcanza en lo más profundo de nuestro ser. G. Bataille concibe lo divino – Dios – como lo sobrante, lo inútil, lo separado, lo que se corta<sup>9</sup>.

En este sentido se comprende fácilmente que la relación del hombre con Dios no se inscriba en el área del tener, sino en el ámbito del ser, y que no se experimente como lo que tenemos delante, sino como lo ausente, como aquello que nos falta. El encuentro con él no se establece en lo inmediato, en lo útil y placentero. Por el contrario, se lleva a cabo en el núcleo mismo de nuestra persona, en el espíritu, que es transparencia y luminosidad y, por tanto, verdad y bien, que son los atributos propios del Ser supremo.

En atención a estos presupuestos puede afirmarse que si el hombre, por ser espíritu encarnado, está instalado en el área del ser, no podrá llegar a su perfección y cumplimiento más que en el encuentro con el ser sin paliativos; esto es, con un infinito de verdad y de bien, meta suprema de sus aspiraciones y justificación de sus tendencias profundas. A este nuevo orden de realidad es a lo que las religiones llaman Dios. Por eso tiene razón el ya citado G Bataille cuando escribe que «a quien la vida humana le es una experiencia que debe ser llevada lo más lejos posible, la suma universal es necesariamente la de la sensibilidad religiosa en el tiempo» (*ibid.*, 112).

---

<sup>9</sup> G. Bataille, *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1986, 91-93.

#### 4. Conclusion. Connaturalidad de la religión en el hombre<sup>10</sup>

Las tres experiencias que hemos descrito (trascendental, ontológica y de encuentro personal), cañamazo de la vida humana, ponen al hombre en la pista de una realidad trascendente y personal. Lo abren al Absoluto y lo adentran en la frontera de Dios.

Son, por así decirlo, una claraboya hacia el Absoluto.

Frente a la finitud, contingencia e historicidad del ser humano, el nuevo orden de realidad descubierto se presenta como plenitud de ser y de sentido.

Se muestra, asimismo, como un ser amante y amable que funda un diálogo plenificador con el hombre. Es una persona sin parangón (superpersona), cuya autoposesión y autopresencia tienen eco en la conciencia humana que, aunque limitada e imperfecta, también goza de un grado de posesión y de presencia notabilísimo.

Por esta razón puede recibir la voz de Dios y convertirla en palabra, en caso que le hable, y comunicarse con El de múltiples formas.

La actitud religiosa, que no es otra cosa que acogida generosa del ser y esfuerzo por desarrollar la parte del hombre que está vuelta hacia el Absoluto, encuentra en esta disposición y capacidad específica su base ontológica y antropológica. Ello nos autoriza a pensar que la estructura intelectual y volitiva del ser humano es la que posibilita y exige una relación sobrenatural<sup>11</sup> (Paris, 1974, 141).

En conclusión: la religión no es un aditamento ni un epifenómeno de la vida del hombre; ni siquiera un componente más de su naturaleza. Obedece, más bien, a una actitud global de la persona por la que asume su existencia en perspectiva de trascendencia y la ve como respuesta a una llamada misteriosa que la embarga por completo.

En una palabra, la religión es un enfoque especial de la vida, fruto del reconocimiento de la propia limitación y contingencia.

La tensión dinámica entre filosofía y religión, que comenzó en Platón y adquirió su punto culminante en la Ilustración, es una de las claves para comprender la cultura de Occidente en la que el aspecto crítico y dinámico juega base decisiva en la configuración humanista de nuestro entorno. Para mantener su vigencia en la sociedad actual, la religión deberá preservar su inspiración identificadora y convertirse en instancia creadora de sentido y en cauce de comportamiento recto dentro de la modernidad ilustrada que nos toca vivir.

---

<sup>10</sup> Cf. J. S. Lucas, *Fenomenología y filosofía de la religión, o.c.*, 209-211.

<sup>11</sup> A. Bergote, *Interpretation du langage religieux*, Paris, 1974, 141.

**Resumo**

A presente reflexão ensaia uma justificação racional do facto religioso a partir da antropologia e seguindo uma estratégia de análise fenomenológica. Percorrendo pressupostos fundamentais do conhecer e seguindo as experiências transcendental, ontológica e de encontro pessoal, tenta demonstrar a conaturalidade do religioso no homem que pede uma transcendência absoluta pela consciência da sua própria finitude.

**Résumé**

Tout en se basant sur l'anthropologie et en suivant une stratégie d'analyse phénoménologique, cette réflexion apporte une justification rationnelle au fait religieux. En parcourant les présupposés fondamentaux de la connaissance alliés aux expériences transcendental, ontologique et de découverte personnelle, cette réflexion prétend démontrer la co-naturalité du religieux chez l'homme qui exige une transcendance absolue face à la conscience de sa propre finitude.



# El retorno de la religión en el pensamiento actual. La religion en el pensamiento de Vattimo, Derrida y Trías

JOSÉ MARÍA MARDONES  
(CSIC. Madrid)

## 1. Síntomas de un retorno.

Vuelve el interés por la religión en el pensamiento filosófico. Si no nos equivocamos demasiado y tomamos algunos indicios por «síntomas de un retorno»<sup>1</sup>, tenemos que afirmar un cierto renacimiento del interés del pensamiento por la religión. Pero precisemos un poco este presunto retorno, al menos desde donde le vamos a considerar en esta breve presentación. Sin duda, que el interés por la religión ha sido más persistente y manifiesto en el pensamiento anglosajón<sup>2</sup> que en ninguna parte, donde hay una rica Filosofía de la Religión proveniente de la filosofía lingüística y analítica (los Flew, Martin, Gale, Wolsroff, Yandell...), como de la denominada Teología filosófica (con nombres y tendencias como la «fideísta» de D. Z. Phillips, la «fundacionalista» de R. Swinburne o la «intermedia» de A. Platinga). Pero también el mundo de la fenomenología francés conoce un denominado «giro teológico de la fenomenología francesa»<sup>3</sup>. En nuestra consideración vamos a pres-

---

<sup>1</sup> Sigo con esta denominación el título de un libro mío sobre esta cuestión: J. M. Mardones, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander, 1999.

<sup>2</sup> Cf. J. Sádaba, «Religión. Filosofías, creyentes y milenarismos», *Confines*, 8 (2000), 50-54, Paidós, Buenos Aires, que ofrece una rápida reseña sobre esta situación.

<sup>3</sup> Cf. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éd. L'Éclat, Combas, 1991. Entre los nombres que se barajan son citados E. Levinas, M. Henry, J. L. Marion, J. L. Chrétien, Ph. Nemo, etc.

cindir de estos autores o de otros tan señeros como P. Ricoeur. Aquí nos vamos a centrar en el interés despertado por el tema de la religión en pensadores que han sido, y en parte son, animadores de las modas filosóficas en estos últimos años. Me estoy refiriendo a nombres como Gianni Vattimo y Jacques Derrida al que uniré el de Eugenio Trías por considerarle no de la misma familia, sino por haber despertado o aireado el interés por el tema religioso en la filosofía española<sup>4</sup>.

Me remito, por tanto, a un ejemplo o síntoma que recojo del denominado hasta no hace mucho «pensamiento postmoderno». Tiene sólo el valor de un indicio y de que estos mismos autores repiten este re-nacer, re-torno, re-greso o re-vuelta del interés del pensamiento filosófico por el tema y las cuestiones religiosas. En el fondo queda la cuestión de si asistimos al re-descubrimiento de un viejo territorio o a una operación más de la publicidad y la moda, el *marketing*, del momento.

Me quedaré en el intento de una lectura de rasgos generales de esta pretendida vuelta de la religión en el pensamiento filosófico de estos tres autores.

## 2. La situación sociocultural del momento

Señalemos antes que nada, en primer lugar, las circunstancias socioculturales que rodean este retorno del pensamiento filosófico a la religión. No olvidemos que siempre se piensa en un contexto y que éste penetra profundamente en el pensamiento, o como gustaba decir Ferrater Mora, la filosofía piensa según el imperio. Nos ayudará a captar ya el talante o actitud e incluso perspectiva como va a ser abordada la religión.

---

<sup>4</sup> Estos tres autores son los editores de un libro, *La religión*, PPC, Madrid 1996, que recoge el encuentro que sobre este tema tuvo lugar en Capri del 28 de febrero al 1 de marzo de 1994 y donde figuran además otros nombres como A. G. Gargani, V. Vitiello, M. Ferraris y H. G. Gadamer. Sobre la filosofía de la religión en España una pequeña muestra del interés se puede ver a través del coloquio hispanoargentino reseñado en *Confines*, o.c., 29-54, recogido en el apartado «El regreso a pensar lo religioso». Para una visión más completa, cf. los tres volúmenes editados por J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (ed.), *Materiales para una filosofía de la religión*: vol. I: *Cuestiones epistemológicas*, Anthropos, Barcelona, 1992; vol. II: *La tradición analítica*, Anthropos, Barcelona, 1992; vol. III: *Estudiar la religión*, Anthropos, Barcelona, 1993 y la obra colectiva editada por M. Freijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y Textos*, Trotta, Madrid, 1994. Otro dato de la presencia de la religión es el Foro del Hecho religioso y el interés

### *El clima de desfallecimiento ideológico*

Hay un cierto consenso en los tres autores tomados como indicadores (Vattimo, Derrida y Trías) de que asistimos a un momento de desfallecimiento ideológico y utópico: tiempos postproféticos, aptos para el escepticismo amargo de la sabiduría que vuelve sobre la tradición y la seguridad; cansancio de fin de siglo de una modernidad tardía que re-descubre la indisponibilidad de la «sociedad del riesgo» y con ella vuelven las preguntas por la contingencia, lo incontrolado, la limitación y la finitud. Tiempo adecuado, parece, para la credulidad<sup>5</sup>, la vuelta de las cuestiones religiosas, la recuperación de cierto reencantamiento del mundo y de lo que sobrepasa a la mera razón.

### *El «fin de la modernidad»*

Además de la situación o clima socio-religioso, estamos en un clima intelectual que señala lo acaecido en el mundo del pensamiento: un agotamiento de la idea ilustrada y positivista de la vida. G. Vattimo lo dirá con la rotundidad de una tesis que justifica su visión debilitada del pensamiento en este «fin de la modernidad»: la crisis de la modernidad «ha traído consigo también la disolución de las principales teorías filosóficas que pensaban haber liquidado la religión: el cientifismo positivista, el historicismo hegeliano y, después, marxista. Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión»<sup>6</sup>.

E. Trías lo dirá de un modo que pone en entredicho la pretendida arrogancia autofundamentadora de una razón moderna empujada por un voluntad fáustica empeñada en superar todo límite hacia una razón

despertado (cf. por ejemplo el debate sobre Creencia e Increencia XXIII Foro sobre el Hecho Religioso: J. Muguerza y J. A. Estrada, *Creencia e increencia: un debate en la frontera*, Cuadernos FyS, Sal Terrae, Santander, 2000, 61 pág.)

Claro que en España persiste un sustrato intelectual voluntarísticamente desmemoriado y agresivo respecto a la religión, fruto de nuestra historia particular, como reconoce el mismo E. Trías, «Entre el misterio y una razón fronteriza», *Confines*, o.c., 44. Un ejemplo sería F. Savater que oscila, por una parte, entre el no dejar la religión en manos de los teólogos y curas, dada su importancia y, por otra, en no concederle más relevancia que la del gusto personal, como el vino.

<sup>5</sup> Cf. P. Berger, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Herder, Barcelona, 1994

<sup>6</sup> Cf. G. Vattimo, *Crear que se cree*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1996, 12s.

sin límite<sup>7</sup>. Volvemos a constatar las limitaciones de la razón. De ahí que estemos en condiciones de facilitar el «giro narrativo» en palabras de R. Rorty, es decir, de sobrepasar las pretensiones fundamentadoras y argumentadoras y rescatar la poesía, la narración, el mito y la religión. Nos encontramos, por tanto, ante un retorno de lo religioso que no podrá ser entendido -al menos en estos autores- como recuperación de un fundamento perdido u olvidado. Esa sería una recuperación meramente reactiva. Nos encontramos ahora con seguidores de Nietzsche y Heidegger y con un pensamiento que toma en consideración «el final de la metafísica». Será, pues, *un retorno postmetafísico de la religión*, entendiendo por tal, el redescubrimiento de la religión en un momento de disolución de los grandes relatos o metarrelatos metafísicos. Y añadiremos aún: Se trata de una vuelta a la religión más allá de la crítica ilustrada. Se aceptan las aportaciones del pensamiento crítico y de la sospecha sobre la religión, pero, en palabras de E. Trías, se quiere superar el gran déficit ilustrado de un tratamiento de la religión «desde fuera» al modo de una pesquisa policial y judicial<sup>8</sup>. Ahora se quiere y busca un trato más congenial o «desde dentro», aunque no haya que entender este «desde dentro» desde una actitud confesional o creyente.

### ***Las razones personales***

Hay razones personales, subjetivas, en este interés renovado por la religión en estos autores. Es más claro y confesado en G. Vattimo y E. Trías que en J. Derrida, pero el tono subjetivo de cierto arreglo de cuentas con los propios fantasmas late en estos autores. Se trata de una vuelta o retorno a lo que se creyó cancelado y no lo está. Estamos ante un retorno o ajuste de cuentas con experiencias y vivencias no alejadas del pasado religioso ni de la «fisiología de la madurez y el envejecimiento»<sup>9</sup>, que dejan un enigma o «como una especie de verdad latente».

---

<sup>7</sup> E. Trías, «Entre el misterio y una razón fronteriza», *Confines*, o.c., 40-44, 42.

<sup>8</sup> Idem, *Pensar la religión*, Destino, Barcelona, 1977, 18; idem, *La edad del espíritu*, Destino, Barcelona, 1995, 509s.

<sup>9</sup> Cf. G. Vattimo, *Creer que se cree*, 12s.; E. Trías, *ibidem*, 44.

### 3. Algunos rasgos del retorno de la religión

#### 3.1. *La razón que accede a la religión*

El dato que llama la atención desde el punto de vista de la racionalidad en estos autores es que hay una confrontación con la denominada *hybris* de la razón moderna. Ya hemos indicado que no es la razón ilustrada ni tampoco la racionalidad totalizante metafísica la comprensión de la razón que accede a la religión. En los tres autores, de forma distinta, nos encontramos con un rechazo de la metafísica de la presencia, como con una crítica de la unilateralidad o reduccionismo de la razón ilustrada.

En el caso de G. Vattimo ofrecerá mediante el concepto de «*secularización*», tanto la destrucción de las llamadas estructuras fuertes de la modernidad, lo cual supone un pensamiento que ya no puede jugar a metafísicas fuertes, como la propuesta positiva de una racionalidad «histórico-narrativa-interpretativa». Es decir una racionalidad que «afirma su propia validez no exhibiendo fundamentos, sino contando e interpretando de cierta manera los asuntos de la cultura que los interlocutores tienen en común y, por lo tanto, la historia de la modernidad»<sup>10</sup>.

En el caso de E. Trías la racionalidad que tiene acceso a la religión no es la ilustrada en sus formas tecno-científica, burocrático-desencantada o capitalista. No es una razón autoconstituyente o funcionalizadora, sino *una razón fronteriza*<sup>11</sup>. Un tipo de razón que parte del asombro y del desconocimiento de las causas de la existencia. Se sabe frente a un dato previo a toda reflexión: lo que existe, existe como puro don; gratuidad de lo que hay. Aquí nos encontramos en la raíz del pensar: «existo, luego pienso». La razón es, por lo tanto, fronteriza, en la medida en que se confronta con una barrera irrebasable, la de la existencia. Es una razón que lleva el límite a cuestras, incrustado en su seno, ya que el límite lleva consigo tanto la disyunción como la conjunción, la dialéctica de impedir al mundo encontrar su fundamento, al mismo tiempo que le impide también quedarse encerrado en sí mismo. Una razón de este tipo, piensa Trías, tiene que deambular por la frontera, con todo lo que desde la religión la desafía, la interroga y la pone a prueba.

---

<sup>10</sup> G. Vattimo, «Hermenéutica, democracia y emancipación», en: idem, *Filosofía, política y religión. Más allá del pensamiento débil*, Nobel, Oviedo, 1996, 59; idem, «La huella de la huella», en: Vattimo, Derrida, Trías (ed.) *La religión*, o.c., 109-30, 115s.

<sup>11</sup> Cf. E. Trías, *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999.

Para J. Derrida, la razón ilustrada antirreligiosa es sólo una parte de la razón ilustrada. Desde su punto de vista no hay ruptura entre religión y razón ilustrada, ni entre razón y religión en general, porque el pensamiento para Derrida vive de un *performativo de promesa*. En lo más originario del pensar habita, antes que cualquier cuestionamiento, un acuerdo, una fianza o confianza que permite justamente el interrogar y el pensar mismo. Esta «Zusage» es un acto de fe elemental que tiene esencia o vocación religiosa, una cierta sacralidad testimonial o fe jurada<sup>12</sup>. Pero precisamente, por ser lo religioso, ese crédito o fiabilidad que sostiene todo pensar y socialidad, nos encontramos ante la indecibilidad que funda la infinidad de interpretaciones, un proceso hermenéutico/ destructor sin fin. Estamos condenados a enfrentarnos a lo que permanece oculto que, sin embargo, espolea nuestro pensamiento en una búsqueda sin término. El pensamiento siempre deja algo sin decir que posibilita un nuevo modo de enunciación.

### 3.2. *La recuperación de otras dimensiones de la razón: lo simbólico*

Dado que la racionalidad propuesta por estos autores se sitúa más allá de la razón ilustrada y es consciente de sus límites, de un decir que no puede decir todo, entonces se sientan las condiciones de posibilidad de «la memoria de un silencio». Es decir, de una huella de la huella (Vattimo) o de lo que no puede ser dicho –conceptualmente– que queda siempre recluido en el campo del silencio. Y que, como supo bien Wittgenstein, sin embargo, es lo que realmente interesa, es decir, sobre lo que realmente interesaría hablar y saber. En último término sobre el sentido de la vida y de la realidad: oración secular del pensador que se acerca a la actitud del contemplativo.

Estamos ante la imposibilidad de un hablar conceptual sobre los temas radicales de la existencia y la realidad y ante la imperiosa necesidad de hablar de ello, aunque sea indirectamente y al modo de la evocación, la sugerencia, la metáfora, la analogía. En una palabra, hay una coincidencia en remitirse al símbolo como el lugar para hablar de lo que no se puede hablar, para decir algo sobre lo que calla el concepto. La razón que se abre a la religión es una racionalidad que redescubre el símbolo. Como Trías ha formulado en alguna ocasión, cabría

---

<sup>12</sup> Cf. J. Derrida, «Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón», en: Vattimo, Derrida, Trías (ed.), *La religión*, o.c., 8-106, 96.

decir que el retorno de la religión al pensamiento se hace mediante el retorno del simbolismo<sup>13</sup> en la filosofía.

Sin duda, ninguno de los tres autores piensa lo mismo sobre esta razón que asume la labor mediadora del símbolo. Desde luego no es una razón que encierra dogmáticamente a la sociedad simbólica, pero los matices difieren entre quien la lleva más hacia los juegos desconstructivos (Derrida) o hacia los hermenéuticos (Vattimo), o bien hacia la *cita* que se produce en el límite del mundo (Trías). Pero hay coincidencia en que el hablar simbólico del Absoluto sabe de la vieja prohibición de la representación: «no adorarás imágenes»; siempre estamos ante atisbos, señales, huellas, barruntos, indicaciones, hierofanías, pero jamás tenemos la verdad apresada en nuestras manos (enunciados). Siempre andamos errantes, como Abraham en pro de la tierra prometida, de la presencia ausente.

La razón redefinida y rescatada que acepta la mediación del símbolo es una *racionalidad postilustrada* que ha superado el «tiempo de la gran ocultación del simbolismo» que es la modernidad<sup>14</sup>. Aunque quizá sea prematuro decir si hemos superado ya este tiempo de la ocultación y el olvido, lo que está claro es que, para estos autores, la recuperación de la religión en el pensamiento es un modo de hacer justicia a la misma razón. La ampliación de la racionalidad, estrechada en la modernidad, sólo se puede hacer desde una recuperación del símbolo y de aquello que sólo se puede sugerir pero no conceptualizar.

Y queda dicho algo respecto de la religión misma: es el ámbito del símbolo. La religión se dice simbólicamente; el símbolo es el cobijo del misterio, el modo como se puede decir algo de lo que queremos decir con la palabra sagrado, Dios. Pero también es el modo como se hace la religión operativa y hasta como se efectúa la misma recreación poética y con sentido de nuestro mundo.

### 3.3. *Discurso débil sobre Dios o la dimensión kenótica del nuevo pensamiento*

Estos pensadores son hijos del nihilismo nietzscheano. Es decir, de la crisis de la razón fundamentadora y de los discursos fuertes sobre

---

<sup>13</sup> E. Trías, *Pensar la religión*, Destino, Barcelona, 1997, 160.

<sup>14</sup> G. Durand, *Lo imaginario*, Ed. Del Bronce, Barcelona, 2000, 23s., mostraría una visión más ambigua, paradójica, de esta ocultación-desocultación que ha supuesto la modernidad para el símbolo y lo imaginario en general. Pero no hay duda que el predominio conceptual y funcional de la modernidad ha supuesto una ceguera para el símbolo.

Dios. Si, además, como hemos visto han hecho el redescubrimiento de lo simbólico como el ámbito de la religión, es coherente que se presenten con un habla modesta y respetuosa sobre el Misterio, sobre Dios. Es un hablar analógico, simbólico.

Dios, o el Misterio es una presencia elusiva. Solamente se nos hace accesible como huella (Vattimo) o extrañamiento de una ausencia (Derrida), como ser del límite (Trías) Este no osar decir el nombre (Levinas) que es típico del Misterio, sugiere una presencia autohumillada de Dios o presencia «kenótica».

J.Derrida es el que más acerbamente persigue con su iconoclastia deconstructiva cualquier atisbo de teología afirmativa. En todo se encuentra el sabor de transcendencia pero en nada su descanso o delectación. La presencia de la transcendencia hay que leerla en el impulso de fondo del proyecto deconstructivo mismo<sup>15</sup>: como la oquedad que deja en el pensamiento la realidad huidiza, la presencia ausente que se sabe inasible. Derrida<sup>16</sup> utiliza la denominación de raíz platónica de «Khôra» para referirse a la raíz última de lo sagrado, lo innombrable por definición. Y lo hace de una forma altamente simbólica y «vía negativa», como el «lugar de la exterioridad absoluta», el desierto del desierto, la no nada, la reserva, el escrúpulo, el respeto, la continencia, la distancia, la disociación frente a la religión y todo vínculo. Imposibilidad de nombrar el Absoluto, lo sacro y el fundamento, por tanto, para sentar la *tolerancia* entre las diversas religiones que debieran respetar la distancia de la alteridad infinita como singularidad.

Es G.Vattimo, sobre todo, el que insiste en el aspecto kenótico como el modo originario de estar Dios en el mundo. Es un modo de negar una concepción «metafísico-naturalista» de la transcendencia, que a Vattimo le parecen proyecciones demasiado humanas. Y una manera de afirmar la presencia autohumillada de Dios con referencia a la Encarnación en Cristo que consta de varias cualidades: la primera, la del respeto a la autonomía humana como condición de la afirmación de Dios; en segundo lugar, la «kénosis» desenmascara cualquier

<sup>15</sup> Permítaseme recordar en este contexto la anécdota que refiere G. Steiner en diálogo con A. Spire, *La barbarie de la ignorancia*, Taller de M. Muchnik, Madrid, 1999, 107, respecto a la deconstrucción en este caso americana, de Paul De Man: cuando, aquejado de cáncer, en uno de sus últimos seminarios uno de sus alumnos quería ser más deconstruccionista que el profesor, Paul de Man le gritó: «Cállese, cállese! ¿O acaso no sabe que sólo hay un interrogante: la existencia o inexistencia de Dios?» Y G. Steiner comenta: «¡Qué rodeo para llegar hasta allí!».

<sup>16</sup> J. Derrida, *Cómo no hablar y otros textos*, Anthropos, Barcelona, 1997, 37s.

presencia de un Dios omnipotente que se compadece poco con la existencia del mal en el mundo y hechos como el Holocausto; en tercer lugar, la kénosis permite lanzar una tesis de gran alcance: afirmar «el universal carácter ininterpretativo (kenótico) de la historia del ser»<sup>17</sup>. Es decir, Vattimo advierte una correlación entre el proceso moderno del pensamiento, con su crítica de la metafísica de la presencia que liquida las estructuras fuertes del pensar, y la presentación débil, humillada, oculta, de Dios en la encarnación (= «kénosis»). Este nexo entre ontología débil y revelación cristiana de Dios, funda para Vattimo el diálogo con la tradición cristiana.

La conclusión final para Vattimo de esta kénosis divina es el concepto amoroso, amistoso de Dios. Con claras referencias a Juan y a la «*Verwindung*» heideggeriana, este pensador nos remite a aprender de los excesos de la metafísica para afirmar un Dios Amor, gratuito, don, que se ofrece más a la aceptación personal que a la aprehensión racional. Dios es más asequible en el dejarse sorprender que en la captación racional. De ahí que sea la coimplicación con el símbolo donde se puede evocar eso «Otro».

Llama la atención en esta presentación kenótica por parte de Vattimo de Dios el énfasis en el carácter personal de encuentro y hasta de gozo y el olvido de las dimensiones político-sociales de sufrimiento e injusticia de la realidad.

#### 3.4. *La dimensión confiada de la creencia*

Hay un tono personal, subjetivo, en estos pensadores. Naturalmente es más claro en Vattimo y Trías y menos en el abstractismo de Derrida.

Estaríamos tratando de una vuelta o retorno no objetivista, fiduciario, hacia la religión que tiene mucho más, cuando ronda el tema de la creencia, de iluminación o vivencia que de certeza racional. Se es consciente que sólo se poseen atisbos y barruntos. Se habita en una débil esperanza. Se podría llamar esperanza confiada o confianza esperanzada más que certidumbre racional o razonable de la creencia.

Se es consciente de la gran precariedad racional de la creencia. Su estatuto espistemológico es muy débil. Sin embargo, como ha mostrado J. Derrida, es impensable la vida humana, la relación y comunicación y el mismo ensamblaje de las instituciones sociales, sin recurrir a la «*fiducia-riedad*» de la confianza, de la fiabilidad o de la fianza. Sin

---

<sup>17</sup> G. Vattimo, *Creer que se cree*, 82.

el «performativo de promesa», la experiencia performativa de un acto de fe elemental, no habría vida humana. Incluso como sugiere Derrida<sup>18</sup>, siguiendo a Heidegger, nos hallamos aquí ante lo más originario del pensamiento: «esa llamada a una especie de fe, esa llamada a la fianza de la *Zusage* «antes» de toda cuestión, «antes», por lo tanto, de todo saber, de toda filosofía. Una especie de «sacralidad testimonial». El testimonio sería, en cuanto promesa de verdad y en cuanto condición de «Mitsein», la más elemental e irreducible forma de dar cuenta de la creencia<sup>19</sup>.

Sin duda, este tipo de afirmaciones y propuestas tienen mucho que ver con el tipo de razón que accede a la religión y con la mediación simbólica y con todas aquellas relaciones profundamente humanas: están fundadas en el fuerte/débil vínculo de la confianza. Sin confianza o sin horizonte de esperanza, sin una fiabilidad y un crédito «anteriores» a toda demostración y argumentación, no hay relación ni vida humana posible. Sin fe y sin creencia no hay pensamiento ni humanidad. Aunque igualmente habrá que añadir – como son conscientes nuestros autores – que una confianza sin crítica y sin argumentación degenera fácilmente en la superstición.

### 3.5. *¿Desde dónde habla cada autor?*

Los tres autores están dentro del pensamiento occidental y difícilmente se escapan de la relación a la tradición judeo-cristiana. Pero mientras la referencia es explícita y positiva en G.Vattimo mediante su tesis de la relación entre cristianismo kenótico y ontología débil, queda en una referencia abstracta, deshistorizada, en el tratamiento desconstruccionista de Derrida. Si con Vattimo estamos en medio del cristianismo católico, en Derrida hay una referencia-como le gusta teorizar-distanciada respecto a la tradición bíblica, judía. La experiencia religiosa en él siempre está altamente formalizada y se presenta como «mesianismo anterior a todo mesianismo» o hibridación greco-abrahámica de la «Khora» (del Uno sin nombre).

En el caso de E.Trías sus inevitables referencias personales al nacionalcatolicismo español, y su atracción por el luteranismo, se tornan ahora en voluntad de un ecumenismo religioso<sup>20</sup> – *religión del espíritu* – que no quiere plegarse a ninguna tradición, ya que cada una

<sup>18</sup> J. Derrida, «Fe y saber», o.c., 71, 96-97

<sup>19</sup> *Ibidem*, 101.

<sup>20</sup> E. Trías, «Entre el misterio y una razón fronteriza», o.c., 42.

es un fragmento del misterio. Nos preguntamos acerca de la posibilidad de la existencia de tal religión por encima y más allá de todas las tradiciones, ¿será posible más allá del ejercicio de un ensayo académico?

#### 4. Comentario final

He tratado de ofrecer algunos rasgos de este retorno de la religión en el pensamiento filosófico actual. Valen quizá más por lo que tienen de sintomático que por lo que realmente aportan. Se advierte fácilmente que se trata más de una sensibilidad y una serie de sugerencias que de un tratamiento desarrollado. Pero señalan una tendencia que, si no nos equivocamos de medio a medio, parece llamada a estar presente en el pensamiento. De ahora en adelante el tema de la religión ya no estará tabuizado por su presunta inconsistencia cuando no irracionalidad, ni será un coto restringido dentro de la filosofía analítica anglosajona o de tendencias cercanas o contaminadas por la teología. Cabe esperar, como ya señalábamos al principio, muestras de su presencia en otros muchos lugares y talentos de la filosofía.

Esta vuelta de la religión al pensamiento se hace, además, no por un ventanuco, sino por la entrada principal. Entra en la reflexión filosófica, aunque de manera incipiente, de la mano de la discusión de la misma racionalidad. Trías, por las razones aducidas de ocultación del símbolo en la modernidad, lo dice al modo de un eslogan: «hay que pensar la religión porque hay que pensar la razón»; para rescatar la razón, reducida en la modernidad, hay que recuperar la religión. Para J. Derrida<sup>21</sup> la religión no retorna porque nunca se ha ido, siempre está presente, o si se quiere, en un «retorno interminablemente ineludible». Y su estudio y tratamiento no es una cuestión más entre otras, la ocasión como dirá entre nosotros J. Sádaba, para abordar «la conciencia del desamparo, la unión con el resto de los mortales en función del misterio de la existencia, la capacidad de simbolizar o poetizar sin por ello creer al pie de la letra en nada que vaya más allá de nuestros sentidos»<sup>22</sup>; para Derrida la religión es «la cuestión de la cuestión»<sup>23</sup>,

---

<sup>21</sup> Cf. Derrida, «Fe y saber», 60s., 66, 92s. Un retorno de la religión que se hará siguiendo la doble fuente o doble foco (de la elipse) de lo religioso que con Benveniste y Bergson distingue J. Derrida: 1) lo religioso de *re-ligare*, relacional y comunitario y 2) lo religioso de *re-legere*, santo, sagrado, inmune, la idemnidad de lo indemne. Una indicación plena de sugerencias socioculturales.

<sup>22</sup> J. Sádaba, «Religión, filosofía, creyentes y milenarismos», o.c., 54.

<sup>23</sup> J. Derrida, «Fe y saber», 63.

«el origen y los bordes de la cuestión lo mismo que de la respuesta». Allí donde se piensa a fondo, donde nos las vemos con los presupuestos más radicales del pensamiento y la socialidad, con el estímulo del silencio de lo indecible, nos las vemos con lo sagrado y la religión. Hay que evitar, por tanto, la ingenuidad de creer que nos hemos apoderado de ella bajo la forma de una disciplina, de un saber o de una filosofía. Es justamente entonces cuando perdemos de vista «la cosa».

# **Pensar después de Chernóbil.**

## **Propuestas para un *giro ecológico* de la filosofía**

NEL RODRÍGUEZ RIAL  
(Universidade de Santiago de Compostela)

«...aprender a pensar de una nueva manera para que la humanidad pueda sobrevivir en la nueva situación creada por el progreso de la ciencia y de la tecnología».

BERTRAND RUSSELL y ALFRED EINSTEIN:  
*Manifiesto de 1955*

### **1. La filosofía o la salvación de la circunstancia**

Uno no quisiera ser el Jeremías de su tiempo. Mas ¿cómo se puede permanecer callado mientras a nuestro lado se desata el desastre; cómo impasibles, si miles, millones de mujeres, hombres y niños vagan en rebaños por las sabanas, mezclados con las bestias, en busca de un alimento incierto?<sup>1</sup> ¿Cómo no levantar el dedo acusador ante la avaricia, ante la gula y codicia con que los países ricos saqueamos los bienes

---

<sup>1</sup> Se calcula que hay en el mundo más de dieciocho millones de personas desplazadas por deterioro de sus nichos ecológicos. Tal vez baste recordar las cifras que dábamos en 1990 cuando tratábamos sobre estas cuestiones: «A ONU estimou que en África existen máis de 10 millóns de desprazados por problemas e desastres ecolóxicos. (...) En Nixeria – país fortemente empobrecido e que, segundo vimos, dobrou a súa poboación urbana nas últimas dúas décadas –, por datos tomados en setembro do ano 1985, sabemos que había ese ano un millón de desprazados (o 16% da súa poboación); en Mauritania eran 190.000 (12% da poboación), no Chad eran medio millón. O 60% dos nómadas Fulani e Tuareg de Nixeria desapareceu durante estos derradeiros anos. En xuño do ano 1985, arredor de 400.000 persoas deste país chegaron a engodar a poboación das súas

escasos y limitados de la tierra?<sup>2</sup> El hombre occidental la ha poseído con tal voluntad de poder; la ha violentado con tal furor; que no queda ya ningún rincón virgen sobre el planeta. Casi todo ha sido invadido, explotado y esquilado. Da vergüenza comprobar que donde el hombre civilizado ha puesto su pie, allí el resto de las especies comienzan a estar en peligro: el aire y las aguas se envenenan<sup>3</sup>, los detritus se amontonan, los recursos se agotan y muchas especies animales y vegetales comienzan un rápido camino hacia su extinción<sup>4</sup>.

Uno no quisiera ser el Jeremías de su tiempo. Mas, ¿cómo ignorar esta edad mía, monstruosa, violenta y desesperada en la que el hombre aún con saña persigue, maltrata, humilla y extermina al hombre sin que apenas nadie ofrezca ya una mano solidaria o levante la voz para condenar tanta colectiva vileza? ¿Cómo sacudirnos la inmundicia apegada al cuerpo de nuestro tiempo, cómo deshacernos de esa extrema vergüenza y culpa acarreada desde Auschwitz, Hiroshima o Nagasaki, o desde aquellos días no tan lejanos en los que los torturados aullaban

ciudades. A capital de Mauritania – Nuackchot – cuadruplicou a súa poboación nesta década. Só no Sudán hai 100.000 refuxiados chadianos, 700.000 etíopes e 250.000 ugan-deses» (cf. Nel Rodríguez Rial, *O planeta ferido. Por unha razón ecolóxica*, Editorial Novo Século, Iria Flavia-Padrón, 1990, p. 64).

<sup>2</sup> Más del 80% de la riqueza que existe en el mundo se halla en las naciones industrializadas, donde vive tan sólo el 23% de la población. Esto quiere decir que el 77% de la población mundial se ha de contentar con el 20% restante de la «tarta».

<sup>3</sup> No sólo el aire, el agua y la tierra están envenenadas. El primer biotopo en el que habitamos, que es nuestro cuerpo, también lo está. Peter Montague nos recuerda que la leche materna, en países industrializados como Estados Unidos, se encuentra tan contaminada de plaguicidas e hidrocarburos industriales, que si se la embotellara y vendiera comercialmente sería prohibida por la *Food and Drug Administration* como peligrosa para el consumo humano. (Vid. G. Tyler Miller, *Ecología y medioambiente*, Grupo Editorial Iberoamérica, México DF, 1994, p. 53). Emilio de Benito en su artículo «Hallada acrilamida en el 27% de los alimentos en EE.UU.» (*El País*, 27-3-2004), cita un estudio de la Agencia Alimentaria y del Medicamento norteamericana, hecho público en marzo de 2004, según el cual el potente cancerígeno que es la acrilamida está presente en el 27,7 por ciento de los alimentos que componen la cesta de la compra de los estadounidenses.

<sup>4</sup> Asistimos a un verdadero holocausto biológico. Las consecuencias de nuestra colonización planetaria son el exterminio de millones de especies. Se calcula que la intervención humana ha multiplicado de entre trescientas a mil veces el ritmo natural de su desaparición. Si antes de la era industrial el planeta alojaba unos treinta millones de especies se calcula que hacia el año 2050 pueden haber desaparecido más de la mitad. (Vid. el trabajo realizado por S. L. Pimm, G. L. Russell y J. L. Gittleman, «The future of biodiversity», *Science*, n.º 269 (1995), pp. 347-350. También la obra de Jon Erickson, *La extinción de las especies*, McGraw-Hill, Madrid, 1992).

desde los infiernos de la Casa de la Mecánica, el estadio de Santiago de Chile, las calles de Johannesburgo o Sarajevo, mas también recientemente desde las prisiones de Guantánamo o Abu Ghraib, desde las tierras cálidas de Palestina, Sudán o Haití? ¿Cómo taparnos los ojos ante una realidad que se abrasa a cada instante en el fuego de la guerra, el hambre, la ignorancia y el desastre ecológico?

No, uno no quisiera ser el Jeremías de su tiempo. El lamentarse siempre nos ha parecido un ejercicio melancólico y vano: puede desahogar momentáneamente el alma, mas siempre deja intacta la terrible realidad. Mas bien, uno quisiera pensar y comprender su tiempo. A eso ha sido llamado en razón de su vocación filosófica. Se trata, como diría Ortega, de pensar la circunstancia a fin de salvarla. Pues el pensamiento es el primer ejercicio salutífero que el hombre puede realizar con la problemática realidad. Comprender la circunstancia es tal vez el modo más sutil y originario de comprometerse y responsabilizarse de ella. En este periodo crepuscular de la modernidad, donde las actitudes estéticas parecen haber sustituido a los compromisos éticos, donde se hace a todas horas la apología y el elogio del *carpe diem*, el filósofo ha de hacer un sobreesfuerzo de empatía para sentirse apelado y responsabilizado con el sentido de la historia y el futuro del mundo. Él no puede ceder al desencanto, al que le puede empujar su tiempo, ni al escepticismo filosófico y vital, al que le puede condenar una visión demasiado pesimista sobre la historia del mundo y sobre la historia de la propia filosofía; visión según la cual la historia no sería más que «un campo de batalla cubierto de cadáveres, un reino no ya solamente de individuos muertos físicamente caducos, sino también de sistemas refutados, espiritualmente liquidados, cada uno de los cuales mata y entierra al que le precede»<sup>5</sup>.

Creo que en esta Europa postmoderna, nimbada de desencanto, en la cual el nihilismo reinante no permite fomentar compromiso y pasión alguna, siguen teniendo vigencia las palabras que el viejo Husserl escribía ya al final de su vida: «Las genuinas luchas espirituales de la humanidad europea discurren, en cuanto tales, como *luchas entre filosofías*, esto es, entre filosofías escépticas – o más bien, no filosofías, ya que de la filosofía sólo conservan el nombre, no la tarea – y las filosofías verdaderas, todavía vivientes. Filosofías cuya vitalidad radica en

---

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 22.

que aún luchan por su auténtico y verdadero sentido y, con ello, por el sentido de una humanidad auténtica»<sup>6</sup>.

La *Hoffnung der Zukunft*, la «esperanza de futuro», de la que hablaba el ilustrado Kant, ya no late en el corazón fatigado de mi tiempo. Parece no existir una patria confortable para este hombre que ha sido arrojado del paraíso perdido de la modernidad, de esa época que apostaba todo por la felicidad de una humanidad autónoma y libre, emancipada de toda tutela divina o humana, dueña de su vida y de su destino. Los ideales emancipadores que han inspirado la vida pública y privada desde la conquista de la Bastilla, hoy ya apenas movilizan la voluntad del ciudadano. El escepticismo respecto del proyecto teórico y práctico que promovió la Ilustración, y que estuvo inspirando los idearios políticos de buena parte de los partidos en Occidente hasta mediados del siglo pasado, se generaliza y difunde hoy bajo los ropajes de un realismo y pragmatismo neoliberales que están conduciendo a actitudes de hondo desafecto por la vida pública y a una merma creciente del compromiso político<sup>7</sup>.

«El fin de lo social», por utilizar la expresión de Baudrillard<sup>8</sup>, y el correspondiente proceso de dimisión de lo público y de retirada hacia el ámbito de lo privado nos está haciendo cada vez más *incivilizados*, condenándonos a un narcisismo creciente en nuestras prácticas y comportamientos sociales y culturales, que se vuelven fragmentarias y atomizadas, vaciando y desertizando eso que otrora se llamaba una «vida-en-común». En lugar de la co-responsabilidad aparece la auto-complacencia, en lugar del cuidado y la preocupación por la *polis* y el mundo aparecen el cuidado y la preocupación enfermiza por uno

<sup>6</sup> Cf. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Editorial Crítica, Barcelona, 1990, p. 15. Texto alemán: «Die eigentlichen Geisteskämpfe des europäischen Menschentums als solchen spielen sich als *Kämpfe der Philosophien*, ab, nämlich zwischen den skeptischen Philosophiem – oder vielmehr Unphilosophien, die nur das Wort, nicht aber die Aufgabe behalten haben – und den wirklichen, noch lebendigen Philosophien» (cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (hrsg. Von Walter Biemel), Husserliana, VI, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1954, p. 13).

<sup>7</sup> Hoy están apareciendo signos prometedores de nuevos modos de comunicación y socialidad. Ésta es la tesis mantenida por Pietro Barcellona, *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Trotta, Madrid, 1992. Vid. también los comentarios que a esta obra hace Jorge Riechmann, *Gente que no quiere viajar a Marte. Ensayos sobre ecología, ética y autolimitación*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2004, pp. 169-175.

<sup>8</sup> Vid. Jean Baudrillard, «El fin de lo social», en *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1987 (3.<sup>a</sup> ed.), pp. 171-181.

mismo<sup>9</sup> y por su casa. Narcisismo imperante que, como ha señalado Lipovetsky, «socializa desocializando»<sup>10</sup>. Esta retirada del hombre de la vida pública y el declinar de los valores superiores que, a nuestro modo de ver, son aquellos que hacen referencia al espacio de una vida en comunidad, fue diagnosticado ya con acierto hace años por Max Weber: «El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y sobre todo desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado o bien al reino ultraterreno de la vida mística o bien a la fraternidad de la relaciones inmediatas de los individuos entre sí»<sup>11</sup>.

Pues bien, estas breves páginas quisieran ser una apasionada invitación a participar con nuevos bríos en esta batalla espiritual, tal vez la única que merece ser librada y ganada: la batalla por realizar colectivamente los intereses de la razón en este mundo, por conseguir ese «uso público de la razón en todos los dominios», tal como demandaba ya en su tiempo el ilustrado Kant; por lograr, en definitiva, una autoconciencia universal que nos haga salir a todos de nuestra minoría de edad culpable, permitiéndonos ser cada vez más responsables de nuestro obrar y de la marcha y destino que lleva el mundo, ya que no hay garantía alguna de que exista una Providencia que vele por la suerte y destino de esta humanidad errante y doliente. No, no creemos que ningún dios vaya a acudir a socorrernos, que ninguna deidad vaya a salvarnos. Sabemos que es difícil mantener en alto la bandera del optimismo, movilizar con alegría la voluntad y el entendimiento por alguna causa justa, cuando todo alrededor parece ahogar la esperanza. El peligro del narcisismo y del pesimismo acompaña por igual al pensamiento y a quien lo ejerce. De ahí que sea en el horizonte de una filosofía no académica, sino *sapiencial*, en el marco de un pensamiento militante y esperanzado, que desea servir a las necesidades y menesterosidades de la vida, en el que hemos tratado de inscribir estas reflexiones. Recordemos una vez más lo dicho por Ortega: el filósofo no se salva a sí mismo si no salva su circunstancia. Y nuestro mundo en rededor, afectado de una profunda y grave crisis ecológica, necesita, tal vez más que nunca, del urgente ejercicio salvador de la filosofía.

---

<sup>9</sup> El amor a uno mismo, es según Hannah Arendt, el pecado capital de la vida social.

<sup>10</sup> Vid. Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Editorial Anagrama, 1986, p. 55.

<sup>11</sup> Cf. Max Weber, *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1972 (3.ª ed.), p. 229.

## 2. Pensar en «tiempos sombríos»: La oikía como nuevo fundamento para la filosofía

Hace ya algunos años, en la obra *O planeta ferido. Por unha razón ecolóxica*, enfrentábamos filosóficamente este grave problema del deterioro ecológico. Si en la primera parte de la obra hacíamos un diagnóstico de los principales males medioambientales que aquejaban a nuestro bello planeta (explosión demográfica, deforestación, procesos de contaminación, efecto invernadero, etc.), en la segunda parte tratábamos de ofrecer la terapia que pudiera contribuir a paliar los graves trastornos, no sólo de la crisis ecológica, sino de la crisis civilizatoria<sup>12</sup> más general que padece Occidente, de la cual la crisis ecológica nos parecía uno de sus síntomas más graves y perversos. Nos preocupaba sobre todo definir las tareas de la filosofía en esta circunstancia de crisis civilizatoria y de guerra medioambiental, cuyas consecuencias para la supervivencia no sólo de la humanidad sino del conjunto de las especies vivas son de un extremo riesgo y, por tanto, gravedad.

Creíamos en aquel tiempo, y lo seguimos creyendo hoy, que tal circunstancia tiene para nosotros, los europeos, un hondo significado histórico, político, moral y filosófico. Ha sido unánime la opinión de que ciertos desastres acaecidos en el siglo pasado han tenido una relevancia histórica extrema. Es el caso, de lo sucedido en Auschwitz y en los demás campos de exterminio en los que la maldad e ignominia humanas alcanzó grados inimaginables de crueldad y terror. Ciertos pensadores han visto en Auschwitz no sólo un símbolo de la barbarie humana más extrema, sino también un acontecimiento que supone una inflexión determinante en el curso de la historia: acontecimiento

---

<sup>12</sup> La genealogía de esta crisis civilizatoria es compleja y de hondo alcance histórico. Si fuésemos heideggerianos deberíamos ir a rastrearla a los albores de la misma cultura filosófica griega, cuando los pensadores olvidan preguntar por el Ser y se contentan con preguntar por el ente. No hay necesidad de ir tan lejos: tal vez sea en los comienzos de la modernidad cuando se haya producido el extravío con la aparición y hegemonía de una racionalidad mermada y miope como la racionalidad instrumental, que no sólo ha desencadenado una «crisis de las ciencias europeas» (Husserl) sino una verdadera crisis de nuestra cultura y civilización. Sobre este tema de la crisis, pueden leerse los parágrafos 1.5. «A crise ideolóxica da modernidade: o sonho da razón crea monstros» e 1.7. «A crise da cultura europea: crise das ciencias, crise do pensamento» de la Segunda Parte de la obra ya citada, *O Planeta ferido. Por unha razón ecolóxica*. Remito también a las propuestas recientes que sobre el tema de la crisis civilizatoria se hace en la obra colectiva de José Alcina Franch y Marisa Calés Bourdet (eds.), *Hacia una ideología para el siglo XXI: ante la crisis civilizatoria de nuestro tiempo*, Editorial Akal, Madrid, 2000.

tras el cual el pensamiento filosófico no puede ser ya el mismo (Adorno), crimen que abre la postmodernidad (Lyotard).

Sin embargo, en aquel libro nosotros consideramos más relevante, desde un punto de vista histórico y civilizatorio, el suceso de Chernóbil<sup>13</sup>, de aquel desastre atómico que supuso que durante días una inmensa nube radiactiva<sup>14</sup> recorriese como un letal caballo apocalíptico nuestro viejo continente. Creíamos que él suponía, sí, una inflexión definitiva en el espíritu y proyecto de la modernidad, pues simbolizaba, mejor que ningún otro acontecimiento<sup>15</sup> de la reciente

<sup>13</sup> «Pensar despois de Chernóbil» era el título del primer párrafo del capítulo primero correspondiente a la Segunda Parte de *O planeta ferido*. Como se puede comprobar es el título que he tomado prestado para encabezar hoy este nuevo trabajo.

<sup>14</sup> Este accidente producido el 26 de abril de 1986 liberó una radioactividad equivalente a cincuenta veces la de las bombas de Hiroshima y Nagasaki. Los efectos de la nube radioactiva tal vez nunca se alcancen a saber con certeza. La Asociación Internacional de Médicos para la Prevención de la Guerra Nuclear estimó en un estudio de 1991, que los muertos por cáncer podrían alcanzar los 24 millones de personas. Sabemos que la nube se extendió hacia el occidente, alcanzando los países nórdicos, centroeuropa, y países del mediterráneo oriental y central, y que también dejó sentir su presencia hacia el oriente, llegando hasta el Japón. Estos eran algunos de los datos que recogimos en el año 1989, cuando tratábamos este tema en la obra ya mencionada: «Ós poucos días de quedar fóra de control os reactores atómicos de Chernóbil, para ser máis exactos, o 6 de maio, Willen van Eukelin, que era por aqueles días presidente do Consello de Ministros da CEE, anunciou a suspensión temporal da importación de alimentos procedentes dos países do leste: lácteos, carne, froitas, hortalizas, caza, peixe de agua doce e demais animais vivos sufriron a prohibición. (...) En Suecia, a radioactividade a rentes do chan era, polos días da catástrofe, entre 2.000 e o 5.000% maior do normal. Nos países nórdicos, recomendóuselhes ós campesinos que non sacaran o gando a pacer durante dúas ou tres semanas. En Luxemburgo, dúas semanas despois do accidente, a radioactividade era o dobre do normal. Ata no Xapón se dectetaron chuvias radioactivas (...) O 12 de febreiro de 1987, o leite analísado na República Federal de Alemaña, alcanzou niveis de contaminación case próximos ós causados no momento do accidente. Un leite analísado nos Alpes bávaros chegou a 222 becquerelios, cando o máximo habitual é 37. A causa, ó parecer, foi que se alimentou ó gando con herba segada a primaveira pasada, pouco despois do accidente. Esta herba chegou a rexistrar en plena Baviera ¡33.000 becquerelios por quilogramo! O peor de todo é que as autoridades do Ministerio de Agricultura bávaro prohibiron divulgar datos de medicións que arroxasen máis de 7.000 becquerelios. ¡A intelixente solución adoptada polas centrais foi misturar leite de distintos graos de contaminación, coa fin de rebaixa-la media...!» (cf. *O planeta ferido. Por unha razón ecolóxica*, ed. cit., pp. 88-89).

<sup>15</sup> Si reparamos, Auschwitz y los demás acontecimientos del exterminio nazi y también aliado (recordemos Hiroshima y Nagasaki), son problemas restringidos al ámbito de lo humano. Diríamos que fueron crímenes de *lesa humanidad*, que apelan a la sensibilidad ética propia de la Modernidad, que había hecho del hombre su centro de preocupación filosófica y ética. No así Chernóbil, que es un crimen de *lesa oikía*, cuyo

historia, los poderes devastadores, de alcance ya planetario, que encerraba en su seno nuestra moderna civilización tecno-atómica. Es sabido que el empleo creciente de la ciencia y de la técnica no sólo ha ido conformando el rostro de un nuevo mundo a nivel económico, industrial o comercial, sino también – y tal vez sea lo más importante y decisivo – ha transformado profundamente nuestro mundo social, nuestras relaciones interhumanas, nuestras actitudes, hábitos y comportamientos, nuestro mundo axiológico y simbólico, y hasta nuestro más hondo y secreto imaginario. Aunque puede, por sus nefastas consecuencias, que lo más grave sean las profundas transformaciones que tanto la ciencia como la técnica han introducido en las relaciones del hombre con la Naturaleza. Baste recordar, a modo de ejemplo, aquellas prácticas y abusos que han contribuido a la desestabilización de los frágiles equilibrios ecológicos, u otros más recientes, como los derivados de la creación de nuevos seres vivos a través de la manipulación y clonación genéticas. Por eso, creímos – y seguimos creyendo – que Chernóbil marca en la conciencia del hombre tardo-moderno un hito tras el cual ni el pensamiento, ni la moral, ni la historia, ni nuestra confianza ciega en que la ciencia y la técnica comportan por fuerza un progreso humano progresivo e irreversible, pueden ser ya los mismos.

Creemos que todos estos procesos y desastres han contribuido a poner en crisis la confianza en la razón humana<sup>16</sup>, han promovido

---

dramatismo trasciende el círculo de nuestra especie implicando al conjunto de todos los seres vivos y a la mismísima trama general de la vida. Esta diferencia nos llevará a que presentemos en este trabajo la *ética ecológica* como el más alto grado de conciencia y de responsabilidad éticas que puede alcanzar el ser humano. Vid. parágrafo 3.3. de este trabajo.

<sup>16</sup> El periodo postmoderno se ha caracterizado por una desconfianza en los poderes de la razón para gobernar y administrar con éxito los asuntos privados y sobre todo públicos del hombre. El interés sobre lo que podríamos llamar «el malestar de la razón» fue muy vivo en la década de los años setenta y comienzos de los ochenta (¿resaca del fracaso del mayo-68?) en los círculos filosóficos del continente, interés provocado, en gran medida, por la aparición de la obra de Horkheimer y Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Social Studies Association, Inc., New York, 1944), y por alguna otra, como *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegesende* (S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1967) de Horkheimer, obra que incluye la traducción alemana de su otro trabajo *Eclipse of Reason*. En España este debate tuvo una muy pronta y amplia recepción. Citemos como muestra las obras de J. Muguerza, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977; J. Mosterín, *Racionalidad y acción humana*, Alianza Editorial, Madrid, 1978; J. Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1979; M. A. Quintanilla, *A favor de la razón. Ensayos de filosofía moral*, Taurus, Madrid, 1981; I. Reguera, *La miseria de la razón*, Taurus, Madrid, 1981. A estas obras habría que añadirles innumerables artículos, con-

entre los hombres de esta modernidad crepuscular una desconfianza sobre la capacidad que la razón tiene para resolver la crisis medioambiental, para crear modelos de desarrollo económico y social ecoviables, o para arbitrar, en fin, los crecientes conflictos entre individuos, pueblos, naciones y culturas. Esta postmodernidad, que en muchos de sus rasgos parece ya perder aliento, se ha fraguado a la sombra de desastres bélicos y catástrofes ecológicas que parecen estar indicando una creciente pérdida de control del hombre sobre sus poderes racionales y, al mismo tiempo, revelando también la inconsistencia e inanidad de buena parte del pensamiento y de la cultura europea.

Señalaba antes que esta catástrofe tenía también una alta trascendencia filosófica. En efecto, los graves problemas ecológicos, de alcance ya planetario, le lanzan al pensamiento un nuevo y grave reto ante el cual estimamos que la filosofía se encuentra con el paso cambiado: tiene respuestas viejas, esto es, filosofías *egológico-antropológicas*, para problemas nuevos: *planetario-ecológicos*. Entre el extremo de una filosofía teocéntrica – en la que se había movido toda la Edad Media – que hacía de Dios la instancia primera y última de toda preocupación y reflexión, y el otro extremo de una filosofía antropocéntrica – promovida a lo largo de la Modernidad – que hacía del ego humano el centro constituyente de todo lo dado, quise, en la obra ya referida, situar el péndulo de la filosofía en un punto intermedio entre los dioses y los hombres: la Tierra<sup>17</sup>. Mi tiempo me forzaba a ello: la vieja *oikía* estaba en peligro por primera vez en la historia.

---

ferencias y seminarios dados sobre el tema, de los cuales puede ser un buen ejemplo el ciclo de conferencias, «La crisis de la razón», celebrado en la Universidad de Murcia en abril de 1982. (Este ciclo fue publicado en 1986, en edición preparada por Francisco Jarauta con título homónimo al del ciclo, por la Universidad de Murcia. De esta obra destacaríamos los trabajos de: M. Foucault, «Seminario sobre el texto de Kant: *Was ist Aufklärung?*» (pp. 13-24); F. Jarauta, «De la razón clásica al saber de la precariedad» (pp. 47-60); M. Peñalver, «La corporeidad de la razón: La crisis de la razón espiritualista y el fin de los dualismos» (pp. 61-86) y el de P. Peñalver, «Del malestar de la razón en el pensamiento contemporáneo» (pp. 87-110).

<sup>17</sup> «Toda a filosofía deste século, e a filosofía moderna desde Descartes, estivo centrada no *ego*, no suxeito humano. Este era o suxeito e obxecto do coñecemento. O pensamento de toda a modernidade adoptou, pois, a forma dunha *egoloxía*, tivera aquel unha preocupación epistemolóxica, crítica ou ben existencial. Sempre o suxeito era o ponto cero desde onde se encetaba o discurso filosófico, pero acababa sendo tamén, irremediabilmente, o punto final onde este repousaba. Sabemos que a salva de preguntas realizadas pola artillería de Kant acababa disparando de súpeto un tiro final: «¿que é o home?» Nesta herdanza antropocéntrica, egolóxica, vivimos até hoxe. A última polémica entre modernos e postmodernos veremos que tamén se incribe neste correr arredor do

Hoy quisiera renovar esta ya lejana, mas no caduca y urgente propuesta. Creo firmemente que es en el horizonte de los problemas ecológicos en donde la filosofía puede y debe encontrar una de sus tareas más vivas, más necesarias y más actuales. Una filosofía que se encuentra hoy no sólo desfundada, sino también desfondada o desmoralizada, como le gustaba decir a Aranguren. La tendencia que ha seguido la cultura europea en estos tiempos postmodernos ha sido precisamente la *an-arquía*, la falta de *arjé* o fundamento. Lipovetsky, en su obra *La era del vacío*, ha realizado una radiografía bastante chusca de esta era vacua e infundada que es la nuestra. Sin *arjé*, sin principios últimos o primeros en los que fundamentar sólidamente nuestra vida teórica y práctica, el hombre occidental juega, se divierte, consume con glotonería los limitados recursos naturales, va recreando con suicida inconsciencia la danza de la muerte por todos los rincones de la tierra. El desierto crece no sólo sobre la piel del planeta, sino también en los espacios interiores del corazón de los hombres, y la verdad es que nadie parece saber como atajar esta galopante desertificación espiritual, tanto o más grave que la primera.

Pues bien, uno quisiera ser extemporáneo, quisiera promover un nuevo fundamento en el que pueda apoyarse tímidamente, sí, asumiendo una inevitable inestabilidad, tanto la vida teórica como práctica del hombre. Digo inestable porque, frente a los otros fundamentos firmes y seguros que la filosofía y el hombre se habían procurado en el pasado – Ser, Dios, cogito, Razón, subjetividad trascendental, lenguaje... – este nuevo fundamento que proponemos es, en verdad, un fundamento frágil y movedizo, minúsculo y a la vez potente; la *oikía*, la casa de la vida. Una casita azul y viva, fresca y marina, donde germinan las formas más ricas y caprichosas de la vida. Mas una vida hoy, por desgracia, herida y amenazada por el hombre. Hoy la figura que toma el holocausto no es, ciertamente, la de las ciudades derritiéndose bajo el fuego de la pólvora, del soldado masacrado en las trincheras o de los cuerpos asfixiados por el gas; hoy las garras del exterminio se inscriben en las carnes de los millones de refugiados ecológicos condenados al destierro, la enfermedad y el hambre; se clavan en las tierras profanadas y arra-

---

home. Nós coidamos que esta herdanza debe trascenderse, creemos na necesidade de que o pensamento comece unha nova xeira. A proposta que fago para os anos vindeiros é que en lugar dunha filosofía ecolóxica, construíamos unha *filosofía ecolóxica*, un pensamento descentrifugado, aberto cara un mundo que non ten centro, servidor dun ecosistema no que tódalas partes teñen a mesma importancia, no que tódolos elementos se atopan integrados e colaborando» (cf. *O planeta ferido*, ed. cit., pp. 105-106).

sadas de la Amazonía, en el velo desgarrado y herido de la atmósfera. Hoy el holocausto no es sólo humano, la tragedia no está sólo encarnada por el hombre; hoy quien aúlla es este pequeño y frágil planeta, quien se lamenta es la Tierra entera. No podemos ignorar que a nosotros nos ha sido dada la inmensa responsabilidad de pensar en «tiempos sombríos», que diría Hannah Arendt<sup>18</sup>, de una violencia extrema que alcanza a todos y a todo. Es una violencia que sostiene y alimenta un verdadero ecocidio, una guerra sorda, silenciosa, lenta, pero constante, que mantenemos con la Naturaleza.

Por eso hoy el pensamiento no puede ser ya el mismo. Es en razón de esta urgencia y tragedia vitales, que estimo prioritario el pensar fenomenológicamente, no tanto la dignidad constituyente del ego humano (Husserl), sino la originariedad fundante del *oikos* terrestre. Frente a la diferencia ontológica, subrayada por Heidegger, o frente a la diferencia cosmológica propuesta por Fink, tal vez convenga tomar conciencia de lo que pudiéramos llamar la *diferencia ecológica*; una diferencia, si se quiere, más cercana y doméstica, toda vez que estaría establecida, no entre el Ser y el ente (Heidegger), ni tampoco entre los entes y la totalidad del cosmos (Fink), sino entre dos entes que son algo más que entes: el hombre y la Tierra. Diferencia entre un onto humano – que no es ciertamente un ente entre los demás entes, ni mucho menos una *«une choses entre les choses»*, como ha escrito Lévy-Strauss<sup>19</sup>, sino el ente que tiene la capacidad de reconocer a los demás entes su ser, validez y sentido – y la *oikía*, que es mucho más que el onto «Tierra», que no es tampoco una cosa entre las demás, un ente entre los demás entes del cosmos, sino esa instancia última – o primera, según se mire – a la que los demás entes, incluido el hombre remiten. Ella es, en definitiva, el punto cero de toda génesis, de todo desarrollo, de toda orientación y teleología animal y humana.

---

<sup>18</sup> La expresión parece ser original de Brecht, pero ha sido Hannah Arendt quien la ha hecho famosa en su discurso pronunciado con ocasión de recibir el premio Lessing, concedido por la ciudad de Hambourg. (Vid. Hannah Arendt, «De l'humanité dans de "sombres temps". Réflexions sur Lessing», en *Vies politiques*, Éditions Gallimard, Paris, 1974, pp. 11-41).

<sup>19</sup> Claude Lévy-Strauss, *Le cru et le cuit*, Plon, París, 1964, p. 18.

### 3. Las tareas de un pensamiento ecológico o una ecosofía

#### 3.1. *Recuperar el sentido cósmico de la existencia*

Se trata, pues, de que pensemos filosóficamente el ente a la luz de la *oikía*; el ente, no como algo aislado, fenomenológicamente presente en el flujo de mi conciencia constituyente, sino contemplado en el flujo y la trama más general de la vida terrestre. La *oikía* es y será por siempre para todos los entes terrestres, nuestro *arjé* y nuestro *telos*: de ella venimos, en ella estamos y a ella volvemos. Aún en el caso hipotético de que la humanidad en un futuro la abandonase por siempre y pasase a habitar otro u otros lejanos planetas<sup>20</sup>, la vieja *oikía* seguirá siendo –tomaré prestada la expresión de Husserl– el «*arca originaria Tierra*»<sup>21</sup>;

---

<sup>20</sup> Mantengo la sospecha, si seguimos sosteniendo y no enmendando nuestro coinviable sistema de vida, de que la humanidad no tendrá tiempo ni medios para colonizar toda ella lejanos e hipotéticos planetas. La creencia de que esto pueda ser posible en un inmediato futuro me parece una superchería racional y científicamente injustificada, filtrada hacia algunas ingenuas conciencias por las industrias espaciales, interesadas en recibir ingentes cantidades de dinero de los contribuyentes para unos proyectos que suelen mantener ya no secretas, sino explícitas vinculaciones con los proyectos de investigación armamentista. Coincido en esto con Jorge Riechmann y otra mucha «gente que no quiere viajar a Marte» (Vid. Riechmann, *Gente que no quiere ir a Marte. Ensayos sobre ecología, ética y autolimitación* (Prólogo de José Manuel Naredo), Los Libros de la Catarata, Madrid, 2004), aunque ello fuese posible. Lo más sensato y «oikónómico» sería que nos conformásemos con poder habitar por los siglos de los siglos este minúsculo y nutricional planeta «Tierra», pues se me antoja difícil imaginar en los sistemas solares cercanos o lejanos la existencia de otro que alcance la bella imperfección de éste. Prudente y justo se me antoja el punto de vista de nuestro premio Nobel de literatura, Juan Ramón Jiménez: «Por mucho que los hombres descubran, nunca habrán de conseguir que podamos salir de esta tierra nuestra. Pensemos, por lo tanto, que aquí tenemos todo, que aquí acabaremos y renaceremos indefinidamente, y tomémosle un inmenso cariño, de vivos y muertos, a este redondo y pobre mundo, paternal, filial, fraterno y amante» (cf. Juan Ramón Jiménez, «Límite del progreso» o «La debida proporción», en *Política poética*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 127).

<sup>21</sup> Husserl escribe entre los días 7 y 9 de mayo de 1934 un hermosísimo texto, catalogado como el *manuscrito D 17*, titulado precisamente *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* «Investigaciones fundamentales sobre el origen fenomenológico de la espacialidad de la Naturaleza». En él, Husserl nos escandaliza afirmando, contra el «*eppur si muove*» galileano, que «el arca-origenaria Tierra no se mueve», que, en relación a ella, movimiento y reposo alcanzan a constituir su ser y sentido. (Vid. Edmund Husserl, *La Tierra no se mueve* (trad. Agustín Serrano de Haro), Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1995). Un hermoso comentario a esta obra es el realizado por Mikel Dufrenne, «Terre!», en *La Revue d'Esthétique*, «Mikel Dufrenne. La vie, l'amour, la terre», n.º 30, Éditions Jean-Michel Place, Paris, 1996, pp. 123-124. En efecto, si lo pensamos bien, para el hombre la Tierra

es decir, ese cuerpecillo celeste a partir del cual el hombre germinó y también encontró su cuna primera en la que poder navegar por el espacio-tiempo infinito del cosmos. Y si bien es cierto que hasta hace bien poco la Tierra era esa instancia estable y segura donde los animales, incluido el hombre, ponían la planta de su pie en suelo firme y habitaban en una confianza inconsciente y «natural», ahora, para desgracia y desasosiego de todos los seres vivos, podemos decir – en un sentido hartamente lejano del de Galileo- que *la Tierra se mueve*. Ella hoy ya no nos presta la natalicia seguridad de siempre: sabemos que los campos han sido contaminados de abonos, herbicidas y plaguicidas, que los ríos y aguas freáticas se encuentran emponzoñadas y contaminadas, que la atmósfera recibe anualmente millones de toneladas de gases y sustancias nocivas para la vida y para los equilibrios ecológicos del planeta, que por toda la cadena trófica se transmiten miles de sustancias venenosas que acaban acumulándose en los organismos vivos, provocándoles no pocos trastornos y enfermedades<sup>22</sup>. Hoy la Tierra ya no nos es segura, y sin embargo sigue siendo nuestra «arca originaria», la casa común de todas las especies vivas que habitan este perisolar planeta.

Decíamos que habíamos elegido para la filosofía un fundamento frágil e inestable, y hoy lo es más que nunca. Pero precisamente por eso hemos de ejercitar con él el amor y la piedad de un nuevo pensamiento. Y la primera tarea de éste creo que debe de ser ayudar a que el hombre recupere sus rotos vínculos con la tierra y el cosmos. La historia del olvido del Ser puede tener una génesis antigua, como nos sugirió Heidegger, pero *el olvido de la Tierra* y la rotura de lazos y vínculos con el cosmos por parte del hombre se nos antoja más reciente.

Ha sido la civilización moderna, tejida en buena medida por la razón científico-tecnológica, la que ha obrado, como sabemos, el *desencantamiento* del mundo<sup>23</sup>. Éste se ha convertido para el hombre

---

será siempre su «arca-hogar», la «patria originaria» (*Urheimat*) sobre la que se despliega y constituye toda su vida concreta. En ella se instala y arraiga todo cuanto hacemos: es el substrato pre-dado, sin el cual nuestra vida – una vida que sólo puede ser entendida en tanto que «vida-que-experiencia-mundo» (*Welterfahrende Leben*) – carecería de inteligibilidad y sentido.

<sup>22</sup> Éste es, en verdad, el verdadero y auténtico *terrorismo*: el ecológico, pues cabe recordar que «terror» viene de «a-terrorar», esto es, de ceder o sacar de debajo de los pies la tierra que nos sostiene y nos da seguridad.

<sup>23</sup> De este asunto hemos tratado más detenidamente en nuestro trabajo «La razón de Europa. Sobre el devenir de la cultura europea en la modernidad», en Xosé Luís Barreiro Barreiro, *Ilustración e modernidade. Os avatares da Razón*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2001, pp. 277-301.

en un gran escenario desacralizado en el que ejercer su apabullante dominio, en el que halagar su enfermiza voluntad de poder, en el que satisfacer apetencias y necesidades que no suelen responder a Eros, al instinto e impulso de vida, sino más bien a Thánatos, al instinto de muerte. La Tierra ya no es vista por el hombre como el alfa y el omega, el principio y el fin, el origen y destino de toda su existencia. La Tierra ha dejado de ser *Suelo (Boden)* firme, «Fondo» y «Fundamento» (*Grund*) seguros; ha dejado de ser el *Humus* sobre el que enraíza nuestra vida, para ser tan sólo plana *Superficie* que medir, programar, vender o visitar. ¿Cómo hemos podido olvidar nosotros, hombres romanizados, que nuestro propio nombre, «homo», procede de «humus»? «Homo de humo», decían nuestros ancestros los romanos: «De tierra es el hombre».

En efecto, el hombre procede del limo<sup>24</sup>, de ese humus nutricio en el que germina todo lo vivo, incluido nuestro cuerpo y el ánimo que

---

<sup>24</sup> Como afirma Bertrand Russell, «Podemos pensar lo que queramos, pero somos criaturas de la tierra; nuestra vida forma parte de la vida de la tierra, y nos nutrimos de ella, igual que las plantas y los animales. (...) Para el niño, más aún que para el hombre, es necesario mantener algún contacto con los flujos y reflujos de la vida terrestre. El cuerpo humano se ha ido adaptando durante millones de años a este ritmo, y la religión ha encarnado parte del mismo en la fiesta de Pascua. (...) Muchos placeres, y el juego puede ser un buen ejemplo, no poseen ningún elemento de este contacto con la tierra. Dichos placeres, en el instante en que cesan, dejan al hombre apagado e insatisfecho, hambriento de algo que no sabe qué es. Estos placeres no dan nada que pueda llamarse alegría. En cambio, los que nos ponen en contacto con la vida de la tierra tienen algo profundamente satisfactorio; cuando cesan, la felicidad que provocaron permanece, aunque su intensidad mientras duraron fuera menor que la de las disipaciones más excitantes» (cf. Edmund Russell, *La conquista de la felicidad*, Diario «El País», Clásicos del siglo XX, Madrid, 2003, pp. 63-64).

La pensadora Hannah Arendt, cuando iniciaba su reflexión sobre «la condición humana» empezaba precisamente por recordarnos también este natalicio vínculo con la Tierra, perdido por el emancipado y secularizado hombre de la modernidad científico-técnica: «La emancipación y secularización de la Edad Moderna, que comenzó con un desvío, no necesariamente de Dios, sino de un Dios que era el Padre de los hombres en el cielo, ¿ha de terminar con un repudio todavía más ominoso de una Tierra que fue la Madre de todas las criaturas vivientes bajo el firmamento?»

La Tierra es la misma quintaesencia de la condición humana, y la naturaleza terrena, según lo que sabemos, quizá sea única en el universo con respecto a proporcionar a los seres humanos un hábitat en el que moverse y respirar sin esfuerzo ni artificio» (cf. Hannah Arendt, *La condición humana*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1993, p. 14).

<sup>25</sup> Si la edad del universo se cifra hoy en 13.700 millones de años, la edad de la Tierra ronda los 4.500 millones. Los primeros homínidos serían criaturas muy recientes: no tendrían más de 7 millones de años. Y la aparición en África de nuestros verdaderos antepasados, de los que procedemos, el *homo sapiens sapiens* (cromañones) se remonta a no más 200.000 años.

lo espiritualiza y dinamiza. ¿Cómo ignorar que el cuerpo y el alma tienen su último fundamento en la materia y en las energías y fuerzas cósmicas que recorren el universo? Si lo pensamos «a fondo», esto es, con la intención de ir hasta «el Fondo» (*Grund*), este cuerpo que tenemos no es más que un trocito luminoso e inteligente, todavía tibio, salido de esa otra gran masa zumbante y moviente que es la Tierra, la cual tiene aún sus entrañas ardientes por ser el resto todavía a medio enfriar de un gran naufragio cósmico, de una colosal explosión estelar acaecida hace algo más de cuatro mil millones de años<sup>25</sup>. *Caelisti sumus omnes semine oriundi* («Todos procedemos de una simiente celeste»), escribió con razón el sabio Lucrecio. ¿Por qué hoy ya no lo creemos, por qué ya no sentimos un eco lejano de hermandad mineral y cósmica cuando tomamos en nuestras manos el polvo de la tierra o elevamos nuestros ojos hacia los luceros que levitan en la noche infinita, y de los cuales, en efecto, procedemos?

Hoy, para desgracia de todos, el hombre ha perdido su sentido cósmico<sup>26</sup>, ha privado a la Tierra de todos sus viejos poderes y encantos. Ésta ha sido explorada, desacralizada y hasta profanada en su más secreta intimidad por un uso miope y torcido de la razón científico-tecnológica, ha sido homogeneizada y abstractizada espacialmente por la razón geométrica y arquitectónica, degradada biológicamente por la razón económica, maltratada e ignorada por la razón social y política, e incluso banalizada y rebajada a ser simple «paisaje» de consumo por la razón comercial que hoy todo lo invade y todo lo gobierna. Recuerdo a Heidegger, cuando su sensatez le hacía escribir que el hombre actual, marchando al borde extremo del precipicio que ante él abre el abismático *Fondo*, y sintiéndose amenazado, «se pavonea en la figura de señor de la tierra»<sup>27</sup>.

Vana creencia en el hombre la de su señorío, la de su omnipresencia y omnipotencia en la tierra. El hombre no es señor y amo de la creación sino su menestral; no tiene un dominio paternal sobre la naturaleza, sino una relación filial respecto de ella. En este caso, los fundamentos de su libertad se hunden en el suelo de su dependencia con la naturaleza, las garantías de su salud en cuanto ser vivo radican

---

<sup>26</sup> Debo al cineasta Andrei Tarkowski, a través de lo dicho por el protagonista de su film *Solaris*, el haberme hecho consciente de que tal vez sea éste, la pérdida del sentido cósmico, el mayor déficit y olvido que arrastra el hombre actual.

<sup>27</sup> Cf. Martín Heidegger, «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, Pfulligen, 1954, pp. 34-35. (Trad. al español de Adolfo P. Carpio, «La pregunta por la técnica», en *Época de Filosofía*, n.º 1, Barcelona, 1985, p. 23).

en su arraigo y pertenencia al Fondo, a eso que también podemos llamar con la palabra presocrática *physis*. Tan estulto orgullo, tan pretenchiosa vanidad impiden que el hombre se reconozca a sí mismo como un ente que está enraizado en un Fondo (*Grund*) paradójicamente sin fondo: en ese abismo (*Abgrund*) de los abismos que es el universo, y que es continuamente portado, requerido e interpelado por ese misterio de los misterios que el cosmos es.

En estos tiempos desencantados que corren, me parece necesario reencantar de nuevo el mundo, volver a hacerlo divino y sagrado, si es que, en verdad, ha dejado de serlo alguna vez. Por eso hemos creído conveniente rescatar lo *bello natural* como núcleo experiencial de lo que hemos llamado en otro lugar una *eudaimonía estética*<sup>28</sup>, una vida buena y feliz, alcanzada a base de activar la actitud de pasmo, de asombro estético ante el mundo. Y también hemos creído conveniente emprender la elaboración de una *ecoestética* que tuviese como eje central la rehabilitación de la *Natura* no sólo como *Natura naturata*, esto es, como riquísimo retablo de hermosos entes y prodigiosos acontecimientos en el interior del cual el hombre se encuentra, sino como *Natura naturans*, como poder *poiético*, generador y productor de formas y entes que vienen al ser y vuelven a la nada cuando la naturaleza les retira su poder y su fuerza.

La vía estética y la vía ecológica nos han parecido dos buenos y complementarios caminos para despertar de nuevo la conciencia cósmica, nuestra originaria y nativa religación y necesaria armonización con esa *Natura naturans* a la que estamos filialmente remitidos<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Vid. Nel Rodríguez Rial, *Curso de Estética fenomenológica*, vol. II: «Elogio del placer estético. Prolegómenos para una teoría fenomenológica de la experiencia estética», Edicións do Castro-Universidad de Santiago de Compostela, O Castro-Coruña, 2000, p. 30. (En lo sucesivo citaremos por la forma abreviada: CEF).

<sup>29</sup> No lejos de nuestra posición se encuentra lo apuntado por Eugenio Trias en su interesante diálogo con Argullol: «Es lamentable que el movimiento ecológico, en lugar de generar una vulgata degradada de conceptos científicos o paracientíficos, no recupere el aliento de estas grandes concepciones filosóficas o teológicas que pensaban siempre, o buscaban, la armonía entre el hombre y el mundo. Y que creían, con razón, que de esa armonía, o de esas correspondencias, derivaba la genuina felicidad, la buena vida, lo que los antiguos llamaban «buen *daimon*» (*eudaimonía*, felicidad). Se es feliz, en efecto, si se sintoniza (en sentido musical) o se corresponde con la naturaleza, con el *cosmos*: Si en lugar de vivir en la soledad a-cósmica a que el pensamiento moderno, desde Descartes, desde el individualismo empirista anglosajón, nos condena, se recupera ese sentido de sintonía con el *cosmos* y se porfía por «afirmar» nuestro ser (cuerpo animado, cuerpo con ánimo) con el ser cósmico, objetivo, mundano. Es más, en esa *correspondencia* veo

La *razón estética* y la *razón ecológica* que hemos tratado de promover<sup>30</sup> son dos razones de vocación mundana, diría que politeísta, pues saben que la adoración a un solo dios impide la adoración al mundo, coarta la práctica de esta *religio mundi* que adora y glorifica a esa infinidad de dioscellos que habitan en los minúsculos templos que son los cuerpos de cada sencilla y humilde cosa. Recordemos lo dicho por Heráclito: todo está lleno de *dáimones*. En efecto: la creación entera es una permanente y constante hierofanía. La presencia de lo numinoso se hace presente y patente a través de la apariencia divina del mundo. Es el mundo el que es sagrado, el que se manifiesta potente y poderoso tanto a través de los grandes acontecimientos telúricos que lo recorren –la magnificencia de la tormenta, el poder destructor del rayo, el estruendo inmenso de la catarata, el furor pavoroso del volcán– como de otros hechos más modestos y cotidianos, aunque no menos magníficos y misteriosos: el nacimiento de un bebé, el estallido verde de la sabia por primavera, el silencio y profundidad que exhala la oscuridad de la noche. Es a ese mundo al que el hombre ha mirado y adorado desde siempre, es en esos acontecimientos poderosos y hermosos en los que el hombre ha despertado su impulso religioso, estético<sup>31</sup> y filosófico<sup>32</sup>. Mircea Éliade, en su *Traité d'Histoire des Religions*, afirmaba que la fuerza y la vida son la epifanía de la realidad última. En efecto, para el hombre primitivo, lo sagrado y excelso ha sido siempre el *kosmos*, lo

---

el sentido de nuestra «responsabilidad», es decir, de nuestra capacidad personal de respuesta.

Y en la responsabilidad veo la clave de la libertad. Ser libre no es «emanciparse» del entorno físico, sino responder personalmente de él y a él» (cf. Rafael Argullol y Eugenio Trías, *El cansancio de Occidente*, Ediciones Destino, Barcelona, 1992, pp. 115-116).

<sup>30</sup> La primera en el segundo volumen del *CEF* y la segunda en *O planeta ferido. Por unha razón ecológica*.

<sup>31</sup> El *hybris* de poder o la ambición de acumular riqueza han distraído desde siempre a los humanos de la belleza y gloria del mundo. Tenía toda la razón Leonardo da Vinci cuando escribía: «Los ambiciosos que no se contentan con el beneficio de la vida y la belleza del mundo, tienen por castigo el no comprender la vida y el quedar insensibles a la utilidad y belleza del universo» (cf. Leonardo da Vinci, *Aforismos*, Espasa Calpe (colección Austral), Madrid, 1965, p. 21).

<sup>32</sup> Presumimos que fue este terrenal asombro estético una de las fuentes que alimentó la religiosidad del primer hombre; que fue esta fuerza naturante y expresiva de lo real, la que le invitó y forzó a la adoración. La religión y el arte se nutrirían, pues, de la misma fuente: el asombro estético. La filosofía tendría también su lugar de origen en esta actitud de pasmo, de admirado asombro (*thaumazein*) con el que el hombre rompe o, tal vez sería mejor decir, profundiza en su nativa familiaridad con el mundo, interrogándose sobre cómo ha sido posible tan portentoso y maravilloso milagro.

que el hombre antiguo adoraba era la magnificencia, el poder y brillo del mundo, lo que él alaba en sus mitos es la fuerza expresiva, fecundadora e inspiradora de lo real, el misterio y la atracción de lo Absoluto. Por esta razón, en los mitos, que cantan esa presencia y misterio, siempre se ensalza, como lo ha señalado Kerényi<sup>33</sup>, la dimensión solemne del mundo.

Nuestra convicción es que el hombre de esta modernidad crepuscular ya no tiene capacidad de reconocer esta dimensión solemne del mundo, ha olvidado el carácter necesario y saludable del asombro cósmico, de sintonizar empáticamente con la naturaleza. A ello ha contribuido la hegemonía de la razón científico-técnica. Gracias a ella sabemos que todos los entes y hechos de este mundo podían ser censados, descritos, analizados e interpretados bajo guarismos. Bajo su imperio las relaciones del hombre con el mundo y de los hombres entre sí quedaron sujetas al cálculo, a la medición, a la cuantificación. Como escribía Max Weber, «todo puede ser dominado con el cálculo y la previsión»<sup>34</sup>. Ha sido el uso de esta «razón calculadora» la que permitirá un proceso de desencantamiento y *desacralización* del mundo: todo misterio puede ser desvelado por la razón científica, para la voluntad de saber no hay límite y, tarde o temprano, la naturaleza acabará entregando todos sus secretos. Esta *hybris*<sup>35</sup> cognoscitiva creo que ha estado amamantando en secreto la incondicionada confianza del hombre moderno en el poder de la ciencia; una confianza que hoy hemos de someter a crítica, pues no va de suyo que todos los problemas de la vida humana, y también aquellos muy graves que el creciente desarrollo económico-tecnológico de la humanidad ha introducido, puedan ser resueltos sólo por medio de la ciencia y la técnica. Por eso

---

<sup>33</sup> Vid. Charles Kerényi, *La religion antique*, Librairie de l'Université Georg & Cie, Genève, 1957, p. 40.

<sup>34</sup> Max Weber, *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1972, p. 200.

<sup>35</sup> Recordemos las reflexiones de Nietzsche sobre la pulsión cognoscitiva como apetito de poder, como actitud prometeica y fáustica del hombre moderno: «Como hemos dicho, esto es lo que ocurre con todas las cosas buenas de que hoy estamos orgullosos; incluso medido con el metro de los antiguos griegos, todo nuestro ser moderno, en cuanto no es debilidad, sino poder y consciencia de poder, se presenta como pura *hybris* [orgullo sacrílego] e impiedad; (...) *Hybris* es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos e ingenieros; (...) *hybris* es nuestra actitud con respecto a nosotros, -pues con nosotros hacemos experimentos que no nos permitiríamos con ningún animal, y, satisfechos y curiosos, nos sajamos el alma en carne viva: ¡qué nos importa ya a nosotros la «salud» del alma!» (cf. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1972, pp. 131-132).

nos mostramos muy de acuerdo con Ludwig Landgrebe cuando afirma que «esta fe puede más fácilmente conducir a la destrucción del mundo humano, que a su conservación»<sup>36</sup>. Hace ya años lo recordábamos también nosotros: «A crenza – bastante extendida – de que os problemas ecolóxicos, motivados case na súa inmensa maioría polo desenrolo tecno-industrial, poden ser resoltos cunha futura mellor tecnoloxía, é unha crenza infundada e suicida. Non podemos agardar a que no futuro unha técnica máis perfecta poida solucionar los erros da actual, porque o máis seguro é que nos quedemos sen futuro. Non son xa os problemas ecolóxicos problemas estrictamente técnicos: son epistemolóxicos, políticos e éticos. Demandan cambia-la nosa comprensión do mundo, cambia-la nosa educación, os nosos modos de vida, revoluciona-la nosa política»<sup>37</sup>.

### 3.2. *Hacer de la razón una «razón ecológica», constituir una «ecosofía»*

Kant había insistido que tal vez la mayor de las virtudes de una razón ilustrada y sabia era poseer una clara conciencia de los límites, en definitiva, una extrema lucidez respecto de la finitud humana. La *hybris* que ha enloquecido siempre al hombre ha sido su desmesurado afán de equipararse a Dios en su omnisciencia y omnipotencia. En verdad, el pecado original del hombre no ha sido, como nos ha tratado de hacer creer la hermenéutica puritana eclesial, una pecado de *concupiscentia sexualis*, sino un pecado de *concupiscentia intellectualis*: querer ser como Dios, concededor del bien y del mal. La razón que ha de promover un verdadero pensamiento ecológico, esto es, lo que hemos llamado una *ecosofía*<sup>38</sup>, es una razón que ha de saberse heterodependiente, inserta en la gran trama de la existencia cósmica. Tal vez una de las perversiones de la razón moderna haya sido el creerse autónoma

---

<sup>36</sup> «questa fiducia può molto piu facilmente condurre alla distruzione del mondo umano che alla sua conservazione» (cf. L. Landgrebe, «Responsabilità storica dell'Europa. Il tema fondamentale della «Krisis» di Husserl, en M. Signore (ed.), *Husserl. La «Crisi delle Scienze Europee» e la responsabilità storica dell'Europa*, Franco Angeli, Milano, 1985, p. 28.

<sup>37</sup> *O planeta ferido*, ed. cit., p. 129.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 133. Otros, mucho más recientemente que nosotros, han optado por emplear un término semejante. Así Arne Naess, quien titula su obra: *Ecology, community and lifestyle. Outline of an ecosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

y autosuficiente, desligada de la «gran cadena del ser»<sup>39</sup> a la que, quiera reconocerlo o no, está ligada toda su suerte. La razón es una razón que sólo es posible como tal en-el-mundo, en compañía de las cosas y de los demás entes racionales. Ni contemplada exclusivamente desde un punto de vista de su actividad teórica, la razón es autónoma: para establecer lo que es verdadero ha de contar con el auxilio del otro, ratificando o rectificando intersubjetivamente sus propias evidencias. El *logos* para autoesclarecerse necesita siempre del *dia-logos*, de la acción comunicativa y argumentativo-deliberativa. La razón de vocación ecológica ha de saber que el saber se adquiere en un ejercicio de esclarecimiento compartido, de intercambio de opiniones, de dudas o de pretendidas certezas. De ahí que sea necesario, aunque no suficiente, el que las ciencias sigan manteniendo un diálogo interdisciplinario entre sí. Se necesita que replanteemos el principio mismo por el que se ha parcelado el objeto de saber, por el que se ha fragmentado el conocimiento de la Naturaleza en múltiples disciplinas; un «objeto» (la expresión ya es injusta y cosificante) de conocimiento que si por algo se caracteriza es por estar constituido por elementos y procesos interrelacionados no sólo entre sí, sino también con esa gran «segunda Naturaleza» que es la cultura y con la sociedad que la ha creado.

Estos distintos territorios del saber se programan y estructuran por los poderes públicos según las necesidades del sistema productivo, el cual exige, como sabemos, una permanente renovación de técnicas y expertos en la que cooperan tanto el sector privado como público. El sistema educativo se organiza y gestiona – mucho más en estos tiempos de predominancia ideológica neoliberal<sup>40</sup> – con una extrema mentalidad tecnocrática y economicista. Esta mentalidad causa perniciosas consecuencias: el sistema educativo instruye, pero no educa; forma productores con competencia técnica, pero no hombres con sabiduría vital; genera y alimenta consumidores de bienes y servicios, pero no ciudadanos formados y responsables.

---

<sup>39</sup> Sugerentes son los comentarios de Rafael Argullol sobre la «angustia cósmica» y la neurosis que produce en el hombre moderno, precisamente por estar éste atrincherado en su soledad psicológica, ajeno a la «gran cadena del ser», por lo que «podemos deducir que su recurrencia a la razón instrumental, a la que se halla hipotecado, sea en realidad un movimiento defensivo, un atrincheramiento frente a la percepción del vacío» (cf. Rafael Argullol y Eugenio Trías, *El cansancio de Occidente*, Ediciones Destino, Barcelona, 1992, p. 116).

<sup>40</sup> Vid. Juan Carlos Pardo Pérez y Alfonso García Tubío, *Neoliberalismo e Educación*, Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social, Facultade de Filosofía da Universidade de Santiago, Santiago de Compostela, 2001.

Los problemas y retos ecológicos creo que obligan al científico y sobre todo al filósofo a redefinir su «lugar natural». Puede que éste también siga preso del síndrome de la especialización, ocupándose de parcelas del saber filosófico (Estética, Ética, Metafísica, Ontología, Historia, etc.), pero la realidad que ha de ser pensada y salvada por el ejercicio del pensamiento seguirá articulándose al margen de estas fragmentaciones que hace el saber, en unos procesos que cada día son más complejos y más interdependientes, que necesitan con urgencia ser interpretados y esclarecidos desde ópticas menos especializadas y sí más omnicomprendivas. Por eso creemos que lo que urge es elaborar un nuevo pensamiento que trascienda la fragmentariedad e incomunicación de las ciencias y se esfuerce por comprender la totalidad de lo real, el sistema global de la vida. Este nuevo saber no puede ser un biologismo más, mejor o pero reciclado. Una nueva ciencia de la vida sólo puede ser una ecología entendida en un nuevo sentido más amplio que el que actualmente tiene como disciplina impartida en las facultades universitarias de Biología. Mas que un saber debe ser una sabiduría sobre la *oikía*, una verdadera *ecosofía*<sup>41</sup> que trascienda esa racionalidad instrumental, racionalidad restringida y miope que todavía sigue actuando en las prácticas cognitivas de las ciencias. Sabiduría que ayude a crear un nuevo modo de racionalidad más holística, más omnicomprendiva, que sea capaz de estudiar todo aquello que sucede en la *bioesfera*, lo cual, como sabemos hoy con certeza, no es ajeno a los acontecimientos que el hombre pone en marcha en la *socioesfera*. Una y otra han estado desde siempre profunda e íntimamente vinculadas. Los problemas ecológicos no sólo son problemas de naturaleza física o biológica, sino más bien son problemas de raíz y alcance social, como tendremos ocasión de ver.

Este saber ha de tener conciencia de los límites: la razón ecológica no puede ser una razón orgullosa y vanidosa que cree que puede hacer que todo lo real sea racional. El hombre es un ser finito que

---

<sup>41</sup> Hemos optado por la palabra *ecosofía* con el fin de contraponer la sabiduría al discurso, la *sophía* al *logos*. Lo que ha crecido durante los últimos siglos ha sido el saber, el discurso, no la sabiduría. Tenemos mucho saber objetivado – en libros, microchips, videos, cedés... –, pero poco saber subjetivado. Circula mucha información, están disponibles muchos conocimientos, pero nadie sabe nada. Esta sociedad hipercompleja convirtió a sus miembros en auténticas mónadas sin ventanas: enclaustrado en su universo particular, en su especialidad, esclavo de la ley del rendimiento y la eficacia que rige en este sistema productivo fragmentado, el hombre sufre una pérdida creciente en su capacidad de entender la vida, de comprender el alcance y consecuencia de los sucesos y hechos que el sufre o incluso que él mismo protagoniza.

conoce siempre con sombras; incluso se diría que cuanto más luz arroja sobre el mundo más fuertes son las sombras que la acompañan, más conciencia toma el hombre de lo mucho que le resta por saber. Y resulta curioso que el hombre de hoy, que ha desarrollado una alta competencia en la obtención de *medios*, sea cada vez más torpe e ignorante a la hora de meditar y decidir sobre los *finés*. Los conocimientos y descubrimientos se suceden y acumulan sin sentido y dirección alguna. Se progresa sin saber hacia dónde, para qué o por qué. La ciencia y la técnica han renunciado a plantearse esas preguntas meta-físicas, que están más allá de los intereses prácticos y concretos con los que operan. Por eso estimamos que compete a una razón ecológica recoger esta reflexión sobre *el sentido* de lo que conocemos, hacemos, tenemos e incluso deseamos, y también sobre los *finés* que perseguimos o deberíamos perseguir. El pensamiento ecológico debe ayudar a establecer un diálogo entre las tecno-ciencias y la existencia eco-humana. Los científicos, tecnólogos y filósofos al uso no están en condiciones de realizar esta labor de búsqueda del sentido, pues se han desinteresado de la *teleología*<sup>42</sup> de los procesos históricos; teleología a la cual las mismas ciencias, técnicas y sistemas filosóficos han contribuido, sin tomar conciencia de ello, de modo esencial.

Compete a un nuevo pensador –dedíquese éste al cultivo de la ciencia, la técnica o la filosofía– el volver a pensar el presente, comenzar de nuevo, cual Sísifo, una comprensión radical de la realidad y del mundo que nos hemos dado, preguntando por enésima vez de dónde venimos, dónde estamos y a dónde nos conduce todo esto que hemos hecho o hemos dejado de hacer, pues los pecados de omisión pueden ser históricamente tan graves o más que los de acción. Y si pregunta por el sentido que llevan los procesos históricos, descubrirá que muchos de ellos son autodestructivos. La crisis ecológica le aparecerá ante los ojos como un buen hilo conductor para diagnosticar los males que aquejan a su civilización. Ella es un indicio incontestable de que tal entramado civilizatorio es *ecoinviable*. De ahí que las tareas que se le abren a la ecosofía sean inmensas: es necesario crear un nuevo sistema económico que permita el éxodo de un sistema productivo,

---

<sup>42</sup> El importantísimo tema de la *teleología* lo hemos tratado en el primer volumen de nuestro *Curso de Estética fenomenológica*: «El Hechizo del Ser. Los conceptos fundamentales del método fenomenológico» (ed. cit.). Remito, pues, al apartado 4.: «Teleología trascendental y ética trascendental: hacia un “orden ético del mundo”, del cual “yo soy” responsable» (pp. 286-289) y apartado 6.: «Teleología, Eticidad y Teología. El camino ateo hacia Dios» (pp. 293-302).

comercial y de consumo ecoinviabile a otro compatible con las necesidades de supervivencia de la bio- y socio-esfera; es necesario rehabilitar la política, haciéndola más participativa y recuperando para ella una autonomía perdida a manos de los poderes económicos; es necesario transformar la sociedad occidental para hacerla compatible con las necesidades de la bioesfera y con los derechos a una vida digna del resto de las sociedades por ella empobrecidas; es necesario promover una ecoética, que instaure actitudes de prudencia, de frugalidad y de solidaridad para con todas las especies que habitan el planeta; es necesario, en fin, mantener abierta la utopía para que todas nuestras prácticas teóricas, nuestras decisiones políticas, nuestros comportamientos éticos, nuestros sistemas de valores y hasta nuestro imaginario no sean presas de un realismo y un pragmatismo que ahoguen en nosotros toda esperanza y capacidad de cambiar radicalmente este mundo. De todo ello vamos a tratar en las páginas que siguen, con la brevedad que impone un trabajo de esta naturaleza.

### 3.3. *Promover una ecoética*

El pensamiento ecológico ha de constituirse en promotor de un movimiento de renovación ideológica y ética de la comunidad, de un cambio de largo alcance en la totalidad de las praxis humanas. Las filosofías y éticas pasadas, de naturaleza egológica y antropocéntrica, en el hombre fracasaron en sus fines, pues ni sirvieron para alcanzar una comprensión de la situación y destino del hombre moderno, ni tampoco cooperaron a dotar a la humanidad de una conciencia de auto-responsabilidad en la gestión del planeta. La ética ecológica que cabe promover en esta sociedad postmoderna del consumo masivo y de la injusta y letal opulencia occidental es una ética que está en las antípodas de la ética pseudohedonista del despilfarro y del «disfrute de uno mismo». Consideramos necesario promover más bien aquella vieja y clásica ética del «cuidado de uno mismo», sabiendo que hoy el cuidado de uno pasa por el cuidado del mundo, por atender con mimo a la salud y bienestar de este planeta que nos porta, acoge y alimenta.

Esta ética no puede ser una ética que apele a la coerción o al deber. Nosotros creemos en aquellas éticas que promueven la virtud, no la obediencia por temor al castigo. Virtud de cuidar<sup>43</sup> de uno mismo

---

<sup>43</sup> Estamos de acuerdo en calificar el cuidado de la *oikía* como «el cuidado esencial». Esta es la expresión que utiliza Leonardo Boff para titular su obra sobre ética ecológica: *El cuidado esencial: ética de lo humano, compasión por la Tierra*, Madrid,

y al mismo tiempo del conjunto de los seres vivos que con nosotros habitan la tierra. Pues hoy ya no sólo hemos de ser guardianes de nuestro hermano, sino pastores de la creación entera. Esta virtud de *Besorge* es una virtud de alcance universal<sup>44</sup>: hemos de mimar y cuidar todo lo creado, la totalidad de la trama de la vida, pues lo que en ella pase puede que tenga trascendencia para todos y cada uno de los seres sentientes y vivientes. La razón ecológica que hemos de promover debe ayudarnos a nivel práctico a reconciliarnos con el ecosistema, a reconducir nuestro mundo tecnológico y productivo, nuestra sociedad industrial y de consumo, hacia un equilibrio que, aún siendo siempre frágil y limitado, empiece a ser biológicamente viable. Sabemos que el hombre ha metastizado su población en los últimos años de una forma letal en función de los recursos limitados del planeta. Quizás la existencia misma del hombre produzca por fuerza trastornos en el medio natural, tal vez sea ésta la cruz de su victoria, el canon de su dominio sobre la tierra. Sin embargo, de lo que el hombre puede y debe ser capaz es de que las actuaciones que realiza sobre el conjunto de los ecosistemas *no traspasen jamás los límites de la irreversibilidad ecológica*. Por esa razón, pensamos que todo su saber, tanto en el presente como en el futuro, tiene que ser un *saber vigilante y preventivo*. Hemos de cambiar el viejo adagio comtiano por este otro: «Saber para prever, prever para sobrevivir». El conocimiento ha de ponerse al servicio no de los amos del mundo y su poder, sino al cuidado de una vida herida y amenazada.

Según lo que acabamos de decir, resulta razonable que sentemos como *máxima ecoética*, como imperativo categórico de una conducta ecológica la siguiente: «*no hagas nada que sea o pueda ser ecológicamente irreparable*». La ética es siempre más clara y universal cuando se formula negativamente. Aquí la máxima recoge la condición de la conducta más perversa: *el daño irreparable*. Y como aquí también se puede «pecar» por omisión, rige la máxima complementaria de la primera: «*no permitas nada que sea ecológicamente irreparable*».

---

Trotta, 2002. Del mismo autor también cabe leer con provecho la obra: *La Dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad: la emergencia de un nuevo paradigma*, Madrid, Trotta, 2000.

<sup>44</sup> En la obra a que reiteradamente nos hemos referido hacíamos de la ética ecológica una ética de validez y alcance universal, tal vez la única que merezca este verdadero adjetivo. En el mismo año de la publicación de nuestra obra (1990), el teólogo Hans Küng, publicaba una obra, en la que la dimensión ecológica estaba muy presente, con un título que pretendía apuntar a lo mismo: *Projekt Weltethos*. (Trad. al español: *Proyecto de una ética mundial*, Editorial Trotta, Madrid, 1991).

Pero como el lector puede colegir, no basta con no dañar de forma irreversible el ecosistema. La actitud de prudencia o precaución<sup>45</sup>, la conciencia de los límites y de abstención en el hacer, no son suficientes para resolver la crisis ecológica y la crisis social que la acompaña. Es necesario actuar positivamente para garantizar la *sustentabilidad*<sup>46</sup> biológica del planeta y la *viabilidad existencial* de todas las sociedades y pueblos humanos presentes y futuros, pues también tenemos la obligación de preservar el nicho ecológico para las generaciones venideras<sup>47</sup>. De ahí que el «*neue Imperative*» de responsabilidad<sup>48</sup> sentado hace ya años por el que pudiéramos llamar el padre de la ética ecológica, Hans Jonas, rece así: «no pongas en peligro las condiciones para la supervivencia indefinida de la humanidad sobre la Tierra»<sup>49</sup>.

Como era de esperar, la razón práctica necesita siempre ser iluminada por la razón teórica: una razón ecológica plenamente responsable sólo puede ser una razón que procura con ahínco su ilustración, esto es, que trata de conocer la naturaleza, el alcance y las consecuencias de sus actos. De ahí que la conducta del *homo oecologicus* no puede estar basada en la inconsciencia o la buena fe. Las máximas que

<sup>45</sup> Vid. la obra de Dominique Bourg et Jean-Louis Schelegel, *Anticiparse a los riesgos: el principio de precaución*, Barcelona, Ariel, 2004 y también la de Jorge Riechmann y Joel Tickner (coords.), *El principio de precaución en medioambiente y salud pública. De las definiciones a la práctica*, Icaria, Barcelona, 2002.

<sup>46</sup> Vid. sobre este asunto la obra de Ricardo García Mira, José M. Sabucedo Casamelle y José Romay Martínez, *Culture, environmental action and sustainability*, International Association for People-Environment Studies (Conference 17, 2002. A Coruña), Cambridge (MA), Hogrefe & Huber Publishers, 2003.

<sup>47</sup> Vid. las obras de Pontara Giulano, *Ética y generaciones futuras*, Ariel Barcelona, 1996; la obra colectiva a cargo de E. Gius y S. Busuttill (eds.), *Wath Future for Future Generations?*, The Foundation for International Studies, University of Malta, 1994. También Jorge Riechmann dedica dos capítulos de su obra *El mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia* (Libros de la Catarata, Madrid, 2000) a tratar específicamente el tema de la responsabilidad con las generaciones futuras: Cap. VI: «Ética y ecología: una cuestión de responsabilidad (hacia la biosfera, los seres vivos que la habitan y las generaciones futuras de seres humanos)» (pp. 159-178) y Cap. VII: «Responsabilidad hacia las generaciones futuras (en el contexto de la crisis ecológica)» (pp. 179-204).

<sup>48</sup> Amén del libro de Jonas, reseñado en la siguiente nota a pie de página, vid. Edgar Bodenheimer, *Philosophy of Responsibility*, Fred B. Rothman & Co. Littleton (Colorado), 1980. Entre nosotros, y mas recientemente, puede consultarse la obra de Manuel Cruz, *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, Barcelona, Paidós, 1999.

<sup>49</sup> «Gefährde nicht die Bedingungen für den indefiniten Fortbestand der Menschheit auf Erden» (cf. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, p. 36. Hay edición en español: *Principio de responsabilidad*, en Circulo de Lectores, 1984 / Editorial Herder, 1985).

proponíamos tienen como imperativo previo el de conocer las conductas que causan o generan trastornos ecológicos irreparables. Si la razón ecológica tiene que medrar en responsabilidad y en conocimiento, esto implica una tarea no sólo individual sino colectiva. Es la sociedad en su conjunto la que ha de velar para que esta sensibilidad, estos saberes y comportamientos ecoéticos sean patrimonio del conjunto de los ciudadanos. Esto implica que debe ser ya desde el proceso educativo desde donde se asuma esta trascendental tarea. Por esta razón, nos parece esencial que en la enseñanza primaria y secundaria se le impartan a los alumnos conocimientos ecológicos muy precisos y sobre todo se le generen hábitos concretos, en el sentido de asentar en ellos esa sabiduría ecovital a la que nos hemos referido. No podemos permitirnos enrolar a otra generación en esta guerra que libramos contra la Naturaleza. Esta generación que se llama a sí misma *ecologista* debe hacer lo posible para que la siguiente generación sea una verdadera generación *ecológica*.

#### 3.4. *Crear un nuevo sistema económico ecoviable*

Hoy, enmendando a Napoleón, tendríamos que decir que la forma que parece adquirir en nuestro tiempo «el destino» sea la economía. Pareciera que el sistema económico vigente, el capitalismo, asentado ya de manera planetaria, no sólo no tiene modelos antagonistas que le opongan resistencia, sino que tampoco se vislumbran en el horizonte modelos alternativos. Sin embargo, empieza a asentarse en la conciencia de no pocos economistas que dicho modelo es contrario a los intereses no sólo de la biosfera, sino también de la viabilidad futura de la humanidad. Hace ya años (1972), el Club de Roma alertaba de *los límites del crecimiento*<sup>50</sup>, es decir, de la inviabilidad de mantener y extrapolar el modelo productivo de los países industrializados y ricos al conjunto de la humanidad. Si tal cosa se hiciese, el planeta entraría en un colapso no sólo ecológico sino también social. Veinte años más tarde, el mismo equipo del M.I.T. (Instituto Tecnológico de Massachusetts) que realizó el informe, repitió el estudio introduciendo ahora nuevos datos en el modelo prospectivo que había servido de base para el primero: los resultados fueron más preocupantes. La diagnosis advertía de ciertos procesos que habían traspasado ya los límites

---

<sup>50</sup> Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows, Jorgen Randers and William B. Berens III, *The Limits to Growth. A Report for ta Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, Potomac, Londres, 1972.

sostenibles<sup>51</sup>. Hasta la publicación de estos informes eran muy pocos los que ponían en cuestión los efectos devastadores del sistema industrial y comercial capitalista. Muy pocos, por no decir ninguno, se alarmaban ante los efectos contaminantes de la industria, ante el ritmo agotador de extracción y consumo de los combustibles fósiles y las materias primas; nadie parecía reparar en esa bomba de relojería que era la explosión demográfica; ningún economista computaba los costos medioambientales de la producción, comercialización y acumulación de residuos generados por el consumo; pocos, por no decir ninguno, introducían las variables ecológicas en sus estudios económicos<sup>52</sup>. Hoy afortunadamente la situación ha cambiado, y ya son numerosos los economistas que tienen una preocupación y una orientación estrictamente ecológicas.

En primer lugar, un pensamiento ecológico debe dejar clara una distinción: que el crecimiento económico – uno de los dogmas de más vigencia de la ideología capitalista – no supone ni es igual a crecimiento o desarrollo social. Se puede generar riqueza, aumentar el PIB, sin que dicha riqueza sea equitativamente repartida o de ella se beneficien los segmentos de la sociedad más desfavorecidos. Por lo general, en los últimos años la riqueza no ha hecho más que crecer<sup>53</sup> pero también no es menos cierto que cada vez se ha ido concentrando en manos de menos gente. Hoy en Francia, por dar algún ejemplo, el 10%

---

<sup>51</sup> «En 1971 llegamos a la conclusión de que los límites físicos en el uso humano de materias y energías distaban aún varias décadas. En 1991, cuando revisamos los datos, el modelo de ordenador y nuestra propia experiencia del mundo, nos dimos cuenta de que, a pesar de las mejoras tecnológicas mundiales, una mayor consciencia y políticas medioambientales más firmes, muchos flujos de recursos y de contaminación habían traspasado los límites sostenibles» (cf. Dennis L. Meadows *et al.*, *Más allá de los límites del crecimiento*, El País-Aguilar, Madrid, 1992, pp. 21-22).

<sup>52</sup> Sirva de ejemplo, el estudio encargado a fines de los años ochenta por la CEE a un equipo internacional de economistas, dirigidos por Tomasso Padoa-Schioppa, titulado *Una estrategia para la evolución del sistema económico de la Comunidad de Europa*. En dicho estudio la palabra ecología aparecía sólo de forma marginal dos veces. ¡Y el estudio pretendía que dicho sistema económico alcanzase la «Eficacia, la estabilidad y equidad» (tal era el título general del informe), sin introducir en sus análisis las variables ecológicas que condicionaban la economía europea e incluso mundial!

<sup>53</sup> Salvo en los países en vías de desarrollo económico, como nos recuerda MacNeil: «en el transcurso de los años ochenta [hay la situación no ha cambiado, sino más bien empeorado] el crecimiento se ha detenido casi del todo en la mayoría de los países en vías de desarrollo. Han padecido graves trastornos internos, no sólo económicos, sino ecológicos y políticos. Y en muchos casos, con claras conexiones entre unos y otros. La población siguió aumentando hasta dejar muy atrás al crecimiento econó-

de la población detenta el 55% de la riqueza nacional. Pero en Estados Unidos (*International Herald Tribune* do 19 de abril de 1995) el 1% de las personas con mayor fortuna controlan el 40% de la riqueza del país. Las 23 empresas más importantes del mundo poseen el 70% del comercio mundial. Si equiparáramos a la población actual del planeta a 100 habitantes, «la mitad de la riqueza total del mundo estaría en manos de sólo seis personas. Las seis personas serían de nacionalidad norteamericana»<sup>54</sup>. Actualmente un gran número de ciudadanos europeos se encuentran forzados a vivir en la exclusión laboral, en la marginalidad social y en la desconfianza y apatía políticas. Hoy se contabilizan en la Unión Europea (sin incluir la población de los países recientemente adheridos) unos 20 millones de desempleados, y si a ellos añadimos los excluidos de todo tipo llegamos a unos 50 millones, de los cuales 10 millones de personas viven por debajo del umbral de pobreza absoluta. No hay, pues, necesidad de ir a la periferia económica, aquella que componen los países empobrecidos por el sistema capitalista, para constatar que éste es un modelo injusto en la producción, distribución y consumo de bienes y riqueza. Que la ley de la ganancia y del acaparamiento sin límites que rige en el sistema capitalista ha de ser cambiada y abolida si queremos no sólo tener una sociedad justa, sino ecoviable. Por eso la futura economía ecológica debe regirse por otros principios e intereses que el del estricto lucro económico.

Una primera medida tendente a caminar hacia un modelo económico más justo sería el de mantener a escala mundial una actividad económica sustentable. Para ello consideramos imprescindible el reparto de la riqueza existente. Negamos que para vencer la pobreza sea necesario crecer más y más cada año o cada ejercicio económico. Hemos apuntado que un crecimiento continuado en todos los países, desarrollados o en vías de desarrollo económico, es ecoinviabile. Hoy se han encendido ya las alarmas ante el desarrollo industrial iniciado por China, que está creciendo a un 9% anual, demandando cantidades ingentes de combustibles fósiles y materias primas, contribuyendo de un modo muy notable a acentuar el efecto invernadero y otros procesos contraecológicos. No se trata de frenar a «los otros» en su desarrollo

---

mico en la mayoría de estos países, y dos terceras partes de ellos sufrieron disminuciones de la renta per cápita, algunas de hasta el 25 por ciento» (Jim MacNeil, «Estrategias para un desarrollo económico viable», en *Investigación y Ciencia* (edición española de *Scientific American*), n.º 158: «La gestión del planeta Tierra», Noviembre 1989, p. 116).

<sup>54</sup> Cito de Carlos Fuentes, «Silva Herzog, ¿por qué?», *El País* (2-3-1999), p. 16.

industrial y económico mientras nosotros seguimos con el nuestro. Se trata más bien de que todos moderemos nuestra actividad económica, redefinamos planetariamente lo que es una vida buena, justa y digna, ajustando todas nuestras actividades productivas, laborales y sociales al *principio de la sustentabilidad*. Una economía ecológica no debe ser sólo una economía que busque reconciliarse con la naturaleza, sino también que ha de hacerlo con *todas* las sociedades, las ricas y las empobrecidas.

Decíamos que el reparto justo de la riqueza era una acción imprescindible. Baste recordar que con una pequeña parte del presupuesto anual que las naciones gastan en armamento, se podrían financiar los gastos adicionales necesarios (es decir, aquel dinero que habría que añadir al que hoy se dedica) para condonar la deuda de los países empobrecidos, reducir la explosión demográfica, frenar la desertización, repoblar los bosques, desarrollar las energías renovables y aumentar la eficacia de las que actualmente usamos. Financiar todo esto en un plazo de diez años, fue estimado por el *World Watch Institute* en el año 1989 en unos 743.000 millones de dólares. El mencionado Instituto calculó que lo gastado en armamento en el mundo en dicho año rondaba el billón de dólares<sup>55</sup>.

En ese mismo año, Jim MacNeil, secretario general de la Comisión Mundial para el Ambiente y el Desarrollo, se preguntaba: «¿Podrá el crecimiento, a la escala proyectada para el decenio próximo y los cuatro siguientes, llevarse adelante sobre una base que sea económica y ecológicamente sostenible? La respuesta no es inmediata, puesto que los obstáculos contra la viabilidad *son sobre todo sociales, institucionales y políticos*. La viabilidad económica y la ecológica son tratadas aún por todos los gobiernos y los organismos internacionales como dos cuestiones independientes, y son de la incumbencia de ministerios o departamentos distintos y separados: unos de economía o finanzas; otros, del medio ambiente. Lo cierto es que los sistemas económico y ecológico se hallan, de hecho, interconectados. El calentamiento del globo no es sino una forma de reacción del sistema ecológico general frente al sistema económico mundial. Y lo mismo cabe decir del agujero de la capa de ozono, de las lluvias ácidas sobre Europa y el este de Norteamérica, de la degradación del suelo de las praderas, de la deforestación y la extinción de especies en Amazonía y de otros

---

<sup>55</sup> Cito de Jim MacNeil, «Estrategias para un desarrollo económico viable», ed. cit., pp. 120-121, gráfico.

muchos fenómenos ambientales»<sup>56</sup>. Tenemos que confesar que, a día de hoy, el desarrollo y crecimiento ocurrido en la economía mundial en los dos últimos decenios no han supuesto una mejora en el nivel de vida de los países empobrecidos. Cada vez lo están más, cada vez sus medios naturales sufren la presión de la sobreexplotación y el pillaje, pues para pagar la deuda que crece han de acelerar el ritmo de extracción de las materias primas de las que disponen.

Si la Comisión Mundial sobre Medioambiente y Desarrollo, que fue la encargada de realizar el conocido informe «*Our Common Future*»<sup>57</sup>, estimó que durante los próximos cincuenta años sería necesario incrementar de cinco a diez veces la actividad económica mundial con el fin de atender las necesidades básicas de la población futura –afirmación que, por cierto, no compartimos–, podemos preguntarnos cómo va a afectar al planeta este aumento de actividad extractiva y productiva, cuáles serán los costes ecológicos y sociales de tal crecimiento. Porque si éste se interpreta y realiza siguiendo los clásicos patrones de desarrollo, las consecuencias que se derivarían tal vez no fuesen del agrado de todos. Creo, por el contrario, que se impone la necesidad de echar mano de otras medidas y políticas, de otros modos de pensar el crecimiento o el desarrollo, tanto el económico como el social, que no sólo son interdependientes sino que, desde esta nueva perspectiva, se impone la necesidad de que el primero se adecue a las exigencias y necesidades del segundo.

Decíamos que se impone un reparto más justo y equitativo de la riqueza. Solidaridad en el reparto, tanto a nivel de la producción como del disfrute de bienes. Esto implica que la solidaridad debe comenzar por compartir un bien básico, en ocasiones escaso: el trabajo. Este sistema capitalista sabemos que por su propia estructura y dinámica no genera ni garantiza el pleno empleo, que se hace necesaria la solidaridad, y que el derecho al trabajo debe ser un derecho *colectivo* compartido. Las vías fiscales de redistribución son indispensables, pero no son suficientes para amortiguar los efectos perniciosos del desempleo. La equidad y la solidaridad no son valores y prácticas que promueva la ideología del sistema, mas han de ser banderas que enarbole una «sociedad civil» activa y ecológica; sociedad que ha de asumir el protagonismo de gestionar el presente y el futuro con nuevos valores y acti-

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 116. (Las cursivas son nuestras).

<sup>57</sup> World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, Oxford University Press, 1987. (Existe traducción al español: *Nuestro futuro común*, Alianza Editorial, Madrid, 1988).

tudes. Conviene no olvidar, ya lo hemos señalado, que con una pequeña parte del presupuesto armamentístico se podrían enfrentar un buen número de problemas socio-ecológicos que están incidiendo de manera grave en la salud del planeta.

Una segunda medida que es menester adoptar es cambiar la filosofía que inspira la política de ayudas a los países empobrecidos. Las ayudas de los países ricos o de los organismos internacionales (Fondo y Banco mundiales) se realizan, la mayoría de las veces, a cambio de que los países receptores adopten determinadas políticas económicas draconianas, por lo general de corte neoliberal, que, lejos de responder a las peculiares necesidades del país empobrecido y beneficiar su desarrollo social y ecológico, están dirigidas a satisfacer las demandas de materias primas de los países industrializados y a garantizar la devolución de la deuda. Tales políticas acaban acarreado un mayor empobrecimiento de la población y a que tenga ésta que sufrir aún más sacrificios de los que ya soportaba. Sabemos que este proceder es realmente autodestructivo para las sociedades, que se ven obligadas a implantar dichos planes de ajuste económico, y que suelen llevar aparejados la necesidad de extracciones masivas de sus recursos naturales para hacer frente a la deuda. Además, dadas la escasas disponibilidades económicas, dichos países no pueden subvencionar políticas compensatorias de la presión y merma ejercidas sobre su patrimonio natural: las selvas taladas no se pueden repoblar, los bancos de pesca no pueden tener paradas biológicas de descanso, no se puede crear, en fin, un nuevo tejido industrial ecoviable que pueda suplir, en un futuro inmediato, la escasez o la inexistencia de materias primas o de recursos naturales.

Es igualmente necesario la superación de lo que pudiéramos llamar un *etnocentrismo económico*. Llamo etnocentrismo económico a aquella actitud que lleva a pensar que nuestro modelo económico capitalista es el único, el mejor y el que conviene aplicar *urbi et orbi*. Una economía ecológica, por el contrario, debiera ser ideológicamente abierta, debiera ser una verdadera *economía ecuménica*. Con dicha expresión quiero sugerir que debiera tener una actitud de respeto con «la diferencia», esto es, con los diferentes modelos y formas de organización productiva, comercialización y consumo de las comunidades y sociedades no occidentalizadas. Estimo que es tan grave o más que la pérdida de la diversidad biológica, *la pérdida de la diversidad cultural*. Y el capitalismo ha trabajado y todavía trabaja planetariamente a favor de la unidimensionalidad no sólo económica, sino también social, cultural, e ideológica, resistiéndose a que existan «islas» económicas, por

muy caribeñas que sean, independientes de la gran lógica que rige en el sistema: la libre competencia y la libre ganancia. El capitalismo ha contribuido y sigue contribuyendo al empobrecimiento, cuando no desaparición, de formas comunitarias de vida a veces milenarias; la destrucción de modos de organización económicas del trabajo, de la producción, de la comercialización y el consumo que se han mostrado durante siglos y siglos ecológica y socialmente viables.

Existe, pues, la necesidad de recuperar para la economía una razón tolerante, abierta, ecuménica, que permita abrir un nuevo sistema de cooperación económica internacional, diversificado en sus formas y modelos y al mismo tiempo integrado en sus fines y metas: la conservación de los biotopos de los que depende toda posibilidad de supervivencia. Si occidente sigue imponiendo sus patrones económicos, sociales e ideológicos de desarrollo y consumo, la situación de destrozo generalizado del llamado Tercer Mundo se agravará tal vez de modo irreversible: la situación de los ciudadanos será cada día más dramática, y podrá dar origen a que la convivencia social y política se resienta; el número de refugiados y personas que se desplacen en busca de alimentos o trabajo irá en aumento y ello no sólo incrementará la conflictividad entre las naciones y pueblos empobrecidos, sino que alcanzará también a los países del occidente rico, al cual, como ya sabemos, afluyen cada día más inmigrantes y refugiados. Las guerras étnicas, ideológicas y religiosas, el racismo, la intolerancia política y cultural, el aumento de partidos de extrema derecha de inspiración fascista y xenófoba en el seno de nuestras democracias occidentales comienza a ser un hecho que debe hacernos pensar en lo que puede suceder en el futuro ya inmediato, si los países enriquecidos no corrigen su modelo de desarrollo y no reformulan, sobre principios más justos y equitativos, sus relaciones comerciales, culturales y humanas con los países empobrecidos.

Una economía ecológica debiera promover también la investigación, producción y uso generalizado de las energías limpias y renovables, exigiendo la eficacia en el transporte y uso de las energías que hoy habitualmente se consumen, y primando desde la Administración la fabricación e instalación de tecnologías no contaminantes y ahorradoras de energía.

Una medida que forzaría una redefinición de las relaciones de producción, comercialización y consumo, sería incluir la estimación económica de los efectos medioambientales generados por el proceso productivo en los cálculos totales de la producción. Se ha argumentado que eso elevaría el precio final del producto, y es cierto, pero

todos los ciudadanos debemos saber el costo real, económico más también ecológico, del artículo que compramos. Sería extremadamente educativo que en la etiqueta del precio apareciese reflejado el costo de producción por una parte, y el costo ecológico por otra. Y si este último fuese alto tal vez la demanda decrecería y forzaría al productor a introducir mejoras antipolución en su sistema de producción.

Estas y otras muchas medidas de reformulación económica que se puedan imaginar y proponer serían vanas si no modificásemos nuestros hábitos de conducta, nuestro sistema axiológico de preferencias y necesidades, nuestra concepción acerca de lo que es o debiera ser una vida buena y digna. Hoy solemos confundir la vida buena con la buena vida, solemos equiparar precio con valor, solemos igualar ser y tener. Es menester una reflexión a fondo sobre los medios y sobre los fines, sobre la vida que nos hemos dado a nosotros y a «los otros», sobre el mundo que le vamos a dejar a las próximas generaciones. Es necesario reinventar el presente si queremos preservar el futuro.

### 3.5. *Construir una sociedad ecológica que tenga como país el planeta*

Una sociedad ecológica sólo puede erigirse hoy sobre la idea de que el sujeto de la historia sigue siendo cada uno de nosotros<sup>58</sup>, sólo puede construirse sobre el convencimiento moral del valor irreductible de cada individuo. Cada hombre, mujer y niño, y debiéramos añadir que también cada animal<sup>59</sup>, es un fin y no un medio para satisfacer nuestras necesidades, deseos o ambiciones. Este principio kantiano

---

<sup>58</sup> Es a lo que apelan los componentes del Club de Roma en sus comentarios al Informe Meadows: «Finalmente, a última idea que deseamos presentar é a de que cada homem pense em si próprio – nos seus objetivos e valores – tanto como no mundo que procura transformar. São tarefas que jamais terão fim. O importante não é simplesmente saber se a Humanidade sobreviverá, mas sim se o poderá fazer sem cair numa existência sem significado» (cf. Comité Executivo do Clube de Roma, «Comentários», en Donella e Dennis Meadows, *Os limites do crescimento*, Publicações Dom Quixote, Lisboa (no consta año de publicación), p. 236).

<sup>59</sup> No hemos tenido tiempo de tratar el asunto de la relación entre el animal hombre y el resto de los animales. Una ética ecológica no puede obviar este tema. Nuestra postura – sin tiempo para ser matizada – es que se deben reconocer derechos no sólo a los animales sino incluso a la naturaleza en su conjunto. Abundantísima es hoy la bibliografía sobre este asunto. Clásicas son ya las obras de Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979; *In Defense of Animals*, Basil Blackwell, Oxford, 1985; *Animal Libeartion: A New Ethic for Our Treatment of Animals*, Random House, New York, 1990 (2.ª ed.), de Tom Regan, *All that Dwell Therein. Essays on Animal Rights and*

sigue siendo una carta deslegitimadora de la violencia gratuita del hombre contra el hombre, que hoy se ejerce a través de la marginalidad laboral, la pobreza económica, la persecución ideológica y política, la tortura, el hambre, la guerra, la exclusión étnica, social o religiosa. Vivimos en un mundo cada vez más violento, más convulso, más fragmentado, cambiante y anómico. El núcleo normativo de reglas y códigos de conducta se ha hecho muy elegible, está sujeto a continuos cambios, por lo que la integración axiológica y normativa de la sociedad es muy baja y difícil. Predomina el sincretismo ideológico, la dispersión religiosa, la variabilidad profesional, el reciclaje en todos los órdenes, también en el social. La socialidad es empática, micro-grupal o tribal: la identidad se cocina en la pertenencia a microgrupos: la panda de punkis, el círculo de las amas de casa, los amigos de la ópera, los practicantes del jogging, los recolectores de setas. La afiliación a grandes grupos – partidos, iglesias, comunidades, etc. – está devaluada. Como ha dicho Baudrillard se prefiere la partida al partido, la secta a la iglesia, la panda de amigos a la comunidad de vecinos. La socialidad postmoderna es débil, heterogénea, móvil. Las personas circulan de un lugar a otro con el fin de ejercer la pluralidad de personalidades, de exhibir la multiplicidad de máscaras. Vivimos en la fragilidad de las relaciones, en lo efímero de los encuentros. También en las relaciones sociales todo se prueba, todo se consume, todo cansa. Uno de los pocos caminos hacia la homogeneidad social lo abre el sistema comercial y de consumo. La pluralidad infinita de mónadas tiene su momento de roce, que no de encuentro, en las grandes superficies de los hipermercados o en esas nuevas catedrales de culto que son los estadios. La integración sólo parece venir de los medios de masas: los valores del mercado y del consumo se difunden a través de la publicidad con extrema profusión, terquedad y espíritu seductor. En la soledad de nuestros hogares todos conectamos a las mismas horas con el «Gran Hermano» que decide lo que hay que pensar, lo que conviene hacer y lo que nos es dado desear y querer. Lo más dramático es esta colonización universal del imaginario, de ese rincón del alma al que cada mujer u hombre, niño o viejo, pobre o rico, puede retirarse a soñar e

---

*Environmental Ethics*, University of California Press, Berkley, 1982; *The case for Animal Rights*, University of California Press, Los Angeles, 1983; *Defending Animal Rights*, University of Illinois Press, Chicago, 2001. También la obra colectiva Tom Regan y Peter Singer (ed.), *Animals Rights and Human Obligations*, Prentice Halls, Englewood Cliffs, New Jersey. En español podemos destacar la obra de Jorge Riechmann y Jesús Mosterín, *Animales y Ciudadanos*, Talasa, Madrid, 1995.

imaginar un mundo diferente, una vida mejorada. El imaginario ha sido siempre ese territorio de libertad donde ciertos hombres y mujeres libres han incubado la disidencia y gestado la utopía. Ese rinconcito está cada día más colonizado por la ideología del progreso, del tener y consumir; una ideología difundida a través del mercado internacional de la información y la publicidad. Es un mercado que está concentrado en manos de unos pocos poderes multinacionales que dominan los medios y controlan los cauces por los que circulan imágenes, noticias y mensajes que acaban por desestructurar nuestros mundos simbólicos y nuestras representaciones colectivas, borrar nuestra memoria étnica y local, hacer obsoletas e inservibles las tradiciones en las que nos veníamos reconociendo como pueblo o como comunidad, desintegrando, en fin, una identidad social que había costado siglos construir.

Podemos ahora imaginar las dificultades de promover una sociedad nueva que posea valores de frugalidad, solidaridad y responsabilidad compartidas. De ahí que haya que ser imaginativo para arbitrar otros modos de relación social, de convivencia, que ayuden a vertebrar de nuevo la sociedad, a restaurar el tejido social roto. En esto, conviene no ser demasiado ambiciosos y no pretender la creación, una vez más, de grandes y unánimes grupos sociales. La revolución ecológica debe ser una revolución de abajo-arriba, una revolución con minúscula. Con ello quiero indicar que debe ser una revolución modesta en sus formas, pero radical en sus fines. Hoy parecen haber pasado los tiempos de las grandes revoluciones que enfebrecían a la población y que operaban bajo el supuesto que sólo se podía erigir una nueva sociedad sobre las cenizas de la anterior. Creemos que nuestro tiempo ha de ser el tiempo de las micro-revoluciones, de los pequeños y fragmentarios cambios que se pueden y deben multiplicar y difundir a través de la compleja red de lo real, y que pueden ir subvirtiendo el sistema de manera silenciosa y discreta, pero no por eso menos efectiva. La revolución ecológica la entendemos así, como una asunción paulatina y silenciosa de hábitos ecológicos por parte de cada uno de los individuos que ha tomado conciencia de la gravedad de la crisis, y no como una acción subversiva llevada a cabo por una vanguardia de iluminados que, por la fuerza de su terca voluntad, imponen unos hábitos más ecológicos. Hacer la revolución «verde» es caer en la cuenta de que los muros de la Bastilla que conviene derruir se levantan en nuestra propia casa, que el enemigo a batir se encuentra oculto en lo más profundo de cada uno de nosotros mismos. Por eso resultaría tan fácil, al mismo tiempo que difícil, la revolución ecológica: todo empezaría a cambiar si subvirtiésemos nuestros propios hábitos de conducta; si modificásemos nuestro

sistema de preferencia, necesidades y valores; si descolonizáramos y descontamináramos nuestro imaginario, limpiándolo de las falsas «imágenes de felicidad» que ha filtrado hasta allí la ideología dominante.

Si todos y cada uno de los ciudadanos hiciésemos esto, si todos consiguiésemos co-educarnos en la auto-responsabilidad, tal vez no se hiciesen necesarias soluciones sociales autoritarias. Nosotros no creemos en la necesidad de acudir a soluciones eco-fascistas para resolver la crisis ecológica; estamos más bien convencidos de que o ayudamos a cada ciudadano a recuperar la razón, a investirla de cordura ecológica, a dotarla de sentido de la responsabilidad, a sensibilizarla con los valores del amor y el cuidado, o ninguna autoridad, por fuerte y represora que sea, logrará torcer la orientación e impedir las consecuencias destructivas de los procesos contraecológicos en los que estamos sumidos.

La crisis ecológica concierne a la humanidad en su conjunto. Por primera vez en la historia asistimos a una situación de peligro global, que demanda también soluciones globales. Es claro que debemos caminar hacia una ética y una política comunes. Tal como afirmaron los veinticuatro jefes de Estado reunidos en la Haya en la primavera de 1989, *nuestro país es el planeta*. Cada vez es más evidente que los efectos destructores ocurridos en un lugar pueden afectar al conjunto del ecosistema. No hay modo de defenderse aisladamente de los peligros ecológicos. La contaminación química y radioactiva de los mares, la pérdida de calidad y fertilidad biológica de los suelos por el uso de abonos químicos, insecticidas y herbicidas en los cultivos, la contaminación atmosférica de nuestras ciudades, el empleo indiscriminado de edulcorantes, conservantes, colorantes y demás productos en nuestros alimentos, la presencia y manipulación de los compuestos químicos tóxicos en muchos de los trabajos, producen al cabo del año víctimas incalculables en el todo el mundo. Vivimos en un planeta interdependiente y todos compartimos un biosfera que responde unitaria y globalmente a cualquier intervención local. Por eso se han de coordinar las políticas medioambientales y crear un verdadero derecho internacional ecológico que permita regular y proyectar medidas medioambientales de alcance global.

Creemos que es hora de ir hacia la creación de una institución mundial de medioambiente que coordine todas las políticas ecológicas de los países. Está siendo económicamente un dispendio, además de suponer una pérdida en la eficacia, el que se tomen medidas unilaterales, pues los fenómenos ecológicos no conocen fronteras. Conviene

que las ayudas que se prestan a países desde ámbitos públicos y privados sean unificadas, con el fin de verificar mejor su empleo. Sólo África recibe ayudas y donativos de más de ochenta organismos internacionales, y casi dos mil organizaciones privadas. En un año, en el pequeño país de Burkina Faso, llegó a haber 340 planes de ayudas. Pensamos que es necesario crear una Organización Mundial del Medioambiente, algo semejante a lo que la OMS hace por la sanidad, tal vez dependiente de la ONU, pero sin la posibilidad de que las grandes potencias tengan poder de veto sobre los asuntos tratados y las decisiones por ella tomadas. Este organismo podría desarrollar programas de estudio sobre los principales problemas ecológicos y sociales, implicando en ello a los mejores investigadores internacionales; contratar personal encargado de localizar y estudiar los «puntos calientes» del deterioro ecológico, medir y controlar sus efectos y verificar los programas de actuación. Este organismo podría canalizar también gran parte de las ayudas, velar para que, en efecto, lleguen a los afectados, y no se queden en las manos de los gobiernos o las mafias de la administración del Estado, invirtiendo en programas previamente acordados y coordinados. Podría también elaborar una Carta de Derechos de la Naturaleza, que podría convertirse en un código de conducta ecológica aceptado por el conjunto de las naciones, y que pueda servir de marco general para la elaboración de leyes y políticas medioambientales de los países que lo suscribieran. Derechos que podrían ser exigidos y denunciados a nivel internacional, como ocurre con los derechos humanos.

Debemos, pues, pensar a nivel global y actuar a nivel local. Mas ningún marco jurídico ni ninguna política pueden ser efectivos sin diseñar estrategias económicas nuevas, modelos ecoviables de producción, comercialización y consumo, mas también sin crear una nueva sociedad que adopte actitudes y comportamientos respetuosos con el medioambiente. El reto que plantea la crisis ecológica es tan grande, sus consecuencias son tan graves y de tan largo alcance, que necesariamente tendremos que dirigirnos a la configuración de una civilización nueva y una humanidad también nueva, si no queremos desaparecer como especie. La verdad es que no hay garantía alguna de que estas soluciones se den por la fuerza mecánica de los hechos. Sinceramente pensamos que puede suceder justo lo contrario, pues los hábitos están muy fuertemente instalados, los intereses que priman en todos nuestros asuntos y empresas humanas son difíciles de cambiar, y las instituciones que rigen el conjunto de nuestra vida social, política y económica tienen una inercia aún mayor que la que nosotros, a nivel

privado, mostramos. El envite es extremadamente difícil: el futuro nuestro y el de las generaciones venideras está en juego. De ahí que haya que redoblar los esfuerzos, sumar energías, coordinar las acciones, renovar la esperanza de que la utopía de un nuevo mundo sea posible. «Una nueva y arrasadora utopía de la vida – como pedía García Márquez en su discurso del Nóbel –, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra»<sup>60</sup>.

## Resumen

El trabajo pretende proponer una nueva orientación y nuevas tareas de naturaleza ecológica para la filosofía que trasciendan la tradición egológica en la que se ha movido todo el pensamiento de la Modernidad. Como fundamento de este nuevo «giro ecológico» se propone la *okía*, la Tierra, como instancia última a la que remite no sólo la existencia de la especie humana sino del conjunto de especies que con nosotros conviven. Se propone aquí la necesidad de constituir una nueva sabiduría sobre la vida o *ecosofía* que nos ayude a habitar más amorosa y ecológicamente el planeta, recuperando el sentido cósmico de nuestra existencia, instaurando una éoética y reformando profunda y radicalmente nuestra economía, nuestras instituciones políticas, nuestras relaciones sociales e interculturales, y nuestros hábitos y sistemas axiológicos.

**Palabras clave:** Naturaleza, ecología, pensamiento ecológico, ecosofía, economía ecológica, ecoética, ecología y sociedad, ecología y política.

---

<sup>60</sup> Gabriel García Márquez, «La soledad de América Latina» (Discurso de recepción del Nobel de Literatura), en *El Extramundi y los Papeles de Iria Flavia*, n.º 1, primavera, 1995, Fundación Camilo José Cela, Iria Flavia-Padrón, p. 23.

# **HORIZONTES DE CULTURA**



## A apologia das Letras em Roma (Leituras de Cícero, Virgílio e Horácio)

VIRGÍNIA SOARES PEREIRA  
(Universidade do Minho)

«Somos nós que descemos até aos antigos? São eles que nos apanham?  
Tanto dá. Basta estender a mão.  
Passam-se para o nosso mundo com a maior das facilidades,  
estranhos hóspedes, iguais a nós.»

Christa Wolf<sup>1</sup>

Camões encerra *Os Lusíadas* dirigindo-se a D. Sebastião com uma mensagem de autoconfiança por ter levado a bom termo uma obra que fará perdurar o nome do rei e de Portugal. Recordemos essas palavras finais:

«A minha já estimada e leda Musa  
fico que em todo o mundo de vós cante  
de sorte que Alexandro em vós se veja  
sem à dita de Aquiles ter inveja.»<sup>2</sup>

Estes versos, nos quais o épico português se assume como um outro Homero, cantor de grandes heróis, têm uma iniludível matriz antiga, clássica, e só o conhecimento desta os resgata da sua opacidade: trata-se de um passo do *Pro Archia poeta* de Cícero, a que adiante faremos referência, um passo justamente célebre – e por isso mesmo muito citado ou lembrado ao longo dos tempos –, que constitui uma

<sup>1</sup> Palavras prefaciais da autora à sua obra *Medeia. Vozes*. Citado de: José Ribeiro Ferreira, «Livros de tema clássico», in *BEC (Boletim de Estudos Clássicos)* 26 (1996), p. 142.

<sup>2</sup> *Os Lusíadas*, X, 156, 5-8. O *topos* fora já evocado no canto V (93, 1-4): «Não tinha em tanto os feitos gloriosos / de Aquiles, Alexandro, na peleja, / quanto de quem o canta os numerosos / versos: isso só louva, isso deseja.»

formulação feliz do valor das Letras, e da poesia em particular, verdadeiras guardiãs para a posteridade do nome de quantos, com o seu serviço à *res publica*, contribuíram para o bem comum<sup>3</sup>.

Tanto o *topos* a que aqui se alude, o da imortalidade conferida pelas Letras, como o *Pro Archia*, um discurso proferido em defesa do poeta grego Árquias e em defesa das Letras, são conhecidos. Mas num tempo em que as Humanidades são alvo das maiores pressões e vítimas das maiores incompreensões, num mundo em que se endeusa a suma tecnologia e se fabrica uma cosmovisão desenraizada do passado, vale a pena lembrar de novo as linhas mestras da argumentação de Cícero neste seu celebrado discurso. Veremos então como o orador, para defender o poeta Árquias, decidiu exaltar as letras e a poesia, mobilizando para tal um variegado conjunto de argumentos e *exempla*; e tais provas aduziu, com tanta perspicácia e conhecimento do espírito pragmático e utilitarista dos Romanos o fez, que esses argumentos convergiram, todos, para o argumento máximo da utilidade das Letras, da cultura em geral e da poesia em particular. O que se segue pretende ser um convite à (re)leitura deste discurso, que ainda hoje, à distância de dois mil anos, continua a ser da máxima validade<sup>4</sup>. Pretende igualmente encontrar o eco do pensamento ciceroniano em alguns poetas do século de Augusto, que soube reconhecer o poder da poesia.

## 1. O *Pro Archia*

O *Pro Archia* foi proferido perante um tribunal romano no ano de 62 a.C., isto é, num tempo em que o orador gozava ainda dos louros e do prestígio político que granjeara no ano anterior, no exercício do seu famoso consulado. Atraíu, portanto, uma grande e qualificada audiência, pois os discursos de Cícero geravam sempre grande expecta-

---

<sup>3</sup> «Este discurso, uma pequena jóia literária, tornou-se o modelo das orações latinas do Renascimento, sobretudo das pronunciadas nas Universidades para louvar as disciplinas aí ensinadas e os seus autores mais distintos.», escreve Américo da Costa Ramalho no artigo «Cícero nas orações universitárias do Renascimento», *Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literaturas*, II Série, vol. II, Porto, 1985, pp. 29-46, p. 36.

<sup>4</sup> Edições utilizadas: Texto latino: Marcello Zicàri, *M. T. Cicerone, La difesa di Archia. Commento di (...)*, Torino, Loescher Editore, 1968. Texto latino e tradução: *Cicéron, Discours, Tome XII: Pour le Poète Archias* (texte établi et traduit par Félix Gaffiot), Paris, Les Belles Lettres, 1989. Traduções e comentários: Carlos Alberto Louro da Fonseca, *Em defesa do poeta Árquias* (introdução, tradução do latim e notas), in *Cícero*, Lisboa-São Paulo, Editorial Verbo, 1974, pp. 169-196, e Maria Isabel Rebelo Gonçalves, *Em defesa do poeta Árquias* (Introdução, tradução e notas), Edição bilingue, Mem Martins, Editorial Inquérito, 1999.

tiva. A causa nele debatida era de natureza judicial e constou do seguinte: Árquias, um sírio natural de Antioquia e residente em Roma, fora acusado de usar indevidamente o título de cidadão romano, pelo que incorria na pena de expulsão; tendo Árquias pedido ajuda a Cícero (que na sua meninice fora, ao que parece, seu aluno), este tinha que provar que o seu antigo mestre era de facto cidadão romano por força da lei. Cícero reuniu e apresentou todas as provas que pôde, mas essas eram mais subjectivas do que objectivas, pois os arquivos que podiam constituir alguma prova tinham ardido; por isso, como hábil advogado que era, depois de apresentar os dados da questão, decidiu deixar de parte o tratamento propriamente jurídico (o chamado *argumentum de causa*) e passou a apresentar um conjunto de argumentos de natureza não jurídica (abrangidos na designação geral de *argumentum extra causam*). Envereda então por um enérgico e notável elogio das Letras em geral e da poesia em particular, introduzindo deste modo, num discurso judiciário, elementos próprios do discurso epidíctico. Esta secção do discurso redundará numa exortação aos estudos literários e ao amor da cultura. A fim de se avaliar da relevância atribuída a esta argumentação, basta dizer que esta parte do discurso – que em boa verdade aparece como um excursus ou digressão – ocupa uma parte muito substancial do mesmo: se se exceptuar o exórdio (§§ 1-4) e a peroração (§§ 31-32), verifica-se que o tratamento jurídico da questão corresponde aos §§ 5-11, enquanto a argumentação não jurídica (o elogio das Letras) se estende pelos §§ 12-30, o que é bem expressivo da importância relativa das respectivas partes da oração.<sup>5</sup> Como adverte o próprio Cícero, estamos perante uma defesa e um estilo argumentativo estranhos à tradicional praxe judicial, que geralmente se ocupa apenas dos aspectos legais; ao enveredar por esta via, no entanto, o orador cumpria, de certo modo, os preceitos retóricos, que aconselham a que se dê particular relevo aos argumentos fortes e se deixe na sombra os que revelem alguma fragilidade<sup>6</sup>.

Em traços gerais, foram os seguintes os argumentos apresentados por Cícero ao longo da sua apologia: as Letras são uma forma de repousar o espírito dos trabalhos diários; são um meio de cultivar o espírito e de desenvolver a capacidade oratória do advogado, do político e do orador, apetrechando-os com os instrumentos necessários ao perfeito desempenho das suas actividades; são incitamento para

---

<sup>5</sup> Veja-se comentário de Marcello Zicari, *op. cit.*, p. VI.

<sup>6</sup> Assim o recorda Félix Gaffiot na sua introdução à edição do *Pro Archia* na colecção «Les Belles Lettres», Paris, 1989, p. 32 f.

enfrentar as dificuldades quotidianas; são constante fonte de *exempla* e modelos de vida e acção; valorizam e potenciam as qualidades humanas naturais (a *natura* aperfeiçoada pela *doctrina*) e contribuem para o aperfeiçoamento espiritual; são uma recreação do espírito superior a todas as outras formas de recreação; o poeta é um ser sagrado, inspirado por uma espécie de bafejo divino; o poeta põe a sua arte ao serviço do seu país: enaltecendo os feitos dos seus heróis, contribuir quer para a glória individual do(s) herói(s), quer para a glória colectiva do povo a que pertencem; assim sendo, as Letras satisfazem o (natural) desejo de glória e são fonte de heroísmo, pois são promessa de imortalidade; essa imortalidade atinge não apenas os heróis evocados na obra de um autor, mas também o próprio autor.

Conhecidos os argumentos na generalidade, analisemos o caminho estratégico que o orador percorreu até chegar ao ponto alto do seu discurso – o elogio do cultivo da poesia (parte integrante das letras) como uma actividade que engrandece o próprio estado –, para daí se inferir da utilidade da mesma.

Cícero principia por declarar perante os juízes que toda a sua competência na oratória a deve ao ensino de Árquias, que foi quem o introduziu nos estudos literários, pelo que se sente gratamente empenhado em defender o antigo mestre. Prevendo que a afirmação causasse estranheza na assistência, Cícero justifica o facto de um orador vir a tribunal defender um poeta afirmando que entre os vários «ramos do saber atinentes à cultura humana» – *artes quae ad humanitatem pertinent* – não existem diferenças, pois todos estão ligados por uma espécie de vínculo e de parentesco. Refere-se desta forma às *artes humanae* (também conhecidas como *artes ingenuae* ou *artes liberales*, próprias do homem de condição livre), que visam a uma perfeita educação do homem, isto é, à posse das qualidades que fazem com que o homem se distinga do animal e lhe seja superior. Essas qualidades, observa, estão presentes em todos os homens, são conaturais ao homem, mas são-no mais plenamente quando vivificadas pelas artes liberais, que desenvolvem e afinam as faculdades ínsitas na natureza humana<sup>7</sup>. É o conceito

---

<sup>7</sup> Marcello Zicàri, *op. cit.*, pp. 4-5 e 17-18. Na dialéctica *uirtus* ('virtude', 'índole') e *doctrina* (cultura), Cícero aceita que alguém possa ser dotado de *uirtus* sem *doctrina*, mas defende que a junção das duas (natureza e cultura) produz um ser especial. Sobre o conceito e os sentidos do termo *humanitas*, ver-se-á com muito proveito o já referido artigo de Américo da Costa Ramalho, «Cícero nas orações universitárias do Renascimento», *Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literaturas*, II Série, vol. II, Porto, 1985, pp. 29-46, em especial pp. 42-45.

de *humanitas* oposta a *feritas*, tal como o definiu o orador em vários passos da sua obra<sup>8</sup>. É ainda a *humanitas* «que se funda no pensamento helénico e significa o mesmo que a *paideia* dos Gregos, abrangendo, como esta, três ramos principais: as letras, a música e a ginástica»<sup>9</sup>. Deste complexo de disciplinas, no entanto, o primado desde sempre pertenceu às Letras – distribuídas por gramática, retórica, filosofia e poesia –, porquanto constituem o alimento por excelência do espírito. Daí que se lhes dê muitas vezes a designação de *optimae artes*<sup>10</sup>. Num passo muito interessante das *Tusculanas*, relativo ao valor da «arte» de Arquimedes, o famoso geómetra, Cícero fazia equivaler as Musas com a *humanitas* e a *doctrina*, isto é, a «civilização» e a «ciência», pondo em relevo esse alimento maior do espírito que é a reflexão e a especulação e o poder criador que lhe são inerentes<sup>11</sup>.

Feita aquela clarificação prévia (por meio de uma retórica *praemunitio*) justificadora de que um orador pode e deve ter conhecimentos de poesia, e antes mesmo de mostrar como as Letras são fonte de *exempla* para a formação do homem, Cícero confessa e esclarece que o tempo que tem dedicado aos estudos e a tarefas intelectuais é aquele que outros gastam em diversões e que nunca descurou os interesses do povo romano<sup>12</sup>. Falando a seguir da lição dos paradigmas de vida, mostra como esses *exempla* se perderiam se não fosse exactamente o contributo dos textos que os apregoa(ra)m e perpetua(ra)m<sup>13</sup>. É que as

<sup>8</sup> Como seja, a título de exemplo, no *Pro Sestio*, no qual afirma: «Ora, entre esta vida polida pela *humanitas* e a outra, cheia de crueldade, nada se opõe tão marcadamente como o direito e a força» (M. H. Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica*, vol. II (*Cultura romana*), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, p. 416).

<sup>9</sup> Carlos Alberto Louro da Fonseca, *op. cit.*, pp.176-177. O conceito de *paideia* abrange as ideias de instrução, educação e cultura.

<sup>10</sup> Em Cícero o termo *humanitas* (que só muito raramente é relativo a 'humanidade', 'conjunto de seres humanos') confina com os termos *doctrina*, *litterae* e *studia*, situando-se nitidamente no âmbito dos estudos de Letras; veja-se M. H. Rocha Pereira, *op. cit.*, p. 419.

<sup>11</sup> Veja-se *Tusculanae Disputationes*, V. 23.66. Cícero opunha neste passo a excelência deste «alimento» do espírito ao alimento pernicioso de que se alimentam os tiranos.

<sup>12</sup> Esta preocupação em justificar que se consagre a outras actividades que não exclusivamente o serviço público, sinal de que os Romanos ainda não estavam preparados para entender essa opção de vida, encontra-se com frequência nos prefácios de Cícero aos seus tratados de retórica e de filosofia (veja-se a este respeito M. H. Rocha Pereira, «Nas origens do humanismo ocidental», *Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literaturas*, II Série, vol. II, Porto, 1985, pp. 7-28, p. 12).

<sup>13</sup> *Arch.* VI. 14: *quae iacerent in tenebris omnia, nisi litterarum lumen accederet*. Isto é: «e todos eles [*sc.* os exemplos] jazeriam nas trevas sem o concurso das letras com sua luz.»

Letras preservam do esquecimento esses importantes vultos. Por isso os grandes generais, por mais rudes que fossem, não deixaram de confiar às letras o eterno pregão dos seus feitos<sup>14</sup>. E a quem objecte que esses generais não foram detentores da cultura que Cícero defende com tanto afinco, o orador responde que os estudos aperfeiçoam as qualidades inatas do homem. Em resumo, as Letras contribuem para a formação do homem e preservam a sua memória. Todavia – observa Cícero no passo mais conhecido do *Pro Archia* –, mesmo que tão grande fruto se não colhesse das Letras e que a elas se pedisse apenas recreação e prazer, mesmo assim haveria que lhes reconhecer o maior mérito. E justifica:

*Nam ceterae neque temporum sunt neque aetatum omnium neque locorum: at haec studia adulescentiam alunt, senectutem oblectant, secundas res ornant, adversis perfugium ac solacium praebent, delectant domi, non impediunt foris, pernoctant nobiscum, peregrinantur, rusticantur.*

«É que as outras [recreações] nem são de todos os momentos, nem de todas as idades, nem de todos os lugares, ao passo que estes estudos alimentam a adolescência e recreiam a velhice; são o ornamento da ventura e dão refúgio e consolação na desventura; deleitam-nos em casa e não nos embaraçam fora dela; pernoitam connosco, seguem-nos em viagem, acompanham-nos no campo.»<sup>15</sup>

Percebe-se quanto Cícero se empenhou nesta defesa, mobilizando nesse sentido alguns dos seus múltiplos recursos retórico-estilísticos. Na verdade, a frase transcrita assenta numa oposição vigorosa (note-se a forte conjunção *at*) entre as restantes (*ceterae*) formas de recreação, que estão sujeitas a limitações decorrentes do momento, da idade ou do lugar, e os estudos de letras (*haec studia*), que têm cabimento pleno em qualquer situação da vida; além disso, esta oposição está superiormente (retoricamente) enfatizada pelo paralelismo dos vários segmentos frásicos em que se desdobra, realçados em simultâneo pela oposição semântica e pela *uariatio* morfológica e sintáctica. Assim tece o orador uma rede de entendidos e subentendidos.

---

<sup>14</sup> *Arch.* IX. 20: (...) *mandari uersibus aeternum suorum laborum praeconium*. Presente-se, neste passo, a presença do binómio *arma / toga*, que na obra e no pensamento de Cícero teve um tratamento sempre diferente e determinado pelas circunstâncias. Sobre esta matéria, veja-se M. H. Rocha Pereira, *Estudos de história da cultura clássica*, vol. II (*Cultura Romana*), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, pp. 124-130.

<sup>15</sup> *Arch.* VII. 16. Tradução de C. A. Louro Fonseca, *op. cit.*, p. 190.

Depois deste «morceau de bravure» – que causou grande impacto nos leitores de todos os tempos –, Cícero transita para o tema do carácter sagrado do poeta e da poesia como dom divino, lembrando para tal dois *exempla* mitológicos de grande significado: o de Orfeu encantando as feras com o seu canto, e o de Anfião arrastando com os sons da sua lira harmoniosa as pedras ciclópicas que fariam as muralhas de Tebas. É clara a intenção destes exemplos: se assim se passava com seres irracionais, seduzidos pela música, como será possível não apreciar a poesia de Árquias, que contribuíra já com os seus versos para celebrar a fama e glória do povo romano?<sup>16</sup>

É neste ponto que se enquadra um dos textos mais emblemáticos do *Pro Archia*: aquele em que é referido o *exemplum* do grande Alexandre da Macedónia, que, passando um dia no Sigeu, junto ao túmulo de Aquiles, exclamou: «Venturoso jovem, que encontraste em Homero o pregoeiro da tua virtude!» E Cícero comenta: «E com razão: se não tivesse existido a famosa *Iliáda*, o mesmo túmulo que lhe cobrira o corpo ter-lhe-ia também sepultado o nome.»<sup>17</sup>

Este passo reconduz-nos ao tema da imortalidade conferida pela poesia, que é um dos temas recorrentes da defesa, como notou Marcello Zicàri no seu minucioso e documentado comentário ao *Pro Archia*, ao sublinhar a importância fulcral que no discurso tem a associação, insistentemente feita por Cícero (mais através da acumulação de exemplos paradigmáticos do que pelo recurso a considerações teóricas), de poesia e memória, de poesia e glória. Mas a verdade é que, segundo Cícero, não é só a poesia que consegue perpetuar a memória e a glória dos homens. A história contribui igualmente para a celebração dos feitos dignos de memória. Por isso ao *exemplum* de Alexandre Magno e Aquiles, gregos, Cícero apõe um exemplo romano, o de Pompeio (também Magno), que concedeu a cidadania a Teófanos de Mitilene, um historiador menor grego que celebrou os seus feitos. E porquê? Por esta esperança de imortalidade, que leva os políticos e generais a suportar fadigas, a enfrentar os mais variados riscos e a valorizar quem com a pena prepara a sua imortalização.

---

<sup>16</sup> Cícero não se esquecerá de sublinhar perante o tribunal romano – favorável, talvez, à causa em discussão, pois o pretor que a ele presidia era o irmão de Cícero, Quinto – que, sendo Árquias grego, a sua poesia projectaria bem mais longe, no orbe inteiro, a glória de Roma.

<sup>17</sup> *Arch. X. 24*: «*O fortunate, inquit, adulescens, qui tuae uirtutis Homerum praeconeum inueneris!*» *Et uere: nam nisi Ilias illa exstitisset, idem tumulus, qui corpus eius contexerat, nomen etiam obruisset.*; tradução de C. Alberto Louro Fonseca, *op. cit.*, p. 193.

Não se trata, contudo, da glória pela glória, avisa Cícero. A quem pense que o desejo de glória é algo de egoísta e censurável, contrapõe que é esse desejo de ver a *uirtus* recompensada que incita os homens a, pelo seu trabalho ou pelo heroísmo, alcançar honra no plano civil e militar; deste modo, também o Estado a que pertencem se vê engrandecido em poder e fama. Como afirmará nas *Tusculanas*, Livro I, 15.32: *Nemo umquam sine magna spe immortalitatis se pro patria offerret ad mortem*: «Nunca ninguém se ofereceria para morrer pela pátria se não tivesse uma grande esperança de imortalidade». Esta é, pois, a utilidade máxima da poesia: a perpetuação da glória da nação a que pertencem os heróis celebrados.

E Cícero conclui a argumentação com uma confissão ousada, bem reveladora de como era forte no orador e político o amor da glória: «Quanto a mim, todos os meus actos, já no próprio momento em que os cometia, eu pensava divulgá-los e propagá-los para eterna memória do orbe terrestre.»<sup>18</sup>

Sabemos quanto Cícero prezou a glória. Ele mesmo confessava, num outro passo do *Pro Archia*, esperar que um dia Árquias compusesse, como prometera, um poema sobre o seu consulado. Árquias não cumpriu a promessa e será o próprio Cícero, no ano 60, a celebrar a coragem com que salvou Roma da conspiração de Catilina num poema em três livros, intitulado *De consulatu suo*, de que nos chegaram escassos (e pouco interessantes do ponto de vista poético) versos. Já na parte final da sua vida, depois do cesaricídio, o Arpinate compõe um *De gloria* em dois livros que se perderam e nos quais distinguiria, segundo se crê, a verdadeira da falsa glória<sup>19</sup>. Por estes tempos continuava a acalentar a ideia de compor uma obra histórica<sup>20</sup>. Anos antes (em 54 a.C.), no *Somnium Scipionis*, exprimira a ideia de que os homens que ilustraram a pátria têm à sua espera, no além, uma glória muito superior à terrena, que tem a dimensão da vida, curta. Em suma: a glória heróica desejou-a Cícero quando decidiu compor um poema sobre o seu consulado e a forma como debelou a conspiração

<sup>18</sup> *Arch.* XII.30.

<sup>19</sup> Veja-se Francisco L. Lisi, «Escritos filosóficos», in Cármen Codoñer (ed.), *Historia de la literatura latina*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997, p. 357. Petrarca afirma ter visto os dois livros (informação colhida em: J. M. Nunes Torrão, *D. Jerónimo Osório e o tratado «De gloria»*, Tomo I, Estudo, Coimbra, Faculdade de Letras, 1991, pp. 117-118).

<sup>20</sup> Assim o refere Maurice Testard quando enuncia as obras e as preocupações que Cícero tinha em mente na parte final da sua vida (veja-se, Maurice Testard, «Introduction» a *Cicéron, Les Devoirs*, Livre I, Paris, Les Belles Lettres, 1974, p. 17 e nota 3).

de Catilina, que lhe valeu o título honorífico de *Pater Patriae*. Sabe-se, por intermédio de uma famosa carta de Cícero ao historiador Luceio, que o orador gostaria de se ver incluído na obra histórica do amigo. Ele bem sabia – tinha-o dito – que a história é vida da memória (*memoriae uita*)...<sup>21</sup> Quanto à glória literária, almejava-a também, pretendendo alcançá-la, como alcançou, pelo serviço por ele (e os seus estudos) prestados à comunidade.

Em contacto com os Gregos, em especial depois da segunda guerra púnica, os Romanos compreenderam que era importante criar espaço para o *otium*, que era necessário prestar atenção às Letras. Mas dificilmente se libertaram do complexo de que o tempo dedicado aos *studia litterarum*, em especial à poesia, era um desperdício. Por isso Cícero teve de se empenhar no sentido de provar que um poeta pode ser útil à comunidade. Interessava-lhe, contudo, alargar o âmbito da sua argumentação por forma a fazer a defesa e exaltação das Letras. Era aí, e não na poesia, que o seu talento e os seus interesses se situavam. Era aí que ele se sentia útil.

Tomando todos estes dados em consideração, há mesmo quem defenda que a viva defesa ciceroniana das Letras neste discurso – para mais motivada por um poeta cujos dotes não seriam muitos (Cícero fala dele como verzejador repentista) e cuja obra não sobreviveu à usura do tempo –, constituiu um aproveitamento das circunstâncias para fazer valer junto da assistência e do povo romano a ideia de que, se um dia viesse a estar acabado politicamente, poderia, graças à sua cultura, continuar a prestar serviços à *res publica*<sup>22</sup>.

Mesmo depois da morte, acrescenta-se. O final do Livro I do *De Officiis*, o último dos trabalhos filosóficos de Cícero, é a este título particularmente revelador da consciência do Arpinate quanto à importância da sua obra. Escreve então: «Não é só quando vivos e presentes que os mestres instruem e ensinam quem gosta de aprender, mas, esse mesmo fim, eles o alcançam depois de mortos, no seu legado literário.»

Em suma, como dirá mais adiante: *Absens loquar*, ‘falarei, mesmo estando ausente’<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Sobre o conteúdo, as implicações e os subentendidos desta carta a Luceio (*Ad Fam.* 5.12), veja-se o interessantíssimo artigo de Niall Rudd, «Stratagems of Vanity (Cicero, *Ad familiares*, 5.12 and Pliny’s letters)», in Tony Woodman and Jonathan Powell (eds.), *Author & Audience in Latin Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 18-32.

<sup>22</sup> Veja-se a opinião expendida por Félix Gaffiot na sua introdução ao discurso publicado nas *Belles Lettres*, pp. 11-17.

<sup>23</sup> Citado de M. H. Rocha Pereira, «Nas origens do humanismo ocidental», *cit.*, p. 19.

## 2. O elogio da poesia nos poetas augustanos

A despeito do pouco apreço geralmente manifestado pelos Romanos à actividade intelectual, a apologia ciceroniana da cultura não é um mero epifenómeno circunstancial. Ela constitui um claro sinal anunciador da uma mudança profunda na consciência romana, que terá como frutos, entre outros, Virgílio e Horácio, os expoentes máximos da poesia do século de Augusto. Na verdade, foi sobretudo entre os poetas augustanos que o *topos* do valor das Letras e da imortalidade conferida pela poesia foi depois glosado. Vivia-se então uma época de exaltação do valor do *princeps* e da sua acção regeneradora e pacificadora no mundo romano. Compreende-se, por isso, que a crença ou a esperança na *pax augusta* tenham o rosto da imortalidade.

Virgílio (70-19 a.C.), o «poeta romano», contemporâneo e amigo de Horácio e de Augusto, deixou uma obra que é, ela mesma, fonte de exemplaridade e imortalidade. Graças sobretudo à sua obra épica, perduraram no tempo, glorificados e retirados do esquecimento, as mais relevantes figuras do passado de Roma, quer mítico-lendário, quer histórico. Tal como Safo, o poeta tinha consciência do poder da sua poesia<sup>24</sup>. Dois passos da *Eneida* bastarão para o provar.

Na sequência da *aristeia* de Niso e Euríalo, que se concluiu com a morte *ante diem* destes dois heróis troianos caídos em combate na guerra do Lácio, o poeta celebra-os e promete-lhes a glória eterna, a glória que o destino lhes retirou. Eis os versos, memoráveis pelo tom vagamente indeciso e oracular:

*Fortunati ambo! Si quid mea carmina possunt,  
nulla dies unquam memori uos eximet aeuo,  
dum domus Aeneae Capitoli immobile saxum  
accolet imperiumque Pater Romanus habebit.*<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Na opinião de M. Helena da Rocha Pereira, a consciência do valor da poesia surge pela primeira vez em Safo (séc. VII-VI a.C.), que escreveu: «Quando morreres, hás-de jazer sem que haja no futuro / memória de ti nem saudade. É que não tiveste parte / nas rosas de Piéria. Invisível, andarás a esvoaçar / no Hades, entre os mortos impotentes» (Safo, frg. 55 Lobel-Page, em tradução de M. H. Rocha Pereira, in *Hélade (Antologia da Cultura Grega)*, Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 1998, p. 115); veja-se da referida autora, *Estudos de História da Cultura Clássica*, vol. I ('Cultura Grega'), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, p. 225.

<sup>25</sup> *Aen.* 9. 446-449.

«Afortunados ambos! Se algum poder têm os meus cantos,  
 dia algum vos despojará, nunca, da memória do tempo,  
 enquanto a casa de Eneias o imóvel rochedo do Capitólio  
 habitar e o pai romano detiver o poder.»

Diferentemente de Horácio e Ovídio, que serão muito mais assertivos, o Mantuano exprime dubitativamente a sua crença pessoal no poder da sua poesia. Veja-se, por outro lado, como faz coincidir a perenidade da glória conferida pela poesia com a perenidade do poder de Roma. Isso significava o mesmo que eternidade, porquanto a possibilidade da queda de Roma e do seu centro religioso era então puramente impensável. Horácio e Ovídio, como veremos, recorrerão a fórmulas expressivas semelhantes.

Noutros versos não menos memoráveis, Virgílio, pela voz de Anquises, presta uma sentida homenagem a Marcelo, sobrinho e desejado herdeiro de Augusto. É um momento central da *Eneida*, aquele em que Eneias desce aos Infernos para ouvir Anquises, seu pai, mostrar-lhe – num dilatado segmento proléptico – os heróis nascituros que farão a história de Roma. As almas dos futuros heróis romanos vão desfilar e de entre elas destaca-se a de um jovem, cuja cabeça surge envolta numa negra noite. Eneias quer saber quem é aquele jovem. E é então que Anquises anuncia a breve vinda ao mundo de Marcelo (que morrerá jovem), ao mesmo tempo que exclama, em versos imortais de grande ressonância política e emocional:

*«Heu, miserande puer, si qua fata aspera rumpas,  
 tu Marcellus eris. Manibus date lilia plenis,  
 Purpureos spargam flores animamque nepotis  
 His saltem accumulem donis, et fungar inani  
 Munere.»*<sup>26</sup>

«Ai jovem desventurado! Se de algum modo puderes vencer a crueza dos fados,  
 tu serás Marcelo. Ofertai lírios às mãos cheias,  
 deixai que espalhe flores rutilantes, e a alma do meu neto  
 eu a recubra, ao menos, destas dádivas... E assim lhe preste esta homenagem,  
 – vã.»<sup>27</sup>

É a homenagem do antepassado Anquises ao seu futuro e longínquo descendente, mas é também a homenagem do poeta àquele jovem de

<sup>26</sup> *Aen.* 6. 882-886.

<sup>27</sup> Tradução de Walter de Medeiros, in Walter de Medeiros, Carlos Ascenso André e Virgínia Soares Pereira, *A Eneida em contraluz*, Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 1992, p. 18.

dezanove anos, da casa de Augusto, em quem este depositava toda a esperança para seu sucessor<sup>28</sup>. Sabe-se que Octávia, irmã de Augusto e mãe de Marcelo, desmaiou ao ouvir, da boca do poeta, estas palavras repassadas de emoção.

Ao contrário de Virgílio, tímido ao ponto de nunca falar de si próprio, por assim dizer, Horácio (65-8 a.C.) adopta muitas vezes, na sua obra poética, um tom confessionalista e exprime abertamente os seus sentimentos e as suas convicções, seja no domínio do amor, da arte literária ou da vida social e política. O tempo que lhe coube viver – o século de Augusto – era de grande exaltação política e de regeneração moral. A todos se pedia empenhamento cívico e colaboração na obra de pacificação geral. E, apesar das sucessivas *recusationes* apresentadas pelo poeta ao seu amigo Mecenas – desculpas para não tratar nos seus poema matéria grave e épica, para a qual se não sentia atraído –, a verdade é que a poesia de Horácio trata com insistência o tema da utilidade da sua função de poeta. Como se conclui de *Epist.* 2.1. 121, Horácio considera que o seu verdadeiro papel como poeta é cívico e moral; é ser *utilis urbi* ('útil à cidade', à sociedade). De que modo? Pelo carácter modelar dos *exempla* contidos na sua poesia. Mas essa utilidade só se verifica e realiza quando perpetuada pela poesia. E aqui entra de novo o tema da confiança no poder imortalizador da poesia.

Num passo importante, que surge a fechar a evocação de uma série de nomes de heróis homéricos que a poesia salvou do esquecimento, o poeta escreve:

*Vixere fortes ante Agamemnona  
Multi; sed omnes inlacrimabiles  
urgentur ignotique longa  
nocte, carent quia vate sacro.*

«Viveram, antes de Agamémnon,  
muitos heróis; mas todos, não chorados e desconhecidos,  
vergam ao peso de uma longa  
noite, por falta de um vate sagrado.»<sup>29</sup>

Estes versos, caracterizados por uma contenção tipicamente horaciana, talvez se inspirem em Cícero, que recordara a fama de Aquiles,

<sup>28</sup> Trata-se de Marco Cláudio Marcelo, filho de Octávia e sobrinho de Augusto, falecido subitamente aos dezanove anos.

<sup>29</sup> *Odes* IV. 9. 25-28. Um comentário desenvolvido a esta ode, bem como texto e tradução, podem ver-se em Michael C. J. Putnam, *Artífices of Aeternity (Horace's Fourth Book of Odes)*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1996 (1986), pp. 157-163.

só possível pelo facto de existir a *Íliada*, o poema que celebra a sua cólera... Essa inspiração está seguramente na já citada *Epist.* II, 1, que aborda alguns dos temas já presentes no *Pro Archia*, nomeadamente o elogio do poeta e o apreço paradigmático de Alexandre o Grande por um poeta medíocre, que o acompanhou na sua expedição e que recebeu em paga peças de ouro filípico.

O motivo foi recorrente e dos mais comuns no tempo de Augusto, já se disse. No Livro III das suas *Elegias* (1.25-34), Propércio afirma que até os heróis de Tróia seriam desconhecidos se Homero os não tivesse cantado. Numa variação e ampliação da mesma ideia, Horácio, que já se apresentara como sacerdote das Musas (*Odes* 3.1.1), escreveu, com a sua habitual concisão sentenciosa:

*Dignum laude uirum Musa uetat mori,  
Caelo Musa beat.*

«A um homem digno de louvor é a Musa que o preserva de morrer;  
é a Musa que lhe concede o céu.»<sup>30</sup>

Mas talvez que o passo horaciano que mais plenamente exprime o orgulho de ser poeta e a ideia de que o poeta alcança para si mesmo fama imortal, encontramos-lo na ode que encerra os seus três primeiros livros, a ode que tem um *incipit* conhecidíssimo: *Exegi monumentum aere perennius* («Ergui um monumento mais duradouro do que o bronze»). Aí o poeta afiança, com orgulho, que a sua fama, a fama da sua obra literária, continuará a crescer *dum Capitolium scandet cum tacita uirgine pontifex* ('enquanto ao Capitólio subir, com a virgem silenciosa, o pontífice'), isto é, enquanto o centro religioso de Roma, o Capitólio, permanecer de pé. Sob o império da *pax augustana* ou da *pax romana*, uma tal profissão de fé equivalia à afirmação de imortalidade.

A outra face da moeda augustana é ilustrada por Ovídio, o poeta do amor, dos deuses e do exílio, como ficou conhecido. Também ele acreditou na glória vindoura, chegando a confiar a sua carta autobiográfica à posteridade (*Tristia* 4. 10). Desde que fora relegado para o exílio pelo *princeps* Augusto, e quando percebeu que a condenação era irrevogável, Ovídio sentiu necessidade de reiterar perante os seus

---

<sup>30</sup> Veja-se comentário a este e a passos horacianos similares em Randall L. B. McNeill, *Horace: Image Identity and Audience*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 2001, pp. 76-86 («Poetry as Public Model»), *maxime* pp. 80-84.

leitores que nada nem ninguém teria poder para apagar a memória da sua arte. Disse ele, em orgulhoso desafio aos poderes vigentes:

«Quem quiser, que ponha um fim à minha vida com cruel espada; porém a minha fama sobreviverá após a minha morte. E enquanto a belicosa Roma vigiar dos seus cimos, vitoriosa, o mundo inteiro por ela subjugado, eu serei lido.»<sup>31</sup>

### 3. Conclusão

Ovídio confiou à sua arte o poder de, contra todas as perseguições, lhe conceder a imortalidade poética. Horácio depositou na sua obra poética a mesma confiança, ao mesmo tempo que afirmou a sua utilidade, embora tenha preservado, sempre que pôde, a sua independência em relação ao poder mecenático e augustano. Virgílio celebrou (mas por vezes a contraluz) o passado e o futuro de Roma e acreditou que a sua obra teria a eternidade da capital do mundo. Cícero abriu-lhes o caminho com a sua entusiástica apologia das Letras, insistindo, sobretudo, na utilidade cívica das mesmas. Na impossibilidade da actividade política, que tanto prezava, esperava deste modo – num *otium cum dignitate*, como ele mesmo dizia – afirmar a pertinência dos seus estudos retóricos e filosóficos junto dos seus concidadãos.

### Resumo

Integradas no contexto mais amplo das Humanidades, as Letras têm sido vítimas de algum desamor e incompreensão por parte de quem pensa que se trata de matérias dispensáveis no mundo de hoje, ferozmente tecnológico e a tender para uma amnésia geral. Importa, por isso, rever (recordar) textos antigos que ainda hoje nos interpelam, como sejam o *Pro Archia Poeta*, de Cícero, e alguns (extractos de) poemas do Século de Augusto. Ver-se-á como uns e outros defenderam o papel histórico, político e social das Letras – e da poesia em especial.

---

<sup>31</sup> Ovídio, *Tristia* 3.7.49-52. Veja-se Paulo F. Alberto, «Notas sobre Ovídio, *Pont.* 4.16», in *De Augusto a Adriano*. Actas de Colóquio de Literatura Latina, Lisboa, Euphrosyne, 2002, pp. 121-129, p. 129. Num outro registo, o do amor (e do desamor), Ovídio é capaz também de conceder às suas amadas, se o quiser, a fama literária. Diz ele em *Amores*, X. 62: *carmina quam tribuent, fama perennis est*. A saber: «a glória que os meus poemas concederem permanecerá para sempre.»

**Abstract**

Set within the wider context of the Humanities, the Arts have been the object of disaffection and misunderstanding from those who think of them as idle matters in today's fiercely technological world, a world prone to widespread amnesia. It is, therefore, an issue of vital importance that ancient texts should once more be read (or remembered), since they are still significant for us today. This paper aims to show how the historical, political and social roles of the Arts – specially those of poetry – are upheld in such relevant texts as Cicero's *Pro Archia Poeta* and some (selections from) poems from the Age of Augustus.



# A memória de 1800 de Dantas Pereira

J. M. CURADO

(Universidade do Minho)

O texto que a seguir se publica foi amplamente comentado no nosso artigo «A utopia linguística de Dantas Pereira: da *escriptura pasigraphica* à impossível língua perfeita», publicado no número 11 desta mesma revista, reimpresso com pequenas alterações na *Revista Portuguesa de Humanidades*, 2 (1998), pp. 147-194, e 3 (1999), pp. 207-239, e muito mais desenvolvido no nosso livro *O Mito da Tradução Automática* (Braga, 2000). O feliz destino que estes trabalhos lograram<sup>1</sup> faz com que uma edição deste pequeno texto seja oportuna e segue-se à reprodução fac-similada do manuscrito do *Modelo de um Dicionário de Algebeira Poligloto e Pasigráfico*, de 1835.

Cada frase do texto da *Memória sobre um Projecto de Pasigrafia* remete para um universo erudito que não é facilmente acessível aos leitores contemporâneos. Esta edição tem os objectivos de identificar as figuras desse universo, de actualizar a pontuação e a ortografia e de apresentar uma versão do texto que possibilite que a sua mensagem possa ser facilmente apreendida. Foram tomadas duas liberdades a respeito do texto original. As notas que o Autor faz ao seu texto são longas e ricas em reflexão. Algumas delas continuam os argumentos apresentados no corpo do texto e não são notas de rodapé no sentido que esta designação possui hoje. Julgou-se melhor colocá-las no final do texto e seriar correctamente a sua numeração, o que não acontece no texto de 1800 por óbvio percalço de tipografia. São indicadas no corpo do texto com parêntesis. Todas as notas de rodapé são, pois, do presente editor. A segunda liberdade tem a ver com as citações que

---

<sup>1</sup> Ver, por exemplo, Pedro Calafate, «Gramática e Filosofia», in *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. 3, *As Luzes* (Lisboa, Caminho, 2000), pp. 233-248. O livro *O Mito da Tradução Automática* mereceu uma generosa distinção do Prémio CES para Jovens Cientistas Sociais de Língua Oficial Portuguesa, de 2001, atribuído pela Universidade de Coimbra.

Dantas Pereira faz em línguas estrangeiras. Os textos originais passaram para nota de rodapé e foi colocado no corpo do texto uma tradução do presente editor. Estas liberdades não são habituais na edição de textos antigos. Justificam-se, porém, devido ao interesse em tornar este texto de mentalidade setecentista mais acessível a leitores apartados dois séculos da sua data de publicação.

**MEMÓRIA SOBRE UM PROJECTO DE PASIGRAFIA,  
COMPOSTA E DEDICADA AO  
SERENÍSSIMO<sup>2</sup> SENHOR INFANTE D. PEDRO CARLOS<sup>3</sup>**

Sereníssimo Senhor

Os multiplicados progressos de Vossa Alteza Real nas doutrinas com que têm sido cultivados os preciosíssimos, tanto como raros, dons intelectuais que Vossa Alteza Real recebeu da Mão Onnipotente, e com mais particularidade os grandes passos que Vossa Alteza Real tem dado naquela parte do Studio Atheneo<sup>4</sup>, por onde tenho tido a honra e

---

<sup>2</sup> Desconhece-se a razão para este título tão lírico. É provável que tenha sido escolhido devido à morte precoce da mãe, do pai e do avô paterno (D. Carlos III, Rei de Espanha) quando tinha pouco mais de dois anos de idade. Estas três mortes aconteceram apartadas por poucas semanas.

<sup>3</sup> O nome completo de S. A. R. era o de Dom Pedro Carlos António Rafael José Javier Francisco Juan Nepomuceno Tomas de Villanueva Marcos Marcelino Vicente Ferrer Raymundo Nónato Pedro de Alcántara Fernando de Borbón y Bragança, Infante de Espanha e Portugal. Nasceu em Aranjuez, a 18 de Junho de 1786, e faleceu no Rio de Janeiro, a 4 de Julho de 1812. Era filho de Don Gabriel Antonio Francisco Javier Juan Nepomuceno José Serafin Pascual Salvador de Borbón, Infante de Espanha (Portici, 11 de Maio de 1752 - El Escorial, 23 de Novembro de 1788), e de Dona Maria Ana Vitória Josefa Francisca Xavier de Paula Antonieta Joana Domingas Gabriela de Bragança, Infanta de Portugal (Queluz, 15 de Dezembro de 1768 - El Escorial, 2 de Novembro de 1788). D. Pedro Carlos casou-se com Dona Maria Teresa Francisca de Assis Antónia Carlota Joana Josefa Xavier de Paula Micaela Rafaela Isabel Gonzaga de Bragança, Infanta de Portugal (Queluz, 1793 - Trieste, 1888), no Rio de Janeiro, a 13 de Maio de 1810. Eram vários os títulos de D. Pedro Carlos: Infante de Espanha e de Portugal, Almirante da Marinha Portuguesa, Cavaleiro da Ordem do Tosão de Ouro, Cavaleiro Grã-Cruz da Ordem de Carlos III, Grã-Prior (Castela e Leão) da Ordem dos Irmãos Hospitalários ou de S. João de Jerusalém (Malta), Cavaleiro da Ordem de Cristo, Cavaleiro da Ordem de Avis e Cavaleiro da Ordem da Torre e Espada.

<sup>4</sup> D. Pedro Carlos tinha treze anos à data da publicação da *Memória*. O plano de estudos a que se refere Dantas Pereira é, pois, preparatório e liceal.

satisfação extrema de conduzi-lo, fazem-me ver assaz que Vossa Alteza Real não tem menos pelos sentimentos próprios a uma alma que vive, como pelos do herdado sangue que a vivifica, há-de continuar aos beneméritos das letras e artes aquela protecção e benigno acolhimento de que já foram devedores a seus Augustos Pais e Avôs<sup>5</sup>, de que o são hoje tão distintamente os meus compatriotas ao Soberano Príncipe seu tio<sup>6</sup> que, talvez por a sua mão régia me liberalizar quanto possuo, não é menos acredor à minha gratidão, da qual tanto me gloria dar este público testemunho, do que à de Vossa Alteza Real por tantas atenções que lhe consagra, cuja profunda impressão na sublime alma de Vossa Alteza Real todos os dias noto com o maior prazer.

Se, pois, Vossa Alteza Real, pela força de suas qualidades naturais, pela de exemplos tão respeitáveis e próximos, e por zelo para com a bem entendida prosperidade daqueles entre quem sobressai tanto em superioridade civil, tem de ir estendendo sobre os verdadeiros filósofos aquelas vistas de distinção e protecção que não aviltam, sim elevam, sim fomentam e promovem o zelo das almas úteis e bem formadas, animar-me-ei eu a pretender um dos lugares que a poderosa e sábia mão de Vossa Alteza Real vai assinalar àqueles por quem a razão lhe fale?

Parecerei temerário, ou talvez prematuro, mas o respeito que ousa, desejando sinceramente não exceder os limites, é acaso culpado?

O meu carácter moral, patente aos olhos de Vossa Alteza Real, a qualidade de seu mestre, que tanto me honra e distingue, os progressos mesmos que Vossa Alteza Real tem comigo feito em francês, geografia, história e matemática, o zelo particular, enfim, com que o tenho servido, escrevendo eu mesmo sistemática, uniforme, e apropriadamente os compêndios por onde Vossa Alteza Real tem aprendido<sup>7</sup>, e isto a ponto

---

<sup>5</sup> Os avôs de D. Pedro Carlos são, do lado paterno, D. Carlos III, Rei de Espanha (1716-1788), e Dona Maria Amália, Princesa de Saxe (1724-1760); e, do lado materno, D. Maria I, Rainha de Portugal (1734-1816), e D. Pedro III (1717-1786). A acção cultural de D. Carlos III foi especialmente notável.

<sup>6</sup> O tio de D. Pedro Carlos é o Príncipe D. João, filho da Rainha D. Maria I e de D. Pedro III (1767-1826). O Príncipe D. João governou os negócios públicos desde 1792 em nome da mãe, devido à doença desta, e, a partir de 1799, governou o País em nome próprio, com o título de Príncipe Regente. É aclamado rei em 1816, com o nome de D. João VI. O Príncipe D. João era irmão de D. Maria Ana de Bragança, mãe do Infante D. Pedro Carlos.

<sup>7</sup> Nenhum destes compêndios foi publicado e não sobreviveram. É provável que estejam na origem de investigações académicas, como a «Memória sobre certas somações sucessivas dos termos das séries aritméticas, aplicadas às soluções de diversas questões algébricas», in *Memórias de Matemática e Física da Real Academia das Ciências de Lisboa*, II (Lisboa, 1799), pp. 168-186; *Memória sobre o cálculo da latitude, onde se dá o*

de até me ver com muita singularidade unísono em um deles com estrangeiros célebres, todos estes ponderosos motivos não me desculparão de ousar oferecer a Vossa Alteza Real o fruto de alguns momentos que, durante os diversos e penosos, mas honradores e apetecíveis, cuidados da instrução de Vossa Alteza Real pude todavia distrair para meditações de outra espécie?

Enfim, Sereníssimo Senhor, não antecipe eu o juízo de Vossa Alteza Real, e sobre um trabalho de que Vossa Alteza Real forma tão clara ideia. Feliz, porém, se ele for julgado digno de honroso acolhimento, unirei esta nova mercê às muitas outras de que sou já e sempre serei devedor a Vossa Alteza Real.

Deus abençoe e prospere em Vossa Alteza Real os excelentes germes que em sua alma diviso com o maior júbilo, guardando a Sua Real Pessoa por muitos anos, como lhe pede e deseja,

De Vossa Alteza Real, o mais respeitoso servidor e mestre que, com a maior submissão, beija as suas mãos augustas,

José Maria Dantas Pereira

\*

E assim, certamente, não só as línguas possam ser enriquecidas pelo seu mútuo comércio, como também delas poderão nascer aquelas bonitas coisas que existem em cada língua (tal como a Vénus de Apeles)<sup>8</sup>

(Bacon, *De augm. scient. lib. 6*)<sup>9</sup>

Pretender que uma língua viva se torne universal é coisa que basta para fazer impossível a oposição que experimentará sempre da parte da inércia e amor próprio de todas as outras, porquanto, aliás, se conheça precioso o uso geral de um só idioma, bem como o de uma

---

*modo de fazer o dito cálculo* (Lisboa, 1799); *Memória relativa ao cálculo dos eclipses das estrelas, Sol, e mais planetas, pela Lua* (Lisboa, 1799); *Tábuas que contêm os logaritmos dos números naturais desde 1 até 43200 calculados até à sétima casa decimal e precedidas pela sua explicação correspondente* (Lisboa, 1804); etc. A observação que se segue sobre a aproximação de ideias com estrangeiros célebres não teria sentido se Dantas Pereira se referisse apenas a compêndios escolares; pelo contrário, tem sentido se os estudos preparatórios para esses compêndios deram origem a estudos acadêmicos.

<sup>8</sup> Epígrafe original: «Ita enim, et linguae mutuo commercio locupletari possint, et fiet ex iis, quae in singulis linguis pulchra sunt (tanquam Venus Apellis).»

<sup>9</sup> O *De dignitate et augmentis scientiarum*, donde foi retirada esta citação, constitui uma versão latina alargada dos *The Two Books of Francis Bacon of the Proficiency*

única medida, de uma só moeda e mais semelhantes. Os Romanos, que iam conseguindo este grande fim, entre os muitos que se propuseram, levaram-no após a sua queda política, e com ele talvez a esperança mesmo de o vermos tão alto, pois ao menos entrou e entrará sempre um objecto semelhante na conta daqueles que o inalterável e preciso giro do mundo conglobera e metamorfoseia, assim como todas as coisas humanas onde podem empolgar o nosso capricho e carácter eternamente variáveis.

O vulgo, a quem todos os trabalhos que divergem de suas ideias restritas parecem até ridículos e em cujo poder reside, todavia, a decisão destas questões, menos se há-de submeter à morte de todos os idiomas existentes para introdução universal de um absolutamente novo, seja ele tão perfeito quanto o possam alcançar juízos humanos.<sup>(1)</sup> Em vão se lhe apresentará quantas utilidades ou facilidades traria consigo a adopção de um instrumento único que em todo o mundo servisse a fazer-nos entender reciprocamente. O homem que for estreito em relações dirá sempre: Importa-me apenas entender os meus vizinhos. Os que restarem, isto é, o menor número, obrigados a tratarem mais

*and Advancement of Learning Divine and Humane* (1605). Esta versão, supervisionada pelo próprio Bacon, foi publicada a 1623, 1635 e 1645. Cf. *The Works of Francis Bacon*, ed. James Spedding, Robert Leslie Ellis e Douglas Denon Heath, vol. 1 (Londres, Longman & Co., 1858 [Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag und Günther Holzboog, 1963]), p. 654. É interessante verificar que, a respeito deste trecho, a edição de Spedding, Ellis e Heath faz uma observação crítica em que postula ter Bacon em mente «não a Vénus de Apeles, mas a Helena de Zêuxis» (nota 3, p. 654). Curiosamente, nenhum trabalho de Apeles ou de Zêuxis sobreviveu. Bacon não poderia ter visto nem Vénus, nem Helena, mas poderia ter dado um exemplo de beleza da Antiguidade que tivesse sobrevivido. O facto de não o ter feito é uma subtil ironia sobre a linguagem perfeita. As coisas bonitas da linguagem só existem na própria linguagem. Deste ponto de vista, a epígrafe de Bacon transmite um grande realismo: as coisas bonitas da linguagem, como a melhoria da comunicação entre os homens, são de realização difícil. A existência de uma antevisão das coisas bonitas da linguagem na própria linguagem é um sinal de que a sua obtenção não é impossível, apesar de difícil. Este realismo teria agradado indubitavelmente a Dantas Pereira.

Consta do frontispício de uma das edições compulsadas, com grande probabilidade (não existe evidência textual e a epígrafe não é acompanhada pela referência bibliográfica completa, como era, aliás, habitual na época), por Dantas Pereira o seguinte: Francisci Baconis // de Verulamio, // Vice-Comitis // Sancti Albani, // *De dignitate et augmentis // scientiarum*, // LIBRI IX. // AD REGEM SUUM. // Editio nova, cum Indice Rerum ac // Verborum locupletissimo. // Lugd. Batav. // *Apud Franciscum Moyardum et // Adrianum Wijngaerde*. // Anno 1645.

O trecho utilizado como epígrafe à totalidade do corpo do texto da *Memória* encontra-se nessa edição no Liber sextus, cap. I, p. 419.

íntima e frequentemente com os primeiros, sempre terão de receber a lei deles pois só a eles pertencem a soberania e o direito e a legislação da língua<sup>10</sup>. Menos numerosos, ignaros e, portanto, inertes são os que sabem as primeiras operações aritméticas, e talvez nunca adoptarão outro sistema de numeração, posto que mais vantajoso.<sup>(2)</sup>

Assim, vendo quase quimérico o projecto de uma língua universal, como alcançaremos facilitar nas hipóteses existentes e prováveis a comunicação recíproca dos diferentes povos, [e] o mais que as mesmas hipóteses podem permitir? Eis o fim do projecto seguinte.<sup>(3)</sup> Nele recorro ao uso de uma cifra inteligível e clara, [o] terceiro dos métodos pasigráficos<sup>11</sup>. Mas onde, todavia, difiro de quantos encontro publicados em usar de uma cifra que, sendo muito geral, prometendo ser cada vez mais por isso que já o é, e que se nos faz sumamente precisa, não careceremos de aprendê-la para este fim só, e com facilidade lhe atribuiremos um novo uso, com o qual, tornando-a de maior interesse, concorreremos a que receba considerável aumento de valor e universalidade.

Consiste em referir nos dicionários todas as palavras de um mesmo idioma aos únicos sinais mais geralmente difundidos numa nação do que qualquer língua estranha a ela, de mais universal conhecimento em toda a Europa, grande parte da América, África e Ásia, do que todos os idiomas de maior distinção. Sinais que, portanto, formam a base mais natural e fácil do nexos comum dos mesmos idiomas. Quais serão eles? Os números igualmente conhecidos de quantos têm adoptado a numeração árabe ou decimal. Com o que veríamos a um tempo

<sup>10</sup> Em latim, no original: *penes quem arbitrium est, et jus, et norma loquendi*. Ligeira alteração de Horácio, *Arte Poética*, v. 72.

<sup>11</sup> É difícil precisar o significado de 'terceiro'. Dantas Pereira parece estar a referir-se a Joseph de Maimieux e a Thomas Northmore, baseado em notícias sobre os projectos destes autores publicadas nas revistas *Monthly Review* e *Annual Register*. Existe também a possibilidade de se estar a referir a autores como John Wilkins e Jean Delormel. Gaspar Schott é referido na *Carta a Silvestre Pinheiro Ferreira* de tal modo que duas obras suas parecem ter sido lidas muito tempo antes, nomeadamente *Técnicas Curiosas, Ou Melhor, Maravilhas da Arte Reunidas em Doze Tomos*, publicado em Nuremberga, em 1664, e *Curso de Esteganografia, Dividido em Oito Categorias, Pelas Quais, Além de Muitas Outras Coisas, e Até Coisas Agradáveis, se Explicam Novos Artíficios, Através dos Quais, Quaisquer Que Eles Sejam, ao Escrever Uma Sobre um Assunto Trivial, e em Qualquer Idiotismo (Seja Ele Qual For), É Possível na Ausência de Outro – Aliás Tenho Conhecimento de Artíficios Iguais, um Mistério Concebido pela sua Razão – Descobrir pela Suspeita do Segredo Escondido Coisas Semelhantes, e Até Escrita por Outros Com a Mesma Arte, Entender e Traduzir por Qualquer Língua* (Nuremberga, 1680). Vide infra notas 29, 34, 50, 54 e 65.

as letras simplificando e ampliando a representação e combinação das ideias de grandeza individualmente pelos números, e estes enunciando em geral, e servindo, por assim dizer, de um ponto de reunião a todas as diferentes complexões alfabéticas, que nos diversos idiomas do mundo indicam a mesma ideia.<sup>(4)</sup>

Os autores de dicionários formam uma classe de pessoas bem restrita e, portanto, de mais fácil união em quanto for cooperar para o bem de todos. Dirigindo-me, pois, a eles, desejava que tomando uma língua, ou morta, por evitar certas contendas, ou viva, a mais ampla, universal e bem discutida, constituíssem esta língua a unidade de todas, afectando a cada palavra do dicionário dela um número, talvez principiando por 1 na primeira palavra, e procedendo segundo a série dos números naturais.<sup>(5)</sup> Feito isto, a qualquer palavra do dicionário de outro idioma agregariam o número da sua correspondente no primário, ou os números seguidos das frases enunciativas daquelas palavras que no tal idioma não têm um simples sinal equivalente, separados entre si, como as palavras compostas, por meio de pequenas linhas. Acrescendo, enfim, para cómodo maior, um dicionário onde aos números segundo a série natural deles correspondessem os sinónimos de todas as línguas mais universalmente conhecidas, ficaria o nosso projecto consumado.<sup>(6)</sup>

Para fazer mais sensível o referido, tomarei um caso particular, isto é, suporei que deixando as línguas grega e latina, por não serem tão amplas em termos técnicos de ofícios, artes e ciências como as modernas, cujo círculo, por me servir da expressão de Condillac<sup>12</sup>, tem aumentado em proporção com o progresso dos conhecimentos que elas devem enunciar, escolhera entre todas para base a língua francesa<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) é autor de *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746); *Traité des systèmes* (1749); *Traité des sensations* (1754); *Traité des animaux* (1755); *La logique* (1780); e de *La langue des calculs* (1798).

<sup>13</sup> O argumento que Dantas Pereira utiliza para justificar a eleição da língua francesa como modelo das línguas naturais é informado. Existiam muitas obras de qualidade nesta língua para tomar como dicionário de referência de uma língua natural de intermediação: Robert Estienne, *Dictionnaire françois-latin* (Paris, 1539, 1549); Jean Thierry, *Dictionnaire françois-latin* (Paris, 1564); Jean Nicot e Jacques Dupuys, *Dictionnaire françois-latin* (Paris, 1573); Jacob Stoer, *Grand Dictionnaire françois-latin* (Genebra, 1593, 1599, 1603); Jean Nicot, *Thresor de la langue françoise* (Paris, 1606); Pierre Marquis, *Grand dictionnaire françois-latin* (Lyon, 1609); Jacques Voultier, *Grand dictionnaire françois, latin et grec* (Lyon, 1612); Pierre Richelet, *Dictionnaire françois* (Genebra, 1680); Antoine Furetière, *Dictionnaire universel* (Haia e Roterdão, 1690); *Dictionnaire de l'Académie fran-*

por mais cultivada<sup>14</sup> e geral, e haver dela um dicionário assaz respeitável, qual o composto pela academia<sup>15</sup> da mesma nação.<sup>(7)</sup> Tomando, pois, este dicionário<sup>(8)</sup> e numerando-lhe as palavras segundo a série

---

çaise (Paris, 1694, 1718, 1740, 1762, 1798, 1835); G. Ménage, *Dictionnaire Étymologique ou Origines de la Langue Française* (1694); *Dictionnaire universel français et latin*, conhecido como *Dictionnaire de Trévoux* (Trévoux e Paris, 1704, 1721, 1743, 1752, 1771); *Dictionnaire portatif de la langue française, extrait du Grand dictionnaire de Pierre Richelet* (Liège, 1784); Jean-François Féraud, *Dictionnaire critique de la langue française* (Marselha, 1787-8).

Ver, a este respeito, Bernard Quemada, *Les dictionnaires du français moderne 1539-1863* (Paris, Didier, 1967).

<sup>14</sup> Para além dos grandes dicionários franceses, existiam muitos outros de menor dimensão sobre vários pares de línguas e temáticos. A lista é muito vasta: Ambrogio Calepino, *Dictionarium* (1502), *Dictionnaire latin, grec, italien, français, espagnol* (1545), *Dictionnaire latin, grec, italien, français, espagnol, allemand* (1568), *Dictionnaire latin, grec, hébreu, italien, français, espagnol, allemand* (1570), *Dictionnaire latin, grec, hébreu, italien, français, espagnol, allemand, flamand* (1570), *Dictionnaire latin, grec, hébreu, italien, français, espagnol, allemand, flamand, anglais* (1580), *Dictionnaire latin, grec, hébreu, italien, français, espagnol, allemand, flamand, anglais, portugais, hongrois* (1585), *Dictionnaire latin, grec, hébreu, italien, français, espagnol, allemand, flamand, anglais, polonais, hongrois* (1588); Robert Estienne, *Dictionarium seu linguae latinae thesaurus* (1532); M. de la Porte, *Epithètes* (1571); C. Oudin, *Thrésor des deux langues français et espagnol* (1575), *Thrésor des III langues espagnol, français, italien* (1617), *Grand dictionnaire et thrésor des III langues français, flamand, espagnol* (1639), *Nomenclature française et espagnole* (1647), *Nouveau et ample dictionnaire trois langues (italien-français-allemand)* (1674); R. Cotgrave, *A Dictionarie of the french and english Tongues* (1611); Père Monet, *Inventaire des deux langues français-latin* (1635), *Nouveau et dernier dictionnaire français-latin* (1645); C. Lancelot, *Le jardin des racines grecques* (1657); B. Somaize, *Grand dictionnaire des préieuses* (1660); N. Duez, *Vray et parfait guidon de la langue française* (1662), *Dictionnaire français-allemand* (1664); Père Raymond, *Dictionnaire caraïbe-français* (1665); P. Richelet, *Dictionnaire de rimes dans un nouvel ordre* (1667), *Dictionnaire français contenant les mots et les choses* (1680, 1681, 1710, 1735); A. Furetière, *Essais d'un dictionnaire universel* (1684), *Dictionnaire universel* (1690); M. Ozanam, *Dictionnaire mathématique* (1691); P. Corneille, *Dictionnaire des arts et des sciences* (1694); C. Mauger, *Nouvelle grammaire et dialogues fr.-flamands* (1700); *Explication de divers termes français difficiles* (anónimo, eventualmente de P. Bouhours) (1700); P. Krottendorff, *Instruction pour les jardins fruitiers fr.-allemand, avec un petit dictionnaire des termes du jardinage plus utiles* (1700); D, de la Feuille, *Essay d'un dictionnaire de la connoissance du monde, des sciences* (1700); J. Richard, *Science universelle de la chaire* (1700); G. Veneroni, *Dictionnaire impérial italien, français, allemand, latin* (1700), *Dictionnaire italien-fr. et fr.-italien* (1710), *Nouveau dictionnaire de M. de Venutti (ital., fr., all.)* (1713), *Dictionnaire fr. et italien* (1724); *Nouveau dictionnaire français et latin* (1700), *Le maître italien* (1752); M. Bart, *Lexicon français polonais* (1701); G. de Maunory, *Grammaire et dictionnaire fr.-espagnol* (1701); N. Aubin, *Dictionnaire de marine (fr.-hollandais)* (1702); A. Boyer, *Dictionnaire français et anglois* (1702), *Royal dictionary abridged (fr.-angl., angl. fr.)* (1708); *Nouveau jeu de l'hombre (voc.)* (1702); S. de Brossard, *Dictionnaire de musique (grec, latin, italien, fr.)* (1703); M. Leigh, *Dictionnaire de la langue sainte* (1703); L. Liger,

natural dos números inteiros, formaríamos uma nova tabela dos mesmos números e, fazendo corresponder a cada um deles o português equivalente da palavra que ao tal número correspondia no dicionário

---

*Dictionnaire général des termes d'agriculture* (1703), *Dictionnaire pratique du bon ménager de campagne et de ville* (1715); *Proverbes choisis, explications étymologiques* (1703); N. e R. Lallemand, *Petit Apparat royal* (1704); F. Ragueau, *Glossaire du droit français* (1704); M. Besnier, *Jardinier botaniste (voc)* (1705); F. Sobrino, *Dic. nuevo de la lenguas española y fr.* (1705), *Dialogos nuevos en español y fr.* (1708), *Grammaire nouv. espagnole et fr. avec un petit dictionnaire* (1717); D. de Cordemoy, *Nouveau traité de l'architecture (voc.)* (1706); S. Bernard, *Dictionnaire des commençans fr. et latin* (1707); *Grand dictionnaire fr.-flamand formé sur Richelet* (1707); F. Halma, *Grand dictionnaire fr. et flamand* (1708), *Dictionnaire flamand et fr.* (1717); N. Chomel, *Dictionnaire économique* (1709), *Supplément au Dictionnaire œconomique* (1712); Père Joubert, *Dictionnaire fr. et latin* (1709); P. Pomey, *Droguier curieux* (1709), *Petit dictionnaire royal fr. et latin augmenté* (1710), *Syllabus lexicon lat., gall., graec* (1736); *Dictionnaire orateur fr.-latin-allemand* (1709); *Nouveau dictionnaire pour la traduction du latin et fr.* (1709); G. de Backer, *Dictionnaire des proverbes français* (1710); J. Boizard, *Traité des monnoyes (voc.)* (1711); P.-J. Brillon, *Dictionnaire des arrêts* (1711); G. Coivart, *Pratique de médecine et de médicaments, par ordre alphabétique* (1711); T. Delétanville, *New French dictionary (fr. angl., angl.-fr.)* (1711); P. Chomel, *Abrégé des plantes usuelles (voc.)* (1712); Père Gaudin, *Dictionnaire nouveau, ou abrégé des deux langues fr. et latine* (1712); H. Spiegel, *Glossaire suéd., lat., angl., fr.* (1712); Père Joubert, *Petit dictionnaire fr. et latin* (1713); M. Cramer, *Le vraiment parfait dictionnaire royal, radical... fr.-allemand* (1715); L. de Dangeau, *Principes du blazon (voc.)* (1715); C. Huré, *Dictionnaire universel de l'écriture sainte* (1715); *Dictionnaire des commençans fr.-lat.* (1715); N. Alexandre, *Dictionnaire botanique et pharmaceutique* (1716); S. Herbau, *Dictionnaire fr.-all.-lat. et all.-fr.-lat.* (1716); M. Lémery, *Dic. ou traité des drogues* (1698, 1716); C. J. de Ferrière, *Introduction à la pratique (voc. juridique)* (1717), *Dictionnaire des termes de pratique* (1734); P. Marin, *Dictionnaire complet fr. et hollandois* (1717); *Nouveau dictionnaire ou colloque fr.-breton* (1717); P. Danet, *Dictionnaire fr. et latin* (1718), *Grand dictionnaire fr. et latin* (1735), *Nouveau grand dictionnaire fr., lat., polonois* (1743); G. Girard, *Justesse de la langue fr. (traité de synonymes)* (1718); Ph. Leroux, *Dictionnaire comique, satyrique, critique, burlesque, libre et proverbial* (1718); *Académie universelle des jeux* (1718); F. Chales, *Dictionnaire universel de justice, police et finances* (1719); R. Dahunon, *Nouveau traité de la taille des arbres fruitiers, avec un dictionnaire des termes de jardinage* (1719); N. Magniez, *Novitus seu dictionarium latino-gallicum* (1721); *Dictionnaire des termes de marine* (1721); de Blégnay, *Orthographe fr.* (1723); C. Mouton, *Petit dictionnaire fr.-allemand* (1723); Père Pellas, *Dictionnaire provençal et fr.* (1723); J. Savary des Bruslons, *Dictionnaire universel de commerce* (1723); *Jeux de quadrille et quintille (voc.)* (1724); A. Antonini, *Dictionnaire italien, latin, fr.* (1725); F. Charles, *Dictionnaire universel de justice, police* (1725); J.-L. Frisch, *Nouveau dictionnaire des passagers (fr.-allemand)* (1725); M. Grandval, *Le vice puni de Cartouche (voc. argot)* (1725); Abbé Guyot des Fontaines, *Dictionnaire néologique* (1726); J. Fabre, *Generalis dictionarii lat.-gall.* (1726); Manavit, *Anthologie des dictionnaires fr. et latins, ou Calepin de la jeunesse* (1726); P. Compré, *Dictionnaire abrégé de la fable* (1727); P. Furetière, *Dictionnaire universel (dern. éd. augmentée)* (1727); Père Tachard, *Novum dictionarium latino-gallicum* (1727); S. Vaillant, *Botanicon parisiense ou Dénombrement par ordre alphabétique des plantes* (1727); *Dictionnaire des finances* (1727); F. de la Torre,

dito, resultaria em fim um vocabulário da nossa língua que poderíamos denominar universo-lusitano. Lançando agora mão de um dicionário vulgar da nossa mesma língua, iríamos ali buscando os termos suces-

---

*Maestro de las dos lenguas (fr.-español)* (1728); C. Thiboust, *Petit apparat royal ou nouveau dictionnaire fr.-latin* (1729); du Marsais, *Des Tropes ou des différents sens dans lesquels on peut prendre un même mot* (1730); N. Guertler, *Novum lex. univers. quator linguarum (lat., all., grec, fr.)* (1731); P. Rondeau, *Nouveau dictionnaire fr.-all., contenant tous les mots* (1731); F. Fortini, *Délices de la campagne (dic. chasse)* (1732); Père Gregoire, *Dictionnaire fr.-celtique ou fr.-breton* (1732); J. Guyot, *Dictionnaire médicinal* (1733); M. de la Guernière, *Ecole de cavalerie (voc.)* (1733); L. de Lima, *Diccionario fr. e portuguez* (1733); J. Serré de Rieux, *Dictionnaire de la chasse du cerf* (1734); J.-F. Bernard, *Roman de la rose* (1735), *Glossaire du Roman de la Rose* (1737); M. Pell, *Vocabulaire anglais, flamand, français et latin* (1735); E. Col. de Villars, *Recueil alphabétique de prognostics (voc. méd.)* (1736), *Dictionnaire fr.-latin des termes de médecine* (1741); G. Girard, *Synonymes français* (1736); P. Marin, *Dictionnaire portatif fr.-flamand* (1738); M. Soumille, *Grand Trictrac ou méthode facile (voc. de termes de jogo)* (1738, 1756); Voltaire, *Dictionnaire philosophique portatif* (1738); M. Langlois, *Dictionnaire des chasses* (1739); Ch. Leroy, *Traité de l'orthographe fr.* (1739); P. Restaut, *Nouveau petit dictionnaire avec entretiens flam.-fr.* (1740); *Introduction à la langue fr. (dic. fr.-flam.)* (1741); M. Delcampe, *Connoissance des chevaux (dic.)* (1741); M. Dreux du Radier, *Dictionnaire d'amour* (1741); A. de Garsault, *Nouveau parfait maréchal (dic.)* (1741); M. Jacquier, *Petit dictionnaire français* (1741); M. La Roche, *Secret de délier la langue* (1741); A. de la Chesnaye des Bois, *Dictionnaire militaire* (1742), *Supplément au dictionnaire militaire* (1746), *Dictionnaire universel d'agriculture et jardinage* (1751), *Dictionnaire militaire par M.A.D.L.C* (1751); A. Gaffet de la Briffardière, *Nouveau traité de vénerie (avec un dictionnaire)* (1743); G. Leblond, *Traité de la défense des places (voc.)* (1743); L. Armerie, *Dictionnaire fr.-breton ou fr.-celtique* (1744); M. Chamereau, *Dictionnaire nouveau danois, fr. latin* (1744); M. Trotz, *Nouveau dictionnaire fr., allemand et polonais* (1744); A. Antonini, *Dictionnaire it-lat.-fr. et fr.-lat.-it.* (1745); G. Edwards, *Histoire naturelle d'oiseaux peu communs (voc)* (1745); D. Moller, *Dictionnaire fr.-suédois* (1745), *Nouveau dictionnaire fr.-suéd. et suéd.-fr.* (1755); P. Van Hambach, *Nouveau petit dictionnaire fr. et flamand* (1745); R. James, *Dictionnaire universel de médecine, chirurgie, chymie* (1746); M. Ladmiral, *Petit dictionnaire du temps* (1746); F. de Marsy, *Dictionnaire abrégé de peinture et d'architecture* (1746); G. Bauclas, *Dictionnaire universel de jurisprudence* (1747); N. Lallemand, *Petit apparat royal (fr.-lat.)* (1747); A. Panckoucke, *Dictionnaire des proverbes et façons de parler* (1748); M. Planque, *Bibliothèque choisie de médecine (voc.)* (1748); Maître des langues orientales et occidentales (1748); A. Avron, *Dictionnaire des langues fr. et hollandoise* (1750); *Recueil de mots français, russes et allemands* (1750); M. Briand, *Dictionnaire des alimens, vins et liqueurs* (1750); Abbé Prévost, *Manuel lexique ou dictionnaire portatif* (1750), *Supplément au Manuel lexique* (1755); D. Chicaneau de Neuville, *Dictionnaire philosophique, ou introduction à la connoissance de l'homme* (1751); Diderot e D'Alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences et des arts* (1751); M. Gilliers, *Cannaméliste français (voc.)* (1751); J. Lacombe, *Dictionnaire portatif des beaux-arts* (1752); Père Lepelletier, *Dictionnaire de la langue bretonne* (1752); *Coup d'œil des dictionnaires fr.* (1752); *Dictionnaire anglais-fr. et fr.-anglais* (1752); *Grammaire fr., recueil de mots fr.-russe* (1752); Ch. D'Aviler, *Dictionnaire, architecture civile et hydraulique* (1753); M.me Brun, *Essay d'un dictionnaire comtois-fr.* (1753); Th. Dyche, *Nouveau dictionnaire universel des arts et*

sivos do vocabulário precedente e aditando-lhes os números correspondentes aos mesmos termos<sup>16</sup>. Donde emanaria um vocabulário inverso

*sciences (fr.-lat.-angl.)* (1753); M. Gastelier de la Tour, *Dictionnaire étymologique d'architecture* (1753); M. Mésange, *Traité de charpenterie (voc.)* (1753); J. Peras, *Dictionnaire anatomique latin-fr.* (1753); A. Savérien, *Dictionnaire universel de mathématique et de physique* (1753); M. Tarin, *Dictionnaire anatomique latin-fr.* (1753); H. von Aphelen, *Dictionnaire en abrégé fr.-danois* (1754); J.-B. Bullet, *Dictionnaire celtique in Mémoires sur la langue celtique* (1754); P. Chompré, *Vocabulaire universel latin-fr.* (1754); F. Poetevin, *Nouveau dictionnaire suisse-fr.-allemand* (1754); *Système naturel du règne animal (voc.)* (1754); P.-A. Alletz, *Petit Trésor de la belle latinité* (1755), *Dictionnaire théologique portatif* (1756); A. Antonini, *Principes de Grammaire fr. avec un dictionnaire critique* (1755); M. Belidor, *Dictionnaire portatif de l'ingénieur* (1755); J. Bjorkegren, *Dictionnaire fr.-suédois et suédois-fr.* (1755); M. Duhamel du Monceau, *Traité des arbres et arbustes (voc.)* (1755); N. Eloy, *Dictionnaire historique de la médecine* (1755); P. Laugier, *Essai sur l'architecture, avec un dictionnaire des termes* (1755); M. Bartlet, *Le gentilhomme maréchal (voc.)* (1756); H. Lacombe de Prével, *Dictionnaire iconologique* (1756); M. La Curne de S.te-Palaye, *Dictionnaire historique de l'ancienne langue fr.* (1756); Père Le Brun, *Dictionnaire universel fr. et latin* (1756); M. O'Reilly, *Dictionnaire de la prononciation fr.-angl.* (1756); P. Richelet, *Dictionnaire portatif de la langue fr.* (1756); A. Roux, *Nouvelle encyclopédie portative ou tableau général des connaissances humaines* (1756); A. de Sauvages, *Dictionnaire languedocien-fr.* (1756); I. Weitenauer, *Modus addiscendi intra brevissimum* (1756); *Dictionnaire philosophique portatif* (1756); A. Albert, *Dictionnaire portatif des prédicateurs* (1757); J. Egger, *Nouveau dictionnaire allemand-fr. de l'ingénieur, de l'artilleur, du marin* (1757); Père Fabretti, *Abrégé de la Crusca (fr.-italien)* (1757); A.-J. Pernety, *Dictionnaire portatif de peinture et sculpture* (1757).

<sup>15</sup> Dantas Pereira refere-se ao *Dictionnaire de l'Académie française*. Porém, não indica qual das edições deve ser tomada como referência. É provável que a de 1798 estivesse no seu espírito devido à sua relativa novidade no ano em que a *Memória* foi escrita.

<sup>16</sup> Dantas Pereira não indica qual o dicionário de português da sua preferência, nem qual o dicionarista que mais considera. Porém, no texto *Modelo de um Dicionário de Algebeira Poligloto e Pasigráfico*, trinta e cinco anos posterior, nomeia de modo encomiástico Francisco Solano Constâncio (1777-1846). Constâncio é autor do *Novo Dicionário Portátil das Línguas Portuguesa e Francesa* (Paris, 1847, 1864, 1874, 1881); *Novo Mestre Inglês ou Gramática da Língua Inglesa para Uso dos Portugueses* (Paris, J. P. Aillaud, Monlon, 1860); *Nouveau dictionnaire portatif des langues française et portugaise* (Paris, 1820, 1837, 1874); *Gramática da Língua Inglesa: Novo Mestre Inglês* (Paris, 1885); *Nova Gramática da Língua Francesa* (Paris, 1831); *Nouvelle grammaire portugaise, à l'usage des français, divisée en six parties* (Paris, 1862); *Novo Dicionário crítico e etymologico da Lingua Portugueza* (1836); e da *Gramática Analítica da Língua Portuguesa* (Paris, 1831, 1855).

Para além de dicionarista e gramático, Constâncio dedicou-se ainda à história, com a *História do Brasil desde o seu Descobrimento por Pedro Álvares Cabral até à Abdicação do Imperador D. Pedro I* (Paris, 1839), e à economia política, com as *Leituras e Ensaios de Economia Política: 1808-1842* (Lisboa, Banco de Portugal, 1995).

É muito provável que Constâncio tenha merecido a atenção de Dantas Pereira devido aos laços comuns com o Brasil e com a marinha, como evidencia outra das obras do primeiro, *Remontrances des négocians du Brésil, contre les insultes faits au pavillon Portugais, et contre la saisie violente et tyrannique de plusieurs de leurs navires* (Paris, 1814).

daquele, o qual por isto poderia ser chamado lusitano-universal. Empregando com cada idioma um procedimento análogo, ficaria preenchido o preliminar trabalho preciso para o manejo prático do projecto.

Vê-se, pois, que os números se tornariam uns como índices ou expoentes gerais das vozes equivalentes nas diversas línguas, para que fossem feitos os ditos vocabulários ou dicionários. Julgando-lhes pouco mais ou menos 3000 vozes, supondo papel de oitavo e em cada página 240 palavras distribuídas em 4 colunas iguais, andaria cada vocabulário por 60 folhas, o que dará, quando muito, 2 linhas de grossura, especialmente supondo as colunas dos números arranjadas por um método semelhante ao que mostram as tábuas logarítmicas de Callet<sup>17</sup>, ou antes as de Taylor<sup>18</sup>. Vocabulários tais seriam sumamente portáteis<sup>19</sup> e, por isso, outro tanto cómodos para transportar em qualquer jornada.

<sup>17</sup> Jean-François Callet (1744-1799), *Tables portatives de Logarithmes* (Paris, 1795).

<sup>18</sup> Brook Taylor (1685-1731) é autor do *Methodus incrementorum directa et inversa* (1715, 1717) e de *Linear Perspective* (1715). Membro da Royal Society of London desde 1712, ano em que fez parte da comissão que avaliou as pretensões rivais de Newton e de Leibniz à honra de um deles ter sido o primeiro a descobrir o cálculo matemático. Vide D. E. Smith, *History of Mathematics*, I (New York, Dover, 1958), pp. 451-2.

<sup>19</sup> A preocupação pelo custo da feitura dos dicionários e pela sua portabilidade é reiterada no parágrafo 12 das Reflexões do *Modelo de um Dicionário de Algibeira Poligloto e Pasigráfico*: «Supondo, pois, que no dicionário se dê 50 francos ou 8000 réis pela composição de cada folha sobre o preço da composição e gravura no jornal, e que para a oficina, além do que lhe corresponde no jornal, se dê papel, as chapas e a tiragem das gravuras, observarei 1.º que os 8000 réis produzirão apenas 4 de aumento no custo de cada folha, sendo 2000 o número dos exemplares impressos; 2.º que nesta hipótese (a qual não me parece pecar por diminuta) o dicionário pode ser vendido por 2400 réis, correspondendo, assim, 240 réis a cada um dos dez e 140 a cada parte deles.»

O problema do custo da tradução terá uma posteridade longa. O aspecto material do custo foi substituído pelo aspecto computacional. Existe um limite computacional de custo insuportável na tradução. Suponha-se que a tradução acontece entre duas línguas com um léxico de mil termos cada uma. A língua de destino pode não ter recursos para expressar o significado dos termos da língua de origem. Um modo de melhorar esta situação é o de aumentar o léxico da língua de destino. Porém, este não é um almoço grátis. O tradutor perde tempo a procurar a acepção semântica mais correcta nas entradas do léxico de destino. O custo de tempo é aumentado devido às dificuldades de controlo de relevância e de decisão. Se uma entrada do léxico de destino tiver cinquenta significados para o termo, é necessário encontrar o mais relevante, comparar os mais plausíveis e decidir o melhor. Todas estas dificuldades são custos. Se o léxico de destino for desmesurado (mais de dez milhões de entradas, por exemplo), a tradução poderá não acontecer por tomar mais tempo do que o assunto merece, ou tomar mais tempo do que a vida de uma pessoa. Toda a tradução tem custos, e uns podem ser mais toleráveis do que outros.

Para as comunicações menores bastariam talvez os vocabulários das raízes das línguas, os quais ainda avultariam muito menos.

Com efeito, assim, quem quisesse fazer-se entender em um idioma prefixo, ou pessoalmente, ou remetendo escritas as suas ideias, poderia, se o ignorasse, suprir tudo, ou só por meio dos números, ou das palavras suas correspondentes na língua de que se tratar, já oferecendo-as, ou mandando-as copiadas, já mostrando-as no vocabulário próprio. E é quanto bastará em pequenas ou passageiras<sup>20</sup> correlações.<sup>(9)</sup> As maiores sempre hão de ter lugar entre pessoas que saibam uma língua em comum ou possam aliás combinar-se por meio de intérpretes<sup>21</sup> (10)

Do nosso projecto resultaria ainda que os nomes próprios dos produtos da natureza em cada país se tornariam de inteligência mais ampla, até quando não fossem reportados à nomenclatura, por assim dizer, privilegiada, mas de acepção conhecida em mais países, a qual, todavia, nestes casos viria a ser menos útil.

---

<sup>20</sup> As viagens são exemplos de situações em que as necessidades linguísticas são relativamente limitadas no tempo e no nível de exigência. Dantas Pereira insere-se neste ponto na rica tradição europeia de dicionários para viajantes, do popular *Dictionarium et colloquia octo linguarum, Latinae, Gallicae, Belgicae, Teutonicae, Hispanicae, Italicae, Anglicae, Portugallicae* (Antuérpia, 1662), elaborado a partir do dicionário de francês e flamengo de Noel van Barlemont (Amsterdão, 1530), até ao célebre *Manuel de conversation pour le voyageur, en quatre langues (Français, Allemand, Anglais, Italien)*, de Karl Baedeker (Leipzig, 1878). O seu *Dicionário de Algebeira Poligloto e Pasigráfico* (Paris, 1835) é um expoente desta tradição.

<sup>21</sup> É curioso que no projecto de Dantas Pereira falte um argumento de continuidade entre situações de comunicação simples e situações complexas e duradouras. Esse argumento é absolutamente necessário porque, na sua falta, as situações complexas parecem possuir propriedades diferentes das propriedades das situações simples. Se isso acontecesse, todo o projecto da *Memória* estaria condenado, já que é apresentado como um vestíbulo de uma situação futura de melhores traduções e de melhor inteligibilidade entre falantes de diferentes línguas (a escolha da epígrafe de Bacon é um testemunho dessa situação futura). Se isso não acontecesse, as propriedades das situações complexas não são radicalmente diferentes das propriedades das situações simples. Deste ponto de vista, mais tarde ou mais cedo, o trabalho mental realizado por tradutores, intérpretes e falantes bilingues deverá ser expresso nos termos do projecto da *Memória*.

Apesar de não apresentar nenhum argumento ostensivo sobre a continuidade, o texto da *Memória* e da *Carta a Silvestre Pinheiro Ferreira* indicia a adopção tácita de uma teoria da continuidade entre actos linguísticos simples e actos linguísticos complexos. Não podia ser de outra forma. A nota 13 (vide infra) apresenta a melhora conjectura de continuidade, ao afirmar que cada indivíduo fala uma língua privada, ligeiramente diferente da língua privada de qualquer outro nativo dessa mesma língua. Esta conjectura poderia facilmente transformar-se num interessante argumento racional.

À palavra que tem diferentes significados faríamos unir os números que a estes correspondem na língua base e, assim, simplificariamos também muito certos dicionários cuja extensão nos fora aliás bem necessária.<sup>(11)</sup> Eis aqui a última vantagem que considero agora no projecto exposto, porque tanto basta ao meu intento. Omitindo, pois, os menores detalhes, além de outras ponderações que restam, limitar-me-ei a notar que a escrituração numeral admitiria a mesma pontuação e separações que a ordinária<sup>22</sup>. Não memorando que palavra nenhuma carecera então mais de 5 caracteres para ser transmitida ao papel e que, havendo de escrever números propriamente tais, um sublinhado, ou parêntesis, seriam bons sinais que designassem a nossa intenção.<sup>(12)</sup> Finalizarei, pois, observando que a simplicidade do projecto me parece até sensível nas hipóteses referidas e cuido que o primeiro autor de dicionários que o executasse com o preciso acerto levaria após si todos os seus cooperários seguintes.

Ocorreriam ainda reflexões sobre o modo porque à fecundíssima imaginação do imortal Bacon se apresentou possível a marcha para uma linguagem universal<sup>23</sup>. Porém, supondo mesmo praticáveis e prósperos os passos que nos aponta, é certo que o projecto mencionado seria um degrau útil e necessário para subir ao pavimento por onde conviria dirigir-nos. Eis o fim porque empregamos a nossa epígrafe, resumindo nela outra vantagem de que este mesmo projecto nos parece susceptível. Ao menos constituiria ela em si um como vestíbulo do gosto de uma linguagem universal, fazendo pressentir a maior número de gentes os precisos efeitos dela e facilitando mais a comparação dos diversos coloridos que se correspondem nas diferentes línguas, com o que coadjuvava a escolha do mais próprio e, por isso, de assentimento mais genérico.<sup>(13)</sup>

---

<sup>22</sup> O verbo 'admitir' peca por defeito. O desenvolvimento posterior dos projectos de línguas artificiais e dos projectos de tradução automática mostrou que a sintaxe é necessária não apenas para imitar as línguas naturais mas para poupar os recursos expressivos. A sintaxe permite que o mesmo símbolo tenha valores semânticos diferentes. Isto constitui um ganho importante na simplicidade, e esta deve ser tida em conta porque os seres humanos têm limites cognitivos. Quantos mais símbolos tiverem de utilizar, menos eficiente será o sistema de comunicação ou de tradução. Por conseguinte, talvez o verbo 'exigir' fosse mais adequado.

<sup>23</sup> Sobre Bacon, vide Giulio Blasi, «Stampa e filosofia naturale nel XVII secolo: l' 'Abecedarium Novum Naturae' e i 'characteres reales' in Francis Bacon», *Versus*, 61-63 (1992), pp. 101-136; igualmente, o «Avant-propos» de Michèle Le Doeuff à tradução *Du progrès et de la promotion des savoirs (1605)* (Paris, Gallimard, 1991), pp. VII-LXVII; bem como Paolo Rossi, *Francesco Bacone: dalla magia alla scienza* (Turim, Einaudi, 1957).

Seja, enfim, permitido mencionar que uma grande parte deste projecto pode ser adaptável àqueles mesmos idiomas cuja estrutura difere consideravelmente dos mais conhecidos que mais tenho em vista e aos quais é segura e palpável a aplicação dele, como o francês, italiano, espanhol, português, etc.<sup>(14)</sup> Pequenas modificações advertidas preliminarmente acabariam de sujeitar-lhe os primeiros [idiomas] cujo conhecimento nos interessa, aliás, muito menos. E, porventura, houvérámos conseguido bastante se principiássemos obtendo assim uma comunicação mais imediata e geral entre todos os indivíduos que falam os segundos [idiomas]<sup>24</sup>.

É certo que em um modo tal de comunicação vai perdido o fio da analogia. entre os índices e os indicados, e entre os índices uns a respeito dos outros, fio que tanto distingue os vocabulários científicos e aqueles idiomas que melhor o seguem. Porém, sobre ser mais natural e fácil conseguir o todo depois de alcançar uma parte dele, sobre não se tratar de um idioma, sim de uma cifra que sirva de nexos comum a todos e talvez de escala para a universalidade de algum, estimarei muito que entendimentos superiores ao meu descubram meio pelo qual se obtenha quanto deixo mencionado, ou totalmente, ou em grau maior. Eu seria um dos primeiros interessados em tão útil descoberta e, feliz por imaginar que talvez houvesse concorrido [par]a ela com o estímulo da presente, me apressaria em contribuir para o seu pregão universal com o tributo do meu ténue brado.

No entanto, como não julgarei útil um projecto exequível, por cujo meio, sem saber mais do que a minha língua nacional, posso entender os estrangeiros e comunicar-me com eles? Como não o julgarei mais útil ainda quando vejo que vamos carecendo todos os dias de aumentar em conhecimentos de palavras, conhecimentos bem fastidiosos a quantos desejam avançar em coisas? Cada nação escreve hoje no seu idioma próprio e são muitas acreedoras às lucubrações do filósofo. Ah, quanto mais acreedoras seriam à sua gratidão se, convindo numa pasigrafia<sup>25</sup>, promulgassem ao mesmo tempo nesta escrituração

---

<sup>24</sup> Este raciocínio é um exemplo da adopção tácita do argumento da continuidade. O que é válido para um pequeno grupo de línguas, é válido também para um grupo mais vasto.

<sup>25</sup> Neologismo derivado do dativo plural da palavra grega *πάς* e da primeira pessoa singular de *γράφω*, significando 'escrevo a todos'. A história dos projectos de pasigrafia é feita em James Knowlson, *Universal Language Schemes in England and France, 1600-1800* (Toronto, University of Toronto Press, 1975); e por José Manuel Fernández Cepedal, «Lengua universal, lengua francesa y 'patois' durante la revolución francesa», *El Basilisco*, 2.<sup>a</sup>, 1 (1989), pp. 41-48. O contexto ideológico da pasigrafia é reconstruído

as composições de seus notáveis sábios, ou pelo menos uns extractos delas! <sup>(15)</sup>

Mas eu vou terminar este pequeno ensaio com um exemplo que o corrobore, mostrando parte do seu manejo prático.

Suponhamos, sem entrar na discussão da suficiência dos nomes vulgarmente dados aos tempos dos verbos, que, por agora

	Português	Espanhol	Francês	Geral	Plural
1 indica	o	el	le	nominativo singular	1'
2.....	do	del	du	genitivo sing.	2'
3.....	ao	al	a	dativo sing.	3'
4.....	o	el	le	acusativo sing.	4'
5.....	O'	O'	O'	vocativo sing.	5'
6.....	por	por	par	ablativo sing.	6'
7.....	eu	yo	je	1. <sup>a</sup> pessoa sing.	7'
8.....	tu	tu	tu	2. <sup>a</sup> pessoa sing.	8'
9.....	ele	el	il	3. <sup>a</sup> pessoa sing.	9'

postos estes números à esquerda dos seus competentes anexos e deles separados pelo sinal –

	optativo	imperativo
1 indica presente indicativo	1'	1 <sup>o</sup>
2..... pretérito imperfeito	2'	2 <sup>o</sup>
3..... pretérito perfeito	3'	3 <sup>o</sup>
4..... pret. mais-que-perfeito	4'	4 <sup>o</sup>
5..... futuro	5'	5 <sup>o</sup>
6..... participípio do presente		
7..... participípio do pretérito		
8..... gerúndio		
9..... gerúndio		

postos estes números à direita dos seus anexos e mais altos do que eles, bem como os expoentes na álgebra, e semelhantemente os seguintes, que indicam

6..... o participípio do presente  
 7..... o participípio do pretérito  
 8 e 9 } gerúndios que cuido acredores à maior vulgaridade e uso.

por José Manuel Fernández Cepedal, «Política e instituciones ideológicas durante la Revolución Francesa», *El Basilisco*, 1.<sup>o</sup>, 15 (1983), pp. 71-77. O inventário mais completo dos projectos é feito em *Aga Magéra Difúra: Dizionario delle Lingue Immaginarie*, de Paolo Albani e Berlinghiero Buonarroti (Bolonha, Zanichelli, 1994).

Convenhamos, finalmente, em que o género feminino seja representado pelo número 2 apenso ao seu anexo, e mais baixo do que ele, à direita ou à esquerda, se tanto quisermos.

Isto suposto, pode a numeração dos dicionários principiar pelo número 10 e, com efeito, sem notar expressamente os equivalentes espanhóis e franceses, concordemos em que sejam:

14 = este, 15 = Exemplo, 23 = fazer, 84 = ver, 12 = claramente, 95 = uso, 71 = projecto, 75 = que, 68 = oferecer, 70 = olho, 73 = público,

e tendo

*Escritura Ordinária*

Este exemplo fará ver claramente o uso do projecto, que eu ofereço aos olhos do público.

Resultará na

*Escritura Pasigráfica*

14 15 23<sup>5</sup> 84 12 4-95 2-71, 75 7-68<sup>1</sup> 3'-70 2-73

Ora, como o projecto justamente consiste em que as vozes equivalentes dos diversos idiomas sejam denotadas pelos mesmos números, segue-se que a dita escritura pasigráfica lida ou traduzida por um espanhol dará literalmente «Este ejemplo hará ver claramente el uso del projecto que yo oferezco a los ojos del publico.»

Um francês que o transportasse à sua língua, pondo semelhantemente em lugar de cada número o seu valor literal, encontraria «Cet exemple ferá voir clairement l'usage du project, que j'offre aux yeux du Public.»

\*

Escrita esta *Memória*, tratei de investigar com mais miudeza os trabalhos que sobre o mesmo objecto me tivessem precedido, entre os quais poderia talvez encontrar já público este mesmo. Com efeito, não foi o actual, sim outro sistema pasigráfico, que encontrei dado à luz em Paris no ano 1797, do qual não pude ainda ter outra notícia mais do que as incluídas no *Annual Register*, e no último apêndice ao *Monthly Review* do mesmo ano. Julgo, pois, do meu dever não passar em silêncio

estes encontros e, assim, vou já expor o conteúdo de ambos, intercalando algumas reflexões minhas que promovam ou facilitem mais a comparação dos dois métodos conforme o permitam bases semelhantes.

*Annual Register*, p. 319

Pasigrafia, ou os primeiros elementos da nova ciência artificial de escrever e imprimir numa língua, de tal modo que se possa ser lido e compreendido em qualquer outra língua sem tradução, etc. É de facto uma publicação engenhosa e curiosa que mostra o extenso conhecimento do autor da filosofia da linguagem, e sugere notas e sugestões que o gramático pode converter em objectivos valiosos. Estamos convencidos, todavia, de que o plano do autor implica em si demasiadas dificuldades para que possa ser útil, pelo menos até um ponto considerável<sup>26</sup>.

Este voto que parece fazer justiça ao autor, inculca ao mesmo tempo impossibilidade na execução do plano, por difícil e extenso, qualidades que julgamos remotas do nosso ou talvez só mais remotas o que bastaria. Com efeito, serão tanto mais longínquas quanto a escritura filosófica, denominando assim a que procede segundo a ordem natural das ideias, tomada por base da pasigráfica, será única e suficiente regra que torne a versão desta inteligível em todos os idiomas, inclusos aqueles mesmos que, como o latim, usam muito de transposições. E eis aqui quanto precisamos, ou mesmo o que mais se deve apetecer, porque certas elegâncias produzidas pela destra inversão da ordem natural das ideias, além de deverem em geral ser estranhas a todas as línguas, já o são bastantemente às mais notáveis dos modernos e, porventura, irão diminuindo cada vez mais. Na verdade assaz resta onde as nossas faculdades intelectuais se envolvam com satisfação e prazer. Demais, não devemos curar de idiotismos particulares em coisas destinadas à universalidade, antes sim de generalizar por tal modo que os idiotismos particulares fiquem submetidos sem maior incongruência.

---

<sup>26</sup> Em inglês, no original: «Pasigraphy, or the first elements of the new artificial science of writing and printing in one language, in such a manner as to be read and understood in any other language, without translation, etc. Is a truly ingenious and curious publication, which displays the author's extensive acquaintance with the philosophy of language, and suggests remarks and hints which the grammarian may convert to valuable purposes. We are persuaded, however, that the author's plan involves in it too many difficulties to be useful, at least to any considerable extent.»

A fim de ultimar a presente reflexão, voltemos literalmente ao latim o nosso exemplo pasigráfico e acharemos: «Hoc exemplum facit uidere evidenter *usum* propositionis, quam offero *oculis publici*.» Um latino entenderá logo, e é quanto se pretende. Rirá talvez pelo descostume, mas ninguém o impede de prevenir parte do seu riso transportando primeiro a versão a uma forma que deva convir melhor com o carácter transpositivo da língua latina.

Sublinhei as palavras *usum*, *oculis*, *publici* para prevenir a advertência de que neste idioma os números 4, 3', 2, correspondentes às palavras *o*, *aos*, *do*, devem mostrar o caso latino que lhes equivale, bem como os números 5 e 1 no alto indicam o tempo dos verbos a que estão adictos. E se não tratássemos de línguas muito diversas nisto da antiga romana, poríamos talvez os números 4, 3' e 2 ao alto dos seus respectivos nomes, mas à esquerda por causa da precisa diferença.

Notarei ainda o *sem tradução*<sup>27</sup>, expressão que me parece algum tanto capciosa, [a] menos que não preceda o estudo completo, além de um superior e geral uso da escritura pasigráfica. Com efeito, negadas estas premissas, ao menos inteiramente, segundo tornam provável as reflexões que escuso repetir, como sem translação ou tradução se poderá passar de cada idioma particular para o pasigráfico e reciprocamente? Porém, se julgamos preexistente a universal adopção e plena inteligência da língua pasigráfica, de modo que esta seja falada e escrita como vulgar, o nosso projecto não é menos susceptível da mesma vantagem, suposto em circunstâncias iguais. Tem ele demais, ainda, que a sua vulgarização absoluta não depende de serem acolhidos geralmente caracteres estranhos a muito maior número de homens, [n]e[m] combinados por um novo sistema em quanto à sua escrituração e leitura, segundo veremos adiante.

Pelo que pertence ao fio da analogia, o pequeno esquema que tenho e em breve passarei a transcrever deste novo método pasigráfico talvez nem deixe duvidosa a decisão. Quem conhecer bem a língua base, torno a dizer, tomando algumas das marcas principais, não demandará o porto com mais presteza no nosso projecto?

---

<sup>27</sup> Em inglês no original: «*without translation*.»

Apêndice ao vigésimo quarto volume  
do *Monthly Review*, alargado, p. 562.<sup>28</sup>

Pasigrafia, ou os primeiros elementos da nova ciência artificial de escrever e imprimir numa língua, de tal modo que se possa ser lido e compreendido em qualquer outra língua sem tradução, etc. Inventada e posta em ordem por J\*\*\* de M\*\*\*, anteriormente Major na Infantaria Imperial<sup>29</sup>. Primeira edição, correspondendo à edição alemã. 4<sup>to</sup>. Duas partes, pp. 130. Do Gabinete de Imprensa Pasigráfico de Paris, 1797<sup>30</sup>.

... Os mexicanos tinham um método de comunicar compreensão através do desenho de objectos sobre os quais desejavam transmitir informação, e os chineses ainda empregam floreados que podem ser lidos por uma pessoa que é ignorante da língua deles, nas suas próprias palavras.

... Por conseguinte, é evidente que as nossas ideias podem ser associadas directamente a sinais visíveis, em vez daqueles sinais audíveis chamados palavras... O bispo Wilkins inventou oitenta caracteres através dos quais ele planeava expressar todas as ideias da mente humana com brevidade inequívoca. *O Sr. Northmore, com maior simplicidade, sugeriu o uso de números aritméticos, e observou que, como a data do ano ou a falta de rendimentos, quando expressas em números, podem ser lidas por qualquer nação europeia no seu próprio idioma, seria possível*

---

<sup>28</sup> Em inglês no original: «Appendix to the twenty-fourth volume of the *Monthly Review*, enlarged, p. 562.»

<sup>29</sup> Dantas Pereira refere-se a Joseph de Maimieux, autor de *Pasigraphie, premiers éléments du nouvel art-science d'écrire et d'imprimer en une langue de manière à être lu et entendu dans toute autre langue sans traduction* (Paris, au Bureau de la Pasigraphie, 1797) e de *Pasigraphie et pasilalie... méthode élémentaire contenant: 1.º les douze règles de la pasigraphie... 2.º les trois règles de la pasilalie, ou d'une langue universelle ayant pour base la pasigraphie; 3.º les tableaux nécessaires et une planche gravée* (Paris, au Bureau de la Pasigraphie, an VIII, i. e. 1799).

De Maimieux viveu de 1753 a 1820. Para além das obras de pasigrafia, pertencem a este autor títulos como *Alphonse d'Inange, ou le Nouveau Grec* (1787), *Éloge philosophique de l'impertinence, ouvrage posthume de M. De la Bractéole A Abdère* (1788), *Le Comte de Saint-Méran, ou les Nouveaux Égaremens du ciur et de l'esprit* (1788-1789), *Suite du Comte de Saint-Méran* (1789), *Charles de Rosenfeld, ou l'Aveugle inconsolable d'avoir cessé de l'être* (1789), *Souvenirs d'un homme du monde ou recueil de pensees diverses, d'observations, des bons mots, de faits singuliers, d'anecdotes et d'opuscules* (1789), *Sylvestre ou Mémoires d'un centenaire de 1675 à 1786* (1802), *Céleste Paléologue* (1811). A sua actividade como tradutor manifesta-se na tradução dos *Fragments de lettres originales de Madame Charlotte-Elizabeth de Bavière* (1788).

<sup>30</sup> Em inglês no original: «Pasigraphy, or first elements of the new artificial science of writing and printing in a language, which may be read and understood in every other language without translation. Invented and arranged by J\*\*\* de M\*\*\*, formerly Major in the Imperial Infantry. First edition, corresponding with the German impression. 4<sup>to</sup>. Two parts, pp. 130. From the Pasigraphic Printing-Office at Paris, 1797.»

*descrever em números uma coroa, uma metáfora...* A maior dificuldade parece consistir em imaginar algum núcleo natural de associação que facilitaria a lembrança destes sinais numéricos e os grave indelevelmente na memória<sup>31</sup>.

No parágrafo precedente adverte-se que os mexicanos e chineses usam de uma espécie de pasigrafia de tal ou qual modo análoga aos hieróglifos dos egípcios; que Wilkins<sup>(16)</sup> com 80 caracteres formou uma pasigrafia completa e brevíssima<sup>32</sup>. E nem carecia de tantos porque admitindo somente seis letras, ou sons símplices resultam 55986 complexões alfabéticas diferentes que bastariam para representar até as ideias que saem fora do ordinário<sup>33</sup>. Vê-se ultimamente que Mr. Northmore<sup>34</sup> apontou já em outro tempo a introdução dos números na escritura pasigráfica, a qual, como refere o mesmo *Monthly*, a fora [por] outros mais autores, forma «um importante assunto de espe-

---

<sup>31</sup> Em inglês no original: «... The Mexicans had a method of communicating intelligence by depicting the objects concerning which they wished to convey information, and the Chinese still employ flourishes, which can be read by a person who is ignorant of their language in the words of his own.

... It is evident, then, that our ideas can be associated directly with visible signs, instead of those audible signs called words... Bishop Wilkins contrived eighty characters by means of which he designed to express all the ideas of the human mind with unequivocal brevity. Mr. Northmore, with greater simplicity, has suggested the use of arithmetical figures, and he has observed that, as the date of the year or the deficiency of the revenue, when stated in numerals, can be read by every European nation in its own idiom, so it would be possible to describe in numbers a crown, a metaphor... The great difficulty seems to consist in contriving some natural nucleus of association, which should facilitate the recollection of these numerical signs and indelibly imprint them on the memory.»

<sup>32</sup> A citação que Dantas Pereira faz do *Monthly Review* induz em erro. De facto, os Géneros Maiores de Wilkins são quarenta. Estes Géneros são divididos em 251 Diferenças Particulares, a partir das quais se derivam 2030 Espécies.

<sup>33</sup> Este valor é obtido com a soma das seis primeiras potências de seis:  $6^1 + 6^2 + 6^3 + 6^4 + 6^5 + 6^6 = 55986$ .

<sup>34</sup> Thomas Northmore (1766-1851) é autor de *A Triplet of Inventions, consisting of a description of a nocturnal or diurnal telegraph; a proposal for an universal character; and a scheme for facilitating the progress of science, exemplified in the osteological part of anatomy* (Exeter, R. Trewman & Son. Londres, J. Owen, 1796). A segunda edição desta obra tem o título ligeiramente diferente: *A Quadruplet of Inventions, consisting of a nocturnal or diurnal telegraph; a proposal for an universal character; an easy and practical contrivance for preventing boats from sinking; and a scheme for facilitating the progress of science, exemplified in the osteological part of anatomy* (Londres, Murray & Highley, 1799). Publicou também um elogio à independência americana, *Washington, or Liberty Restored* (Baltimore, 1809), e, com o pseudónimo de Phileleutherus Devoniensis, publicou ainda *Memoirs of Planetes, or, a sketch of the laws and manners of Makar* (Londres, 1795).

culação que ocupou muito do tempo livre da mente enciclopédica de Leibniz»<sup>35</sup>. Portanto, se nações distintas e homens eminentes têm sucessivamente atentado na introdução, não só de uma cifra pasigráfica, mas de uma linguagem universal, entre na balança o considerável peso de tais autoridades, entre as quais poderemos ainda privativamente nomear os Srs. Jaucourt<sup>36</sup>, Beauzée<sup>37</sup>, Diderot<sup>38</sup>, etc. Se um daqueles

---

<sup>35</sup> Em inglês no original: «an important subject of speculation, which occupied much of the leisure of the encyclopedic mind of Leibniz.»

Para uma reflexão sobre os textos que Leibniz (1646-1716) dedicou às linguagens perfeitas, ver Louis Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits* (Paris, Félix Alcan, 1901), pp. 51-118. Ver, igualmente, G. W. Leibniz, «On the General Characteristic», in Leroy E. Loemker, ed., trad., *Philosophical Papers and Letters* (Dordrecht, D. Reidel, 1969), pp. 221-228. Para um estudo geral das relações entre característica universal, perspectivas sobre as línguas naturais, cálculo lógico, linguagens perfeitas e pressupostos metafísicos, ver Donald Rutherford, «Philosophy and Language in Leibniz», in Nicholas Jolley, ed., *The Cambridge Companion to Leibniz* (Cambridge, Cambridge University Press, 1995), pp. 224-269.

Contra a perspectiva equivocada que considera Leibniz o único criador de projectos de línguas universais no século XVII, com um inventário dos predecessores que nele tiveram maior influência, ver Jonathan Cohen, «On the project of a universal character», *Mind*, 63 (1954), pp. 49-63.

Pode-se encontrar um curto resumo das preocupações filológicas de Leibniz e da base da sua concepção de uma língua adâmica numa curta comunicação académica de Gustavo Cordeiro Ramos, «Leibniz e a Investigação Linguística», in *Memórias: Classe de Letras*, V (Lisboa, Academia das Ciências, 1949). Dois úteis resumos dos principais temas linguísticos leibnizianos encontram-se em Paolo Rossi, *Clavis Universalis* (Bolonha, Il Mulino, 1983), pp. 259-281, e em Umberto Eco, *La ricerca della lingua perfetta* (Roma-Bari, Laterza, 1993), pp. 289-313.

O estudo mais aprofundado é o de Olga Pombo, *Leibniz and the Problem of a Universal Language* (Münster, Nodus, 1987). Para uma revisão de algumas investigações mais recentes da problemática da língua perfeita em Leibniz, ver Frédéric Nef, «La langue universelle et les langues: Leibniz biface?», *Critique*, XXXV: 387-388 (1979), pp. 736-751.

<sup>36</sup> O Cavaleiro Louis de Jaucourt (1704-1780) é autor de *La vie de Leibnitz* (Amsterdão, 1734), traduzida em alemão como *Geschichte des Herrn von Leibnitz und Verzeichniß seiner Werke* (Leipzig, 1757). Foi colaborador de Diderot na *Encyclopédie*, e, segundo Voltaire, foi o autor de três-terços dos textos da mesma obra.

<sup>37</sup> Nicholas Beauzée (1717-1789) é autor de uma *Grammaire Générale, ou Exposition raisonnée des éléments nécessaires du langage, pour servir de fondement à l'étude de toutes les langues* (Paris, 1767, 1819), *Preuves historiques de la religion chrétienne, pour lui servir d'apologie contre les sophismes de l'irreligion* (1825), de traduções de autores clássicos e da *Óptica*, de Newton. Publicou uma edição aumentada da obra *Synonymes françois, leurs différentes significations et le choix qu'il en faut faire pour parler avec Justesse*, do Abade Gabriel Girard (Rouen, 1781, Liège, 1782).

<sup>38</sup> Denis Diderot (1713-1784) é o principal editor da *Encyclopédie* e autor de *La Religieuse* (escrita em 1760 e publicada em 1796), *Jacques, le fataliste et son maître*

votou já pela adopção dos caracteres aritméticos na dita escritura, percam-se embora as pretensões de ter aumentado por esta parte a massa dos conhecimentos humanos; porém, escudados com aquele compa-  
nheiro de armas, franqueemos com mais segurança o campo da bata-  
lha, satisfazendo-nos a restante glória da invenção do método que torna  
praticável o exposto parecer de Mr. Northmore, parecer tanto mais pre-  
cioso quanto, além das qualidades supramencionadas, tem semelhante  
escritura as de suma brevidade e clareza que perfazem a sua apologia.

Pelo que toca à ponderada dificuldade [de] *inventar*<sup>39</sup>, etc., o  
método, aliás satisfatório, pode encontrar no idioma base uma como  
escala que facilite a conservação dos números principais, reputando  
assim aqueles que correspondem às primeiras e últimas palavras que  
principiam por uma letra dada. A estes números que, por maior comodi-  
dade poderiam sempre ser múltiplos de 100, 1000, ou 10000, irão  
fácil e sucessivamente unindo-se com o uso [a]os que indicarem  
objectos mais familiares. Os mais extraordinários, por esta mesma  
qualidade, esquecerão menos e todos coadjuvarão a respeito dos inter-  
médios. Porventura o fio da analogia nos sons vocais não se encontra  
mil vezes cortado e estes deixam por isso de ocorrer com facilidade?  
Nas cifras particulares não vemos alguns tão destros que as decifram  
ou lêem na língua vulgar sem a menor equivocação ou demora? Mas  
continuemos com o *Monthly*.

Isto é tentado pelo autor do muito engenhoso volume perante nós.  
Ele inventou doze caracteres a que chama *gama pasigráfica*, e para os  
quais, não tendo os tipos próprios, substituiremos as primeiras doze  
letras do alfabeto grego<sup>40</sup>.

Chamaremos aqui somente a lembrança do que fica dito sobre a  
introdução de novos caracteres na escritura pasigráfica.

Estes devem ser reunidos em palavras de três, de quatro e de cinco  
letras. As partículas conectivas ou expletivas de ocorrência frequente

---

(escrito em 1773 e publicado em 1796), *Le Neveu de Rameau* (escrito de 1761 a 1774 e publicado em 1805) e de *Supplément au Voyage de Bougainville* (escrito em 1772 e publicado em 1776).

<sup>39</sup> Em inglês no original: «*contriving*.»

<sup>40</sup> Em inglês no original: «This is attempted by the author of the very ingenious volume before us. He has contrived twelve characters, which he calls *the pasigraphic gamut*, and for which, not having the proper types, we shall substitute the first twelve letters of the Greek alphabet.»

devem ser da primeira classe; os objectos e ideias diariamente observados na sociedade da segunda; e os termos de arte, ciência e inquirição difícil da terceira<sup>41</sup>.

Neste artigo aparece bem superiormente o espírito metódico. Ele é, aliás, aplicável ao nosso sistema, onde poderíamos consagrar tantas das primeiras quilíades dos números naturais para índices da primeira ordem de palavras, tantas das quilíades imediatas para as da segunda ordem, e o resto para as da terceira, com o que ajudaríamos mais a nossa memória pelo que respeita à conservação do todo. Permanecendo, porém, a ordem alfabética em cada uma das três partes, que também poderíamos denominar Índice, Vocabulário e Léxico.

Querendo pôr o *ultimatum* ao nosso método, ocorreria numerar somente segundo este sistema as raízes das línguas, indicando os derivados por meio de certos números anexos aos primeiros e postos em forma de expoentes, os quais fossem os mesmos para todos os derivados semelhantes. Lembra-me, para exemplo, numerada a palavra homem. Humano, seu adjectivo, poderia escrever-se pasigraficamente de sorte que correspondesse a homem adjectivo. Não pretendo que esta lembrança mereça inteira adopção. Dela e de algumas homogêneas só me resolvo a tratar desde já porque tais projectos costumam contar melhor virilidade quando são educados ou tratados por mãos alheias às que lhe deram existência.

O autor subdivide o seu dicionário em três partes que... podem ser chamadas o índice, o vocabulário e o léxico. Na primeira são postas em ordem as palavras muito pequenas da língua francesa; na segunda as correntes e na terceira as extraordinárias. Estas são dispostas em doze colunas, e cada coluna é subdividida em dois parágrafos duodécimos. Contiguidade de significado confere a pretensão à contiguidade de lugar. Sobre cada coluna é colocada uma letra do alfabeto pasigráfico, contra cada parágrafo uma segunda letra, e antes de cada palavra uma terceira letra. Por estes meios, três letras particularizam qualquer palavra dada. Uma quarta indica que a palavra deve ser procurada no vocabulário, e uma quinta que ela deve ser procurada no léxico<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Em inglês no original: «These are to be grouped in words of three, of four and of five letters. Connective and expletive particles of frequent recurrence are to be of the first class; objects and ideas daily noticed in society of the second; and terms of art, science and recondite inquiry of the third...»

<sup>42</sup> Em inglês no original: «The author subdivides his dictionary into three parts which... may be called the index, the vocabulary, and the lexicon. In the first are

Excelente arranjo que publicamos tão circunstanciadamente como sinal de veneração para com o seu anónimo autor, cuja obra nos apressamos a fazer vir com a maior brevidade, certos em que dela tiraremos também muitas luzes mais que, já motivem e produzam maior respeito nosso, já sirvam de aperfeiçoar ainda o nosso mesmo projecto.

Os sintomas da inflexão são colocados acima ou abaixo da linha, antes ou depois da palavra principal<sup>43</sup>.

Esta atenção, que corresponde à que avançamos sobre o modo de numerar os derivados, etc., fazendo entrar os números das suas raízes e dando a estes uns expoentes constantes, é um motivo mais para confiarmos na nossa dita proposição, à qual todavia alguém achará melhor que seja substituída a seguinte: numerem-se as terminações dos derivados e sejam estes indicados pelos números das suas raízes respectivas, seguindo-se-lhes os que corresponderem às referidas terminações, porém separados pelo sinal –.<sup>(17)</sup> O público decidirá qual tem por melhor entre os três meios que aponto para este fim.<sup>(18)</sup>

«Um projecto para acentos irónicos e interrogativos ocorre...»<sup>44</sup>. Muito há que em quanto a este utilíssimo e preciso projecto me tinha ocorrido. Pelo que pertence à primeira parte, sublinhar ou imprimir em grifo as palavras da ironia; e, pelo que respeita à segunda, adoptar o uso espanhol bem como nas admirações.

O seguinte fragmento, copiado do *Monthly Review*, dará melhor ideia do dicionário em que se fala.

$\alpha$	$\beta$	$\gamma$
$\alpha$ haut, en haut $\beta$ au haut, par ent	a fleur de terre au bord, sur le bord	avant terme, a terme

arranged the minute, in the second the current, and in the third the extraordinary words of the French language. These are stationed in twelve columns, and each column is subdivided in two duodecimal paragraphs. Contiguity of meaning confers the claim to contiguity of place. Over each column is stationed one letter of the pasigraphic alphabet, against each paragraph a second letter, and before each word a third letter. By these means, three letters particularize any given word. A fourth indicates that the word must be sought in the vocabulary, and a fifth that it must be sought in the lexicon.»

<sup>43</sup> Em inglês no original: «The symptoms of inflection are placed above or below the line, before or after the main word.»

<sup>44</sup> Em inglês no original: «A project for ironical and interrogative accents occurs...».

α	haut α bas, par en bas δ au bas, par en bas ε du haut en bas ζ du bas en haut	en terre, en pleine terre au fond, a fond, du fond à l'abri, a couvert au vent, à l'air, en plein	avant terme, a terme à plat, à plat ventre sur le dos, à la renverse à terre, par terre en rond, à croupetons à rebrousse poil
β	α sur, dessus β au dessus, par dessus γ sous dessous δ au dessous par dessous ε entre, parmi ζ sans dessus dessous	vers, sur près, proche, de près joint, contre, abord portant ras, au raz, rez-de-chaussée à, après de proche, en proche	terre, a terre pas a pas, pied a pied a quatre pattes a cloche-pied, clopin-elopant a tire d'aile, d'une aile en haleine, hors d'haleine
γ	α devant, sur le devant β au devant, par devant γ derrière, sur le derrière δ au derrière par derrière ε à rebours, au rebours ζ sans devant, derrière	le long, en long, au long en large, au large, à l'aise à l'étroit, en point autour, aux environs vis a vis, a l'opposite a travers, au, outre	avant, en avant loin, de loin, a perte de vue après, a la suite a la file, a la queue a la piste, a la trace a l'affect, aux aguets

Assim, ααα equivale a *en haut*, βββ a *de près*, γγγ a *après*, αβα a *dessus*, etc., donde bem se conclui que a dedução e arranjo desta pasigrafia mostram sim bastante engenho. Porém, as leis da sua consequência talvez sejam até mais difíceis de conservar do que a nossa dos números, pelo menos não são mais claras e o método, porque o autor se propõe representar com um só sinal pasigráfico as palavras e frases equivalentes de cada idioma, concorrendo muito para a concisão da escritura, não concorre menos para lhe aumentar a dificuldade. As leis numéricas, que outros fins obrigam a conhecer, parecem de conservação mais fácil à memória, sobre menos estranhas ao vulgo e mais acessíveis à compreensão geral.

Eu não pretendo diminuir o merecimento do anónimo autor da nova pasigrafia, antes, repetirei ainda, admiro tanto os seus distintos conhecimentos, assaz indicados pelo pequeno extracto que tenho publicado, como as imensas fadigas que devem ter custado tantas reflexões novas e tão extraordinárias combinações, extraordinárias em número e qualidade. Mesmo não decidindo entre o seu e o meu projecto, posto que a maior simplicidade, clareza, facilidade de adopção e de prática me pareçam pronunciar a favor do segundo, cumpre-me, porém, advogar a minha causa. O público, a cujas decisões tributo o respeito que devo, é somente o juiz próprio e, portanto, julgará. Vou,

pois, finalizar esta parte da *Memória* com o extracto do voto que, no mesmo *Monthly*, encontro sobre a pasigrafia ali noticiada.

A disposição de algum modo arbitrária destes quadrados aumentaria muito a dificuldade em traduzir numa língua europeia diferente as várias tabelas. A necessidade de declinar, de conjugar e de dispor cada palavra pelas regras invariáveis da gramática pasigráfica suplanta tão eficazmente todas as associações idiomáticas que nenhum trabalho da imaginação nem da eloquência poderia assegurar qualquer influência neste novo traje... O autor merece, contudo, um grande louvor pelo extenso conhecimento que revela nos vários departamentos ligados à filosofia da linguagem; por fazer lembrar um importante assunto de especulação... e pelas numerosas sugestões importantes que realmente ofereceu para uma mais fácil construção de um carácter universal. Sugere também a viabilidade de dar um valor oral aos seus símbolos, através da pronúncia de cada parte como uma sílaba distinta, e isto resolveria imediatamente o outro grande problema de uma língua universal<sup>45</sup>.

## CONCLUSÃO

A utilidade de uma linguagem universal até se faz sentir, o que é contestado<sup>46</sup> pelos hieróglifos do Egipto, pelas flores da China, pelas figuras do México, pelo assentimento de grandes europeus de todos os tempos, enfim, pela natureza, da qual estando tão distantes, contudo, não podemos aniquilar a tendência recebida para a uniforme comunicação das ideias correspondentes às nossas precisões e afectos principais, pelo intermédio de uma linguagem de acção muito parecida.

---

<sup>45</sup> Em inglês no original: «The somewhat arbitrary arrangement of these squares would much increase the difficulty of translating into a different European language the several tables. The necessity of declining, of conjugating, and of stationing every word by the invariable rules of pasigraphic grammar supersede so effectually all idiomatic associations that no work of imagination, nor of eloquence, could retain any influence in this new dress... The author is however entitled to great praise for the extensive knowledge which he has displayed in the various departments connected with the philosophy of language, for reviving an important subject of speculation... and for the many important suggestions which he has really offered towards the easier construction of an universal character. He suggest also the practicability of giving an oral value to his symbols, by pronouncing each part as a distinct syllable, and this would at once resolve the other great problem of an universal language.»

<sup>46</sup> A palavra 'contestado' é aqui utilizada com o significado de confirmado ou atestado. Este significado é pouco usado actualmente.

Apesar disto, no estado presente da sociedade não temos índices, nem orais, por cujo meio tornemos universais as participações próximas das ideias mais compostas ou abstractas que escapam à referida linguagem da natureza, nem literais, que estendendo estas mesmas participações até [a]os mais remotos climas e tempos, sobressaiam tão grandemente à mesma linguagem.

É, pois, belo, útil e digno do homem que se interessa pelo bem dos seus semelhantes ocupar-se dos meios que em tais circunstâncias poderão concorrer [para] a introdução de uma linguagem universal.

Que uma potência predominante faça suceder ao som das bombardas a divulgação geral do seu idioma, é coisa felizmente impossível no estado actual, e já o foi em outro menos oposto. Sempre lhe contravirá a universal tendência para variar que tanto afecta o orbe inteiro e que, por assim dizer, é a constante única da natureza.

Que uma grande nação, empregando sempre bem e atentamente os seus maiores meios (hipótese bem pouco provável), atentando no Império de Minerva, e conquistando, ou empreendendo conquistar os feudos possuídos pelas outras no mesmo Império, pretenda após a luz científica difundir geralmente os sinais que a transmitem, coisa é mais sublime e honrosa ao homem. Porém, não menos impossível. Os senhores feudais também procuraram alargar os seus domínios; Minerva sempre foi e será propícia a pretensões semelhantes. Ela não é, nem deve, nem pode ser mesquinha. Os idiomas, pois, destes senhores também se tornaram preciosos e apetecíveis. O primeiro [idioma] poderá, quando muito por uma longa sucessão de tempo, ter maior valor relativo mas nunca ser único.

Intentar uma como refundição de todos os idiomas para depois se extrair, ou um primário, comum origem de todos, ou um composto que, evidentemente, mereça a primazia, nem por isso a obterá do maior número, que nunca poderá conhecê-la, nem se apresenta menos improvável à compreensão humana pelas imensas fadigas que exigiria, além da reunião de mil interesses opostos e, talvez, a ponto de jamais poderem admitir reconciliação.

Cuidar que as potências se coligarão para a conquista de uma linguagem universal, por meio do artifício unido ao seu exemplo próprio, pela última das razões precedentes, quando não ocorressem outras, é cuidar uma verdadeira quimera, é entrar de bom grado no país das ilusões. O exemplo dos governantes ajudado com o preciso manejo dos interesses pessoais é, sim, o meio mais poderoso e, talvez, o único próprio para abater costumes antigos, substituindo-lhes novos. Mas quererão as potências ou, mesmo, poderão?

Poderá mais o exemplo desunido de alguns homens de cada nação?

Cesse, pois, o projecto de uma língua universal, mais precioso, porém, menos provável de obter que o das moedas e medidas gerais que, todavia, não vemos ainda em voga. O futuro dirá se, então, admite alguma probabilidade. Por agora, consideremos como será possível facilitar as correlações menores e talvez as maiores. Posto que estas, outra vez o repito, sempre deverão recair sobre quem ou saiba uma língua em comum ou possa usar de intérpretes.

Como, porém, conseguirão tantas nações diversas entenderem-se por meio de sinais comuns melhor do que referindo-lhes aqueles de que actualmente usam? Eis aqui já o caminho, e sendo mais difícil convir em duas coisas do que em uma, será melhor dar um uso novo a sinais recebidos do que empreender que, para lho dar, se adoptem outros novos.

Entre os sinais difundidos é, evidentemente, preferível o mais universal e familiar, pelo menor obstáculo que então deve encontrar este uso dele. Portanto, qual merecerá ser anteposto aos caracteres numéricos?

Assim, resta ver como aos ditos caracteres poderemos atribuir o seu novo emprego nos usos humanos, de sorte que a nossa concepção não obste grandemente, nem tão-pouco se requeira maior concurso de vontades e meios para a composição dos materiais necessários à sua execução prática.

O uso actual de cifras semelhantes entre particulares e nas relações ocultas das nações<sup>47</sup> bem deixa ver que a generalização dele feita com o acerto conveniente deve satisfazer as vistas expostas.

Parece, com efeito, bem simples e preciso tomar uma língua para unidade comparativa de todas as outras, e não menos que numerada pela ordem natural dos números inteiros a série das palavras que houverem no seu dicionário completo. Cada número que assim corresponder a uma voz daquele idioma fique correspondendo às suas equivalentes em todos os mais, porque, assim e somente assim, ficará um mesmo número sendo o índice comum das palavras que exprimem a mesma ideia em todas as línguas existentes e, portanto, sairá este número, podendo fazer as vezes de um geral índice literário que em toda a parte represente aquela ideia, ou instantaneamente para quem

---

<sup>47</sup> A história da escrita secreta é feita por Simon Singh, *The Code Book: The Science of Secrecy from Ancient Egypt to Quantum Cryptography* (Londres, Fourth Estate, 1999); e por Rudolph Kippenhahn, *Code Breaking: A History and Exploration* (Nova Iorque, Overlook Press, 1999).

já por uso souber o seu valor vocal, ou procurado em vocabulários que mostrem este mesmo valor. E como parece assaz unísono e razoável que, sendo os sinónimos de diferentes nações representados por um só número, os de cada nação de per si [o] sejam não menos quando os tenha, conviremos, enfim, que o número correspondente a qualquer palavra de um dicionário seja dali por diante aplicado também a todos os sinónimos que existirem no mesmo dicionário.

Poderei, pois, entender-me por este modo com estrangeiros, ou próximos, ou longínquos, sem a menor confusão, sem adoptar novas cifras, sem fazer numerosíssimos os artigos do contrato desta nova inteligência, sem carecer de muitas gentes para completar os alicerces precisos ao seu manejo prático. Portanto, eis cumprido o fim principal que me propus. Fim que, ao mesmo tempo, se torna um necessário preliminar à introdução de qualquer linguagem universal, se esta um dia se apresentar mais provável. Sempre, porém, resultará da adopção deste projecto um maior compenetramento comum em todas as línguas e maior unidade na inteligência delas, o que não pode deixar de ser por extremo vantajoso a todas.

A reflexão fez que julgasse o meu projecto adaptável a discursos maiores. Com efeito, se a sinais genéricos que representem casos, números, géneros, pessoas e tempos unimos quando muito outros, cada um dos quais indique por um modo análogo todas as derivações semelhantes das raízes de qualquer língua; se, em tal caso, numeramos estas raízes só, aliás em concurso com os seus derivados segundo a série natural dos números inteiros, tendo primeiro formado as três classes, partículas ou vozes monossílabas e dissílabas mais frequentes, palavras mais usais, termos menos vulgares; conservada em cada classe a ordem alfabética para assim fomentar melhor a concisão da escritura pasigráfica e o acto memorativo dela, a uniformidade, clareza e número assaz pequeno de tais preceitos devem necessariamente conduzir o nosso projecto pasigráfico à sua última perfeição e, portanto, atribuir-lhe o maior uso de que ele for capaz. Ocorrendo mais somente que as palavras compostas podem com toda a naturalidade ser designadas pelo conveniente agregado dos números índices das suas componentes.

Se alguém houver de me increpar por não desenvolver melhor ou mais este projecto, queira primeiro olhar com reflexão a quantidade e qualidade de tempo que posso dizer meu e, talvez, não estranhará que assim aconteça. Muito menos se notar que tratei de fazer uma *Memória* e, mais, com o fim de atrair quem, podendo, queira dar a tão útil objecto o tempo que me consomem outros não menos interessantes e

de mais imediato dever meu. Finalmente, se julgada útil a minha proposta, se pretender a sua execução prática, eu não desejo nem devo isentar-me de aceder ao aperfeiçoamento dela quanto for em mim e as minhas obrigações me permitirem. No entanto, os alicerces estão lançados, os traços principais do risco do edifício patentes e o que por agora posso a este respeito concluído.

## NOTAS

### NOTA 1

Escuso reflectir sobre a diferença entre a variação sucessiva e insensível de uma língua viva e aquela que deveria ter lugar para que as ditas, ou quaisquer variações, em todas se dirigissem a formar ou tornar uma universal<sup>48</sup>.

### NOTA 2

A generalidade actual da língua francesa, para a qual concorreu a emigração resultante da revogação do Édito de Nantes<sup>49</sup>, não menos do que a porfiada atenção que os Franceses têm dado a traduzirem para o seu idioma todas as obras-primas e mesmo as secundárias das outras nações, generalidade que parecia oferecer provável o trânsito absoluto para aquela linguagem, franqueado e protegido pela ciência, vai de necessidade envolvida na variante universal. As nações têm sentido quanta vantagem lhes é escreverem no seu próprio idioma e traduzirem para ele as melhores composições estrangeiras. Vão, pois, tomando este trilho, com o que têm reduzido, e consideravelmente irão reduzindo a menos, a precisão de saber o francês muito

---

<sup>48</sup> Não é claro que exista qualquer diferença substantiva entre o processo de diversificação das línguas e o processo de aproximação das línguas numa só. A favor do primeiro processo, existem argumentos fortes: o aparecimento de novas línguas, a alteração das línguas existentes, o aumento do vocabulário devido ao desenvolvimento das sociedades, etc. Porém, a favor do segundo processo também existem argumentos fortes, como o desaparecimento de um número elevado de línguas e a adopção de segundas línguas nos currículos escolares dos países desenvolvidos. Dantas Pereira foi professor de francês de D. Pedro Carlos. Por que razão se escolheu francês e não as línguas dos índios brasileiros, o húngaro ou o russo? A escolha das segundas línguas não parece ser um evento puramente subjectivo mas parece ser uma apreciação geral que cada época faz da importância relativa das línguas. Dois séculos depois da *Memória*, é mais forte a convicção de que a variação das línguas não as está a apartar mas, curiosamente, a unificar.

<sup>49</sup> O Édito de Nantes foi promulgado a 13 de Abril de 1598 por Henrique IV. O Édito garantia uma grande liberdade religiosa para os protestantes franceses, os Huguenotes. A 18 de Outubro de 1685, Luís XIV revogou o Édito e retirou todas as liberdades civis e religiosas aos protestantes. Nos anos que se seguiram mais de quatrocentos mil Huguenotes emigraram, fazendo com que a França ficasse privada da sua classe comercial mais dinâmica. Esta emigração contribuiu, porém, para a expansão da língua francesa.

vulgarizada já; com esta decairá na mesma razão o número daqueles que se lhe submetiam e que empregarão agora em coisas o tempo antes dado ao conhecimento dos sinais que as representavam como que sós. Enfim, a rivalidade natural das nações maiores, tornando igualmente apreciável o conhecimento das suas línguas diversas, ainda mais coopera para dificultar a universalização total de qualquer delas. Não repetirei a reflexão feita no princípio do parágrafo presente. E, por outro lado, se, como disse um homem célebre dos nossos dias, devemos reputar impossível saber mais de uma língua com a perfeição necessária, não escolheremos antes acabar de possuir a nossa com toda a correcção e energia do que divagar pelas alheias?

#### NOTA 3

Julgaríamos ainda com o Sr. Delormel<sup>50</sup> que um tal projecto somente chegaria a efeito ordenando os governos que uma prescrita língua entrasse na educação, ou, melhor dissera, no ensino público, e dando os empregos com preferência àqueles que soubessem, etc. O exemplo, então, continuando a receber socorros do industrioso e louvável artifício, talvez que, indo lavrando pouco a pouco entre o vulgo, conduzisse este finalmente à pretendida meta. Porém, que soma de obstáculos se me apresentam! Quererão, com efeito, aqueles dar um tal corte nas características distinções nacionais tão suplantadas já e que, aliás, lhes oferecem tantos usos?

#### NOTA 4

Depois de lida na Academia Real das Ciências<sup>51</sup> a parte fundamental e primária desta *Memória*, tive de uma pessoa, respeitável por sua grandeza e conhecimentos, que nas ocultas correspondências diplomáticas muitas nações empregam cifras semelhantes fazendo que a cada palavra corresponda, não um mas diversos

---

<sup>50</sup> Não se sabe muito sobre a vida de Jean Delormel. Para além do *Projet d'une langue universelle, présenté à la Convention nationale, par le citoyen Delormel*, de 1794, é autor de *Les Causes et les époques des révolutions du monde physique et moral, ou la Grande période solaire* (1797); *La Grande période, ou le Retour de l'âge d'or, ouvrage dans lequel on trouve les causes des désordres passés, des espérances pour l'avenir et le germe du meilleur plan de gouvernement ecclésiastique, civil et politique* (1790, 1805); *Nouveaux éléments de la grammaire française, d'après la méthode de Lhomond et celle de Condillac* (s/d); *Plan d'un nouveau calendrier, ou la Nouvelle semaine* (s/d); *Réfutation du système imaginé par les savans du dernier siècle contre la théorie de la 'Grande période', Explication des prophéties de Daniel sous le rapport de la 'Grande période', Les Six jours de la création selon Moïse, ou Développement de cet article de la 'Grande période'* (1806); e de *Réponse amicale au rédacteur du 'Journal des débats', suivie du tableau chronologique de la 'Grande période'* (s/d).

<sup>51</sup> A primeira reunião da Academia das Ciências aconteceu em 16 de Janeiro de 1780, presidida pelo Duque de Lafões, secretariado pelo Visconde de Barbacena e pelo Abade José Correia da Serra. A partir de 1783, a Academia teve a protecção real de D. Maria I. A Academia teve como precursoras a Sociedade dos Ocultos (1647), a Academia dos Generosos (1647), a Academia dos Singulares (1663) e a Academia Real de História Portuguesa (1720). Dantas Pereira foi eleito correspondente da Real Academia das Ciências de Lisboa a 11 de Maio de 1793, isto é, aos vinte anos de idade.

números, para mais complicar aos estranhos a decifração deles<sup>52</sup>. Cautela evidentemente supérflua ou, antes, oposta ao nosso objecto. Outros não menos respeitáveis me afirmaram terem visto e até manejado em coisas particulares correspondências homogêneas. Eis aqui, pois, provas de facto sobre a possibilidade da execução prática do meu projecto que, com efeito, não posso deixar de memorar. Em quanto à clareza e concisão pode por algum modo concorrer também, como prova de facto, o *Marine Pocket-Dictionary*, de Neumann, dado à luz em Londres no ano próximo precedente<sup>53</sup>, sobre cuja parte lusitana teríamos que notar um pouco, mas nem por isso o deixamos de o julgar bastantemente respeitável<sup>54</sup>. Digo por algum modo, porque sendo nele diversos os números de cada vocabulário, nas referências do inglês-francês não carecia usar das letras J, S, P, [e] G. O que junto a escrever os

<sup>52</sup> Vide supra nota 47.

<sup>53</sup> No ano passado, i.e. 1799.

<sup>54</sup> Como marinheiro, Dantas Pereira deverá ter acolhido com entusiasmo e utilizado frequentemente a obra *A Marine Pocket-Dictionary of the Italian Spanish, Portuguese and German Languages, with an English-French and French-English Index; being a collection of a great variety of the most useful sea-terms in the above idioms*, de Henry Neumann, publicado em Londres em 1799. Dantas Pereira volta a referir Neumann de modo encomiástico na carta que escreve ao diplomata Silvestre Pinheiro Ferreira, publicada no *Jornal de Coimbra*, vol. XIV, 2.<sup>a</sup> parte, n.º LXXIV (1819), pp. 79-82.

O século XIX foi muito rico em publicações semelhantes à de Neumann. Assim, entre 1800, data de publicação da *Memória*, e 1818, data em que Dantas Pereira escreve a Pinheiro Ferreira, foram publicadas muitas obras que um marinheiro cosmopolita como o primeiro teria conhecido eventualmente: Hogg, *British Mariner's Encyclopaedia or, a New Universal and Complete Naval Dictionary* (Londres, 1801); Moore, *The British Mariner's Vocabulary, or Universal dictionary of technical terms and sea phrases used in the construction, equipment, management and military operations of a ship* (Londres, 1801) e *The mariner's dictionary, or, American seaman's vocabulary of technical terms, and sea phrases, used in the construction, equipment, management, and military operations, of ships and vessels of all descriptions* (Washington, 1805); Falconer, *An Universal Dictionary of the Marine* (Londres, 1802) e *The mariner's new and complete naval dictionary* (Londres, 1804); Romme, *Dictionnaire de la marine anglais* (Paris, 1804); Norie, *Falconer improved and modernized. The mariner's new and complete Naval Dictionary* (Londres, 1805); Lhuillier e Petit, *Dictionnaire des termes de marine français-espagnols et espagnols-français* (Paris, 1810); Lantsheer e Twent, *Dictionnaire des termes de marine français, recueillis et traduits en termes techniques hollandais et en partie en anglais* (Haia, 1811); del Nobolo, *Nuovo dizionario tascabile di marina italiano-inglese* (Messina, 1811); Roebuck, *An English and Hindostanee naval dictionary of technical terms and sea phrases* (Calcutá, 1811); de la Coudraye, *Dictionnaire de Marine* (S. Petersburgo, 1812); Stratico, *Vocabolario di Marina in tre Lingue* (Milão, 1813-1814); den Hengst e van Cleef, *Naval dictionary, or collection of Dutch technical words and terms, translated into French and English, for the use of officers and seafaring people* (Haia, 1813); Burney, *A New Universal Dictionary of the Marine* (Londres, 1815); Rödning, *The Universal Marine Dictionary, Spanish and English* (Hamburgo, 1815). Em português surgiria em 1823, de Costa Campos, *Vocabulário marujo: ou Conhecimento de todos os cabos necessários ao navio; do seu políame, e de todos os términos marujais, e de alguns da construção naval, e artilheria; de indispensável conhecimento do oficial do mar* (Rio de Janeiro, 1823).

números em linha seguida lhe faria merecer melhor o nome *Pocket*. E mais ainda se houvessem outras atenções.

Alguns poderão cuidar que o Sr. Neumann é meu predecessor em parte deste projecto. Como em tal caso me julgaria lesado, cumpre-me emitir o que sinto a este respeito. Se o Sr. Neumann parece ter a primazia em referir as palavras a números, o Sr. Northmore, de quem abaixo falaremos, não lhe cede seguramente o lugar incontestável que lhe compete em quanto a esta descoberta. Se o Sr. Neumann me é anteposto em quanto à base da minha escrita pasigráfica, direi que nela a cada voz ou frase não corresponde um mesmo número em todas as línguas que pondera, mas sim tantos quantas são estas. Ora, já daqui resulta assaz diferença. Demais, os termos ingleses são referidos à numeração romana e portanto só indicados pela árabe quando precede a correspondente advertência. Enfim, recai sobre um objecto particular muito mais ténue sem indicar pressentimento de outro maior uso, e recai de tal modo que se fosse generalizado sem modificação, sairia muito mais longo e confuso do que o meu projecto, em cuja execução e bases se encontram aliás outras muitas, e não pouco, atendíveis diferenças.

#### NOTA 5

Seria melhor numerar primeiro, segundo a série proposta, os monossílabos, depois os dissílabos, trissílabos, etc.? Num e outro caso teria sempre lugar a pequena atenção que mencionamos abaixo no exemplo prático, além de outras ao depois referidas.

#### NOTA 6

Assaz claro é que o concurso de bem poucas pessoas numa só nação bastaria, não menos, para empreender e terminar este negócio tão útil a todas. Estas, por não baldarem tempo e despesas, adoptariam imediatamente os trabalhos da primeira.

#### NOTA 7

Não deixo de notar que às duas línguas referidas têm ido os autores clássicos buscar os nomes que, por assim dizer, constituem os vocabulários científicos. Mas destes nem preciso, concluído o projecto que proponho. E, por outra parte, os nomes dos instrumentos, e manipulações mais vulgares, nem são da jurisdição dos referidos vocabulários, nem se encontram fora das línguas vivas, assim como imensos produtos naturais ainda não classificados. Demais, podemos desde já aproximar a língua francesa à estabilidade actual da grega ou latina, seguindo o excelente projecto de dicionário devido ao Sr. Diderot. E, assim, desapareceria mais um dos motivos que mostram vantajoso o recurso, ou à língua grega, por mais expressiva, rica e harmoniosa, ou à latina por mais vulgar. Em quanto àqueles termos estrangeiros que no idioma francês não tivessem equivalentes, caso possível, pois que cada nação tem feito e fará sempre progressos distintos, e muitas vezes considera sim o mesmo objecto, mas por diferentes lados (o que necessariamente recai sobre a linguagem que, como índice de tais coisas, o é ao mesmo tempo assim do estado de qualquer nação em diferentes épocas da sua existência, como daquele que lhe compete relativamente às outras nações coevas), estes termos, digo ainda, estranhos de todo à língua francesa, adoptar-se-iam assim como outros muitos que transmigram junto com as novas ideias que noticiam, adopção que tanto tem enri-

quecido a língua inglesa. Outros haverá com sinónimos franceses só pelo que respeita a ideia principal que designam. Em tal caso, exemplos a propósito extraídos dos bons autores<sup>55</sup> mostrarão com bastante clareza a parte convergente e a divergente dos dois sinónimos. Ora, estes embaraços, além de se apresentarem raros nas correlações menores e mais gerais que consideramos, além de não se dever julgar a investigação deles como um trabalho de pouca ou desproporcionada utilidade em as maiores, tem lugar igual na composição daqueles dicionários destinados a mostrar conhecimentos de um toque mais do que ordinário. Em fim, é claro que prefixadas as raízes poderemos, sem referência a outro idioma, definir os derivados delas por meio delas mesmas. Note-se que suposta esta base, como os números pasigráficos são todos referidos a ela, resultará uma unidade portentosa na inteligência da escritura formada com eles. E desta emanarão consequências da maior utilidade que bem se deixam perceber.

NOTA 8<sup>56</sup>

Que também temos a vantagem de poder confrontar com as enciclopédias e mais vocabulários científicos escritos na mesma linguagem, com toda a extensão e merecimento, não esquecendo o dicionário do Sr. Gebelin<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> Está aqui presente uma ideia de cânone. Dantas Pereira não define o que é um bom autor. A ideia de cânone tinha apenas trinta e dois anos à data da publicação da *Memória*. Como informa Rudolf Pfeiffer, a palavra grega utilizada para os repertórios completos mas não selectivos das obras literárias era πίνακες. Apenas em 1768 é que o termo 'cânone' surgiu com o sentido de lista selectiva de obras literárias, nomeadamente no texto *Historia critica oratorum Graecorum*, numa edição de Rutilus Lupus feita por David Ruhnken. Ver, de Pfeiffer, *Historia de la filología clásica*, vol. 1 (Madrid, Gredos, 1981), p. 370. O aspecto normativo da ideia de cânone adequa-se bem à cultura da segunda metade do século XVIII, com os seus projectos de sistemas de mensuração universais, línguas perfeitas, sistemas rápidos de tradução, urbanismo racional, sistemas políticos mais perfeitos do que os legados pela tradição, etc.

<sup>56</sup> Esta nota não tem numeração no original. É indicada no texto através de um parêntesis com a letra 'a'. É provável que se trate de um erro na composição tipográfica do texto.

<sup>57</sup> Antoine Court de Gébelin (1725-1784), filólogo francês defensor do protestantismo e da independência da América, é autor de *Les Lettres toulousaines* (1763), *Affaires de l'Angleterre et de l'Amérique* (1776), *Le Monde primitif, analysé et comparé avec le monde moderne* (1773-1784), *Essai sur la chronologie* (s/d), *Lettre à l'auteur anonyme de deux prétendus extraits insérés dans le Journal des Savans des mois de Nov. et Déc. 1773, publiés contre le plan général et raisonné du Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne et contre les Allégories orientales* (Paris, 1774), *Allégories orientales, ou le fragment de Sanchoniaton, qui contient l'histoire de Saturne, suivie de celles de Mercure et d'Hercule, avec leur explication, pour servir à l'intelligence du génie symbolique de l'Antiquité* (Paris, 1777, 2.<sup>a</sup> ed.), *Lettre de l'auteur du Monde primitif* (Paris, 1783), *Histoire naturelle de la parole, ou Grammaire universelle à l'usage de jeunes gens* (Paris, 1816). As *Allégories orientales* foram traduzidas para alemão e prefaciadas pelo misterioso Adam Weishaupt, *Saturn, Mercur und Hercules* (Regensburgo, 1789).

NOTA 9<sup>58</sup>

Suponhamos, para maior inteligência, que um português ignorante do alemão se encontra e pretende entender-se na Alemanha com um indivíduo que somente sabe aquele seu idioma. Por meio do vocabulário universo-alemão escreverá no mesmo alemão (é certo que mal, porém, inteligivelmente, que é quanto se pretende), se não for objecto de uma, ou duas palavras, que por intermédio do número índice vá procurar no vocabulário, onde logo as mostre escritas ao tal sujeito. Este escreve-lhe a resposta, sendo assim preciso, da qual passará aos números, ou escrita pasigráfica, servindo-se do vocabulário germano-universal. E, ou pára aqui, se pelo uso a entender, ou com toda a facilidade a converte em português usando do vocabulário universo-lusitano. Se um e outro souberem manejar a escritura pasigráfica ainda melhor se combinarão. Em ambos os casos, os três vocabulários unidos ao lusitano-universal podem existir separados em dois volumes ou também formarem um só, conforme parecer mais cómodo. Em ambos farão os mesmos vocabulários as vezes e o lugar de intérpretes, seguramente mudos para o segredo e prontos, tanto como próprios, a intervir na inteligência recíproca de quem os empregar. Se, enfim, notamos quão fácil é indicar por acções um número qualquer, concluiremos também quão fácil será que desta linguagem combinada com a pasigráfica resulte instantânea inteligência entre os indivíduos que dela usarem.

## NOTA 10

Escusado é advertir também o uso que o projecto exposto poderia ter quando se tratasse de quaisquer traduções.

## NOTA 11

Com efeito, quanto viriam a diminuir de volume os pequenos e, por isso, mais vulgares dicionários? Quanto o mesmo número deles seria reduzido? Actualmente, o português que pretenda traduzir e escrever nas línguas inglesa, francesa e alemã tão somente carece de obter dicionários por cuja intervenção se passe daqueles idiomas ao português e vice versa. Dificuldade até invencível. Dirão, porém, que tendo o dicionário português-francês com os cinco francês-português, inglês-francês e francês-inglês, alemão-francês e francês-alemão, que mais facilmente encontrará, conseguiria outro tanto. Convenho. Mas, quem não vê neste mesmo caso seis dicionários feitos sem seguir uma única escala e portanto diversamente faltos? Exigindo maior inteligência das línguas que encerram do que os do nosso projecto e menos cómodos por mais volumosos? Quem não vê que, por exemplo, o dicionário universo-lusitano é um para todas as nações, enquanto que o francês-português o é somente para quem souber a língua francesa? Finalmente, quem não vê que todos os dicionários de qualquer nação poderão ser reduzidos aos únicos dois universo-nacional e naciono-universal? Demais, se a um mesmo número, em um mesmo

---

<sup>58</sup> Esta nota tem no original o número 8. Como já se explicou, a numeração foi uniformizada. Todas as notas a partir desta têm um número a mais em relação ao texto original.

dicionário, fizermos corresponder os equivalentes de línguas diversas, quantos vocabulários nos poupará este único? Notaremos ainda, em último lugar, que na língua base o dicionário universo-nacional é ao mesmo tempo naciono-universal, donde resulta a diminuição geral de um dicionário. Além de que o valor vocal de cada número para quantos souberem a dita língua tem mais por índice a sua posição relativa no dicionário dela, posição assaz fácil de conservar e referir muito proximamente apenas houver algum uso.

## NOTA 12

Os números correspondentes aos pronomes e preposições inculcariam bem as pessoas e os casos nas conjugações dos verbos e nas declinações dos nomes. Em quanto aos tempos daqueles, poderíamos ou empregá-los sempre no infinitivo, dando à frase a modificação precisa, ou indicá-los por meio de números a isso dedicados, ou, aliás, introduzir como auxiliar para este fim um verbo numerado que os designe à semelhança da língua inglesa, ou como enfim se pode praticar bem singelamente, visto que em Condillac temos já demonstrada muito por extenso a verdade «que todos os verbos podem ser reduzidos ao simples *ser*, acompanhado dos participios activo ou passivo daquele que ordinariamente usamos». O exemplo abaixo referido mostrará qual sistema julgamos preferível.

## NOTA 13

Contudo, não se entenda que julgo mesmo provável a total introdução de uma linguagem universal. Ainda quando os governos, decidindo-se, tomassem o caminho indicado na Nota 3, por mais próprio a conseguir aquele fim, aconteceria como na Biscaia, Galiza, Catalunha, etc. A gente polida falaria a língua prescrita, o povo conservaria a sua. O clima, o grau de civilização e saber, as circunstâncias locais e pessoais, assim exteriores ao homem como inerentes a ele, prosseguiriam de mãos dadas com a diversidade de interesses civis e políticos, influindo sobre o idioma adoptado, o qual, longe de conservar mesmo a sua generalidade, voltaria, por assim dizer, ao estado de individual em que hoje o vemos, porquanto os sábios concorressem a conservá-lo intacto em seus escritos.

Com efeito, não julgo paradoxo afirmar o que estamos notando diariamente e que a razão mostra com tanta evidência, atendidas as causas físicas e morais que de necessidade tendem a fazer variar os idiomas. Cada indivíduo fala, por assim dizer, uma língua particular mais conveniente à estrutura física dos seus órgãos vocais, mais parecida com os da sua condição e vizinhança, menos com os seus iguais de outros territórios, menos ainda com as das condições superiores, e assim por diante até chegar aos entes primeiros da nação, e destes passar para os estrangeiros. Talvez que os dialectos dos diferentes indivíduos de uma nação sejam reputados idênticos, assim como julgamos iguais pinturas muito parecidas que, sendo realmente diversas, não o são tanto que as diferenças se nos tornem sensíveis. As nações entre si consideradas estão em certo modo como os particulares de cada uma comparados entre si. Portanto, se estas causas influem e não podem deixar de existir, como affiançaremos a conservação de um idioma universal, quanto mais a introdução de um novo para ser depois conservado?

Embora o Sr. Jenisch faça ver ao Sr. Girard<sup>59</sup> que pode possuir não somente seis, mas catorze línguas diversas e a ponto de comparar profundamente os autores clássicos delas entre si; embora este mesmo facto pareça tornar duvidoso o que referimos sobre a possibilidade de possuir mais de uma língua com a última perfeição, tributando, por isso, ainda agora, particulares elogios ao Sr. Adelung<sup>60</sup> que preferiu tratar com tanto esmero do aumento e correcção da língua alemã, seu natalício idioma.

Embora o Sr. Gebelin, pondo em actividade o seu vasto saber, pretenda elevar-se desde a análise dos órgãos vocais à dos sons diferentes que eles podem, subministrar, principiando pelos mais símplices e universais até finalizar com aqueles compostos e de convenção mais próximos que, substituídos entre si, produziram as diversas línguas existentes, e de cujo conhecimento, aliás, bem ponderável, deve resultar que alternadas e invertidas as substituições passemos de uns a outros

---

<sup>59</sup> Abbé Gabriel Girard (1677-1748) é autor de *La justesse de la langue françoise, ou les differentes significations des mots qui passent pour synonymes* (Paris, 1718, 1999), *Synonymes françois* (Paris, 1736, 1740, 1762, 1767, 1769, 1780, 1783, 1797, 1802), *Les vrais principes de la langue françoise ou la parole reduite en methode conformement aux lois de l' usage* (1747, 1982).

<sup>60</sup> O erudito alemão Johann Christoph Adelung (1732-1806) é autor de *Auserlesene Staatsbriefe hoher Potentaten* (1763-1764), *Versuch einer neuen Geschichte des Jesuiten-Ordens von dessen ersten Stiftung an* (1770), *Auszug aus der deutschen Sprachlehre für Schulen* (1781), *Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts* (1782), *Vollständige Anweisung zur deutschen Orthographie* (1788, 1790, 1820, 1978), *Älteste Geschichte der Deutschen, ihrer Sprache und Litteratur bis zur Völkerwanderung* (1806), *Auszug aus dem grammatisch-kritischen Wörterbuche der Hochdeutschen Mundart* (1793-1802), *Deutsche Sprachlehre* (1781), *Über die Geschichte der deutschen Sprache* (1781), *Entwurf einer unter der Aufschrift: Denkwürdigkeiten Europens* (1764), *Gallerie der neuen Propheten und Revolutionsprediger* (1799), *Geschichte der menschlichen Narrheit, oder Lebensbeschreibungen berühmter Schwarzkünstler; Goldmacher, Teufelsbanner, Zeichen- und Liniendeuter; Schwärmer, Wahrsager, und anderer philosophischer Unholden, Geschichte der Philosophie für Liebhaber* (1786-1787), *Geschichte der Schiffahrten und Versuche welche zur Entdeckung des nordöstlichen Weges nach Japan und China von verschiedenen Nationen unternommen worden* (1768), *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart* (1793-1801, 1811), *Jacob Püterich von Reicherzhausen* (1788), *Klagen* (1762), *Kleines deutsches Wörterbuch* (1824), *Kleines Wörterbuch der deutschen Sprache für die Aussprache, Rechtschreibung, Beugung und Ableitung* (1834), *Kleines Wörterbuch für die Aussprache* (1790), *Kurzer Begriff menschlicher Fertigkeiten und Kenntnisse, so fern sie auf Erwerbung des Unterhalts, auf Vergnügen, auf Wissenschaft, und auf Regierung der Gesellschaft abzielen, Kurzgefaßte Geschichte der Streitigkeiten der Herzöge von Holsteingottorp mit der Krone Dänemark* (1762), *Magazin für die Deutsche Sprache, Mithridates oder allgemeine Sprachenkunde* (1806-1817), *Neues grammatisch-kritisches Wörterbuch der Englischen Sprache für die Deutschen, Neues vollständiges Taschen-Wörterbuch der deutschen Sprache* (1826), *Pragmatische Staatsgeschichte des letztern Krieges bis auf den Hubertsburg Frieden* (1767), *Pragmatische Staatsgeschichte Europens von dem Ableben Kaiser Carls 6 an bis auf die gegenwärtigen Zeiten, Schauplatz des bairischen Erbfolgs-krieges, Über den Deutschen Styl* (1785, 1787, 1800, 1822).

idiomas. Além do que, desenvolvidas e depuradas todas, dariam em última análise a língua primitiva, por isto mais capaz de ser universalizada.

Embora o Sr. Adam Smith<sup>61</sup> exerça a suma inteligência e sagacidade analisando os esforços de abstracção e análise que o nosso entendimento deveria efectuar na invenção das palavras, pôde obter a gradação segundo a qual foram talvez inventadas as raízes, e destas ir derivando e subderivando as suas póstumias respectivas.

Embora o Sr. Garat<sup>62</sup> encontre no dialecto biscainho<sup>63</sup> um apoio mais às opiniões do célebre filólogo inglês.

Embora pareça, enfim, que a generalidade actual das interjeições e acentos das palavras infantinas, onomatopeias e universalmente adoptadas, constitui outros tantos passos para uma linguagem comum, o célebre instituidor francês<sup>64</sup> do método de ensinar os surdos e mudos, intervindo uma bem ordenada linguagem

<sup>61</sup> Adam Smith (1723?-1790) é autor de *The Theory Of Moral Sentiments, Or, An Essay towards an Analysis of the Principles by which Men naturally judge concerning the Conduct and Character, first of their Neighbours, and afterwards of themselves, To Which Is Added A Dissertation on the Origin of Languages* (Londres, 1759, 1761, 1853, Nova Iorque, 1966); *A dissertation on the origin of languages or considerations concerning the first formation of languages and the different genius of original and compounded languages*, ed. E. Coseriu e A. Rosmini (Tubinga, 1970); e de *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776).

É provável que Dantas Pereira tenha lido a tradução de Condorcet e Grouchy, recente à época de publicação da *Memória, Théorie des sentimens moraux, ou Essai analytique sur les principes des jugemens que portent naturellement les hommes, d'abord sur les actions des autres, et ensuite sur leurs propres actions, suivie d'une dissertation sur l'origine des langues* (Paris, 1798).

<sup>62</sup> O Conde Dominique-Joseph Garat (1749-1833) é autor de *Éloge de Charles de Sainte-Maure, duc de Montausier* (Paris, 1781), *Éloge de Bernard de Fontenelle* (Paris, 1784), *Considérations sur la révolution française* (Paris, 1792), *Mémoires historiques sur la vie de M. Suard, sur ses écrits, et sur le XVIIIe siècle* (Paris, 1820). Thomas Carlyle imortalizou-o numa das páginas de *The French Revolution: A History*, vol. 3 (Londres, The Folio Society, 1989), p. 99, ao descrever a cena em que Garat, na qualidade de Ministro da Justiça, comunica a Luís XVI a sua execução.

Intelectual do processo revolucionário francês, Garat tinha tudo para não fazer parte das afinidades electivas de um monárquico conservador como Dantas Pereira e para não ser citado por este. A excepção é, obviamente, o interesse comum na reforma das línguas naturais e na pasigrafia. No discurso ao *Conseil des Anciens*, de 1798, Garat fez um importante elogio ao programa pasigráfico de Joseph de Maimieux, *Corps législatif: Conseil des Anciens: discours de Garat sur l'hommage fait aux Conseil des Anciens des premières strophes du «Chant de départ» écrites avec les caractères pasigraphiques* (Paris, sèance du 13 nivôse, an VII, i.e. 1798).

<sup>63</sup> Dominique-Joseph Garat, *Origines des Basques de France et d'Espagne* (Paris, Hachette, 1869).

<sup>64</sup> Charles-Michel de l'Épée (1712-1789) é autor da *Institution des sourds et muets, par la voie des signes méthodiques: ouvrage qui contient le project d'une langue universelle, par l'entremise des signes naturels assujettis à une méthode* (Paris, Nyon l'ainé, 1776) e de *La véritable manière d'instruire les sourds et muets, confirmée par une longue expérience* (Paris, Nyon l'ainé, 1784).

de acção, viu nesta bases mais comuns e numerosas entre os homens. Conjecturou, pois, com mais razão que ela poderia vir a ser universal e, talvez, considerado por outra parte o seu projecto, pelo qual a humanidade lhe é aliás tão devedora, nunca obterá a dita universalidade, e obtida, somente abrangerá as relações daqueles que se avistam.

Mas, voltando ao nosso assunto mais estritamente, suponhamos concluído o enorme trabalho do conhecimento do génio particular de cada língua, terminado o enormíssimo trabalho da comparação de todas. Declarada uma universal ou extraída de entre todas a que deva ser adoptada, sobrevirá o tempo acompanhado com o cortejo infalível das causas variantes e tudo mudará. A minha tese, porém, permanece e, se fosse provável, outra vez o digo, [para] a esperança de obter aquele fim, uma escritura pasigráfica seria excelente preliminar e [o] melhor [por ser] a mais adoptável. O objecto mesmo da *Memória* mostra como estou longe de crer que se passe além do seu fim, a cujo bom e útil êxito não me aparecem opostos tantos obstáculos.

#### NOTA 14

Justamente aqueles que o Sr. Girard chama *análogos* porque a sua sintaxe segue a ordem analítica e, portanto, marcham analogamente, em o que não convêm com os *transpositivos*, nem uniformes como o alemão, nem livres como o latim e o grego. Todos, sim, pintam os mesmos objectos, mas aqueles diferem só no colorido, estes variam também nas atitudes e desenho.

#### NOTA 15

Será preciso que também note aqui a enorme usura que cada nação retiraria deste contrato vantajossíssimo a todos?

#### NOTA 16

João Wilkins<sup>65</sup>, bispo de Chester, cunhado de Cromwell<sup>66</sup>, sogro de Tillotson<sup>67</sup>, morto em 1672, receberá na presente nota os respeitos da nossa veneração parti-

---

<sup>65</sup> Sobre John Wilkins (1614-1672), vide L. Couturat e L. Leau, «Wilkins», *Histoire de la Langue universelle* (Paris, Hachette, 1907), pp. 19-22; Dorothy Stimson, «Dr. Wilkins and the Royal Society», *The Journal of Modern History*, III: 4 (1931), pp. 539-563; F. Christensen, «J. Wilkins and the Royal Society's reform of prose style», *Modern Language Quarterly*, 7 (1946), p. 179; Clark Emery, «John Wilkins' universal language», *Isis*, 38 (1947), pp. 174-185, e «John Wilkins and Noah's Ark», *Modern Language Quarterly*, 9 (1948), pp. 286-291; Jorge Luis Borges, «El idioma analítico de John Wilkins», in *Otras Inquisiciones* (Barcelona, Émecé, 1989 [Buenos Aires, 1952]), pp. 84-87; Benjamin DeMott, «Science versus mnemonics: notes on John Ray and on John Wilkins' *Essay toward a real character, and a philosophical language*», *Isis*, 48: 151 (1957), pp. 3-12, e «The sources and development of John Wilkins' philosophical languages», *Journal of English and Germanic Philology*, 57 (1958), pp. 1-13; Otto Funke, «On the sources of John Wilkins' philosophical language», *English Studies*, 40 (1959), pp. 208-214; Barbara J. Shapiro, *John Wilkins: An Intellectual Biography 1614-1672* (Berkeley, University of California Press, 1969); Vivian Salmon, «John Wilkins' *Essay* (1668): critics and continuators», *Historiographia Linguística*, I: 2 (1974), pp. 147-163; J. L. Subbiondo, «John

cular por ter a sua casa servido como de solo natalício à Sociedade Real de Londres<sup>68</sup>, corporação hoje tão célebre e para sempre acreedora à gratidão do homem.

#### NOTA 17

Por exemplo, que 11 mais baixo e antes ou depois indicasse todos os derivados adverbiais, ou destinados a servir de advérbios, etc. Ora, em última. análise, os derivados são abreviaturas interessantes e precisas que representam as raízes com certos acessórios mas, por isso mesmo, se antes quisermos na escritura pasigráfica usar da circunlocução equivalente, estender-se-á o discurso e far-se-ia um pouco mais estranho pelo desuso, mas quem duvidará da possibilidade de um tal facto? Posto assim em prática efectiva este método de escrever pasigraficamente, se o julgássemos superior ao proveniente das regras mencionadas, quanto diminuiriam os vocabulários e números pasigráficos? Atentando bem sobre estas e as mais regras da presente escritura pasigráfica, é de reflectir quanto a sua parte mecânica, por assim dizer, se assemelha ao árabe e o seu génio ao da língua inglesa. Língua que o Sr. Jenisch, em uma *Memória* premiada pela Academia de Berlim<sup>69</sup> no ano de

---

Wilkins' theory of meaning and the development of a semantic model», *Cahiers Linguistique d' Ottawa*, 5 (1977), pp. 41-61; David F. Cram, «George Dalgarno on *Ars signorum* and Wilkins' *Essay*», in K. Koerner, ed., *Progress in Linguistic Historiography* (Amsterdão, Benjamins, 1980), pp. 113-121; e S. Clauss, «John Wilkins' *Essay Toward a Real Character*: its place in the seventeenth-century episteme», *Journal of the History of Ideas*, XLIII: 4 (1982), pp. 531-553.

<sup>66</sup> Em 1656, Wilkins casou-se com a irmã mais nova de Oliver Cromwell (1599-1658), estadista inglês que comandou as forças do Parlamento durante a Guerra Civil Inglesa contra o Rei Carlos I.

<sup>67</sup> John Tillotson (1630-1694), Arcebispo de Cantuária desde 1691. Em 1689 tornou-se membro da comissão da revisão do *Book of the Common Prayer* e dos Cânones. Nessa qualidade tentou eliminar o credo de Santo Atanásio e divulgar a doutrina da eucaristia de Zuínglio (i.e. Huldrych Zwingli), sem sucesso. Os seus *Sermões* foram reunidos por R. Barker em 14 vols. (1695-1704).

<sup>68</sup> O nome completo é o de Royal Society of London for the Promotion of Natural Knowledge e foi fundada por carta régia de Carlos II, em 28 de Novembro de 1660, dois anos depois da morte de Cromwell. Teve início com pequenos grupos informais que se reuniam para discutir assuntos científicos, em Cambridge, Londres e Oxford, desde 1640. Os encontros de Oxford começaram por ter lugar numa farmácia para logo depois acontecerem na casa dos Wilkins. Entre os fundadores e primeiros sócios encontravam-se John Wilkins, Joseph Glanvill, John Wallis, Robert Hooke e Christopher Wren. A sua publicação oficial é a revista *Philosophical Transactions* que é publicada desde 1665. Cf. Maurice Daumas, «Esboço de uma história da vida científica», in M. Daumas, ed., *As Ciências: Panorâmica Geral*, vol. I (Lisboa, Arcádia, 1966), pp. 133-138.

<sup>69</sup> A Academia de Berlim foi fundada em 10 de Julho de 1700. Leibniz foi o seu primeiro presidente e autor do seu plano de actividades. Porém, devido a dificuldades financeiras ligadas à construção do Observatório, apenas a 19 de Janeiro de 1711 é que a Academia se reuniu pela primeira vez, se bem que no ano anterior tivesse aparecido o primeiro volume da *Miscellanea Berolinensia*. A Academia de Berlim foi antecedida na Alemanha pelos encontros do *Collegium naturae curiosorum*, talvez de 1652, e da *Accademia Caesaro-Leopoldina naturae curiosorum*, duas décadas posterior, que tinha o patrocínio do Imperador Leopoldo. Cf. Maurice Daumas, *op. cit.*, pp. 146-149.

1796<sup>70</sup>, acaba de pôr à testa das catorze, grega, latina, italiana, alemã, polaca, lituana, russa, sueca, dinamarquesa, inglesa, holandesa, francesa, espanhola e portuguesa, como mais rica, breve e precisa, colocando aliás o grego em supremo grau, como quem reúne mais eminentemente as qualidades que em tais objectos decidem do merecimento relativo, como são riqueza, energia, rapidez, clareza, eufonia e perfeição, tanto na escala como na analogia das derivações de cada raiz. Parecerá, pois, que o nosso idioma base devera antes ser a língua inglesa<sup>71</sup>. E, com efeito, propendera para este lado, a não julgar de maior peso as razões que me decidem pela francesa. Também não posso deixar de ver em a nossa escritura pasigráfica uma prova mais da asserção do respeitável Adam Smith sobre as línguas em geral, a saber, que as mais simples nas declinações e conjugações produzem menos rapidez e clareza nas composições e vice-versa. Acaso, porém, ter-me-ei eu decidido por parte menos boa?

#### NOTA 18

Não me esquece que neste sistema assim como no de numerar primeiro os monossílabos, depois os dissílabos, etc., encontraríamos mais vantajosos à língua base os dois dicionários universo-nacional e naciono-universal. Porém, estes, semelhantes aos da língua grega que diferenciam as raízes mostrando-as em carácter maior, diferenciá-las-iam mostrando-as em números isolados e símplies. Além do

---

<sup>70</sup> Dantas Pereira refere-se à obra de Daniel Jenisch (1762-1804), *Philosophische Vergleichung und Würdigung von vierzehn ältern und neuern Sprachen Europens* (1796), publicada no mesmo ano de *Über Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Aesthetik*. Para além destas obras, Jenisch é autor de *Über Menschenbildung und Geistesentwicklung* (1789), *D. M. Josephi Secundi. Dem Geist Josephs des Zweyten* (1791), *Die Ethik Aristoteles in zehn Büchen* (1791), *Geist und Sitten der Vorzeit in komischen Erzählungen* (1792), *Threnodie auf die französische Revolution* (1794), *Sollte Religion dem Menschen jemals entbehrlich werden?* (1797), *Über die Eigenthümlichkeiten von Meisters Lehrjahren* (1797), *Litterarische Spiessruthen oder die hochadligen und berühmten Xenien* (1797), *Diogenes Laterne* (1799), *Obelisk an der Gränzscheide des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts* (1801), *Aesthetisch-kritische Parallele der beyden größten Redner des Alterthums, Demosthenes und Cicero* (1801), *Theorie der Lebens-Beschreibung* (1802), *Beleuchtungen des weise-nährischen und nährischen Menschengeschlechts* (1802), *Kritik des dogmatischen, idealistischen und hyper-idealistischen Religions- und Moral-Systems* (1804), *Über Gottesverehrung und kirchliche Reformen* (1816).

<sup>71</sup> Ainda antes dos anos de ouro do Império Britânico, que tornariam a língua inglesa numa língua planetária, Dantas Pereira revela na preferência por esta língua a profundidade com que analisou os méritos relativos de cada língua natural. A decisão final pelo francês não se deve à bondade intrínseca desta língua mas ao detalhe de, circunstancialmente, à data em que escreve, ser a língua europeia mais estudada e melhor dicionarizada. É, pois, *contra* a sua preferência que elege o francês como base do projecto pasigráfico. Como se verifica pelo número de citações que faz de textos ingleses na *Memória*, o seu gosto pessoal inclina-se para a língua inglesa.

que resultaria para a escritura pasigráfica uma fácil e notável igualdade de escala e analogia em quanto aos mesmos derivados de cada raiz, [o] que lhe constituiria por este lado um merecimento particular e talvez se difundisse a todos os idiomas que dela formassem o seu nexu comum.

30 de Maio de 1800

FIM

**Resumo:**

Este artigo publica o texto *Memória sobre um Projecto de Pasigrafia* que o matemático português José Maria Dantas Pereira (1772-1836) publicou em 1800, em Lisboa. Esta edição procura tornar esse texto mais acessível a leitores contemporâneos, identificando todas as referências eruditas que cita e actualizando a ortografia e sintaxe do texto. São feitos comentários ao texto de modo a salientar a notável originalidade de alguns argumentos.

**Abstract:**

This paper publishes the text *Memory about a Project of Pasigraphy* that the Portuguese mathematician José Maria Dantas Pereira (1772-1836) published in 1800, in Lisbon. This edition has as its main goal to create a version of the text easily readable by a contemporary audience, identifying all its erudite references. The orthography and syntax of the text are up-to-dated. A small number of commentaries are made about the text, highlighting the remarkable creativity of its main arguments.



# Entre o ideal da *harmonia* e o real da *antinomia*

## Mundividência social e política de Manuel de Arriaga

JOSÉ MARQUES FERNANDES  
(Universidade do Minho)

*«As leis da organização social, a unidade biológico-social que se chama Pátria, colocam-nos nas fronteiras dos outros povos, que são outras tantas unidades biológico-sociais, para, no seu conjunto, sob a pressão inevitável da solidariedade universal, alcançarmos, todos nós, a equivalência social, o triunfo certo da democracia pura»* (Arriaga, 1911: 79).

*«Enquanto recusardes ver as oposições, não encontrareis as harmonias»* (Proudhon, carta a Robin, 12.10.1851).

O Colóquio organizado pelo Centro de História da Universidade de Lisboa e pela Associação dos Antigos Alunos do Liceu da Horta, realizado na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, nos dias 24 a 27 de Setembro de 2003, subordinado ao tema *O tempo de Manuel de Arriaga*, contribuiu para libertar do domínio do esquecimento a vida e a obra, o pensamento e a acção, do primeiro Presidente eleito da República Portuguesa, cujo mandato exerceu de 24 de Agosto de 1911 a 29 de Maio de 1915. Em conexão com o projecto e realização do referido Colóquio foi, para eventual publicação, facultada e disponibilizada, pela família, a consulta do espólio da obra inédita daquele destacado, mas, até agora, pouco estudado, elemento da Geração de 70. Desta diligência resultou já, felizmente, a publicação, em 2004, pelos Livros Horizonte, organizada por Sérgio Campos Matos e Joana Gaspar de Freitas, da *Correspondência Política de Manuel de Arriaga* (2004), instrumento precioso para mais completa reconstituição e clarificação do seu pensamento e conhecimento e avaliação da sua acção política, nomea-

damente do seu mandato presidencial, estreitamente balizado e condicionado pelos dilatados e muito susceptíveis poderes do Parlamento e do Governo. Entretanto, por decisão da Assembleia da República, na manhã de 16 de Setembro de 2004, foram trasladados, com honras de Estado, do Cemitério dos Prazeres, os restos mortais do primeiro Presidente Constitucional da República Portuguesa. As notícias e os discursos da sua entronização no Panteão Nacional assinalaram e exaltaram os nobres serviços prestados à causa pública e as excelsas virtudes cívicas e políticas, mas sem fazer justiça ao valor das suas *ideias*, considerando que também e, sobretudo, estas tem interesse rememorar, reconhecendo embora que, apesar da excelência do seu valor intrínseco, algumas sacrificou, por força das circunstâncias, no exercício das suas funções, ao princípio da *harmonia social*, que considerava primordial. A já publicada *Correspondência Política* e a aguardada publicação de outros textos, em poder da família, vêm completar a *Resenha Bibliográfica das Obras Publicadas Impressas pelo Dr. Manuel de Arriaga* (1918), que se distribuem por cinco áreas: obras poéticas; obras didácticas e filosóficas; obras políticas; discursos parlamentares; trabalhos forenses. A expectável publicação das Actas do referido Colóquio contribuirá para fazer mais luz e mais justiça ao pensamento e à acção do poeta, do filósofo, do político, do tribuno, do causídico<sup>1</sup>.

A acção política, de **Manuel José de Arriaga** Brun da Silveira (1840, Horta, Açores - 1917, Lisboa) –, no tempo da propaganda republicana, quarto minguante da Monarquia Constitucional, em que, por iniciativa de amigos e simpatizantes, foi quatro vezes deputado, duas pelo círculo da Madeira e duas pelo da Capital, e no tempo da implantação e vigência do regime inaugurado em 5 de Outubro de 1910, como supremo magistrado da Nação, eleito na 59.<sup>a</sup> Sessão da Assembleia Nacional Constituinte, no dia 24 de Agosto de 1911, em que obteve 121 votos contra 86 de Bernardino Machado, 4 de Duarte Leite, 1 de Magalhães Lima e 1 de Alves da Veiga, – não foi espontaneamente ditada pelas circunstâncias e, muito menos, por interesses privados, mas primordialmente determinada pelo seu credo e ideário filosófico. O aspecto filosófico da sua figura poliédrica é o objecto privilegiado do presente

---

<sup>1</sup> Aos referidos actos de anamnese da vida e da obra do autor das *Harmonias Sociais* impõe-se agregar a prelecção intitulada *Manuel de Arriaga: Republicano Radical?*, proferida no dia 6.6.2004, pelo Doutor Sérgio Campos Matos, integrada no *Ciclo de Conferência: Os Presidentes da República*, promovido pelo Museu Bernardino Machado, da Câmara Municipal de Famalicão, por proposta do respectivo consultor científico, Doutor Norberto Cunha.

texto, fundamentalmente inspirado na sua obra magna *Harmonias Sociais* (1907)<sup>2</sup>, a sua grande síntese doutrinária, uma espécie de tradução e transcrição filosófica da sua obra poética *Cantos Sagrados* (1899). A estrutura do referido ideário não é independente da sua génese nem da sua projecção no exercício da sua acção política e, por isso, também estes dois aspectos são aqui referenciados. Se o título do seu *opus magnum* é devedor de Bastiat, o conteúdo é de matriz proudhoniana, como tentaremos mostrar. A grande metáfora que enforma a mundividência social e política arriaguiana é o organicismo *biológico-social*. Importa, por isso, analisar as variáveis, empíricas e racionais, científicas e ético-jurídicas que essa metáfora encerra. O princípio da *harmonia* por que pautou o seu discurso e a sua acção saldou-se num desencanto, por força da realidade social e política com que teve de se confrontar. É que esta realidade talvez não seja constitutivamente harmónica, mas, pelo contrário, - importa ouvir Proudhon - radicalmente antinómica. De tudo isso fala o presente texto.

**1. Enteléquia geracional de Manuel de Arriaga** – A tentativa de compreensão da filosofia social e política do primeiro Presidente Constitucional da República Portuguesa, do seu ideário e quadro doutrinário, não pode processar-se à margem do sistema de princípios e de valores, das atitudes e dos comportamentos, da paradigmática geração intelectual em que necessariamente se integra, sem prejuízo da originalidade da sua perspectiva e síntese doutrinária e da especificidade da sua acção política<sup>3</sup>. Tendo nascido, na cidade da Horta, em 1840, dois

---

<sup>2</sup> A eleição do título *Harmonias Sociais* não é, muito provavelmente, estranha à de Lamartine, *Harmonies poétiques*, e sobretudo à de Frédéric Bastiat, *Harmonies économiques*, à qual este economista político projectara fazer seguir um outro, não fosse a morte prematura, precisamente com o título escolhido por Arriaga. O teor destes títulos não consegue ocultar o que neles há de reactivo contra a mundividência antinómica de Proudhon, exposta no seu *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère* (v. nota 21).

<sup>3</sup> A ideia de que «cada geração constrói uma enteléquia própria foi introduzida na Sociologia do Conhecimento por Pinder. Heidegger interpretou este conceito de enteléquia de uma geração como «expressão da unidade do seu *objectivo profundo*, do seu modo próprio de experimentar a vida e o mundo. Para Dilthey, essa unidade interna de uma geração reside na «comunidade de influências determinantes de natureza intelectual e social» (cf. Karl Mannheim, *Sociologia do Conhecimento*, II volume, Porto, Rés-Editora, s.d., p. 125). A enteléquia geracional de Arriaga é, evidentemente, a da Geração de Antero. Apesar de ter sido o elemento integrante dessa geração que, institucionalmente, maior oportunidade teve de encarnar o espírito dessa unidade geracional, nem, por isso, deixou de beber da taça de fel e vinagre do *vencidismo* setentista.

anos antes do seu conterrâneo e coetâneo, Antero de Quental (1842), líder incontestado da sua «ínlita geração», pertence necessariamente à chamada «Geração de 70», aquela cuja média etária era, em 1871, data crucial da Comuna de Paris, de 29 anos, acme de uma geração, segundo o critério do historiador João Medina (1980).

O depoimento, singelamente intitulado «Ao correr da pena (Notas)», com o qual Manuel de Arriaga participou no *In Memoriam* do seu malgrado e idolatrado companheiro geracional, é uma peça integrante do *puzzle* construído pelos amigos e devotos do chamado «guru setentista» ou «Ícaro da geração de 70» (Medina, 2001: 51). Tal como o próprio Antero (*Carta autobiográfica*), como Eça (*Notas Contemporâneas* e *I.M.*), Alberto Sampaio (*I.M.*), Teófilo Braga (*História da Universidade de Coimbra*), Anselmo de Andrade (*I.M.*), Basílio Teles (*Do Ultimatum ao 31 de Janeiro*), também Manuel de Arriaga retrata o efervescente ambiente intelectual coimbrão em que esta brilhante geração seguiu os respectivos cursos universitários.

«Foi dos períodos mais originais e sugestivos da academia de Coimbra aquele em que viveu Anthero de Quental. [...] Parecia a primavera do mais opulento dos séculos a reflectir-se na juventude do mais desditoso dos povos! [...] Era extraordinária a cópia de livros novos e sugestivos que nos chegavam de toda a parte» (*I.M.*, 95-96)<sup>4</sup>.

Outras obras decisivas da mundividência setentista, em geral, e arriaguiana, em particular, aparecem referidas e relevadas neste depoimento do *I.M.*, *Les mensonges conventionnels de notre civilisation*, de Max Nordau<sup>5</sup>, *Les harmonies économiques*, de Bastiat<sup>6</sup>, e *Force et Matière*, de Ludwig. Büchner<sup>7</sup>, além de muitas outras das tais «torrentes

---

<sup>4</sup> Desse aludido conjunto bibliográfico, interessa-nos particularmente destacar, dos referidos por Arriaga, dois da autoria de Proudhon, que marcaram indelevelmente a falange intelectual setentista: *Système des Contradictions économiques ou philosophie de la misère* (1846) e *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* (1858), considerando Arriaga este último a «obra magistral de Proudhon» (Arriaga, 1893: 96-97).

<sup>5</sup> Além desta, várias vezes citada por Arriaga, este judeu austríaco escreveu *Degenerescência e Paradoxos Psicológicos*.

<sup>6</sup> Este economista, político e pensador, deputado eleito da Assembleia Constituinte de 1848, polemizou com Proudhon sobre a gratuidade do crédito. Arriaga releva, na doutrina deste economista, a ideia da gratuidade dos produtos da natureza e a de que a riqueza resulta da acção combinada da natureza e do homem, a primeira gratuita e a segunda saída do esforço humano.

<sup>7</sup> A sua obra principal, de 1855, *Kraft und Stoff* (*Força e Matéria*) tornou-se livro de cabeceira do materialismo do século XIX. A sua visão metafísica monista materialista

de coisas novas, ideias, sistemas, estéticas, formas, sentimentos, interesses humanitários...» que, pelos Caminhos de Ferro, que tinham aberto a Península, rompiam cada dia, descendo da França e da Alemanha (cf. Eça, 1896: 485)<sup>8</sup>.

Irmanados pela «sensibilidade» e pela «situação» geracional e, sobretudo, pela solidariedade e amizade pessoal, Arriaga e Antero eram, apesar disso, duas almas congénita e prospectivamente distintas, determinantes de diferentes destinos. Dessa diferença nos dá conta o referido depoimento, a par de outras eloquentes ocorrências e observações contributivas para a tentativa de compreensão da mundividência dramática de Antero relativamente à *harmoniosa* de Arriaga.

«Antero cultivava um género de poesia diametralmente oposto ao nosso. Durante a nossa fadigosa vida de Coimbra nunca havíamos escrito um verso. Fizemo-lo só depois da nossa formatura, em desabafo, e como correctivo à aridez da vida prática a que temos sido sempre condenados. Nos nossos versos dum panteísmo espiritualista, a nossa alma ridente, demasiadamente confiante nas leis do mundo e nos destinos dos povos, e a nossa linguagem imaginativa e florida, formavam um contraste perfeito com o ascetismo daquele Ezequiel dos tempos modernos, com a severidade daquela dicção sóbria, ativa e pura como o seu espírito...» (Arriaga, 1893: 107).

Arriaga oferece-nos, pois, nesta confissão, a chave para a compreensão do sentido da sua síntese filosófica, sugerida nos *Cantos Sagrados* e sistematizada nas *Harmonias Sociais*: o «panteísmo espiri-

---

tornou-se polémica, nomeadamente por ter implicações racistas. A alma ou espírito reduz-se às funções cerebrais. Admitida a eternidade e a onnipotência da matéria, Deus torna-se uma hipótese inútil e, por isso, inexistente. A realidade fundamental e única é força e matéria. Trata-se, pois, de um monismo materialista radical. Com o fisiólogo e filósofo holandês Jacobus Moleschott (1822-1893) e o naturalista e antropologista alemão Karl Vogt (1817-1895), Büchner é um dos principais representantes do materialismo monista da segunda metade do século XIX. *Força e Matéria* não pode, porém, obnubilar outras suas relevantes obras, como *Natur und Geist* (1857), *Darwinismus und Sozialismus* (1894). Arriaga cita ainda de Büchner, na p. 39 das *Harmonias*, a obra *Lumière et Vie*, um tratado sobre embriologia.

<sup>8</sup> De entre os «mais célebres pensadores do século» (XIX), estrangeiros e nacionais, Arriaga cita, além de alguns mais, os seguintes: Jules Michelet (1789-1874), Henry Buckle (1821-1862), Herbert Spencer (1820-1903), Auguste Comte (1798-1857), Charles Darwin (1809-1882), Ludwig Büchner (1824-1899), Ernst Haeckel (1834-1919), Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), José Félix Henriques Nogueira (1825-1858), Francisco Pi y Margall (1824-1901), Max Nordau (1849-1923), Paul Bert, Edgar Quinet (1803-1875), Frédéric Bastiat (1801-1850), J. W. Draper, Bordier, Thomas Robert Malthus (1766-1834), Clavel, Émile Laveley, F. Laurent.

tualista». Assinala igualmente a diferença discursiva e estilística dos dois poetas e pensadores setentistas. À «linguagem imaginativa e florida» de Arriaga, bem patente nos *Cantos*, contrapunha-se a «dicção sóbria, altiva e pura» do autor dos *Sonetos*.

O final do depoimento a que nos referimos apresenta-nos a interpretação arriaguiana do *mal de Antero*: «A grandeza da sua própria individualidade e o rumo errado que deu às suas lucubrações de filósofo e de artista» (Arriaga, 1893: 109). O ensimesmamento ou, nos termos de Edgar Quinet<sup>9</sup>, citados por Arriaga, «le monologue sans echo où sa pensée cherchait et épuisait sa pensée» (*in* Arriaga, 1893: 109). Arriaga, pelo contrário, sem deixar de ouvir a voz da consciência, jamais se enclausurou nessa kantiana torre de marfim, jamais deixou de ouvir também «la voix du ciel et de la terre», para continuarmos a recitar Quinet. Segundo Arriaga, Antero cometeu o erro de esquecer o conselho salutar do autor de *L'Esprit nouveau*: «Sortons de cette solitude interne. Ne nous cloitrons pas dans de moi scolastique. [...] Dans tout ce qui végète, respire à travers le monde organisé, nous sentons une préparation de notre conscience. Pour la première fois, l'homme entre dans l'intimité de l'univers» (*in* Arriaga, 1893: 110).

Invencivelmente (re)conciliador, natural e espiritualmente propenso à conformidade com as leis do universo, não desdenhando da fatalidade da fusão no uno, Arriaga não foi, pois, vítima da vocação prometeica que consumiu Antero, da «grandeza da sua própria individualidade!» Assim se explica que Arriaga tenha sobrevivido à contradição incontornável entre a teoria política expendida no tempo da propaganda republicana e a abdicação prática de princípios fundamentais, como o do federalismo e do socialismo, consentida no processo da elaboração da nova Constituição da República Portuguesa de 1911 e no exercício flexível da Presidência da República.

**2. Organicismo biológico-social arriaguiano** – O pensamento e a acção de Manuel de Arriaga, a sua mundividência e a sua vivência, o sentido que conferia à vida e o sentido que conferia à morte, eram matricialmente pautados pelo quadro de princípios e de valores que

---

<sup>9</sup> Deste filósofo e historiador francês, Edgar Quinet, membro da esquerda da Assembleia Constituinte de 1848, e, por isso, obrigado ao exílio, Arriaga cita, pelo menos quatro vezes, *L'Esprit Nouveau*, que é uma síntese das suas doutrinas. A *Criação* é uma síntese inspirada em Darwin.

traduziu pela metáfora omnicompreensiva de *organismo biológico-social*. A *teoria* e a *prática*, que esta metáfora implicitamente condensa, enforma a sua obra poética, nomeadamente os seus *Cantos Sagrados* (1899) e as suas *Harmonias Sociais* (1907), mas também a sua militância política e o desempenho do mandato presidencial.

Na Sessão n.º 18, de 11 de Julho de 1911, da Assembleia Nacional Constituinte, no âmbito do debate de três bases constitucionais – a da *soberania da nação*, a da *delegação de poderes* e a da *independência dos poderes* –, mas, mais concretamente, a propósito desta última, o confesso «velho Deputado da Nação» faz questão de equacionar e se pronunciar sobre estes tópicos constitucionais à luz dos «princípios da organização universal» que, há anos, confessa propagar «pela palavra e pela escrita», síntese de todo o seu pensamento, anotando o secretário do Diário da Assembleia, em rodapé, que o orador se referia ao seu livro *As Harmonias Sociais: o problema humano no debute da sua fase definitiva. A paz dos povos*.

Relativamente à referida base da soberania da nação, assinala o acontecimento memorável de 4 e 5 de Outubro, que transfigurou «a fraudolenta e nefasta soberania do direito divino, baseada na revelação e na fé, e mantida pelo altar e pelo trono, na indestrutível soberania da Razão, do Direito e da Justiça» (Arriaga, 1911:9). Em alternativa ao jusdivinismo, fundado na supremacia imposta pela fé, de onde decorre o direito divino e, deste, a monarquia, absoluta ou disfarçada sob as cores constitucionais, Arriaga advoga que «o poder, a autoridade, a soberania derivam da supremacia da ciência, isto é, da verdade demonstrada. A autoridade deriva do maior número de razões que, à sombra da dúvida, da investigação e do saber, têm ido a pouco e pouco conquistando o assentimento das multidões. A autoridade está assim imanente na consciência humana, representada em cada um de nós, e por isso, se todos partilham dela, assiste a todos o direito de concorrer para que ela se estabeleça nas leis, nos usos e nos costumes. Daí a necessidade do sufrágio universal...» (Arriaga, 1911:12).

É, porém, como advertimos, a propósito da magna e pertinente questão da independência dos poderes, – matéria em que, apesar de declarado opositor da teoria dos grandes homens, não deixa de manifestar, pelas particulares circunstâncias daquele momento histórico, a sua preferência, sabe-se lá com que pressentimento, por uma República Presidencialista, como a da América do Norte – que Arriaga enuncia a sua síntese filosófica da organização social. Presumindo que os autores do projecto constitucional em debate entendem por independência dos poderes, não a sua incomensurabilidade, mas «a autonomia dos

mesmos no seu recíproco funcionamento, correlação e solidariedade, como o exigem – segundo crê e assevera – as leis eternas, inalteráveis e irreduzíveis, da organização universal, não sendo as sociedades humanas, na sua fundamental interdependência, concurso, mútuo auxílio e solidariedade, outra coisa mais do que a aplicação em ponto grande, em proporções quase infinitas, das leis que presidem aos fenómenos da vida, à formação e desenvolvimento de uma flor, de um insecto, de um mamífero ou de um homem, seja ele quem for, branco, preto, mulato, vermelho ou amarelo», Arriaga compendia o seu credo doutrinário e político nas seguintes proposições:

«As leis da organização social, numa hierarquia ascendente do homem para a família, da família para a comuna, da comuna para a província, da província para o estado, e deste para a síntese de todos eles, a unidade biológico-social que se chama Pátria, essas leis divinas colocam-nos, como um povo culto, nas fronteiras dos outros povos, que são outras tantas unidades biológico-sociais, para, no seu conjunto, sob a pressão inevitável da solidariedade universal que prende tudo e todos, alcançarmos todos nós, grandes e pequenos, sábios e ignorantes, ricos e pobres, a equivalência social, o triunfo certo da democracia pura, de que dependem os esplendores da consciência de cada um de nós» (Arriaga, 1911: 10).

Arriaga defende, pois, o isomorfismo ou homologia das estruturas naturais e das estruturas sociais, a continuidade e correlação das respectivas leis. É este todo o sentido da metáfora organicista arriaguiana, suporte da sua mundividência cósmica, nacional, universal. A unidade e a harmonia, a continuidade e a solidariedade orgânica, constituem e presidem a todas as ficcionadas esferas da realidade: física, social, política. Recorrendo a um termo do moderno léxico epistemológico, amplamente vulgarizado, diríamos que à referida metáfora filosófica arriaguiana melhor se adequaria a designação de *paradigma*. De facto, o nosso assumido poeta e filósofo, pensador e pacifista, integrou nesse seu construto mental – *organismo biológico-social* – não apenas os factos e as leis, os conceitos e as teorias, que a narrativa positivista comteana contempla, mas, super-estrutural e complementarmente, os princípios e os valores, a idealidade e normatividade que a Razão concebe e determina.

Essa metáfora ou esse paradigma constituiu-os Arriaga como lei fundamental do seu pensamento e da sua acção. Por força deles, mormente da sua instância científica, rejeita e condena a *teoria dos grandes*

*homens*<sup>10</sup> e relativiza o antagonismo das facções políticas e os excessos do parlamentarismo, tudo em nome da superior confiança na regularidade e harmonia das leis funcionais da natureza e da sociedade. De facto, ainda que o não tenhamos relevado, à mundividência optimista arriaguiana das *harmonias sociais* subjaz um positivismo *sui generis*. É a sua profunda e inabalável confiança nas forças cósmicas e étnicas que julga presidirem aos destinos dos homens e das coisas, é a sua crença no «império incruento, salutar e irresistível, das ciências na sua irreduzível verdade, poderosa e onnipotente influência», de que fruirão, putativamente, as gerações vindouras, é essa crença que o induz a relativizar substantivamente as contendas, muitas vezes artificiais, quase sempre improfícuas e estéreis, das assembleias legislativas e políticas (cf. Arriaga, 1911: 79). A obsessiva procura de solução do denominado *problema humano* passava, segundo Arriaga, pela *integração na natureza e na humanidade*, segundo as «leis da organização, que em tudo e em todos, por toda a parte, triunfam» (Arriaga, 1911: 278).

O estruturante pilar ético do edifício filosófico e político arriaguiano, embora *autónomo*, porque produto da Razão, relativamente à instância infra-estrutural biológico-social da Experiência, não é desta *independente*, podendo ser hipoteticamente *emergente*<sup>11</sup>. No penúltimo capítulo das *Harmonias Sociais*, movido pela conhecida taxinomia filosófica bipolar kantiana do *céu estrelado* fora do homem e da *consciência moral* dentro do homem, considera que o propósito, de intenção cosmopolita, de solucionar o *Problema Humano*, «desdobra-se em dois vastíssimos problemas, aparentemente diferentes, mas estreitamente unidos e solidários: o do Mundo exterior, o Planeta; o do mundo interior, a Consciência» (1907: 296). O primeiro problema, o da face material da questão, implica e requer o conhecimento das leis da natureza, do

---

<sup>10</sup> «É necessário que o império da democracia pura acabe de vez com esta falsa e nefasta teoria dos grandes homens. Os grandes homens, no fim de contas, só existem onde há pequenos povos; onde os privilégios dos opressores eliminam os direitos e a dignidade dos oprimidos!... Desde que uma verdadeira organização social estabeleça o inevitável equilíbrio entre as duas grandes forças propulsoras do movimento, da vida e do progresso dos indivíduos e dos povos, o egoísmo e o altruísmo; entre a nossa personalidade e a da augusta colectividade moral, chamada Pátria, a cuja sombra devemos todos alcançar a nossa equivalência, moral, civil e política: a pretensa necessidade dos grandes homens, desaparece por contraditória, desnecessária e nefasta!...» (Arriaga, 1911: 79-80).

<sup>11</sup> A consciência moral, humana, moldada pelas leis que regem o organismo biológico-social, é, pois, para Arriaga, o verdadeiro ponto arqui-médico da almejada reorganização social, «a mais nobre e a mais fulgurante maravilha da criação» (1907: 332).

organismo biológico; o segundo, o da face moral, visa o conhecimento, também científico, do homem na sua estrutura interna e externa. «Os dois problemas, entre si fundamental e estreitamente unidos, são concomitantes e complementares um do outro: coadjuvam-se» (1907: 301). À mundividência filosófica arriaguiana preside, pois, a ideia de organismo, de organismo biológico-social, cuja equação e solução constitui a magna e omnipresente questão da sua obra poética e filosófica. Embora Kant não seja dos filósofos que mais cita, não nos repugna que a ideia de *sistema* não seja devedora da Crítica da faculdade do Juízo, do filósofo de Königsberg.

No Cap. XVII das *Harmonias Sociais*, o doutrinador e militante republicano enuncia doze leis da organização biológico-social, da Natureza e da Humanidade, uma espécie de símile laico do Decálogo: *organização* dos órgãos para um fim comum («a união faz a força»), *equivalência* dos órgãos (valor intrinsecamente igual), liberdade ou *autonomia* funcional de cada órgão (recíproca dependência, sem interferência), *concurso* de todos os órgãos para o Bem Comum da Vida (exclusão da concorrência e do antagonismo), *divisão do trabalho* (exercício funcional, de acordo com as aptidões próprias a favor do Bem Comum), *mutualidade* (troca equitativa de serviços recíprocos dos órgãos entre si), *continuidade* no espaço e no tempo (civilização e progresso pautados pelas relações de antecedente e consequente, de hereditariedade e adaptação), *solidariedade* (harmonia resultante do princípio de que o bem e o mal de cada um é o bem e o mal de todos), a *Moral* (a fundamental e recíproca dependência impõe a prestação ao outro da cooperação necessária a nós próprios), o *Direito* (poder emanado do próprio ser, necessário ao equilíbrio e estabilidade da vida dos indivíduos e dos povos, condição do triunfo da Verdade e da Justiça), o *Dever* (cumprimento das obrigações). A 12.<sup>a</sup> lei é a da *Justiça*, instância última de sustentação e de equilíbrio de todo o organismo biológico-social (cf. Arriaga, 1907: 94).

Na futura organização da *res publica*, projectada por Arriaga, segundo as referidas leis, desaparecerá a soberania jusdivinista ou juspopulista, origem de abomináveis e inumeráveis crimes e iniquidades individuais e colectivas, e triunfará a soberania da ciência, de cujo trono se estenderá o manto da Verdade e da Justiça sobre todos os indivíduos e sobre todos os povos.

O problema filosófico que desperta a sua *curiosidade*, no sentido orteguiano de *cuidado ou preocupação*, é o da constituição, é, sobretudo, o do funcionamento e da teleologia desse organismo biológico-social, da Natureza, com as suas leis imutáveis, e da Consciência, com

os seus imperativos. É o problema do lugar do homem no cosmos, um dos problemas filosóficos por excelência, como lapidarmente está escrito no início da Cap. II da obra magna de Arriaga (p. 17).

É nos *Cantos Sagrados* (1899), em registo poético, e nas *Harmonias Sociais* (1907), em registo filosófico, que se encontra expressa a génese e a estrutura do seu ideário. Foi da contemplação do mundo exterior da Natureza, iluminado pela luz solar, e da contemplação do mundo interior da Consciência, iluminado pela luz «divina» nela reflectida, que germinou, a inspiração que presidiu à construção do seu sistema. Particularmente significativo é o primeiro poema desses *Cantos*, intitulado «o que eu vi» e cuja nota elucidativa, registada no fim da obra, constitui uma chave preciosa para ajudar a compreender esse seu ideário, especialmente a complexa e algo nebulosa ideia de Deus. Vale a pena atender a esse poema: «Saí um dia a contemplar o mundo, [...] / Trouxe os olhos tão cheios de beleza [...] Que interpretando a sós a Natureza: / Dentro de mim esplêndido fulgia, / Num círculo de luz, teu nome, oh Deus!» (1999: 1-2). Nas *Harmonias*, encontramos outra versão da génese do sistema, que também vale a pena considerar: «Foi interrogando a Natureza e a história; foi revolvendo os monumentos das civilizações extintas, meditando sobre ruínas dos castelos da Idade Média, e dos Conventos dos monges, vastos esqueletos da civilização católica feudal; foi evocando ao nosso espírito cismador as multidões extintas que os povoaram, os sentimentos, as aspirações, os ideais que os fizeram viver; foi inquirindo do que eles creram e amaram: que se fez no nosso cérebro a luz que nos guiou no pensamento desta obra, e que é a *síntese de longos anos de investigação e estudo*» (1907: 26). Embora o que Arriaga designa por *problema humano* ou *questão social* seja um só, o imperativo da sua compreensão desdobra-se analiticamente, em toda a indagação e reflexão arriaguianas, em duas faces: a física ou exterior e a moral ou interior. A voz persistente da consciência interpela-o nestes termos: «o teu problema no que depende das leis naturais, das leis biológicas, está ainda para ser resolvido, como está ainda sem solução o mesmo na parte que depende da tua consciência, das leis do teu pensamento, do teu sentir, e do teu amor, da tua bondade, do teu direito e da tua Justiça» (1907: 32).

A primeira hipótese, cosmológica, antropológica e sociológica, que, natural e espontaneamente, lhe acudiu à mente, quando quis ver claro para agir correctamente, foi, como à dos fisiólogos jónicos, a de que «uma causa orgânica, fundamental, deve ter existido para que se operassem factos tão universais e de tamanhas e inevitáveis consequências!» (1907). Arriaga pressupõe a existência de forças e energias

no Universo, cujas leis de organização já recordámos (1907: 92-95), obedecendo ao que considera «um Ideal Supremo que está imanente na essência das coisas!» (1907: 91). Não restam, pois, dúvidas, de que essa «causa orgânica, fundamental» é imanente, ficando excluída, para Arriaga, a hipótese de uma causa primeira transcendente. Enunciamos já a sua posição religiosa, não teísta, nem anti-teísta, nem ateísta, mas panteísta. Dúvidas existem, sim, acerca da identidade e natureza dessa «causa orgânica». São essas dúvidas que importa dilucidar. A formulação e procura da «causa orgânica» do universo significa, à partida, o inconformismo com a hipótese contrária do acaso ou do absurdo, hipótese de que Arriaga não ignora, aliás, a possibilidade de formulação e afirmação: «Andará por ventura – interroga-se retoricamente – a terra rolando ao acaso pelos espaços infinitos do Universo? Não passará duma ficção e duma mentira tudo o que o homem na sua vaidade e orgulho tem concebido sobre a Beleza, o Amor, o Dever, o Direito e a Justiça?» (1907: 28).

A essa «causa orgânica» do Universo chama também Arriaga «Ente Supremo» (1907: 81). Já sabemos que tal «ente» ou tal «causa» é imanente e que só o poder da ciência pode desvendar a sua identidade e natureza. Essa *causa* ou esse *ente* é, por isso, de natureza material. São as «forças e energias da matéria» (1907: 83), reveladas pela ciência (Razão e Experiência). Essas «forças e energias da matéria» constitutivas e constituintes do mundo inorgânico, psíquico e moral, não são anárquicas, mas sujeitas a leis absolutas (cf. 1907: 85). São as referidas leis da organização biológico-social (Cap. VII). Essa «causa da organização biológico-social é intrinsecamente dinâmica, evolutiva. Arriaga assume que a ontogénese recapitula sinteticamente a filogénese: A célula humana fecundada «recapitula em síntese, tão eloquente como rápida, toda a história da sua espécie, que se perde na noite dos tempos, e transfigura-se progressivamente numa amíbia, numa moera, num molusco, num peixe, num vertebrado inferior, num mamífero, até ascender à dignidade da forma humana! [...] Nada, porém, no mundo está parado, nem a obra da criação por ora está concluída. Essa obra continua na alma e no coração de cada um e nós!... (1907: 36).

Arriaga, apesar da evidência da diferença da perenidade, imutabilidade, regularidade das leis biológicas relativamente à imprevisibilidade, novidade, conflitualidade que, associadas ao devir do organismo social, marcado por «conflagrações sangrentas, de destruição de impérios, de povos, de ídolos, de religiões, de deuses, de sistemas económicos, administrativos e políticos...» (1907: 37-38), afirma, animado pelo seu optimismo científico e moral, que «a génese social é sequência

e complemento da gènesis biológica e que as suas leis são, como as desta, na sua essência, eternas e imutáveis, leis sociológicas» (1907: 38). As fontes luminosas que apontam o caminho a Arriaga na elaboração da sua síntese biológico-social são Ludwig Büchner (1824-1899), nomeadamente em *Lumière et Vie*, Ernst Haeckel<sup>12</sup>, e Charles Darwin<sup>13</sup>, de que faz a seguinte citação: «Cada ser vivo deve ser considerado como um microcosmos, um pequeno universo constituído por uma quantidade de organismos infinitamente pequenos e tão inúmeros como as estrelas do céu» (1907: 46). Não existe, pois, segundo Arriaga, solução de continuidade entre o mundo físico e o mundo social. Não cuida, porém, Arriaga, de explicar a transição e a diferença entre um «mundo» e outro, porque, apesar de contínuos, são, para nos exprimirmos em termos popperianos, realmente autónomos. Afirma simplesmente que «a gènesis social é sequência e complemento da gènesis biológica, e que as suas leis são, como as desta, na sua essência, eternas e imutáveis, leis sociológicas» (1907: 38). Rejeitando, obviamente, a crença criacionista metafísica, adopta a solução materialista dessacralizada da ciência, professada como «nova religião» (1907: 41), que contrapõe à ficção espiritualista a verdade naturalista. A gènesis e evolução do organismo biológico-social atribui-as Arriaga a uma dupla categoria de factores: cósmicos e sociais. Os primeiros são «o par humano, o homem e a mulher, que unidos pela atracção sexual ou pela expressão mais nobre, o amor, produzem a célula fecundada que será origem e fundamento dessas maravilhosas metamorfoses da gestação...», operadas no seio materno. São ainda factores cósmicos da gènesis biológica a Terra, o Sol, o Universo, que fornecem os elementos naturais do desenvolvimento, sujeitos às leis da organização ou da vida, da criança, da Humanidade, da acção social (ciência de bem governar os indivíduos e os povos).

Na obra da gènesis e desenvolvimento do organismo biológico-social cooperam, pois, factores cósmicos (Terra, Sol, Universo) e facto-

---

<sup>12</sup> Biólogo alemão, defensor do transformismo e da unidade do universo (*monismo*). De Haeckel, Arriaga cita *História da criação e Enigmas do Universo*.

<sup>13</sup> Na sua imortal obra *Da Origem das Espécies por via de Selecção Natural* (1859), gerada, não na solidão do gabinete de trabalho, por imaculada intuição ou especulação, mas pela observação no grande laboratório da Natureza, por ocasião da sua participação, como naturalista, a bordo do *Beagle*, na expedição científica às costas da América do Sul (27 de Dezembro de 1831 a 2 de Outubro de 1836), pôde expor, contrariando a teoria fixista vigente, a sua original teoria da evolução das espécies, através da selecção natural, teoria que encontrou forte resistência, agravada pelo facto de pôr em causa a crença criacionista.

res sociais (o par humano, a criança, a Humanidade, a acção social), pautados por leis de organização, regidos pelo princípio darwiniano da evolução (cf. 1907: 43-46).

Arriaga acentua, compreensivelmente, na génese e no desenvolvimento do organismo biológico-social, a função determinante do cérebro. Conjecturando que, «quando se completar, por uma rigorosa análise microscópica das células cerebrais, a fisiologia deste órgão maravilhoso do pensamento humano, ter-se-ão removido muitas dificuldades para a solução do nosso problema na terra» (1907: 53-54).

A referência ao cérebro como instância determinante do organismo biológico-social constitui ensejo para, dando por encerrado este tópico do nosso trabalho, questionar a identidade dessa grande metáfora de sustentação da mundividência social e política de Manuel de Arriaga: o *organicismo*. Não estamos, de facto, perante um termo unívoco, mas evidentemente analógico, de inteligibilidade. Embora Herbert Spencer (*Primeiros Princípios*, 1862), teórico de referência do organicismo, afirme que «a sociedade é um organismo», não podemos considerá-lo um defensor do que poderíamos chamar teoria *identitária*, pois releva a existência de diferenças entre o organismo e a sociedade, pensando, por isso, mais para a concepção *analógica*. Os defensores da teoria identitária, tomando a biologia como modelo de cientificidade, tendem a estabelecer correlações entre os dois sistemas, o biológico e o social, por exemplo, entre o sistema nervoso e as profissões e classes sociais, entre o cérebro e o estado. Este modelo assumiu, nomeadamente em Edmond Burke, Joseph de Maistre e Louis de Bonald, um carácter conservador, enquanto legitimador da proeminência da sociedade sobre o indivíduo, do todo sobre as partes. É nesta versão *conservadora* do organicismo, mas também na *positivista e reformista* de Saint-Simon (1760-1825), que Augusto Comte se inspira para elaborar a sua síntese organicista, reconhecendo e estabelecendo, se não a identidade, pelo menos o paralelismo entre o organismo social e o organismo biológico, entre, por exemplo, a família e a célula, entre os grupos sociais e os tecidos conjuntivos corporais, entre o estado e o cérebro.

Embora tenha sido levado até às últimas consequências no pensamento positivista, o paradigma organicista foi também assimilado pelos pensadores de inspiração idealista e proudhoniana, como Oliveira Martins, Antero –segundo o qual, como exarou nas *Prosas*, «A sociedade é um organismo, e os organismos transformam-se, não se revolucionam» – e, interessa-nos relevá-lo, Rodrigues de Brito, defensor, em Portugal, de um *organicismo jurídico*, apresentado como alternativa ao paradigma *individualista* de Vicente Ferrer Neto Paiva.

Embora não refira o nome e a obra de Rodrigues de Brito, cujo magistério universitário sucedera ao de Ferrer, é evidente que a *Filosofia do Direito* desse professor, lente substituto ordinário de 1858 a 1861 – quando Arriaga frequentava o curso de Direito – e catedrático desde 1866, quando Arriaga deixa Coimbra, é uma, se não a principal referência do sistema social e político conjecturado e sintetizado pelo autor das *Harmonias Sociais*.

O princípio ético-jurídico da *mutualidade de serviços*, adoptado por Rodrigues de Brito como estruturante da sua Filosofia, a concepção da *sociedade como organismo* e a *correlação entre Direito e Moral*, são três pilares fundamentais do organicismo biológico-social arriaguiano.

Quando escreveu as suas *Harmonias Sociais*, em 1907, já aquele lente havia publicado, há cerca de 38 anos (em 1869), o seu manual de *Philosophia do Direito*, cuja síntese, inspiradora da de Arriaga, podemos ler no seguinte enunciado:

«A *mutualidade de serviços* é para nós o verdadeiro princípio, sobre o qual pode fundamentar-se a theoria philophica do Direito. Se a humanidade é destinada, na série indefinida de seus desenvolvimentos, a constituir-se praticamente como um perfeito *organismo*, o direito, como lei social, deve ser um princípio de unidade e harmonia, essencialmente positivo e universal para todos os indivíduos e para todas as situações da vida prática, ligado tão intimamente ao fim do homem, que seja condição absolutamente indispensável ao desenvolvimento de cada um: só a *mutualidade de serviços* satisfaz plenamente a estas condições de legitimidade» (Brito, 1869: VIII).

Estes mesmos princípios nucleares vemo-los devidamente enquadrados em vários §§, nomeadamente no 119.

Concluindo, o *organicismo* de Arriaga, embora reconheça o isomorfismo das estruturas biológicas e sociais, não consagra a continuidade e a identidade radicais entre as duas instâncias, como também o não admite Rodrigues de Brito (cf. §5).

Não sendo simplesmente empírico, radicalmente positivista e identitário, isto é, não se reduzindo à representação da suposta legalidade fáctica, natural e social, nem sendo puramente racional, expressão da normatividade ético-jurídica da Razão, não encontramos melhor designação para esse *organicismo* do que a de *sintético*. Nesta designação cabem as duas instâncias e as duas matrizes que coexistem na sua mundividência: a *cientista-positivista*, assumindo a legalidade científica como último estado de evolução, e a *proudhoniana*, enformando, à imagem e semelhança do criticismo kantiano, essa legalidade da

experiência com a ideia de *Justiça* e o princípio da *mutualidade de serviços*, referências herdadas por Arriaga da organicismo ético-jurídico de Rodrigues de Brito o qual, por sua vez, o herdou directamente da «obra magistral de Proudhon» (Arriaga, 1893: 93. 96-97), nomeadamente da primeira – *Qu'est-ce que la Propriété?* (1840) – e da última – *De la capacité politique des classes ouvrières* (1865).

Finalmente, importa assinalar que o princípio federativo ou da cooperação, que abordamos noutra secção, não é no discurso arriaguiano uma espécie de prótese política, mas lei fundamental, o princípio, também ele biológico-social, que preside à génese e desenvolvimento da Natureza e da Humanidade.

**3. Mundividência harmónica vs mundividência agónica e antinómica** – o título da obra magna arriaguiana, *Harmonias Sociais* (1907), é emblemático e sintomático do *ethos* da sua mundividência, vivência e convivência, bem como da pauta do exercício da sua acção política, mormente no exercício do seu mandato presidencial republicano. É nesse seu *opus magnum* que Arriaga formula, sintetiza e enuncia os pressupostos, princípios e valores da sua matricial harmonia da realidade, natural e social. O relatório do discurso e da prática decorrentes dessa ideia fundadora exarou-os, como testamento, *Na Primeira Presidência da República* (1916).

A enunciada mundividência *agónica* não é específica, evidentemente, da doutrina marxiana do *Materialismo histórico* e da sua encontrada lei da luta de classes, mas tem expressão e ilustração na arena política, por exemplo naquela em que se transformou a Primeira República Portuguesa, por força da cisão operada no «eu» partidário republicando do tempo da Propaganda, desmembrado nas facções democrática, evolucionista e unionista. Foi com o discurso e a prática agónicos dos Partidos republicanos que a visão e a magistratura, invencivelmente harmónica de Manuel de Arriaga, teve de dramaticamente conviver ou, pelo menos, coexistir, no inacabado mandato para que foi eleito.

A mundividência *antinómica* é, evidentemente, de extracção proudhoniana. Proudhon foi um dos mestres inspiradores de Arriaga e da sua geração, mas, se o discípulo segue o mestre na assunção de princípios essenciais do seu ideário, não o segue na sensibilidade, inteligibilidade e dialéctica antinómica que o autor do *Système des Contradictions Économiques* postula como estruturantes da realidade económica e social.

Percorrendo as suas memórias presidenciais (Arriaga, 1916) e a sua correspondência política<sup>14</sup>, apercebemo-nos do calvário que foi o mandato do primeiro Presidente Constitucional da República Portuguesa. Essa experiência, saldada por um confessado fracasso, resultou da impossibilidade de conciliação da paixão arriaguiana pela harmonia social, do imperativo de (re)conciliação da família portuguesa, após o estertor e morte decretada da Monarquia, por um lado, e da guerrilha partidária primo-republicana, proverbial causadora da instabilidade ministerial desse conturbado período histórico português, por outro<sup>15</sup>.

Manuel de Arriaga nunca quis nem logrou compatibilizar a sua visão e magistratura política com a praxis partidária republicana. Considerando que «a política, como ela se pratica em Portugal, deturpando a pureza do sufrágio, foi sempre [...] uma das causas primordiais da degradação dos costumes e da decadência do País» (1916:9), Arriaga confessa que nunca foi político de profissão, advertindo que só o seria se essa «ciência e arte de bem governar fosse a prolongação e o complemento da medicina e da higiene», introduzindo e mantendo nos «Órgãos da vida colectiva [...] o concurso, a mutualidade e a solidariedade que a natureza impõe aos órgãos da vida individual...» (1916:9). Repare-se na metáfora do organicismo biológico-social, que constitui objecto do nosso texto e que Arriaga, que o estuda nas *Harmonias Sociais*, o ilustra *Na Primeira Presidência da República*, em que reafirma: «Os órgãos da vida colectiva [as famílias, as comunas, os estados, as associações, as artes e ofícios, etc.] coexistem e cooperam com os órgãos da vida individual, estes criados pela natureza, aqueles, pelo

---

<sup>14</sup> Sobre a relevância desta correspondência, adverte o epistológrafo: «Recorrendo às nossas cartas quem tiver de escrever a história verdadeira da primeira República Portuguesa, pode ter a certeza de que encontra nelas a verdade. [...] Nelas se contém um corpo de doutrinas que não deixará de ser precioso aos que quiserem rever e aperfeiçoar a lei da separação das Igrejas e do Estado, limando as suas asperezas e arrancando um ou outro espinho introduzido nos adversários sem proveito de ninguém» (Arriaga, 1916: 170-171). Por circunstâncias cronológicas de publicação desta *Correspondência Política* (Arriaga, 2004), dela não fizemos uso no presente texto.

<sup>15</sup> No seu inconcluso mandato presidencial, Manuel de Arriaga nomeou, entre 12 de Novembro de 1911 e 15 de Maio de 1915, em menos de quatro anos, 8 governos, durando, em média 5 meses cada um: 1.º – João Pinheiro Chagas (3/9 a 12/11/1911); 2.º – Augusto César de Almeida Vasconcelos Correia (12/11/1911 a 16/6/1912); 3.º – Duarte Leite Pereira da Silva (16/6/1912 a 6/1/1913); 4.º – Afonso Augusto da Costa (19/1/1913 a 9/2/1914); 5.º – Bernardino Luís Machado Guimarães (10/2/1914 a 11/12/1914); 6.º – Victor Hugo de Azevedo Coutinho (12/12/1914 a 28/1/1915); 7.º – Joaquim Pereira Pimenta de Castro (28/1/1915 a 15/5/1915); 8.º – João Pinheiro Chagas (15/5/1915).

engenho humano, uns e outros solidários em manter em justa equação o altruísmo e o egoísmo, estes omnipotentes propulsores da vida social e dos progressos da humanidade!» (1916: 9-10).

No imprevisto que, na sequência da eleição presidencial pela Assembleia Nacional Constituinte, na sessão de 24 de Agosto de 1911, pronunciou perante o Congresso, confessa e professa a assumida e imperativa missão de harmonização da sociedade portuguesa, dizendo:

«Resta-me lembrar a simpática missão de chamar à conciliação, à paz, à ordem, à harmonia social, a família portuguesa, em nome da liberdade, em nome da República, em nome da nossa libérrima Constituição. [...] Na verdade, a nossa aspiração foi sempre reunir a família portuguesa, sem distinção de confissões, de seitas e de partidos, em volta da Pátria, visto a Nação achar-se na posse da sua própria soberania com a proclamação da República. Grandes e pequenos, ricos e pobres, católicos e protestantes, judeus e livres-pensadores, todos enfim tinham o seu lugar garantido dentro da Constituição e nenhuns obstáculos deviam levantar-se para quem quer que fosse que quisesse bem servir a Pátria desventurada onde nasceu e que bem carecia do auxílio de todos os seus filhos» (Arriaga, 1916: 16).

Adverso ao jacobinismo que contaminou a forma e o conteúdo da *Lei da Separação* e persistiu na sua aplicação, movido pelo seu espírito de tolerância e pacificação social, instado pelas alegações da hierarquia eclesiástica contra a doutrina e a prática governamental em matéria religiosa, nomeadamente pelas missivas do Bispo-Conde de Coimbra, D. Manuel (27-8-1911) e do Patriarca de Lisboa, D. António (8-1-1913), Manuel de Arriaga diligencia junto do Governo e do Parlamento para que se proceda à revisão da referida Lei, considerando que está garantida a supremacia do poder civil sobre o eclesiástico. Constrangido pelos seus limitados poderes presidenciais, aconselha os bispos a dirigirem-se directamente ao Parlamento para se obviar, pela sua alteração, aos excessos gravosos que a Lei encerra. A atitude do Governo era de intransigência, nomeadamente quanto à concessão de indulto, proposta pelo Presidente (20.12.1915), aos bispos e padres sancionados por alegado desrespeito à República, e recusada pelo Presidente do Ministério, Duarte Leite (20.12.1915), advogando que a opinião pública não aceitaria tal medida de clemência.

Para obviar às dissidências dos republicanos, que considerou «o capítulo mais grave e espinhoso» do seu mandato presidencial, Arriaga idealizou «trazer os diferentes agrupamentos políticos a um *pacto* em que se assentasse as bases de um *modus vivendi*, sem prejuízo dos

sistemas de administração de cada um» (Arriaga, 1916: 89). Também esta e todas as outras tentativas de alcançar a unidade na diversidade da desavinda família republicana se revelaram praticamente inviáveis. A nomeação, contra a vontade do ministério e do partido de Afonso Costa, do governo extra-partidário de Bernardino Machado (10.2.1914 a 11.12.1914), não evitou a tragédia sangrenta de 14 de Maio desse ano, «em que republicanos matam republicanos sem saberem o que fazem e que ficou como uma nódoa bem triste nos anais da República» (1916: 117). Esgotada a paciência civil e as soluções de governabilidade partidária, Arriaga arrisca, contra a proposta da União Republicana, de Brito Camacho, a nomeação, pelas cinco razões que enunciou, do ministério do General Pimenta de Castro que, sem admitir formalmente que fosse ditador, Arriaga viria a reconhecer que exorbitou das suas competências. A revolução de 14 de Maio de 1915, que obrigou o General a pedir a demissão do ministério, a nova crise, associada a mais este ministério, precipitou a apresentação, ao Governo interino e ao Parlamento, do pedido de resignação presidencial, sob a suspeita de conivência, só formalmente concebível, com a imputada ditadura de Pimenta de Castro. Contra semelhante suspeita, contra o processo-crime que lhe chegou a ser movido, contra a inaceitável amnistia governamental desse pretensão crime, Arriaga lavrou este protesto: «Quem tem por si a Verdade, o Direito e a Justiça não carece de clemência. Das afrontas que nos foram feitas, e algumas houve, consideramos esta a maior, como tal a repelimos em nome da nossa dignidade ofendida, contra ela protestamos com indignação»<sup>16</sup>.

Comovido pela dilaceração da família política republicana e pelas profundas e insanáveis dissidências partidárias, Arriaga tentou, como vimos, encontrar, pela mediação de um *pacto*, um *modus vivendi* possível, digno e credível para as formações partidárias entrincheiradas na irredutibilidade das estratégias das suas posições políticas. Embora não desenvolva amplamente a temática da solução federativa no âmbito do seu projecto de harmonia social, é evidente que, a nível local, regional, nacional e universal, essa solução decorre da sua concepção da realidade, natural e social, como organismo. A almejada inversão de Babel, a reunificação da Humanidade, sonhada pelo Padre António Vieira sob a fórmula do Quinto Império, esperava-a Arriaga alcançar

---

<sup>16</sup> «Declaração», com data de 14.4.1916, inserta na última folha de *Um Rápido Relatório* (1916), redigida já depois da conclusão da obra.

sob a fórmula proposta por Proudhon, Pi y Margall<sup>17</sup> e Henriques Nogueira<sup>18</sup>, do federalismo, conforme proclama no Cap. V – «O Homem e a Humanidade», em passagem acima citada. Como também já referimos, a República Federal helvética era o modelo e uma realização bem sucedida desse *desideratum* de uma comunidade universal.

Considerando que as leis do Universo não podem estar em contradição com as leis sociais, pois que «a génese social é sequência e complemento da génese biológica...» (1907: 38), a federação universal de todos os povos é reclamada pela organização biológico-social, do cumprimento de cujas leis dependerá o reino, por muitos sonhado, da *Paz Perpétua*, onde o argumento instintivo da força dará lugar ao argumento racional da federação. A Humanidade é para Manuel de Arriaga a «suprema unidade biológico-social» (1907: 39), integradora de todos os organismos: do indivíduo, da família, da comuna, da Nação, do Estados, da Federação de Nações e de Estados.

O proudhonismo de Manuel de Arriaga encontra-se cristalina-mente espelhado nas suas *Harmonias Sociais* (1907). O Sol de onde irradia a luz e o calor do pensamento do Mestre Proudhon e deste seu discípulo português é a ideia germinal e terminal de Justiça, alfa e ómega da Filosofia Política e Social dos dois pensadores.

Manuel de Arriaga não sanciona, evidentemente, aqueles que, como Filipe II, Carlos V, Luís XIV ou Napoleão, à sombra do Direito Divino, considera usurpadores dos direitos individuais da colectividade. Também não secunda «a meio imperialista e onnipotente República Federal dos Estados da América do Norte, onde predominam os privilégios do capital-dinheiro contra o capital-trabalho e pensamento...», mas exalta o prestígio e o fascínio do «modesto e simpático governo da Helvetia na sua pequena e formosa cidade de Berne», considerando que a sua «minúscula, mas potente e benemérita República Federal» se encontra próxima da «Verdade e do futuro Direito Social...» (Arriaga, 1907:107-108).

No «Prefácio» das *Harmonias*, professando a sua «absoluta tolerância para com todas as opiniões [...] e repugnância invencível pela infalibilidade humana», confessa que o dia mais feliz da sua já cansada

---

<sup>17</sup> Do mitificado Presidente da Primeira República Espanhola, Arriaga cita a edição de 1882 da mais celebrada das suas obras *Las nacionalidades* (1876). Além desta, o federalista e republicano espanhol escreveu e publicou, entre outras, *La República de 1873* (1874), *La Federación* (1880), *Las luchas de nuestros días* (1884).

<sup>18</sup> A obra que cita e cujas ideias partilha é, obviamente, *Estudos sobre a reforma em Portugal* (Lisboa, 1851).

existência seria aquele em que a harmonia triunfasse entre os indivíduos e os povos (cf. 1907: XI). O triunfo dessa harmonia implicava, porém, na perspectiva de Arriaga, que «a escola científica da nova moral», indissociável de um novo Direito e de uma nova Justiça, triunfasse sobre a velha escola económica de Adam Smith, Baptista Say, Rossi, Bastiat e outros, que sacrificavam a lógica da distribuição à lógica da produção. Abstraindo da questão da bipolaridade antitética harmonia/antinomia, não tematizada por Arriaga, importa relevar, sobretudo, os imperativos da nova *Moral* e do novo *Direito*, subordinados ao princípio supremo da *Justiça*.

**4. Determinação ética e científica do sistema filosófico arriaguiano.**—No já referenciado «Prefácio» das suas *Harmonias Sociais*, publicadas em 1907, síntese da sua mundividência, elaborada ao longo de sete meses, Manuel de Arriaga anuncia a obra como uma espécie de tratado de «uma nova moral», confessamente «científica», apresentada como alternativa da moral «religiosa». Reconhecendo o consenso universal da existência da «consciência moral», desse «recinto luminoso e sagrado» (1907: 15), onde o homem se encontra a sós consigo mesmo, Arriaga reconhece igualmente a diversidade e falibilidade dos juízos morais que nesse tribunal privativo o homem pode emitir sobre os seus próprios actos e sobre os actos dos outros homens. Essa diversidade e falibilidade de juízos morais «dependem das noções que tivermos do Bem e do Mal, da causa primária do Universo, Deus, de nós mesmos, do nosso semelhante, das leis da vida e do Mundo, e essas leis variam com o tempo...» (Arriaga, 1907: VI). Professando, paradoxalmente, uma crença evidentemente positivista, o autor das *Harmonias sociais* contrapõe a nova moral, dita «científica», cuja aurora radiosa faz remontar a esse «momento inconfundível, cheio de alegria, de amor, de génio e de glória, que se chama Renascença Italiana» (Arriaga, p. 7), à moral «religiosa», própria da «infância dos povos», cristalizada pelas religiões reveladas, institucionalizada «nessa pavorosa noite de mil anos que foi a idade média...» (Arriaga, 1907: 7), perpetuada pela chamada «moral jesuítica», ferozmente combatida pelo jacobinismo republicano português<sup>19</sup>.

Embora não refira explicitamente a fonte, no fundo do longo discurso de Manuel de Arriaga, nas suas *Harmonias* (1907), parece pulsar

---

<sup>19</sup> Manuel de Arriaga refere a obra de Paul Bert, *A moral dos Jesuítas*, que escarpeliza os alegados vícios e malefícios dessa moral, a que estaria, então, reduzido o cristianismo católico.

o espanto manifestado por Kant na «Conclusão» da sua *Crítica da Razão Prática*: «Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre novas e crescentes, quanto mais frequentemente e com maior assiduidade delas se ocupa a reflexão: *O céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim*» (Kant, 1984: 183).

Logo no «Prefácio», assinala o consenso universal (de espiritualistas, materialistas, ateus, cépticos e crentes) do reconhecimento da consciência, esse olhar judicativo, do «foro íntimo», que «preside aos nossos pensamentos, palavras e obras, olhar que tudo vê e julga...» (Arriaga, 1907: V). É precisamente esse «olhar» que guia o autor ao longo dos vinte capítulos da obra, cujo propósito anunciado é o de «instituir nas sociedades modernas uma nova moral em concordância com as descobertas científicas a que devemos os esplendores da actual civilização» (*ibid.*), ideia que, segundo confessa, nunca deixou de o acompanhar, sobretudo nesta última quadra da vida» (*ibid.*).

Reconhecida e reafirmada a realidade da *consciência*, fundamento único da moralidade, imediatamente formula o propósito de «uma nova moral», cuja diferença específica relativamente à antiga é a sua cientificidade. O «olhar» ético-político de Arriaga, como o dos seus pares republicanos, é, pois, intencional e praticamente, científico. A pedra angular da nova construção societal que Arriaga se propõe edificar, do mesmo modo que radicalmente científica, é radicalmente ética. A economia e a política são derivados de princípios científicos e de axiomas éticos primordiais. À «moral religiosa», de matriz judaico-cristã, cuja expressão última era, para muitos republicanos, a «moral jesuítica», contrapõe a «moral científica», determinada, não por decretos de origem transcendente, mas sim pelas leis por que se regem os céus e a terra.

Deitando «vinho novo» em «odres velhos», tomando de empréstimo o léxico de um dicionário que rejeita e refuta, Arriaga afirma que a moral que preconiza «é uma nova religião, a religião do Bem, uma religião prática, fora do sobrenaturalismo, sem Deus pessoal, sem vice-Deus [Papa], sem templos, sem padres, sem dogmas, sem ritos, sem culto externo...» (1907: IX). Para ser «científica» tem de ser necessariamente «laica», secular, imanente, mas não inata, não inscrita *ab initio* no fundo da consciência, mobilada esta pelo decálogo veterotestamentário e pelo mandamento do Novo Testamento. À luz da metanarrativa comteana, que não cita, Arriaga recusa tanto a «moral teológica», associada à «graça de Deus», como a «moral metafísica», fundada no *nosce te ipsum*.

Está, pois, desde o início, bem definido o propósito de Arriaga: reconstruir sobre as ruínas da velha civilização judaico-cristã, com a respectiva moral religiosa, com o respectivo Direito de origem divina, a nova civilização, baseada no «dogma» das leis científicas, na autonomia imanentista da moralidade, da naturalidade e da racionalidade do Direito.

A contraposição da «moral científica» à «moral religiosa» é uma expressão derivada da oposição maior entre a chamada «civilização da Razão» e «civilização da Fé», matéria de que o autor das *Harmonias Sociais* se ocupa especialmente no Cap. XVII, intitulado «Duas grandes civilizações em conflito, a da Fé e a da razão». A *consciência* concebe-a Arriaga como uma espécie de oráculo que inspira e proclama os princípios e as normas do agir humano, de que depende o futuro da Humanidade (cf. 1907:33). A *consciência* é, na mundividência de Arriaga, o princípio demiúrgico do universo, físico e humano. Considerando o insucesso civilizacional das grandes tradições das religiões reveladas (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo), mas também do idealismo da moral kantiana, dos princípios da Revolução Francesa (1789), com a sua proclamação dos *Direitos do Homem*, Arriaga lança-se na aventura da edificação de uma nova ordem social alicerçada nos princípios da «moral científica». A solução do «problema humano», mais amplo que o problema social, o problema do Bem, do Belo e do Justo (ético, estético e político) depende dos ditames da *consciência* humana, «a mais nobre e a mais fulgurante maravilha da criação» (1907:332).

O reconhecimento, a afirmação e a apologia da «moral científica», determinada pelas irrefutáveis leis da Natureza e pelos imperativos da Razão, contrapõe-nos Arriaga, como recordámos, aos princípios e aos fundamentos da «moral religiosa», teológica e metafísica. A civilização dita moderna, ancorada no *abstractum* imanente da *consciência* científica, contrapõe-na Arriaga, como dissemos, à civilização antiga, subsidiária da moral dita «religiosa» e metafísica. A demolição desta, o *destruam* do lema proudhoniano, é paralelo da afirmação e defesa da «moral científica», o *aedificabo* de Proudhon. A atitude de Arriaga relativamente à civilização judaico-cristã, teológica e metafísica, formal e sistematicamente rejeitada, é marcada por alguma admiração. Se, aparente e formalmente, a atitude é de ruptura, na prática persiste alguma nostalgia e admiração pelos frutos dessa civilização. Aliás, Arriaga, como os seus pares republicanos e socialistas relevam a contradição entre a doutrina e a prática do *Cristianismo*, que é, como resumiu Antero, uma fé e uma vida, com a doutrina e a prática do *Catolicismo*, que é uma disciplina e uma instituição (cf. Segunda Conferência do Casino).

Considerando que, na base da civilização da fé e da moral religiosa judaico-cristã e da metafísica idealista, se encontra a ideia de um Deus pessoal e transcendente, Arriaga dedica aturada atenção à refutação do teísmo, à negação do Deus da Fé, em nome da civilização da Razão, oscilando entre uma atitude anti-teísta, à semelhança de Proudhon, e uma atitude simplesmente ateia, consequência esta da adesão à crença positivista da negação-superação da mundividência religiosa e metafísica em nome e por força da adesão à mundividência positivista, comteana, cientificista, não determinada exclusivamente pelos dados da experiência, mas conjugada com o princípio da razão. «É preciso ainda observar que se o homem nada lucra, antes pelo contrário tudo perde, quando na cegueira da sua fé, se entrega nas mãos de um Deus onipotente saído da sua imaginação, também, se não tiver as luzes do entendimento que lhe vem da razão e dos homens, nada ganhará em apelar à acção directa da Natureza bruta, que o apavora, o subjuga e o reduz às condições do famoso condenado da Bíblia judaica, expulso por Jeová do Paraíso» (1907: 8).

Arriaga vive e pensa num século abalado pela magna *questão social*, em que Antero e todos os que com essa questão se comprometeram viram o rosto disforme da injustiça. O autor das *Harmonias Sociais* elege «o problema humano» como o grande desígnio do seu pensamento e da sua acção. A solução desse problema dependia, segundo Arriaga, de «quatro grandes órgãos complementares»: o Verdadeiro, o Belo, o Bem, o Justo (cf. 1907: 144), isto é, do concurso da Ciência, da Ética e da Estética. Para Arriaga, a solução do problema social, do problema do pauperismo, era, sobretudo, moral e não tanto económica, pois considerava que a Natureza, «manancial inexaurível de elementos e recursos, mais que suficientes», era capaz de prover às necessidades biológico-sociais.

A solução moral do problema social ou, melhor, do Problema Humano, não a identifica Arriaga, como ficou claro, com a matriz da «moral religiosa» ou «metafísica», mas com a moral autónoma, imanente, radicalmente científica.

«O complicadíssimo Problema Humano – adverte Arriaga – nem é exclusivamente religioso, como pretenderam S. Paulo, Santo Agostinho, Tertuliano, S. Bernardo, S. Francisco de Assis e muitos outros crentes e justos, e, sobretudo o impôs a Igreja, com a máquina inexorável dos seus dogmas.

Não é também um problema principalmente político, como o conceberam Diderot, Mably, Voltaire, Mirabeau, Verginaud, Carnot, Hoche, que formam a esplêndida plêiade de pensadores, de filósofos, de

estadistas... [...]. Não é também ainda um problema puramente económico, como muitos o quiseram considerar, depois da gloriosa Revolução de 1848, e onde se salientaram génios votados ao Bem dos Povos, concebendo novos ideais e novos processos de criar e distribuir riquezas, como os já citados Fourier, Saint-Simon, Louis Blanc, Proudhon, Karl Marx, Lassalle e outros» (1907: 174).

Sem negar a dedicação e os contributos de religiosos, de políticos e de economistas à causa da resolução do Problema Humano, esforços desenvolvidos sem solução de continuidade com a revolução filosófica e artística da Renascença, com a revolução religiosa da Reforma protestante, com a reforma política de 1789 e, finalmente, com a reforma de 1848, Arriaga adverte que o Problema Humano é mais do que tudo isso: «é um problema mundial, planetário, cosmopolita, universalista, Humanitário, [...] problema que só pode ser compreendido e levado a bom termo pelas ciências positivas, quando tenham a servi-las uma vastíssima organização biológico-social...» (1907: 175). Isto afirma Arriaga no Cap.XI, sintetizando-o no Cap.XII, nos seguintes termos: «o problema humano é mais do que religioso, político e económico, sendo tudo isto: é essencialmente moral e científico, fundamentalmente biológico e social, é um problema mundial, cosmopolita» (1907: 189). Uma organização social fundada na consciência moral, na moral científica, no *organismo biológico-social*, é a solução que Arriaga propõe, considerando imperfeitas ou incompletas as soluções defendidas pelos comunistas, socialistas e anarquistas, cujos esforços humanitários terão naufragado, segundo Arriaga, por falta de «um princípio renovador em Moral, em Direito e em Justiça...» (1907: 230), isto é, de um princípio ético-jurídico pressuposto e enfatizado no projecto de organização social que propõe e preconiza. Como veremos, este princípio ético-jurídico, constituinte do *pacto federativo* mutualista ou da necessária cooperação irrecusável na relação interpessoal, como na cooperação da Humanidade, do Universo, das leis da Vida e da Acção Social, em função da solução do Problema Humano, «repele as leis darwinistas, isto é, o império do mais forte, a que as sociedades têm estado sujeitas, para as substituir pelas da organização social que garantem o império da Justiça, e com esta a paz dos Povos» (1907: 295).

Convergindo com o autor da *Crítica da Razão Prática* no reconhecimento do facto irrecusável da universalidade e da interioridade da Consciência moral, Arriaga diverge de Kant quanto à intemporalidade desse órgão-função. Se, para o filósofo de Königsberg, a consciência moral é intemporal, o mesmo não sucede com o autor das *Harmonias*

*Sociais*. De facto, Arriaga reconhece que, sem a criação e difusão da Civilização grega no Oriente, levada a cabo pelo discípulo de Aristóteles, Alexandre Magno; sem a Romanização do Ocidente; sem a proclamação da fraternidade universal cristã em nome do Deus Uno e Trino; sem que a Revolução Francesa, abatendo as fronteiras do mundo católico-feudal, tivesse difundido um novo Direito, uma nova Moral, uma nova Política, «seria de todo impossível, conclui Arriaga, atingir-se o novo Ideal Humano, baseado na equivalência, no mútuo auxílio, na solidariedade dos indivíduos e dos povos perante a Humanidade, de que todos partilham, e com que todos se identificam» (1907: 312).

É evidente que, se a montante do discurso filosófico arriaguiano se encontra o postulado dos dados e das leis das ciências, a juzante desenha-se um horizonte com uma tonalidade visivelmente utópica.

Arriaga socorre-se frequentemente da metáfora do Sol que, por igual, a todos ilumina e aquece, e da metáfora do ar, que todos respiram, para afirmar e defender que só haverá justiça e solidariedade quando o Bem Geral chegar a todos por igual (cf. 1907: 184).

A sociedade idealizada por Manuel de Arriaga é simultaneamente produto da negação do que chama «a fauna parasitária do vetusto direito divino» (da graça, do favor, do privilégio, da ideia do Deus pessoal, do clero, dos monarcas, da força militar) e da afirmação das leis da experiência e dos princípios da razão (cf. 1907: 313).

A concepção arriaguiana da realidade humana é essencialmente cósmica, biológico-social, considerando que as leis do Universo não podem estar em contradição com as leis sociais, e, por isso, a solução do Problema Humano passa pela organização e unidade dessas forças.

O mal social resulta do incumprimento integral e harmónico dessas leis da organização biológico-social, reveladas pela ciência, e que são o fundamento da nova moral, do novo Direito e da nova Justiça.

Paradoxalmente, a harmonia que Manuel de Arriaga vislumbra ou supõe entre o Universo e o Homem, entre a Natureza e a Sociedade, não a reconhece entre o que chama as «duas grandes civilizações em conflito, a da Fé e a da Razão» (1907: 336). Levado mais pela força da corrente positivista do que pela força da experiência histórica e pela prudência da Razão, vaticina que, «para alívio das almas e felicidade do género humano, a causa da Fé contra a Razão está irremediavelmente perdida...» (1907: 68). O seu moderado proselitismo laicista é incentivado pela convicção de que o trono e o altar, a doutrina do direito divino e a multiplicidade das religiões, a proliferação das escolas e dos partidos, ameaçam e ofendem «a coesão, a ordem e a harmonia que em todos em geral e em cada um em particular deveriam imperar!...»

(1907: 68). A evidência racional e a verificação experimental são os únicos critérios de verdade admissíveis à luz da ciência positiva.

Apoiado na selectiva, longa e pormenorizada narrativa que elaborou de alguns princípios doutrinários do catolicismo e nos comportamentos observados na história da Igreja, Manuel de Arriaga conclui que, para triunfo da ciência, a Igreja «tem fatalmente de ser eliminada das instituições vigentes, pelo próprio instinto e necessidade de conservação destas» (1907: 285).

A rejeição e negação do princípio do Direito Divino e a apologia e afirmação do Direito Humano são assumidas no pressuposto da sua absoluta incompatibilidade. Enquanto o primeiro é interpretado como instrumento de dominação, o segundo é considerado um meio de emancipação. A civilização da nova moral e da nova Justiça implica que «sobre este majestoso edifício têm de desfraldar-se os pavilhões de todos os povos já livres, e dos que estão por libertar, porque ele abriga a causa augusta e santa do Direito Humano, que, ao contrário do Direito Divino, se destina a emancipar todas as consciências oprimidas, a expungir do coração de todos os espoliados o fel que nele se acumulou durante inúmeros séculos de iniquidades, e a realizarem-se, enfim, no mundo onde pensamos, trabalhamos e sofremos, os sonhos acarinhados por almas de videntes como Buda, Isaías, Sócrates, Platão, Jesus, S. Francisco de Assis e tantos outros pensadores antigos e modernos, que os precederam e seguiram» (1907: 321-322).

Arriaga preconiza e pugna pelo encerramento da porta do templo do «Altíssimo» e, em alternativa, pela abertura do templo da «Consciência». Considerando «esta uma nova religião, mil vezes maior, mais profunda, mais bela, mais humana, mais útil, do que essa que se fecha nos estreitos limites do dogma do Vaticano» (1907: 325).

Apesar da nostalgia que, sobretudo na obra poética, revela por muitos princípios doutrinários do cristianismo e da veneração que nutre por muitas das suas encarnações figurativas, apesar da moderação e da consideração que, *Na Primeira Presidência da República*, manifestou por figuras da hierarquia católica, nas *Harmonias Sociais*, conclui que a Fé é «inimiga irreconciliável da Razão, da Humanidade e do Bem» (1907: 330).

O projecto, longamente acalentado, de «instituir nas sociedades modernas uma nova moral em concordância com as descobertas científicas...» (1907: V), impele-o a remover os obstáculos que impedem tal propósito. O obstáculo maior é a própria ideia de Deus. É, por isso, que, à semelhança de Proudhon, deparamos no discurso de Arriaga com uma atitude e uma argumentação que, sem o ser, se aproxima da

que adoptou o autor do *Systhème des Contradictions Économiques*, obra em que exarou o paradoxal aforismo – «Deus é o mal». Logo no Cap. I, Arriaga enuncia a sua posição, considerando fictícia a ideia de Deus, um obstáculo à emancipação do homem: «É preciso observar –adverte Arriaga – que se o homem nada lucra, antes, pelo contrário, tudo perde, quando, na cegueira da sua fé, se entrega nas mãos de um Deus onnipotente saído da sua imaginação, também, se não tiver as luzes do entendimento que lhe vem só da razão e dos homens, nada ganhará em apelar para a acção directa da Natureza bruta, que o apavora, o subjuga e o reduz às condições do famoso condenado da Bíblia judaica expulso por Jeovah do Paraíso!» (1907: 8). Ideia de Deus institucionalizada, a Igreja é, para Arriaga, uma teia onde o homem, nomeadamente o da Idade Média, se viu enredado, «vítima da fé e do dogma, torturando a própria existência entre os sonhados terrores do inferno e delícias do céu!...» (1907: 35).

A nova religião que o autor das *Harmonias Sociais* prega ao homem moderno é «a da Ciência, a da Verdade!» (1907: 41). Como exemplo de povo religiosamente emancipado, Arriaga apresenta o da China que, «sob a direcção espiritual da metafísica, eliminou, há muitos séculos, das suas instituições a ideia de Deus...» (1907: 54).

Os argumentos aduzidos por Arriaga, como por muito ateísmo e anti-teísmo, são de natureza prática, induzidos da contradição entre a própria ideia de Deus, necessariamente bom em grau infinito, como infinitamente misericordioso, e a intolerância sem limites, a crueldade consentida, a opressão das consciências, em matéria de crença, com Lutero, ou da Ciência, com Giordano Bruno, Galileu e tantos outros. Comparando, com Michelet, a Bíblia judaica a um rio que secou e já não pode matar a sede da alma, propõe, com o mesmo pensador francês, a sua substituição pela nova *Bíblia da Humanidade* (cf. 1907: 65).

Os instrumentos dos adversários da nova Moral e da nova Humanidade são, segundo Arriaga, o direito divino, o poder do trono e do altar, a fragmentação étnica, social, económica, religiosa, política, da Humanidade (cf. 1907: 68).

A emancipação da Humanidade terá tido na Revolução Francesa de 1789 a sua boa nova e na Ciência o seu viático. Arriaga advoga que o «ateísmo científico que por toda a parte se propaga invadindo já multidões incrédulos...» (1907: 80) representa o esquecimento progressivo do Deus que não responde e da Igreja que oprime.

As leis da Natureza são os sucedâneos dos mandamentos da Lei de Deus. A ciência é, para Manuel de Arriaga e todo os republicanos, o novo poder espiritual da Humanidade, o substituto da fé, a solução do

problema humano que tanto o preocupa. O autor das *Harmonias* fundamenta, reforça e corrobora a sua crença científica e a sua descrença religiosa com longas citações dos *Dialogues et fragments philosophiques*, de Ernest Renan (Paris, 1876). O novo nome de Deus, o novo sinal com que a Humanidade se persignará não será outro, como veremos, senão o da Justiça. Arriaga, lançando-se na aventura da interpretação do fenómeno religioso, profetiza que da «fé cega das multidões», sustentada pela aliança medieval do trono e do altar, mais não sobreviverão do que remanescências nos templos vazios (cf. 107: 22). Segundo a crença positivista, o cristianismo estava para a ciência moderna como a extinta civilização romana para a invasão dos Bárbaros. A Justiça social seria o padrão comportamental sucedâneo do código das Bem-Aventuranças.

É verdade que o discurso anti-religioso de Arriaga não assume, nem de perto nem de longe, a virulência do de muitos dos seus pares republicanos. A sua atitude reverencial perante os princípios da fé cristã e perante a figura de Jesus Cristo deixam dúvidas quanto à sua autêntica (des)crença religiosa. De facto, o seu discurso, aparentemente anti-teísta, mais parece um produto ambiental do que autêntico sentimento e credo religioso (cf. 1907: 140 e 258)<sup>20</sup>.

Questionando-se sobre o, pelo menos relativo, insucesso da mitificada Revolução que inscreveu no firmamento onírico da Humanidade os ideais da Liberdade, da Igualdade e da Fraternidade e proclamou os inalienáveis e invioláveis Direitos do Homem e do Cidadão, o autor das *Harmonias Sociais*, inabalavelmente fiel à matriz positivista do seu pensamento, atribui o insucesso à mesma causa que ditou o suposto fracasso do Decálogo bíblico, das Doze Tábuas romanas, das Parábolas de Jesus, do exemplo dos Santos e luminosos ícones da Humanidade: o défice de clareza e operatividade que a Revolução Científica moderna haveria de imprimir nos destinos da Natureza e da Humanidade, salvaguardando-a do terror que os imortais profetas (pensadores e políticos) da Revolução Francesa não lograram evitar. Arriaga avoca, em abono da sua crença, a lição do pensador inglês, Herbert Spencer<sup>21</sup>,

---

<sup>20</sup> No Cap. XVII das *Harmonias Sociais*, embalado pela litania laudatória tecida por Renan, em *La vie de Jésus* (Paris, 1863), Manuel de Arriaga desenha um quadro tão divinal da doutrina e da vida do fundador do cristianismo e dos seus fiéis discípulos que mal se compreendem as conclusões tão contraditórias com que sela o seu discurso, facto que só por «conversão científica» se poderá compreender!

<sup>21</sup> Autor de *Principes de Sociologie, Systeme of Synthetic Philosophy* (Projecto de explicar todas as formas de vida, inclusive sociais, por um princípio único, a lei da evolução. Arriaga cita, na p. 141, o Cap. V de *La science sociale*).

segundo o qual, o fracasso dos propósitos dos legisladores dos Povos é consequência da sua incompetência científica, do desconhecimento das leis do organismo biológico-social.

### 5. Matriz proudhoniana do sistema filosófico de Arriaga. –

A mundividência e o sistema de pensamento de Manuel de Arriaga não são, evidentemente, de geração espontânea. A síntese ideosófica que operou, sobretudo nos seus *Cantos Sagrados* (1899) e nas suas *Harmónias Sociais* (1907), é, sem dúvida, criação original, estimulada pela sua contemplação e observação da Natureza, pelas intuições e reflexões da sua Consciência. Mas, as traves mestras dessa construção encontrou-as nos autores que leu. Numa das «Notas elucidativas» dos seus *Cantos* ao poema «Presentimentos», em que não falta o seu *leit motif* de fome «De Justiça e de Amor» (1899: 9), Arriaga confessa:

«Depois d' uma mocidade ruidosa, passada no convívio de livros dos mais célebres pensadores do século, e de talentos dos mais abalizados entre os lentes da Universidade, como António Carvalho, Silva Gayo, e Viegas; de rapazes cheios de audácia, que mais tarde se haviam de tornar célebres nas letras, como Antero do Quental, Teófilo Braga, Eça de Queirós e Anselmo de Andrade [...], num período em que todos acreditavam na transformação completa do existente, para, abandonados de vez os velhos e caducos moldes do mundo medieval, entrar-se definitivamente na normalidade da vida que as ciências dos últimos séculos, e o direito de Revolução, nos garantiam: compreende-se bem qual seria a nossa tristeza ao entestarmos com uma sociedade, mais do que qualquer outra, decrépita, incrédula, egoísta e dissoluta» (Arriaga, 1899: 153).

Três fontes de influência, portanto: os «mais célebres pensadores do século», os «lentes da Universidade» e os audaciosos e brilhantes condiscípulos.

De entre «os mais célebres pensadores do século» (v. nota 8), cujos reflexos reberberam na vida e na obra de Arriaga, destacam-se, paradoxalmente, os nomes de Frédéric Bastiat e de Pierre-Joseph Proudhon. Dissemos *paradoxalmente* porque estamos perante dois pensadores matricialmente antagónicos. Ao «fundamentalismo» livre-cambista e individualista bastiatiano contrapõe-se o primado do organicismo económico mutualista proudhoniano. A esta divergência de fundo anexa-se a divergência de método. Ao princípio *harmónico* de Bastiat contrapõe-se o princípio *antinómico* de Proudhon. De facto, as *Harmónias Económicas* de Bastiat foram concebidas e escritas para respon-

der às *Contradições Económicas* de Proudhon, como este reconhece, em carta a Robin (12.10.1851)<sup>22</sup>.

A respeitosa contra-crítica que Proudhon remete às *Harmonias Económicas* de Bastiat não pode compreender-se independentemente das divergentes concepções sociológicas, de natureza e de método. Se, animado por um espírito optimista, Bastiat tende a privilegiar o princípio da harmonia, ignorando ou recalcando o princípio da oposição ou da contradição, Proudhon, pelo contrário, com o seu espírito estrutural e metodicamente antitético, reconhece que o princípio constitutivo e inegável da sociedade, não é a harmonia, mas a antinomia, a contradição. Isto não significa, como faz questão de assinalar, que seja insensível e refractário ao princípio da harmonia, simplesmente reconhece ou conjectura que esse não é o estado natural e normal da sociedade. No limite, talvez admita que a harmonia seria a negação da vida, a afirmação da a morte.

O título da obra de Manuel de Arriaga, *Harmonias Sociais*, acusa, evidentemente, a ressonância de Bastiat, mas princípios nucleares, sobretudo o de *justiça*, são de inspiração proudhoniana (v. nota 2).

Arriaga não ignorava, tal como Proudhon, o princípio do antagonismo, mas, não se conformando com a sua realidade última, postulava o equilíbrio. O ponto de equilíbrio, do egoísmo e do altruísmo, do interesse individual e do interesse colectivo, as duas molas propulsoras da civilização e da decadência, vislumbrou-o Arriaga nos princípios reguladores da Verdade, da Justiça e, mais radicalmente, das leis do Universo, da organização biológico-social. Arriaga concebia a sua

---

<sup>22</sup> «Esta obra foi concebida e escrita para responder às minhas *Contradições económicas*; mostra uma vez mais a extrema sagacidade, a honestidade, as tendências liberais, e ao mesmo tempo a estreiteza de vistas de Bastiat. É verdade, há uma harmonia na economia da sociedade; longe de o negar, afirmo-o por toda a parte, e o meu sistema das *Contradições económicas* mais não é do que uma série de estudos feitos sobre os elementos da sociedade e com o objectivo de reconhecer o seu acordo. Mas, como seria possível uma harmonia sem *oposição*? Como descrever o sistema das harmonias económicas antes de haver verificado, pesado, medido as perturbações e os antagonismos? E se estes antagonismos são flagrantes, se na condição actual da sociedade a sua influência subversiva é muito mais sensível que a das harmonias, como negar que o regresso do equilíbrio não constitui uma reforma, uma revolução tanto mais ridícula quanto o antagonismo for maior? A ideia de Bastiat de negar as contradições, opondo-lhes as harmonias é uma puerilidade; além disso, o seu livro, concebido segundo um pensamento optimista, sem crítica e sem método, é destituído de finalidade. Sim, há harmonias na economia social, mas estas harmonias supõem elementos opostos, e enquanto recusardes ver as oposições, não reconheceréis as harmonias» (Carta a Robin, Sainte-Pélagie, 12 de Outubro de 1851. In *Cor.*, IV, pp. 378-379).

harmonia social à imagem e semelhança da mecânica celeste, com as suas leis inalteráveis e eternas, a que tudo obedece, o imaginário, o orgânico, o psíquico e o moral. À mundividência, ao pensamento e à acção de Manuel de Arriaga subjaz um indefectível optimismo intelectual, uma crença inabalável na perfectibilidade humana. O espírito humano apetecia tão espontaneamente o verdadeiro, o bom e o belo, como o corpo apetecia o alimento e todos os ingredientes necessários ao seu equilíbrio homeostático: «Aprender é para o cérebro o que a assimilação do alimento é para o resto do corpo: é uma assimilação espiritual: o seu alimento é o Verdadeiro, o Belo, o Bom e o Justo» (1907: 117).

Consubstancial do referido optimismo intelectual e moral de Arriaga é o seu optimismo económico. Identificando-se com a posição de Proudhon e com a crítica deste à visão catastrofista e alegadamente errónea de Thomas Robert Malthus<sup>23</sup>, Arriaga confia nos recursos infindáveis e nas insuspeitadas potencialidades da terra e dos mares para prover às necessidades materiais da humanidade. Considerando que a grande parte do globo está ainda por ocupar e por explorar científica e industrialmente, que os estados mais povoados da Europa são também os de maior prosperidade, que o hipotético défice de recursos alimentares é inconcebível à luz das potencialidades ilimitadas conferidas pelas virtudes da ciência, da Verdade, do Direito e da Justiça, Arriaga sentencia:

«Explore-se científica e industrialmente o globo, as terras e as águas, para estas e aquelas fornecerem o que a alimentação pública delas reclama, e, sem nos preocuparmos com as suas supostas e absurdas insuficiências: tratemos de expulsar das nossas almas e dos nossos corações as dissidências e os antagonismos infundados em que temos até agora vivido, porque a culpa dos nossos males não está na obra gloriosa da criação, por nós desconhecida e caluniada; está nos nossos erros, nas nossas paixões, nas nossas discórdias e na nossa ignorância! Que infinita que é...» (1907: 155).

A harmonia das almas e das coisas, dos indivíduos e dos povos, reside, segundo Arriaga, no concurso das forças da Natureza com o exercício das faculdades humanas, de que as ciências e as artes são

---

<sup>23</sup> Arriaga, na esteira de Proudhon, rejeita e refuta as teses do malthusianismo económico, professando um indefectível optimismo quanto às potencialidades económicas do planeta e às capacidades da indústria humana para prover às necessidades da população mundial, desde que enquadradas num sistema fundado e regulado pelo princípio supremo da justiça.

uma amostra e uma expressão eloquentes. «O complicadíssimo Problema Humano», tal qual Arriaga o concebe e equaciona, não é propriamente religioso, como o têm imaginado muitos, não é tanto político, como o consideram alguns, nem tanto económico, como pensam outros, e para a solução do qual já foram desencadeadas quatro grandes Revoluções (filosófica e artística – Renascimento; religiosa – Reforma Protestante; política – Revolução Francesa de 1789; económica – Revolução Francesa de 1848), mas é, sobretudo, um problema científico e moral.

Deixamos em suspenso a questão de saber se Arriaga não terá sido vítima da aposta no princípio bastiatiano da *harmonia*, em detrimento da virtude do princípio proudhoniano da *antinomia*. Cremos que sim. Arriaga preferiu o princípio idealista romântico da harmonia ao princípio realista da antinomia.

Temos afirmado que, apesar do título, o proudhonismo de Manuel de Arriaga encontra-se, sobretudo, espelhado nas suas *Harmonias Sociais*.

É evidente que a doutrina proudhoniana, nomeadamente a do *mutualismo*, do *federalismo* e do *socialismo* bebeu-a Arriaga no tempo forte da frequência da *Alma Mater* conimbricense. No confronto das teorias jurídicas do individualismo *do neminem laedere* e do solidarismo da *mutualidade de serviços*, o alinhamento intelectual e afectivo de Arriaga fez-se, sem dúvida, pela segunda via. No depoimento, com que participou no *In Memoriam* do seu conterrâneo e coetâneo Antero, o autor das *Harmonias Sociais*, de entre «a cópia de livros novos e sugestivos» que chegavam a Coimbra, nessa década de 1860, ao lado das *Harmonias Económicas*, de Bastiat, destaca aqueles dois da autoria de Proudhon, já referidos, que marcaram indelevelmente a falange intelectual setentista: *Système des contradictions économiques* (1846) e *De la justice* (1858). Sobre o primeiro, ajuíza Arriaga que «Nunca sobre as deficiências, os erros e os crimes do poder papal, e a sua inevitável incompetência para dirigir os novos destinos, se escreveu com pujança, a largueza de vistas e a certeza de golpes, da obra magistral de J. Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'église*». Sem denegar o valor da referida obra de Proudhon, é sintomática a preferência de Arriaga pela obra magna de Bastiat: «Ao *Système des contradictions économiques: Philosophie de la misère*, de Proudhon, trabalho áspero, sacudido e terrível como verdade, antepunha-se o livro amável de Bastiat *Les harmonies économiques*, sedutor como um sonho, nas regiões do possível, escrito por uma pena irmã da de Fénélon» (Arriaga, 1893: 96-97).

Nas suas *Harmonias*, além da referida obra do filósofo de Besançon, *De la Justice*, Arriaga cita a obra *Du principe fédératif*.

Se o *continente* do pensamento arriaguiano, as formas em que vasa as suas ideias, são devedores da matriz liberal bastiatiana, o seu *conteúdo*, os seus princípios nucleares, são inegavelmente proudhonianos. As referidas formas podem ser filosóficas, como sucede nas *Harmonias*, ou poéticas, como acontece nos *Cantos*. De facto, com as já observadas diferenças relativamente à do seu confidente e quase discípulo Antero, também a poesia de Arriaga é de intenção filosófica, como podemos conferir, por exemplo, pelas palavras que o autor anexa, em nota elucidativa, aos poemas «Ao Homem-Mulher», em que é impossível não ver o reflexo do pensamento de Proudhon sobre a identidade e o destino do par humano<sup>24</sup>.

Proudhon é, expressa, mas também implicitamente, a principal referência doutrinária de Manuel de Arriaga. O nome do filósofo de Besançon figura nada menos que doze vezes nas *Harmonias Sociais*, apesar de, como observámos, sob o signo parmenidiano, a sensibilidade e inteligibilidade poética e mística de Arriaga pender mais para a unidade e para a *harmonia*, o que, sob o signo heraclitiano, não acontecia com Proudhon, com a sua sensibilidade e inteligibilidade da *harmonia tensa* ou *antinomia*.

Talvez por força do proverbial *vencidismo* das elites intelectuais portuguesas, de que Arriaga não estava imune, os setentistas não seguiram o seu mestre Proudhon no seu indefectível optimismo e na inabalável confiança na *capacidade política das classes trabalhadoras*, a quem dedicou, com este preciso título, a obra-testamento ditada no leito da morte<sup>25</sup>. Apesar de não ter ficado imune a esse vencidismo, como a obra *Na Primeira Presidência da República* (1916) documenta, a tónica dominante da mundividência arriaguiana é, além de optimismo intelectual e moral, também de optimismo económico. Identificando-se com a posição de Proudhon e com a crítica deste à visão catastrofista e alegadamente errónea de Malthus, Arriaga confia, como

<sup>24</sup> Cf. P.-J. Proudhon, «Amour et Mariage», in *De la Justice* (X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> Étude), *Oeuvres Complètes*, VIII; «La Pornocratie ou les femmes dnas les temps modernes», in *Oeuvres Complètes*, XI, pp. 303-469.

<sup>25</sup> João Medina, no seu estilo marcadamente metafórico e alegórico, refere-se aos conferentes do Casino, auto-cognominados *dissidentes*, como a uma «falange de franco-atiradores armados de Proudhon e de grandes esperanças cedo goradas...» («A geração de 70 diante de Jericó», in *Vértice – Revista de Cultura e Arte*, Vol. XXXII, N.ºs 333-37, Coimbra, Jan.-Fev., 1972, pp. 55-61).

observámos, nos recursos inesgotáveis e nas imensas potencialidades da terra e dos mares para prover às necessidades materiais da humanidade.

A ideia arriaguiana de *Justiça*, que abordaremos em tópico autónomo, é também ela devedora do «sistema» filosófico proudhoniano, em que aquela ideia assume a condição de princípio fundador e demiúrgico do universo físico e social ou, em termos de Arriaga, do *organismo biológico-social*. Arriaga colheu esta ideia no Estudo X *De la Justice*, nomeadamente, reflectindo-a, por exemplo, no Cap. IX das suas *Harmonias Sociais*.

Igualmente de inspiração proudhoniana é, como veremos, também em tópico destacado, a perspectiva e a proposta de solução da magna *questão económico-social* oitocentista. Reconhecendo e defendendo que a todo o homem assiste o direito de dispor do valor criado pelo próprio trabalho, Arriaga recusa, tal como Proudhon, tanto o capitalismo como o comunismo.

Às referidas dívidas de Arriaga ao magistério filosófico de Proudhon – ideia de *Justiça*, ideia económico-social – soma-se a *ideia federativa*, como veremos.

Nas *Harmonias Sociais*, Manuel de Arriaga condensou toda a sua cosmologia e antropologia, toda a sua filosofia moral, social e política. É um tratado, uma suma, um sistema. A amplitude da enunciação e demonstração da tese dispensa o tratamento desenvolvido dos corolários. Não deixa, porém, de os assinalar.

**5.1. Princípio ético-jurídico da Justiça** – Na arquitectónica da nova sociedade, idealizada por Manuel de Arriaga e seus pares geracionais, a ideia de *Justiça* é hipostasiada como «soberana divindade que há-de presidir aos destinos dos indivíduos e dos Povos», substituindo «o Deus pessoal das três grandes religiões reveladas do passado, e que ainda hoje são as depositárias da Moral e do Bem, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo, a cuja sombra nefasta têm-se acolhido, com proveito próprio, todos os usurpadores, todos os tiranos, avocando a si os pretensos títulos de delegados do Direito Divino!...» (Arriaga, 1907: 137), *Justiça* soberana e definitivamente considerada o *abstractum* da nova ordem social.

A *Justiça* é a ideia fundadora, matricial, genesíaca, do sistema filosófico de Manuel de Arriaga, em que a intuição poética se cruza com a influência filosófica proudhoniana. Nas suas memórias políticas, – a que deu o título de *Na Primeira Presidência da República*, redigidas e organizadas no ano anterior ao seu falecimento, sob «o receio

– confessa – de desaparecermos, dum momento para outro, devido à nossa muita idade e ao estado muito precário da nossa saúde, e o desejo de deixarmos esclarecidos os factos mais importantes da nossa magistratura, para evitarmos interpretações erradas e falsas críticas...» (1916:7) – mantém intacta a intenção filosófica e o projecto social e político dos *Cantos Sagrados* e, sobretudo, das *Harmonias Sociais*:

«O que temos sido toda a nossa vida, e assim esperamos morrer, é um crente fervoroso e irredutível no advento duma nova Justiça Humana que não é graça de ninguém, nem dos deuses, nem dos reis, nem dos papas, nem dos princípios, nem dos ditadores. É um direito imanente na substância do nosso ser, oculto nos mais profundos arcanos do nosso coração e da nossa consciência; deriva do nosso sangue, da nossa carne, dos nossos ossos, dos nossos músculos, dos nossos nervos e da nossa vontade; solidário com o Mundo é onnipotente e indestrutível como as forças do Universo. Assim o tentámos explicar no nosso livro *Harmonias Sociais*. Esta é a substância do nosso mundo interior; esta é a explicação fácil da nossa vida pública» (1916: 10).

O abismo existente entre a doutrina, indefectivelmente professada ao longo de toda a sua vida, e a impossibilidade de a traduzir na Constituição da República Portuguesa de 1911 e na sua Magistratura presidencial só corroboram o aforismo de Ortega y Gasset: o homem é ele e as suas circunstâncias!

Sobre estes termos, assimiláveis aos pilares da nova Humanidade, iluminados pelos raios esplendorosos da ciência, importa formular a questão: quando, onde, como, de quem recebeu Arriaga a inspiração e as ideias reguladoras associadas a estes vectores? Referimos já o testemunho do próprio Arriaga, segundo o qual a leitura das obras dos «mais célebres pensadores do século», a frequência das aulas dos talentosos e abalizados lentes da Universidade, e o convívio com geniais e audazes companheiros (Antero, Eça, Teófilo) marcaram indelevelmente o seu pensamento e a sua acção.

Sintetizando, filiáramos a génese deste núcleo categorial e axiológico arriaguiano em três circunstâncias ou factores: a sua «sensibilidade vital», marcada pelo «espírito do tempo» oitocentista, comum à sua geração, revolucionária, socialista e republicana; a *teoria jurídica mutualista*, ouvida na cadeira de Filosofia do Direito da Universidade de Coimbra; a leitura das obras de Proudhon, nomeadamente as duas que refere e cita nas suas *Harmonias*: *Du Príncipe Fédératif* e *De la Justice dans la Révolution et des l'Église*.

Se, a partir do título, nos questionássemos sobre o princípio ou o segredo das *Harmonias Sociais*, encontraríamos, no primeiro parágrafo, uma primeira formulação de resposta: a aliança entre *a moral e a ciência* (cf. 1907: V). Arriaga, considerando incomensuráveis as mundivindências e os discursos da Razão e da Fé, vê no triunfo da civilização da Razão e da Ciência sobre a Fé e a Metafísica o segredo da harmonia universal (cf. 1907: 68). «A harmonia nas almas e nas coisas» (1907: 70), a unidade da crença, a unidade moral, económica, política, civil, esperava-a ingenuamente Arriaga da virtude onipotente da ciência biológico-social. O conhecimento científico, puro e instrumentalizado, era, com plena evidência, o arquimédico «apoio e a alavanca para levantar o problema humano do profundo abismo de miséria em que o tinham lançado as religiões reveladas!» (1907: 70-71).

O ponto de equilíbrio do egoísmo e do altruísmo, do interesse individual e do interesse colectivo, vislumbrava-o Arriaga nos princípios reguladores da Verdade, da Justiça e, mais radicalmente, das leis do Universo, da organização biológico-social.

A harmonia das almas e das coisas, dos indivíduos e dos povos, reside, segundo Arriaga, no concurso das forças da Natureza com o exercício das faculdades humanas, de que as ciências e as artes são uma amostra e uma expressão eloquentes.

Arriaga reconhece, no entanto, tal como Marx o havia feito, aliás, na XI Tese Sobre Feuerbach, que não basta o conhecimento das leis da Natureza e da Sociedade, não basta a ciência do organismo biológico-social. Impõe-se, como condição absolutamente necessária de resolução do referido Problema Humano a variável da *Acção Social*, não, porém, desregrada ou imoralmente praticada, mas superiormente regulada pelo princípio supremo da *Justiça*. Não basta a explicação e interpretação científica do mundo, concebidas como o triunfo da verdade, pois esta é, segundo Arriaga, irmã gêmea da Justiça, nascidas ambas da mesma nascente da Ciência e concorrendo igualmente para a solução do magno Problema Humano. A Justiça é precisamente a 12.<sup>a</sup> lei da organização biológico-social («espécie de Divindade indiscutível, para a qual apelam desde a origem do mundo grandes e pequenos, bons e maus, opressores e oprimidos...» (Arriaga, 1907: 94).

É evidente no complexo discurso arriaguiano, coalescência de elementos naturalistas e idealistas, um dogmatismo de natureza e origem científica. Julga, por isso, poder responder à pergunta de Pilatos, a que Cristo não respondeu (*Quid veritas?*): «A verdade é tudo o que é; é tudo o que está latente na essência das coisas e das almas; é tudo o que se demonstra por si próprio, quando a ilumina a luz da nossa ideia, tornada

certa e irreduzível pela Ciência» (1907: 120). A *Verdade*, como a *Justiça*, filhas da *Ciência*, são, segundo Arriaga, como duas potentes asas, capazes de fazer levantar voo ao espírito humano, arrancando-o do atoleiro das contradições e das misérias que o atormentam e amarram.

Arriaga, comprometido com o seu projecto de Harmonia Social ou de resolução do Problema Humano, depois de, no Cap. VII, ter enunciado as leis da organização biológico-social, naturalmente insuficientes para a consecução do referido fim sem o concurso da acção social (Cap. VIII), analisa, no Cap. IX, o que chama os «órgãos complementares da Humanidade ao serviço das *necessidades mais nobres da Vida Humana* (a Verdade, o Belo, o Bom e o Justo) e, no Cap. X, os «órgãos complementares das necessidades biológico-sociais» (órgãos de «produção» de riqueza, órgãos de «transformação» ou de «adaptação» das matérias primas, órgãos de «circulação» das pessoas e das coisas, órgãos de «circulação» do pensamento. O princípio vital desse complexo organismo biológico-social e do respectivo equilíbrio e harmonia encontra-o Arriaga na força (*vis*) da *Justiça*, ideia de evidente procedência proudhoniana, como veremos.

A *Justiça* é, segundo Manuel de Arriaga, um dos órgãos ao serviço da Vida Humana. Esta ideia da *Justiça* como um órgão da Humanidade colheu-a Manuel de Arriaga na obra proudhoniana, concretamente na *De la Justice*. No Estudo X desta obra, o autor associa a ideia de amor e casamento à ideia de *Justiça*. Outro tanto faz Arriaga no Cap. IX das suas *Harmonias Sociais*, onde se refere a duas leis (mandamentos) universais: o do amor e o da *Justiça*. Mas, enquanto o amor, como «a primeira lei dos mandamentos da criação» a considera cumprida à risca religiosamente por todas as criaturas, a *Justiça*, sua derivada, não é ainda observada como o primeiro mandamento do Universo!

Arriaga tem uma concepção, não podemos dizer formalmente metafísica desse princípio, mas uma concepção, digamos, cósmica. «Ela é *substractum* do Universo...» (1907: 132). Esta obra de Arriaga, *Harmonias Sociais*, parece determinada por um espírito de sistema, como pode depreender-se dos materiais e do plano que dão corpo à sua arquitectónica. Arriaga não é, porém, um pensador original. Os registos poético, mítico e utópico misturam-se, pelo menos literariamente, com o registo científico, assumido como primordial. Neste capítulo da concepção da *Justiça*, o autor das *Harmonias Sociais* cita, como referências doutrinárias, o historiador francês Jules Michelet (1798-1874) <sup>26</sup>,

---

<sup>26</sup> Autor de *Histoire de France*, de *Histoire de la Révolution Française*, de *Histoire do XIX<sup>e</sup> Siècle*.

na sua *Histoire de la Révolution Française* (1847-1853), mormente o seu «formidável e glorioso prólogo» (1907: 137), que teria influenciado outro dos grandes mestres de Arriaga, quicá o principal, Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), na sua magistral obra *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* (1858), a que nos referiremos mais explicitamente. Além destes dois, Arriaga cita ainda o pensador inglês Herbert Spencer, nomeadamente o Cap. X de *La Science Social*, e Clavel, autor de *La morale positive*. Clavel e Proudhon considerava-os Arriaga, na conclusão do capítulo em que mais sinteticamente se refere à Justiça, «dois dos mais seguros e inspirados pensadores da França moderna» (1907: 142). Do primeiro retém Arriaga os dois termos ético-jurídicos correlativos da Justiça: o Direito e o Dever. Do segundo, Proudhon, Arriaga extracta uma longa citação, em que não figura a referida expressão definidora da Justiça – «*substractum* do Universo» – mas onde não faltam expressões que, se não fossem contraditórias com o ideário proudhoniano, classificariámos de onto-teológicas. Entroniando-a no pedestal, de onde derruba *Javé*, hipostiza-a e atribui-lhe a identidade do próprio Deus de Moisés.: «Eu sou quem sou, *Ego sum quis um*, sou eu que te tirei da miséria e da servidão» (*in* 1907: 143). A citação termina com o símile da célebre questão formulada pelo político francês Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836), na sua brochura *O Que é o Terceiro Estado* (1789): «O que é a Justiça? – Pergunta Proudhon. – A essência da Humanidade. O que tem sido desde o começo do mundo? Quasi nada. – Que deve ela ser? – Tudo» (*in* 1907: 144).

Os traços identitários desse princípio, verdadeiramente demiúrgico, são, pois, os de «*substractum*» cósmico e de «essência da Humanidade», sucedendo, na mundividência proudhoniana, como na de Arriaga, à vacatura da Divindade, precipitada pelo advento da Ciência. Proudhon proclama e Arriaga repete que a Justiça é essa «essência soberana que a Humanidade tem sempre adorado sob o nome de Deus, que a filosofia não tem deixado de procurar por sua vez sob diversos nomes, a Ideia de Platão e de Hegel, o Absoluto de Fichte, a Razão Pura e a Razão Prática de Kant, os Direitos do Homem e do Cidadão da Revolução» (1907: 143). Ponto de apoio do Universo, ela é também o seu eixo giratório. Numa palavra, a Justiça é, para Proudhon e para Arriaga, o Absoluto, ao qual tudo se subordinaria e sem que ele se subordine a coisa alguma, «nem mesmo à Liberdade» (1907: 144).

Instituída como princípio absoluto, dele derivam necessariamente todos os órgãos e funções do grande ser biológico-social ou da Humanidade: Moral, Direito, Economia, Política, Paz.

5.2. **Marcas proudhonianas do socialismo de Arriaga** – Demos já conta, quando nos referimos aos chamados «órgãos complementares da Humanidade ao serviço das necessidades biológicas», objecto do Cap. X, da posição de Arriaga quanto ao problema propriamente económico ou da produção, distribuição e consumo dos bens necessários à satisfação das carências do organismo biológico-social. Dissemos que, contrariando a teoria de Malthus, na mesmíssima linha de Proudhon, Arriaga considerava que o problema económico, a questão social oitocentista, não residia na *produção*, pois essa estava assegurada, não apenas pelas potencialidades da natureza, mas também pelas «conquistas maravilhosas das Ciências, das Artes e Indústrias...» (1907: 149), mas sim na *distribuição*, problema que competiria ao século XX resolver, de acordo e por força de uma nova jurisprudência, uma nova moral, segundo o espírito das leis da organização biológico-social, de onde deriva inevitável e logicamente um novo Direito e uma nova Justiça» (1907: 151). Harmonizar a «produção» com a «distribuição» significa antepor «a escola científica da nova moral, do novo direito, da nova Justiça, baseada no espírito de liberdade, igualdade e fraternidade, no concurso, mútuo auxílio e solidariedade universal» à «escola económica de Adam Smith, Baptista Say, Rossi, Bastiat e outros que, acima de tudo, colocavam a produção como o Ideal Supremo!...» (1907: 151). Dito de outro modo, antepor o homem à acumulação de riqueza, antepor o trabalho ao capital, antepor a nova escola (socialista) à velha escola (liberal) não significa contradizer o princípio do incremento contínuo da «produção», mas cuidar de garantir, ampla e plenamente, os direitos individuais.

A questão da *propriedade*, quebra-cabeças, não tanto dos economistas e dos sociólogos quanto dos filósofos, não podia ficar de fora da «epopeia» arriaguiana das *Harmonias Sociais*. A esta peça do seu grandioso *puzzle* dedicou Arriaga especialmente o Cap. XIII. Reconhecendo a propriedade, consequência da apreensão, como um dos direitos originários e como um dos princípios anteriores e superiores aos códigos políticos e civis dos povos cultos, como «um elemento tão substancial da vida como a seiva nas árvores e o sangue no corpo» (1907: 198), direito que permite ao homem fazer seus «os produtos da sua actividade e do seu saber, para neles reflectir os esplendores da sua consciência e do seu coração...» (1907: 198). Cada indivíduo tem direito a dispor do fruto do próprio trabalho como dispõe do primordial, irrecusável e inalienável direito da liberdade, necessários ambos, segundo Arriaga, ao pleno desenvolvimento das faculdades e aptidões pessoais. Mas, tal como Proudhon, Arriaga recusa radicalmente tanto o capita-

lismo como o comunismo. O capitalismo, pervertendo a possessão em dominação, condena-o nestes termos:

«Os homens, no abominável regímen feudal, monstruosos animais hoje disfarçados com aparências várias, fazendo aos seus semelhantes o que feras nunca fizeram aos membros da mesma espécie: converteram o direito sagrado e inalienável da apropriação em espoliação, a posse pela força em título legítimo de adquirir, e, como águias carniceiras, do alto dos seus castelos roqueiros, mantiveram subjugados, nos seus vastos domínios, os Povos, como servos da gleba, sob a sanção e a bênção da Igreja Católica, do Papa e dos Bispos, que, em nome do seu Deus e em nome do seu Jesus, o Redentor dos oprimidos, dos pequenos e dos humildes: repartiam entre si os mesmos privilégios, e quinhoavam em grande escala os seus espólios!...» (1907: 198).

Tal como no sistema feudal, também no capitalista, que lhe sucedeu, a propriedade é, segundo Arriaga, «um regímen de espoliação, de violência, de fraudes, de mentiras e de iniquidades!...» (1907: 199). Arriaga, em plena sintonia com o autor de *Qu'est-ce que la propriété?*, reconhece que «num grande número de casos, a propriedade é o roubo na frase rude e vingadora do panfletário francês, desse grande agitador das almas, semeador de ideias, do polemista invencível e inigualável, P.-J. Proudhon» (1907: 200).

A solução alternativa do mal da perversão do princípio do direito de propriedade não reside na sua negação e na instauração do comunismo, como sucedera, segundo Arriaga, nas «teorias comunistas das primitivas sociedades religiosas, mais tarde preconizadas, segundo o espírito do tempo, por filantropos como Fourier, Saint-Simon, Louis Blanc e outros» (1907: 190), a solução do que, mais radical e globalmente, Arriaga designa por «problema humano», reside no cumprimento das «leis da organização biológico-social» que implicam, neste caso concreto, o respeito do equilíbrio de *propriedade e justiça*. Embora declare que os seus princípios são «substancialmente socialistas» (1907: 189), declara igualmente não seguir, nas suas *Harmonias Sociais*, os princípios, «aliás gloriosos e humanitários de Proudhon, Louis Blanc, Engels, Lassalle, Carlos Marx, Bakounine e outros.» (1907: 188), por os dele saírem dos estreitos moldes das teorias económicas e recusarem a lógica da luta violenta de classes, da confrontação entre burguesia capitalista e as massas trabalhadoras. É evidente que o nome de Proudhon não pode ser associado simplesmente aos outros referidos nomes, pois a solução do problema da propriedade, como elemento do problema social ou do problema humano, tal qual Arriaga

a perspectiva é perfeitamente coincidente com a teoria proudhoniana da universalização da propriedade, a mesma de Arriaga, como se lê na seguinte passagem das *Harmonias*: «Queremos estender o direito de propriedade a todos os que trabalham, fazendo seu o fruto do seu trabalho, que será maior ou menor segundo as aptidões e as qualidades de cada um» (1907: 190). A convergência com Proudhon é maior do que pensa.

O regime de propriedade na sociedade futura arriaguiana não se reduz, porém, à propriedade individual. O funcionamento equilibrado do organismo biológico social implica a participação da propriedade colectiva: «a fonte, a escola, o templo, a biblioteca, o tribunal, os portos, os canais, as vias férreas, as vias telegráficas, as vias telefónicas, as fortalezas de terra e mar, e tantas outras...» (1907: 208).

No sistema da filosofia económica e social de Manuel de Arriaga, no qual são evidentes os reflexos do espírito e da letra do sistema similar proudhoniano, a questão da propriedade é um factor determinante do estado social de paz ou de guerra. O exercício da legitimidade primordial deste direito não é absoluto, mas subordinado aos princípios supremos da Moral e da Justiça.

É total, na seguinte síntese do autor das *Harmonias Sociales*, a convergência com o autor de *Qu'est-que la Propriété?* (1840) e de *Théorie de la Propriété* (1865)

«Do regime de propriedade depende a paz ou a guerra das sociedades futuras. Se, a propriedade, se a riqueza e o bem estar que dela derivam, assentam nas leis eternas do concurso, da mutualidade, da solidariedade e da equivalência social, elementos componentes, princípio, meio e fim da Moral e da Justiça; então a propriedade é tão sagrada como a própria vida humana, como a liberdade, a igualdade e a fraternidade, em que se baseiam os Direitos do homem. Ninguém no futuro a atacará e muito menos os que são hoje seus inimigos confessos e justificados: os desvalidos da fortuna, os que têm fome e sede de Justiça...» (1907: 204).

**5.3. O princípio federativo do organicismo biológico-social arriaguiano** – Um princípio, também ele biológico-social, que preside à génese e desenvolvimento da Natureza e da Humanidade, é o da cooperação ou o do federalismo. O federalismo, digamo-lo imediatamente, não é, para Arriaga, uma espécie de prótese política, mas a lei natural da Natureza e da Humanidade como organismo. Arriaga regista este princípio, como tantos outros, num discurso misto e místico de poesia e de ciência, de realidade e de utopia. Em todo o caso, este é o cimento da construção cósmica arriaguiana.

Observando a parcela da organização política dos povos, não era o esplendor e a ostentação das grandes monarquias ou repúblicas unitárias, mas, como já referimos, «o modesto e simpático governo da Helvetia na sua pequena e formosa cidade de Berne» (1907: 108), com a sua República Federal, que considerava «mais consentânea, mais próxima da Verdade, do futuro Direito Social, do que a meio imperialista e onipotente República Federal dos Estados Unidos da América do Norte, onde predominam os privilégios do capital-dinheiro contra o capital-trabalho e pensamento...» (1907: 108).

Este princípio regulador da cooperação e do federalismo implica e significa a repartição constitucional da acção social pelos chamados organismos complementares da Humanidade (o lar, o templo, a escola, o hospício, o celeiro, a oficina, o comércio, a indústria, as vias de comunicação, os correios, os telégrafos, etc.), «concatenados entre si – sublinha Arriaga – como um verdadeiro e supremo organismo biológico-social, em substancial correlação e dependência de todos os outros que representam as forças vivas da Humanidade...» (1907: 108-109).

Instituído o princípio da primazia da acção social como forma absoluta de organização, as funções do Estado ficaram reduzidas à função mínima de coordenação e harmonização dos poderes sociais distribuídos. Não era necessário que, também nesta ala da sua construção mental poliédrica, Arriaga inscrevesse o nome de Proudhon, ao lado, aliás, do de Bakounine e Rhemsdorf e outros que «proclamam a anarquia científica como a melhor forma de governo...» (1907: 109), sabendo nós que, no caso de Proudhon, «anarquia científica» não significa negação e anulação do Estado, mas precisamente a sua redução à mínima dimensão e função. É tão ardente e indefectível a crença de Arriaga na Verdade, na Beleza e na Justiça do seu sistema, todo ele consolidado pelas leis científicas infalíveis da organização biológico-social, que, arrebatado pela sedução da unidade e da harmonia do seu cosmos, apela aos crentes e adoradores das religiões reveladas e positivas, nomeadamente do catolicismo, para que volvam para a terra, «onde nasceram e onde hão-de morrer», os olhos e as mãos que têm levantado em adoração ao «terrível Deus pessoal concebido por Moisés e dulcificado por Cristo» (1907: 110).

A metáfora, a matriz, o paradigma organicista, atomística ou sistematicamente considerado, aplicado ao mundo cósmico e natural ou ao mundo humano e social, é recorrente na história da ciência e da filosofia, mas Arriaga, sem vincular particularmente a sua concepção do organismo biológico-social, aparentemente assimilável às evidências de um senso comum iluminado, expande essa concepção às mais

oníricas e idealistas expressões e manifestações, qual seja, por exemplo, a da relação intra e interpessoal. «A maior alegria do mundo, fica-o tu sabendo, é a do consórcio da tua luz com a minha luz, da tua lei com a minha lei, do teu Sol ideal, do teu Deus feito amor, de beleza e de Justiça, todo Verdade, com esse Sol glorioso donde todos nós emanamos, de que todos nós vivemos, em volta do qual todos nós andamos, e no seio do qual por ventura todos nós morreremos!» (1907: 31). A cooperação e a mutualidade, princípio ético-jurídico de que Arriaga certamente ouviu falar nas aulas de Filosofia do Direito, na Universidade de Coimbra, estão certamente reflectidas nesta sua mundividência cósmica, social e pessoal.

O federalismo político, interno e externo, que Arriaga, como os seus pares republicanos, militantemente defende e preconiza, sem a visibilidade que a este problema deu, por exemplo, Magalhães Lima, nomeadamente na sua obra *La Fédération Ibérique*, mais não é do que a aplicação ou generalização à organização política da Humanidade do princípio cooperativo e mutualista que vê inscrito nas células cerebrais e em todo o organismo biológico.

Arriaga não desenvolveu particularmente a ideia do federalismo político porque a considerava de necessidade evidente e suficientemente tratada pelos autores que cita. A necessidade da cooperação e da mutualidade e, por isso, da federação, é evidente, insiste Arriaga, no domínio orgânico, psíquico, social, económico e político. Fundamentado o princípio federativo e justificada a sua necessidade, Arriaga corrobora a sua concepção com as teorias e as propostas de três pensadores federalistas, um francês, P.-J. Proudhon (de quem cita *Oeuvres anciennes complètes*, Vol. VIII, *Du principe fédératif*), um espanhol, F. Pi y Margall (*Las Nacionalidades*, Madrid, 1882) e um português, J. Félix Henriques Nogueira (*Estudos sobre a reforma em Portugal*, Lisboa, 1851). Arriaga manifesta a sua concordância com o pensamento destes pensadores nos seguintes termos:

«A fórmula política que há-de presidir a esta aproximação dos povos é a federal. O princípio federativo é já hoje o *abc* de todo o reformador consciencioso que ama e quer a liberdade e o bem estar dos indivíduos e dos povos. Nada há a acrescentar ao que sobre esta verdade fundamental do credo democrático escreveram J. Proudhon, Henriques Nogueira e Pi y Margall» (1907: 56).

Sem proceder formalmente à distinção, assumida e defendida pelos federalistas, nomeadamente pelos três referidos, mas também por Magalhães Lima, Teófilo Braga e outros, entre *federação*, por um

lado e *união* ou  *fusão*, por outro, Arriaga, no intuito de reforçar a ideia de federação como condição de independência ou, melhor, de autonomia, recorre, como sempre, à homologia ou isomorfismo da organização social humana e das sociedades animais, nomeadamente das abelhas e das formigas, em cujo comportamento verifica o fenómeno da «infinita e mútua cooperação de um por todos e de todos por um» (1907: 61). Sublimando o princípio da solidariedade que preside à organização dessas comunidades biológicas, – estudadas, entre outros, pelo naturalista suíço François Huber (*Nouvelles observations sur les abeilles*, 2.<sup>a</sup> ed., 1796), Blanchard (*Histoire naturelle des insects*, 1850) e Michelet (*L'insect*) – e contrastando-o com o que ainda falece nas comunidades humanas, observa Arriaga:

«Tanto nos formigueiros como nas colmeias, os seus industriosos, disciplinados e simpáticos habitantes, só cumprem à risca os princípios de associação, divisão de trabalho e mútuo auxílio, no que respeita ao problema colectivo – o da espécie. Com relação ao problema individual, – o das suas necessidades biológicas – e às suas faculdades de que dispõe e aos processos que emprega para o conseguir: estão na absoluta independência uns dos outros: exactamente ao contrário do que sucede com os homens» (1907: 61).

Assim como é *sui generis* o deísmo de Arriaga, outro tanto sucede com o seu naturalismo, materialismo e cientismo. Ao afirmar que o princípio da cooperação, da mutualidade, da federação, é absolutamente necessário ao desenvolvimento e funcionamento do organismo biológico-social, não sanciona o determinismo absoluto das forças e das leis da Natureza. Defende, pelo contrário, que a realização do destino do indivíduo depende da cooperação do *outro*. A solução do problema (destino) humano não depende, segundo Arriaga, nem da onnipotência divina (Deus) nem das forças e energias da Natureza, mas da *acção social* (cf. 1907: 193-194). Arriaga pressupõe, pois, uma solidariedade cósmica e social, que se manifesta tanto na saúde como na doença do organismo. O autor das *Harmonias* reconhece que a unidade civilizacional operada pela espada de Alexandre Magno, pelos Césares de Roma, pelo Catolicismo e, mais tarde, pela Revolução Francesa, cujo denominador comum era o império da força, deu lugar à convivência baseada no reconhecimento das «leis da organização biológico-social» (1907: 312). Não pode confundir-se a necessidade da *acção social* com o *activismo* que Popper associa ao historicismo marxista. Arriaga reconhece, no entanto, que a *Acção Social*, nomeadamente das multidões desvalidas e deserddadas dos bens da fortuna, é o quarto

potencial de que depende a solução do problema humano, complementar dos potenciais da Humanidade, do Universo e das Leis da Vida (cf. 1907:312-313).

## Conclusão

Revisitada a obra doutrinária, intencional e matricialmente republicana, do primeiro Presidente da República Portuguesa, nomeadamente a sua filosofia social e política, uma pergunta natural e incontornavelmente se impõe: qual o destino do «sonho», dos ideais, da doutrina, de Manuel de Arriaga? – Que tradução prática teve a sua teoria? – Que conteúdo passou do domínio dos princípios para a arena das políticas, das atitudes e dos comportamentos sociais? – Que acolhimento e seguimento teve o seu supremo ideal de Justiça, a sua profundamente arreigada e assumida virtude da Tolerância, a sua crença indefectível na República Democrática, Social e Federativa?

A resposta a estas questões obrigaría a proceder a uma complexa análise contrastiva entre a teoria e a prática do republicanismo português, defendido no tempo longo da Propaganda e a prática verificada no tempo curto dos 16 anos de duração da conturbada Primeira República.

Na impossibilidade e inoportunidade da realização de tal exercício, limitamo-nos a uma observação pontual, mas eloquente: a do teor do art.º 1.º da Constituição Política da República Portuguesa de 1911, aprovada na 55.ª sessão da Assembleia Nacional Constituinte (nocturna), em 18 de Agosto de 1911. Parece-nos que as proposições e, sobretudo, as omissões, dessa Lei Fundamental, são o espelho cristalino das anti-nomias, dos paradoxos existentes entre o «sonho» e a «realidade», entre o tempo esperançoso da gestação doutrinária e o tempo frustrante da realização prática. A doutrina tornou-se irreconhecida na prática. E como se posicionou Arriaga nesse campo de forças antagónicas, negação absoluta do ideal dos seus *Cantos Sagrados* e das suas *Harmonias Sociais*?

O idealismo político<sup>27</sup>, acalentado por muitos republicanos, mormente juristas, alguns dos quais, por razões diversas, não inte-

---

<sup>27</sup> Idealismo bem patente nesta confissão do advogado, jornalista, vereador da Câmara de Lisboa e candidato, não eleito, por Aveiro, José Soares da Cunha e Costa, no relatório que antecede o seu *Projecto de Constituição para a República Portuguesa*: «Vi nascer esta República entre lágrimas de alegria, aclamações e flores. Depois, a planta, que tão viçosa e robusta se apresentava, entrou de estiolar-se e dobrar para a terra o

graram a Assembleia Nacional Constituinte, induziu-os a elaborar, por iniciativa própria, projectos pessoais de Constituição, e oferecê-los à consideração da Assembleia. Entre esses projectos contam-se os de Teófilo Braga, o do jornal a *Lucta* de Lisboa (do deputado Brito Camacho, director político, e dos redactores, também deputados, João de Menezes e Carlos Calixto), do advogado José Soares da Cunha e Costa, do deputado João Gonçalves<sup>28</sup>, do deputado Manuel Goulartt de

---

caule que antes mirava o sol e lhe sorvia altivamente a luz e o calor. É que esta espécie de vegetação não dispensa, por muito tempo, o tratamento do Direito, a sua regra, o seu esteio. Oxalá esta modesta contribuição possa ajudar, ainda que de longe, a inteligência e a solicitude dos semeadores e jardineiros!» (Costa, 1911: 440).

<sup>28</sup> No «Apêndice» à Sessão n.º 21 da Assembleia Nacional Constituinte, de 14 de Julho de 1911, vem transcrito o discurso, na forma de «Moção de ordem», proferido por este Deputado na Sessão de 14 de Junho de 1911, no qual advoga que no debate das bases da futura Constituição deveriam ser ponderados os seguintes tópicos: 1. Se a República deve ser federativa ou unitária; 2. Se deve aceitar o sistema presidencialista, parlamentar ou democrático; 3. Se os Ministros têm ou não o direito de iniciativa em assuntos legislativos e se devem comparecer ante as Câmaras; 4. Se o *referendum* deve ou não ser admitido (cf. Gonçalves, 1911: 27). Relativamente à primeira questão, a que, de momento, nos interessa – «A República deve ser unitária ou federativa» – o Deputado, reconhecendo embora a necessidade de lançar as bases de uma descentralização administrativa, considera que o sistema político português e a sua organização não carecem da divisão administrativa, argumentando com a inexistência de questões de clima, de raça, de religião, de interesses económicos, de tradições, pressupondo como que a existência de uma mesma família de norte a sul, concluindo que «o regime unitário é o que deve ser estabelecido» (1911: 27). Esta primeira questão constitucional, assim suscitada pelo Deputado João Gonçalves, foi novamente abordada na Sessão n.º 28, de 24 de Julho de 1911, pelo Deputado Maia Pinto, que defendeu que a reconhecidamente necessária descentralização só se encontra na forma federativa. «A forma federativa é a mais perfeita e a mais simples. Eu tenho ouvido dizer que a forma federativa não pode ser adoptada no nosso país, porque temos uma desigualdade de regiões, pois Portugal não é só continente, é também o conjunto das colónias. Nós temos no país a resolver um grande problema. Tem-se pedido a descentralização e a forma que mais pode garantir essa descentralização é a forma federativa. Os governos têm sempre tendências centralizadoras e é de toda a conveniência que a Constituição estabeleça a forma federativa, que tem dado resultados muito apreciáveis no Brasil, na Argentina e em muitos outros países» (*in* Assembleia da República, 1986: 182). Propôs, por isso, que no artigo 1.º do projecto de Constituição (n.º 3) se acrescentasse a seguir à palavra *República* as palavras *Democrática e Federativa*.

Paradoxalmente ou, pelo menos, estranhamente, também Teófilo Baga, ele que tinha defendido, no tempo da Propaganda, o princípio federativo como base da organização nacional, acaba por rejeitar e refutar para a Constituição, na Sessão n.º 28, de 24 de Julho, a designação de «federativa», propondo, para o art.º 1.º, a redacção «República democrática parlamentar» (Assembleia, 1986: 182). O deputado Joaquim Pedro Martins, ao mesmo tempo que propunha a rasura, no art.º 1.º, das palavras «livre e independente», advogava, por um lado, que votar uma República federativa é votar um sistema

Medeiros, de José Nunes da Matta e do Grémio da Montanha. Além destes contributos particulares, a Assembleia contou com o projecto de «Constituição Política da República Portuguesa», elaborado pela Comissão, para o efeito eleita, na sessão de 21 de Junho de 1911, e submetido à Assembleia, com data de 3 de Julho de 1911, e, pelo menos, com a oferta da *Política Nova (Ideias para a reorganização da nacionalidade portuguesa)*, de Alves da Veiga (Lisboa, Livraria Clássica editora, 1911), que não teve assento nas Cortes Constituintes, por força da missão diplomática, em Bruxelas, que lhe fora confiada pelo Governo Provisório.

O art.º 1.º do projecto-parecer da Comissão de Constituição era do seguinte teor: «A Nação Portuguesa, livre e independente, adopta para seu Governo a forma de República *Democrática*, definida nesta Constituição». A afirmação expressa pelo adjectivo assinalado neste projecto de Constituição contrasta com a sua negação no art.º 1.º da Constituição aprovada pela Assembleia Nacional Constituinte, em que a República é despida da sua adjectivação «democrática» e espantosamente travestida com o adjectivo «unitário»: «A Nação Portuguesa, organizada em *Estado Unitário*, adopta como forma de governo a República, nos termos desta Constituição!» Repare-se que a Comissão que elaborou o parecer de Constituição inibiu-se de propor a adjectivação «Federal», ao passo que a Assembleia Constituinte, renegando a esperança das várias gerações republicanas, não só recalcou essa pulsão, mas fez questão de a erradicar pela força da afirmação da força contrária do unitarismo!

O ideal federativo era, de facto, um dos vectores fundamentais do republicanismo defendido no tempo da Propaganda e após a eclosão da Revolução de 5 de Outubro. Referimos o nome de um dos doutrinários e representantes desse republicanismo: Alves da Veiga. O propósito dos onze capítulos da sua *Política Nova* é oferecer à Assembleia Nacional Constituinte de 1911 algumas ideias que, segundo a sua opinião, deveriam ser incorporadas na futura Constituição. Duas das ideias estruturantes da nova organização política e económica, que vincada-

---

de governo complicado e desconhecido e, por outro, que Portugal não pode ser, por ora, uma República federativa por carecer das propícias condições sociais e políticas, considerando que o distrito é um prolongamento da administração central e a província tem apenas expressão territorial, sem tradição política. À objecção do Deputado Maia Pinto de que «A República federal é do programa do partido republicano», o deputado Joaquim Pedro Martins retorquiu ligeiramente que «um programa de partido não é um programa de Governo», que esse programa não havia sido discutido e votado, vinculando apenas a opinião de quem o formulou.

mente defende e propõe, são o federalismo e o «socialismo contemporâneo», uma e outra de expressa inspiração proudhoniana (cf. Veiga, 1911: 36,180, 215). Contrapondo ao unitarismo o federalismo, defende as vantagens deste último modelo, asseverando que «a República Portuguesa deve ser federativa» (1911: 29). O unitarismo não traduz, segundo Alves da Veiga, «o verdadeiro espírito da democracia» (1911: 34), que implica reconhecimento e exercício da liberdade, da autonomia, dos direitos individuais e sociais. Reconhecendo que «muito se tem dito e escrito sobre federalismo, desde o grande sociologista Proudhon até hoje» (1911: 36), condena a «velha e esmagadora centralização» (1911: 37), contrapondo as eminentes vantagens do regime federal aos graves malefícios da organização centralista. Para ele, República, Democracia, Liberdade e Federalismo são termos indissociáveis. Os exemplos de sucesso do regime federativo, de salvaguarda da autonomia e dos direitos das comunidades locais, são os unanimemente reconhecidos da Suíça, dos E.U.A. e do Brasil. Tratando-se de um enunciado de princípios a ser introduzidos numa determinada Constituição nacional, a proposta federativa que advoga é de natureza interna, não cuidando, por isso, da dimensão externa desse modelo. Concretizando, conclui o autor da *Política Nova*: «Do que deixo exposto, resulta que o mecanismo da República Portuguesa deverá ser este: uma união de oito Estados provinciais; cada Estado provincial uma união de comunas ou paróquias; todos estes organismos autónomos no que diz respeito à administração dos seus interesses particulares, e solidariamente ligados entre si, para o cumprimento dos fins gerais e comuns a todos eles, formando assim uma Confederação de homens livres, um verdadeiro *self-government*, com o mínimo possível de burocracia e o máximo de iniciativa individual» (Veiga, 1911: 61. Surpreendentemente, este princípio, claro e distinto, do republicanismo doutrinário português, foi liminarmente recalcado pela Assembleia Nacional Constituinte. Mas, não foi apenas este princípio matricial de organização política, defendido, entre tantos outros, por Alves de Veiga, mas também o princípio matricial de organização económica, o socialismo, foi absolutamente ignorado. O autor da *Política Nova* defendia que o princípio federativo como «um admirável instrumento de governo» era generalizável à ordem económica e social. E, também neste outro domínio, a sua fonte doutrinal é a obra de Proudhon, que revela conhecer e seguir, como se depreende da seguinte referência: «Já Proudhon, um dos espíritos mais fecundos do século passado, desenvolveu a tese de que é pela associação económica que o povo se emancipará da tutela governativa e chegará à posse do verdadeiro regímen democrático. As observações

e estudos críticos feitos depois da morte deste grande pensador, não fizeram senão confirmar a sua luminosa afirmação» (Veiga, 1911: 215). Mas, Alves da Veiga, não foi deputado da Assembleia nacional Constituinte e, por isso, não se lhe podem assacar responsabilidades por não ter pugnado pela inclusão destes princípios na nova Constituição. É evidente que nem todos os deputados eram federalistas e socialistas, como o não eram os autores de alguns dos projectos de Constituição. Um deles, que já referimos, José Soares da Cunha e Costa, advertindo para a originalidade da Constituição Suíça relativamente à similitude das constituições europeia, por um lado, e americanas, por outro, ajuíza que a adopção do modelo da Constituição Suíça «seria a breve trecho, entre nós, a anarquia...» (Costa, 1911: 438). Essa desculpa não a têm deputados que, no tempo da Propaganda, defenderam estes princípios, como Sebastião de Magalhães Lima, membro e relator do parecer-projecto de Constituição, e Manuel de Arriaga. Que razões ou motivos terá considerado este último para se resignar a aprovar uma Constituição, despojada de princípios, de ideais e de valores por que pugnara toda a sua vida?

As encarnadas e assumidas virtudes da *tolerância* e da *moderação*, da necessidade de evitar males maiores, aconselharam a Arriaga o sacrifício dos princípios da sua filosofia social e política à necessidade da contenção dos conflitos partidários. Em resposta à carta de um amigo republicano, J. Jacinto Nunes, que lançara aos pés do já ex-Primeiro Presidente da República o ramo murcho das suas desilusões, confessa, amargurado, vencido da política, que não da vida, o paciente Arriaga:

«Nunca acreditei na solidariedade humana dos chamados partidos da República..., repelindo sistematicamente honras pessoais que me eram oferecidas, pedindo aos que mas quiseram dispensar as guardassem para depois da minha morte. [...] De nada me serviu esta isenção política na chefatura da Nação. Reduziram-me a um ser inútil e até para eles a um homem nocivo! Nem para a conciliação da família portuguesa, único capítulo da administração em que podia e devia ser útil, nem mesmo aí me aproveitaram! [...] Enquanto Portugal não se unir como um só homem, não pode esperar que venha de fora o remédio que há-de debelar os perigos que estão iminentes! [...] É preciso antepor aos homens os princípios e antepô-los com tal força e por tal forma que se calem as ambições, os despeitos e as vaidades de cada um» (1916: 186-188, 199).

O mais grave motivo de desencanto político do lídimo republicano era a cisão, o dissenso que corroía a unidade do eu nacional. Na despedida de Belém, em texto intitulado «Nossas últimas palavras»

(Lisboa, 15 de Fevereiro de 1916), faz um supremo apelo à união dos portugueses «como um só homem», condição necessária da resolução dos problemas prementes que os ameaçavam, procurando persuadi-los a remover os obstáculos da discórdia, da maledicência, da calúnia, da deturpação da verdade dos factos, da intolerância das ideias contrárias (cf. 1916: 188-189).

O princípio determinante da elisão ou da procrastinação do credo, nomeadamente, federalista e socialista, de muitos republicanos, e da sua adesão, pelo menos transitória, ao unitarismo, parece ter sido o princípio do *oportunismo*, em nome do qual, Manuel de Arriaga, como se verifica pela sua intervenção doutrinária, na Sessão n.º 18, da Assembleia Nacional Constituinte, de 11 de Julho de 1911, remetia para a «futura confederação dos povos livres e cultos», sob o ideal da Humanidade, a solução dos «delicados problemas de consciência» que, para ele, não eram senão os da solução do *problema humano*.

Perspectivando em termos de conflito entre o ideal da *harmonia* e o real da *antinomia*, não para concluir, mas para pensar, o problema do desencanto e do vencidismo arriaguiano, o insucesso prático da sua filosofia social e política, não será legítimo perguntar se não terá sido ele vítima da hipotética ilusão e miragem desse próprio princípio e pressuposto da *harmonia*, talvez excessivamente luminoso? Não terá Arriaga sido muito pouco proudhoniano nesta ardente crença e, por essa razão, insensível à realidade e à virtude do princípio da *antinomia*, necessitada de gestão e não de negação? Não estará a verdade do lado de Proudhon ou, muito antes, do lado de Heraclito de Éfeso, segundo o qual «há uma conexão [ἁρμονία] de tensões opostas, como no caso do arco e da lira»? (DK, Fr. 51), sendo esta a mais bela *harmonia*?

## BIBLIOGRAFIA

- ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA (1918) – *Resenha Bibliográfica das Obras Publicadas Impressas pelo Dr. Manuel de Arriaga*. Lisboa: Typ. Adolpho Mendonça [«Palavras proferidas na sessão de assembleia geral da Academia das Ciências de Lisboa de 7 de Março de 1918»].
- ARRIAGA, Manuel (1893) – «Ao correr da pena (Notas)». In *Anthero de Quental. In Memoriam* (1896). Lisboa: Editorial Presença e Casa dos Açores, 2.ª edição, 1993, pp. 94-110.
- ARRIAGA, Manuel (1899) – *Cantos Sagrados*. Lisboa: Manoel Gomes, editor [Reedição promovida pela Associação dos Antigos Alunos do Liceu da Horta, com o Patrocínio da Assembleia Legislativa Regional dos Açores].

- ARRIAGA, Manuel (1907) – *Harmonias Sociais. O problema humano e a futura organização social (no debate da sua fase definitiva)*. A Paz dos Povos. Coimbra: F. França Amado, Editor.
- ARRIAGA, Manuel (1916) – *Na Primeira Presidência da República Portuguesa. Um Rápido Relatório*. Lisboa: Livraria Clássica Editora.
- ARRIAGA, Manuel de (1911). In Assembleia da República (1986), pp.78-83; 276-278.
- ARRIAGA, Manuel de (2004) – *Correspondência Política de Manuel de Arriaga*. Organização de Sérgio Campos Matos e Joana Gaspar de Freitas. Lisboa: Livros Horizonte.
- As Constituintes de 1911 e os seus Deputados*. Obra compilada e dirigida por um antigo oficial da Secretaria do Parlamento. Lisboa: Livraria Ferreira, 1911.
- ASSEMBLEIA DA REPÚBLICA (1986) – *Actas da Assembleia Nacional Constituinte de 1911* (de 15 de Junho a 25 de Agosto). Lisboa: Assembleia da República.
- BRITO, Joaquim Maria Rodrigues de (1869) – *Philosophia do Direito*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- CATROGA, Fernando (1991) – *O Republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 de Outubro de 1910*. 2 vols. Coimbra: Faculdade de Letras.
- COSTA, José Soares da Cunha e (1911) – «Projecto de Constituição para a República Portuguesa». In *As Constituintes de 1911 e os seus Deputados*, pp. 436-440.
- GONÇALVES, João (1911) – «Moção de ordem». In Assembleia da República (1986).
- KANT, Immanuel (1984) – *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70.
- MEDINA, João (1980) – *Eça de Queiroz e a geração de 70*. Lisboa: Moraes Editores.
- MEDINA, João (2001) – *Eça, Antero e Victor Hugo*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa.
- PAIVA, Vicente Ferrer Neto (1850) – *Princípios Gerais de Philosophia de Direito ou Comentário à Secção I. da Parte I dos Elementos de Direito Natural ou de Philosophia de Direito*. Coimbra: Na Imprensa da Universidade.
- PAIVA, Vicente Ferrer Neto (1863<sup>4</sup>) – *Elementos de Direito Natural*. 4.<sup>a</sup> ed. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- QUEIRÓS, Eça (1986) – «Um génio que era um santo». *Anthero de Quental*. In *Memo-riam* (1896). Lisboa: Editorial Presença e Casa dos Açores, 2.<sup>a</sup> edição, 1993, pp. 481-527).
- VEIGA, Alves da (1911) – *Política Nova. Ideias para a reorganização da nacionalidade portuguesa*. Lisboa: Livraria Clássica Editora.

## Resumo

O (re)conhecimento, a compreensão e a avaliação da síntese doutrinária representada por Manuel de Arriaga nos seus *Cantos Sagrados* (1899), em registo poético, nas suas *Harmonias Sociais* (1907), em registo filosófico, e *Na Primeira Presidência da República* (1916), em registo memorialista, constituem o objecto do presente texto, o qual, analiticamente, se estrutura nos seguintes tópicos: 1. identidade, sensibilidade e inteligibilidade da geração arriaguiana; 2. estrutura da grande metáfora organicista, suporte da mundividência social e política do autor; 3. pregnância do princípio idealista da *harmonia* relativamente ao princípio realista da *antinomia*; 4. tríptico proudhoniano do sistema filosófico de Arriaga: sobre-determinação do *princípio ético-jurídico da Justiça*, objectivação desse princípio na *mutualidade de serviços*, vinculação desses princípios no *pacto federativo*; 5. destino do ideário arriaguiano: desencanto e vencidismo.

## Résumé

La (re)connaissance, la compréhension et l'évaluation de la synthèse doctrinale créée par Manuel de Arriaga dans ses *Cantos Sagrados* (1899), dans un registre poétique, dans ses *Harmonias Sociais* (1907), dans un registre philosophique et dans *Na Primeira Presidência da República* (1916), dans un registre mémorialiste, constituent le thème de ce texte, qui, de façon analytique, se structure selon les points suivants: 1. identité, sensibilité et intelligence de la génération d'Arriaga; 2. structure de la grande métaphore organiciste, support de la philosophie sociale et politique de l'auteur; 3. prégnance idéaliste du principe d'*harmonie* par rapport à la prégnance du principe réaliste de l'*antinomie*; 4. triptyque proudhonien du système philosophique de l'auteur: surdétermination du *principe éthico-juridique de la Justice*, objectivation de ce même principe dans la *mutualité de services*, attachement de ces principes au *pacte fédératif*; 5. destin des idéaux d'Arriaga: désenchantement.



# A problemática do Mal em Voltaire

MARIA DE JESUS FERREIRA MIRA BEZERRA  
( Mestre pela Universidade do Minho)

## 1. Voltaire e o século das Luzes

O século XVIII, em que Voltaire viveu, é o Século da Filosofia por excelência, em que a ideia de progresso intelectual penetra profundamente nos espíritos. E a força que faz mover e avançar todo este movimento novo é designada por *razão*.

O homem das Luzes renuncia sem hesitar à ajuda vinda do Além; a verdade já não vem de cima. É preciso procurá-la, agora, na *razão*. Mas, o poder da *razão*, tal como o sentenciava Lessing, está na *aquisição* dessa razão e não na sua *posse*. Importa não esquecer esta ideia, pois ela encontra em todo o lado o seu paralelo na história do século das Luzes. Montesquieu tentou justificar teoricamente a sede de saber que movimentava a alma do homem, essa curiosidade do intelecto humano para atingir a sabedoria e a verdade. A *Encyclopédie* é ela própria um retrato deste ideal de conhecimento de todas as coisas, é «un sanctuaire de connaissances»<sup>1</sup>. O seu fundador, Diderot, afirma que a sua intenção é provocar no Homem uma mudança da forma de pensar, e não a aquisição de um simples aglomerado de conhecimentos. Torna-se necessário agitar e sensibilizar os espíritos.

O século das Luzes foi definido, tomando em conta a sua imagem mais estereotipada, como sendo *Âge de Raison*, *Âge de Bonheur*. É o uso da razão que vai permitir abrir novas perspectivas no que diz respeito a todos os campos do saber; assim, estes novos horizontes vão proporcionar um sentimento de felicidade que assenta na confiança das faculdades humanas.

---

<sup>1</sup> Raymond Birn, *Dictionnaire des genres et des notions littéraires*, Encyclopaedia Universalis- Albin Michel, Paris, 1997.

Não estamos mais no tempo da resignação do Homem que vive numa infelicidade constante<sup>2</sup>, em permanente pecado. A palavra de ordem é, no século XVIII, a busca da *felicidade*. Esta busca torna-se uma obsessão do Homem na terra e no presente. O que importa é, não mais a metafísica, como acontecia no século anterior, mas sim o destino do Homem na terra, no presente. «Le bonheur, saisissons-le sur la terre: Vite, on est pressé»<sup>3</sup>, tal era a premissa dos homens das Luzes. A felicidade tinha um carácter imediato. As palavras de ordem eram: hoje, já, agora. Não havia tempo a perder. A felicidade era uma conquista do homem, era uma felicidade que ele próprio construía. Então, as pessoas sonhavam com quimeras, evadiam-se por caminhos utópicos, imaginavam a ilha mais bela, o país do contentamento.

Multiplicam-se as invocações à felicidade, retomam-se incessantemente e sem lassidão as palavras de Pope no seu *Essay on man*: «Oh Happiness! our being's end and aim / Good pleasure, Ease, Content! Wate'er thy name / (...) / those call it pleasure, and Contentment these»<sup>4</sup>.

Mas, essa felicidade era difícil de encontrar. As guerras sucediam-se em toda a Europa, e estendiam-se para lá das suas fronteiras, passando pelo Oriente e estendendo-se até ao Novo Mundo. Em certas épocas, a peste e a fome assolavam algumas regiões. O sofrimento continuava instaurado por toda a parte. Porém, as pessoas continuavam a acreditar que se vivia no melhor dos mundos possíveis, e para isso, agarravam-se à doutrina do optimismo.

Perante esta ênfase para fazer predominar o lado luminoso da existência<sup>5</sup>, parece não poder haver lugar para a reflexão sobre as fontes do mal. No entanto, isto não significa que se omita o problema. Esta é uma questão que se apresenta como a *prova de fogo* que as diferentes filosofias procuram vencer na sua aposta para a racionalidade. Assim, a reflexão sobre esta questão não poderia, de modo algum, estar ausente de um século que se denomina de *Época da Filosofia*.

<sup>2</sup> Aliás, Voltaire pergunta, na carta XXV das *Lettres Philosophiques*: «Pourquoi nous faire horreur de notre être? Notre existence n'est point si malheureuse qu'on veut nous le faire accroire». Artigo VI, *Mélanges*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1961, p. 110.

<sup>3</sup> Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Éd. Fayard, Paris, 1989, p. 274.

<sup>4</sup> Butt John (edited by), *The poems of Alexander Pope*, Routledge, London, 1992, p. 536.

<sup>5</sup> Vide artigo 28 da carta XXV das *Lettres philosophiques*, *Mélanges*, p. 120.

Estas são algumas das questões que Bayle coloca constantemente, e que, obviamente, vão gerar polémica. E, não menos polémica é a resposta que aponta para a resolução destas questões: «... inlassablement aussi, Bayle proposera sa solution: sa solution qui tient à dire qu'il est impossible de rien affirmer, de rien savoir»<sup>6</sup>. Está instaurada a polémica, e as opiniões dividem-se.

A questão era conjugar a miséria do Homem com a Omnipotência de Deus. Trata-se, pois, do eterno problema, do velho dilema, de Epicuro. Ou Deus não quer evitar o Mal, ou não pode fazê-lo. Se não quer evitar o Mal, não é bom; se não pode fazê-lo, então não é Omnipotente. Para Bayle, estas dificuldades não se podem resolver através da razão; religião e razão são adversárias e esta última deve silenciar a sua voz e dar a palavra ao triunfo da fé. O autor interroga-se: poder-se-á dizer que Deus criou o mundo para a sua glória?; será que o mal era mesmo necessário? Na sua opinião, o que importa não é pôr em causa a questão da doutrina da existência de Deus; importa, isso sim, mostrar que esta doutrina não tem o carácter *d'évidence* que as pessoas lhe querem reconhecer.

De facto, todos se perguntam, desde sempre, por que existe tanto mal e sofrimento no mundo, por que se cometem tantos crimes e tantas injustiças, por que razão Deus tolerou o mal. Não se podem negar as evidências: o mal está em toda a parte, nas guerras, nos massacres, nas catástrofes, nas doenças, na perda dos filhos. E Voltaire também se questiona: qual será a razão de tanto Mal? Por que existe? Será inevitável?

### 1.1. *O optimismo do século das Luzes*

Nesta perspectiva, o mal era *atacado* por um optimismo racionalista, tal como o fazia Leibniz, o autor da *Théodicée*<sup>7</sup>. Ele advoga a defesa de Deus relativamente à existência do mal; para ele, o mundo que o circunda é o mais feliz e o melhor que se pode encontrar no meio de uma infinidade de mundos possíveis. O mal, na sua perspectiva, é somente uma aparência. Deus e o mal não são, por isso, incompatíveis.

Para Leibniz, as catástrofes naturais faziam parte do que ele apelidava de mal físico, para soar de forma menos dolorosa; por outro lado, o mal particular de cada um só existe, na sua perspectiva, porque nos

---

<sup>6</sup> Paul Hazard, *op. cit.*, p. 100.

<sup>7</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée*, Éd. Flammarion, Paris, 1996, p. 431.

limitamos a olhar para este ou aquele detalhe sem olhar ao todo. Finalmente, restam os vícios, os crimes, os defeitos, as infâmias, o gosto doentio que temos para cometer o pecado: o mal moral. Aqui, Leibniz mostra a infinidade dos mundos possíveis e demonstra que Deus escolheu aquele que lhe parecia mais digno e menos imperfeito.

Na opinião de Leibniz e de outros optimistas ou providencialistas, Deus não criou um mundo perfeito por falta de poder. Assim, Ele *pôde, quis e soube* criar o menos imperfeito de todos os mundos imperfeitos que se podiam conceber teoricamente. Deus criou o mundo que melhor se adaptava aos fins supremos: *o melhor dos mundos possíveis*<sup>8</sup>. Também assim o pensava o poeta inglês Alexander Pope ao escrever, no seu *An essay on man (II): Argument*: «All nature is but Art, unknown to thee; / (...) / All partial evil, Universal Good; / And, spite of Pride, in erring Reason's spite, / One truth is clear, "Whatever is, is right!"»<sup>9</sup>.

Para Pope, a conclusão não pode ser outra: *o que quer que seja, certo está*. E Voltaire recorda-se disso mesmo quando põe na boca do anjo Jesrad, em *Zadig*, a premissa: «il n'y a point de mal dont il ne naisse un bien»<sup>10</sup>.

A doutrina de Leibniz não nega a existência do mal: o que se afirma é que todos os males existentes na Terra não poderiam ser menores e que os fenómenos mais desconcertantes têm a sua justificação, vistos do além, e acontecem segundo uma ordem determinada e harmoniosa que os mortais não podem compreender<sup>11</sup>. Nesta perspectiva, um mal aparente pode esconder um bem.

Esta ideia penetrou na Europa Ocidental que queria convencer-se de que o mundo em que vivia era, de facto, o melhor dos mundos possíveis. E Voltaire não foi excepção. Também ele foi um defensor do optimismo, na primeira fase da sua vida, enquanto vivia uma vida de felicidade, conseguindo sucesso em tudo o que lhe acontecia. Para ele o século das Luzes era algo de entusiasticamente positivo, era *le Paradis terrestre* como o afirma em *Le Mondain*, e que contrastava profundamente com o pessimismo radical de Pascal. No entanto, a partir de 1748, a vida de Voltaire dá uma reviravolta: é tempo de crise para o autor. E assim nasce o conto filosófico voltairiano, com contos como *Zadig*, *Memnon*, *Babouc*.

<sup>8</sup> Id., *op. cit.*, p. 432.

<sup>9</sup> John Butt, *op. cit.*, p. 515.

<sup>10</sup> Voltaire, *Romans et contes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1979, p. 114.

<sup>11</sup> Leibniz, *op. cit.*, pp. 433-434.

## 2. Voltaire e o conto

Voltaire é uma referência, um símbolo do espírito francês no século das Luzes. Foi um agitador de ideias que lutou contra o fanatismo, a intolerância, as superstições. É um autor que adquiriu uma dimensão mítica. No entanto, a sua obra é mais citada do que consultada; ela é lida em excertos ou em alguma obra mais consagrada. O texto mais conhecido é, sem dúvida, *Candide ou l'Optimisme*, esquecendo-se frequentemente o resto da obra voltairiana. E, quando se fala do Mal em Voltaire tem-se em mente precisamente o conto *Candide ou l'Optimisme*.

Já várias vezes se tratou da tentativa do filósofo encarar o problema do Mal, mas a maior parte das vezes os estudos giram à volta de *Candide*. Pensamos que a resolução desta problemática e a destruição definitiva do optimismo filosófico através da sátira mordaz de Voltaire contra o «*meilleur des mondes possibles*», defendido por Pangloss, não se encontram unicamente no conto *Candide*.

O conto é o género literário que melhor denuncia o Mal em Voltaire. Os contos voltairianos constituem uma arma poderosa para o autor exprimir as suas ideias. É, se assim o podemos apelidar, um dispositivo de combate, uma arena para denunciar todos os males da sociedade e do homem.

Como autor de contos, Voltaire destaca-se por ter inventado o *conto filosófico* que é um género literário em que se mescla a fantasia narrativa com um propósito filosófico, integrando ironicamente a procura da verdade e da razão. Voltaire inicia a sua carreira de *conteur* aos vinte anos, com contos como *Le crocheteur borgne* (1714), *Le cocuage* et *Le cadenas* (1716), *Cosi sancta* (1716); *La mule du pape* (1734). Com *Le songe de Platon* (1737), Voltaire inaugura o conto filosófico, seguindo-se, dois anos depois, *Le voyage du Baron de Gangan* que tomará, em 1752, o nome de *Micromégas*. Seguir-se-ão muitos outros como *Zadig*, *Candide*, *Aventure Indienne*, *Pot-pourri*, *L'Ingénu*, *La Princesse de Babylone*, *Histoire de Jenni*.

O conto voltairiano depende da contradição que se encontra associada ao conceito de *conto filosófico*. Voltaire cria uma arma eficaz, pois ele invoca a fórmula do conto com o intuito de exprimir as suas ideias. O conto filosófico inscreve-se, portanto, num dispositivo de combate.

Para além de constituir uma arma, o conto tem também outra característica que textos mais «sérios», tais como o *Traité sur la Tolérance* ou o *Dictionnaire Philosophique*, não apresentam. Essa caracte-

rística prende-se com o tom agradável do conto que agarra um público mais vasto; uma vez que o seu alcance é maior, torna-se mais eficaz.

Nos contos, a acção desenvolve-se numa incrível série de aventuras que não são nada felizes. Assim, em *Candide* sucedem-se fugas, guerras, naufrágios, duelos, pirataria, mortes; em *Zadig*, o herói salvo do suplício por um papagaio, torna-se ministro para depois ser escravo. Por seu lado, após saber que não pode casar com Mlle Saint-Yves, e que esta foi enclausurada num convento, L'Ingénu, o herói do conto com o mesmo, nome é aprisionado por causa de umas *lettres de cachet* que tinham feito chegar às autoridades. Após ter conseguido libertar-se do convento, Mlle de Saint-Yves consegue também libertar L'Ingénu, no entanto o preço dessa libertação foi muito alto, pois ela teve que se submeter às exigências de Saint-Pouange e entrega-se a ele. Quando já nada parecia opor-se à felicidade dos jovens, Mlle de Saint-Yves adoece e morre, consumida pelo remorso.

### 2.1. *Voltaire conteur*

Voltaire inicia o conto aos 25 anos, contos, tanto em prosa como em verso. No entanto, foi mais tarde e progressivamente, por volta dos quarenta e cinco anos, que ele se dedicou a escrever contos filosóficos.

Em 1739, o filósofo enviou a Frédéric II a *Relation du voyage de monsieur le Baron de Gangan*, que mais tarde se tornaria *Micromégas*. Só dez anos mais tarde é que redigiu *Zadig; Le monde comme il va; Memnon*.

Fiel à estética clássica, o *conteur* pensava que só os grandes géneros eram dignos de um grande poeta. Nunca ele imaginou que as suas «petites histoires», as suas «bagatelles», as suas «plaisanteries» ou as suas «fadaises» como ele próprio designava os seus contos, viriam a ser a parte mais viva e mais apreciada da sua obra<sup>12</sup>.

Inicialmente, Voltaire escreveu contos para se distrair e para responder aos requisitos das aulas que então frequentava. É sabido que Voltaire era frequentador dos famosos *salons* que caracterizavam o século XVIII e da sociedade da Duchesse du Maine. Assim, não seria possível compreender os primeiros contos do autor sem a sua ligação

---

<sup>12</sup> Pois, tal como o afirma Jean Dagen, «le conte exprime par excellence la vitalité créative de Voltaire». Pierre Cambo, *Le traitement voltairien du conte*, Honoré Champion, Paris, 2000, p. 7.

a este público culto e elegante ao qual o género se destinava. Havia uma moda, um gosto, várias tradições que o conto impunha, e Voltaire submeteu-se a isso. Ele compreendeu de tal forma a natureza desse género literário que o reduziu à sua forma capital, manejando todas as possibilidades que a narrativa lhe oferecia. De facto, em toda a obra de Voltaire *conteur* podemos encontrar o maravilhoso, aventuras romanescas, retratos psicológicos ou satíricos, etc. O escritor não recusou nada, excepto a exiguidade. E, sem deixar de ser uma forma de divertimento, o conto tornou-se também filosófico.

Para os contemporâneos do filósofo de Ferney, o termo *filosófico* envolvia-se de *nuances* diversificadas. Eram considerados *filósofos* os que participavam, em âmbitos distintos, no movimento de reflexão crítica, que, no século das Luzes, pôs em questão os fundamentos da religião, da política, da moral, da sociedade, do próprio saber.

A filosofia era tida como uma atitude do espírito, e não tanto como uma doutrina comum a várias pessoas. A palavra-chave era a *razão*, isto é, a ordem do espírito oposta à desordem das coisas. E, de facto, nos seus contos, Voltaire trava uma luta constante contra os preconceitos, os abusos, as injustiças, a intolerância, defendendo a liberdade indispensável ao progresso das *Luzes*, à prosperidade material e à felicidade dos indivíduos e da sociedade.

No entanto, não devemos confundir as épocas na sucessão dos contos, pois eles marcam um itinerário espiritual. Existem «momentos» no pensamento voltairiano: assim, o adjectivo *filosófico*, que é comum a todos os contos, não tem a mesma gradação em *Micromégas* e nos contos que se seguiram a *Candide*. *Le Monde comme il va*, *Zadig*, *Memnon ou la Sagesse Humaine* não revelam ainda a vontade *d'écraser l'infâme* ou propõem combater os progressos do ateísmo.

Para isso é preciso deixar chegar o ano de 1765 em que se começam a verificar grandes denúncias em relação à religião. *Pot-pourri*, editado neste mesmo ano, apresenta o Cristo como um fanático; *Aventure Indienne* (1766) ecoa amargamente a condenação do Chevalier de La Barre; *L'Ingénu* (1767) denuncia uma religião que o autor odeia e um regime que deixa praticar crimes intoleráveis; as *Lettres d'Amabed* (1768) são um autêntico libelo contra a Igreja Católica; *Le Taureau blanc* (1773) ridiculariza a Bíblia. Finalmente, em 1775, surge *l'Histoire de Jenni ou Le Sage et l'Athée* que vai atacar o ateísmo.

O termo *conto filosófico* utilizado para definir os *Contes* de Voltaire reúne, aparentemente, dois termos contraditórios. O primeiro lembra que o conto voltairiano depende da tradição do conto, o segundo mostra que o autor faz uma inovação com o intuito de expressar as

suas ideias, criando deste modo uma arma eficaz para a batalha que trava nas suas narrativas.

Relativamente à tradição do conto, o conto voltairiano é um bom exemplo: acontecimentos inacreditáveis ou até mesmo rocambolescos sucedem-se de forma incrível e rápida (basta lembrar as desventuras de *Candide*); o exotismo está presente, como na tradição (*Zadig* e *La Princesse de Babylone* exemplificam isso mesmo); os heróis são autênticos peregrinos que aprendem a viver ao longo da caminhada e daqui retiram uma lição de sapiência.

Quanto à filosofia do conto voltairiano, esta denuncia a onnipresença dos problemas metafísicos. Ao longo dos contos, verifica-se que todas as ideias das Luzes estão presentes. *Micromégas* e *Zadig* ilustram o relativismo, a razão, o deísmo, a tolerância. *Candide* expõe o amor como sendo o consolo da humanidade, mostra as virtudes do trabalho e propõe uma moral da acção. *L'Ingénu* patenteia o seu grado pela liberdade e a sua imposição de verdade.

No domínio da política, é sabido que Voltaire sonhava com o despotismo esclarecido, cuja filosofia da história se fundamenta na ideia de que a acção relevante dos grandes chefes de Estado repele a barbárie. Assim, o sonho de Voltaire era uma monarquia que lutasse contra os privilégios, favorecendo o Estado, reduzindo o poder da Igreja e protegendo os filósofos. *Zadig* é o exemplo do sonho do escritor: inicialmente apresenta-se como um ministro esclarecido, e, seguidamente, como um monarca ideal. *Candide* apresenta o melhor dos mundos no século XVIII, no utópico *pays de l'Eldorado*: a riqueza tem a ver com o esforço dos cidadãos que vivem num estado de pureza e inocência, mercê de uma monarquia respeitável que formou um país de sonho, o país ideal.

O autor de *Candide* possuía uma enorme audácia intelectual e coragem moral, e era dotado de uma energia incrível. Foi com esta força que se debateu toda a sua vida em busca da liberdade, da tolerância e dos direitos humanos.

A influência profunda da actualidade encontra-se em todo o lado nos *Contes* de Voltaire. Em toda a sua obra se tece a crítica, se percebem os ataques às instituições, com propósitos mais ou menos irreverentes, se pautam adversidades à monarquia absoluta, às instituições religiosas com o seu dever de culto e a sua intolerância, com a sua desigualdade da aplicação da justiça. Como o afirma Ferreira de Brito, «Na luta entre as trevas do obscurantismo e as luzes da razão, Voltaire era o farol que encadeava a História da intolerância religiosa e iluminava

o futuro duma humanidade anti-sectária, conseqüentemente mais coesa e mais humana»<sup>13</sup>.

Assim, o conto é uma escrita de combate: permite todas as audácias e permite também, o anonimato. O único conto que Voltaire assinou como sendo de sua autoria é *Micromégas*, os outros eram atribuídos a autores fictícios, pois estava-se numa época em que a perseguição das autoridades políticas e religiosas contra os escritores tinham como consequência a censura ou a prisão.

As lições que os contos transmitem integram-se em apólogos ou episódios cujo destino é ilustrá-los. Em *Zadig*, no capítulo III intitulado *Le chien et le cheval*, o desaparecimento do cão da rainha e do cavalo do rei permitem dar lugar a uma narrativa ao longo da qual o herói ensina o espírito científico e põe em relevo uma atroz sátira da justiça. Sem ter culpa do desaparecimento do cão da rainha e do cavalo do rei, *Zadig* é no entanto condenado<sup>14</sup>.

Por seu lado, as reacções do preceptor de *Candide*, Pangloss, perante o acumular das suas desgraças fazem dele uma espécie de autómatos que está programado para repetir constantemente que «tout est bien dans le meilleur des mondes», apesar de todas as calamidades que se verificam. Voltaire prepara o seu texto para que o leitor entre no jogo, o que lhe permite fazer deste o seu cúmplice mais próximo e levá-lo a participar na sua luta de denúncia.

A presença de personagens reais e acontecimentos da actualidade fazem frequentemente de *Candide* um panfleto; por seu lado, *L'Ingénu*, envolvido na realidade espacio-temporal, favorece a sátira da corrupção que se verifica na corte de Versailles naquela época, bem como o processo *escuro* dos Jesuítas.

O conto filosófico voltairiano apresenta heróis jovens e puros em quem o autor parece comprazer-se em se recriar. *Micromégas* move-se entusiasticamente em espaços vastos onde reinam proposições harmoniosas: este ser livre é a própria encarnação de Voltaire, tal como irá acontecer com os heróis dos contos que se seguirão, heróis peçados de lealdade e boa fé, dotados, como *Zadig* ou *L'Ingénu*, de beleza e independência. Quanto mais se verifica uma acentuação entre o seu ideal e as suas experiências da vida, mais os jovens heróis se mostram próximos do seu criador, das suas ambições, das suas decepções, das suas ilusões perdidas.

---

<sup>13</sup> Ferreira de Brito, *Voltaire na cultura portuguesa – os tempos e os modos*, NEFUP, Porto, 1991, p. 22.

<sup>14</sup> Voltaire, *Romans et contes* p. 63.

Os heróis do conto voltairiano traduzem as amarguras e infelicidades sucessivas que atingiram Voltaire durante a sua vida. O Scythe Babouc vai a Persépolis – na altura em que Voltaire volta para Paris – numa situação favorável como estrangeiro e testemunho, que ainda encontra bastantes motivos de sedução na capital. No entanto, não faltará muito para que o *conteur*, novamente inserido na corte de Luís XV, comece a oscilar, tal como Zadig, entre a aceitação e o desagrado. Menos feliz, Memnon perde, de facto, um olho, na altura em que Voltaire é abandonado pela sua amante Madame du Châtelet. A humilhação que o autor dos contos sofreu em Frankfurt transparece no triste destino do jovem herói Scarmentado, que, na sua fuga, conhece unicamente a universalidade do Mal. É desta forma que começa a *peregrinação* de Candide, que recorre, tal como o autor, ao consolo do jardim para encontrar a reconciliação com a existência. A fé que Voltaire tem na juventude e no amor é representada, dez anos mais tarde, por Mademoiselle de Saint-Yves e L'Ingénu.

### 3. Voltaire e o Mal

Perante a questão do Bem e do Mal, Voltaire adopta uma filosofia da hesitação, apesar da segurança que revela aquando da sua ironia implacável em relação ao contra-senso, aos abusos e ao absurdo<sup>15</sup>. Os artigos do *Dictionnaire Philosophique* que tratam estas questões do Bem e do Mal oscilam entre um optimismo relativo e uma revolta excessiva perante as forças do Mal. Esta revolta está bem patente quando Voltaire mostra a sua indignação no artigo Bien (tout est) do *Dictionnaire Philosophique*<sup>16</sup>.

No *Songe de Platon*, Démogorgon, que teve direito ao «morceau de boue qu'on appelle la terre» tentou arranjá-lo para que se tornasse num «chef-d'oeuvre», o que ele acreditava piamente ter conseguido. No entanto, um dos colegas que tinha recebido o planeta Mars, e a quem Démogorgon chama Monsieur le rieur, mostra-lhe o Mal que existe nesse «chef-d'oeuvre» e Demogorgon teve que reconhecer que: «... il y avait bien du mal moral et du mal physique dans son affaire; mais il soutenait qu'il y avait plus de bien que de mal»<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Cf. *Le philosophe ignorant*, «Je leur parlai des calamités et des crimes innombrables qui couvrent cet excellent monde», id., *Mélanges*, p. 885.

<sup>16</sup> Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, pp. 58-59.

<sup>17</sup> Id., *Romans et contes*, p. 16.

Em *L'Ingénu*, Voltaire tem como proposta uma linha intermediária, reconciliando o Bem e o Mal. Já oito anos antes, em *Candide* Bem e Mal caminhavam lado a lado. Anteriormente, ainda, *Zadig* comprovava essa necessidade do Bem e do Mal através do anjo Jesrad.

A *virtude* do Mal é o facto de estar invariavelmente a interferir com o Bem para, deste modo, tornar impossível qualquer juízo imperativo em relação a estes dois julgamentos antagónicos.

O Bem consegue até infiltrar-se na infelicidade como acontece em *L'Ingénu*, no capítulo X, conforme o próprio herói do conto o sublinha ao afirmar a Gordon: «Je regarde comme une grande grâce que Dieu dans mon malheur m'ai fait trouver un homme comme vous»<sup>18</sup>. Por outro lado, a prisão apesar de ser « un tombeau pour les vivants», é um lugar de alguma felicidade. É aqui que *L'Ingénu* se dedica ao estudo e descobre a moderação e a amizade. É na prisão que ele se torna filósofo. Os quatro capítulos que consagram esta metamorfose mostram que o exercício do espírito e o estudo podem perfeitamente permitir ao herói o sentimento de liberdade, apesar do seu aprisionamento.

Neste conto, as marcações entre o Bem e o Mal misturam-se, a felicidade pisa alegremente a virtude. No entanto, o autor não faz disto uma lição de pessimismo; pelo contrário, ele pensa que se deve acreditar na felicidade, não na felicidade plena, mas em alguns rasgos.

Se a infelicidade é condição necessária para se atingir a felicidade, há um preço bastante alto a pagar para atingir essa mesma felicidade. Assim, ficamos a saber que os selvagens mataram os pais de *L'Ingénu*, *no entanto* foram estes mesmos selvagens que tomaram conta da criança e que a criaram com afecto; Mlle de Saint-Yves foi enclausurada no convento e a melancolia apoderou-se de *L'Ingénu*, *no entanto*, é esta circunstância que lhe vai permitir mostrar a sua coragem e valentia; o herói é aprisionado na Bastille, *no entanto* é esse mesmo aprisionamento que lhe dá a oportunidade de encontrar o «bon Gordon», com o qual ele terá a possibilidade de se instruir e desenvolver o seu «génie».

É verdade que, no final do conto, Mlle de Saint-Yves morre, mas no dia do seu enterro, Saint-Pouange aparece, e o amor que Mlle de Saint-Yves despertara nele vai fazer dele um homem afectuoso, ao ponto de dedicar o resto da sua vida a tentar compensar o mal que causara.

Se é verdade que os homens não são muitas vezes felizes, não é menos verdade que eles podem sê-lo. Esta mobilidade encontra-se pre-

---

<sup>18</sup> Id., *op. cit.*, p. 314.

sente no pensamento de Voltaire através de proposições contraditórias: Saint-Pouange comporta-se de forma monstruosa, *mas* «il n'était pas né méchant»<sup>19</sup>; Gordon revela-se um fanático, *mas* ele consegue ser razoável pois «l'âpreté de ses anciennes opinions sortaient de son coeur»<sup>20</sup>; há padres que praticam o mal, *mas* existem também os que fazem o bem.

Em *Le fusil à deux coups*, Jean Starobinski afirma que esta ironia filosófica patenteia nitidamente que Bem e Mal não se podem dissociar, um não existe sem o outro<sup>21</sup>. Aliás, se o Bem não existisse, talvez o mundo parasse, pois já não haveria por que lutar; o mesmo aconteceria se o Mal não existisse. O importante, no meio deste duelo entre o Bem e o Mal, é não desprezarmos os pequenos momentos de felicidade que se atravessam no nosso caminho a favor de uma felicidade plena.

O Mal existe, entenda-se aqui o mal físico, isso está comprovado e, se existe é necessário definir a sua causa e a sua origem. É preciso reconhecer e demonstrar a sua fonte mediante as forças da razão, e só da razão, uma vez que Voltaire recusava e rejeitava a ideia do pecado original que Pascal defendia, e que expôs nos *Pensamentos*.

O autor de *L'Ingénu* ironiza em relação às tentativas de Gordon no sentido de explicar a existência do mal a partir de um erro inicial anunciado pelos «mythes païens» e revelado na Bíblia como pecado original<sup>22</sup>. Para Voltaire, querer justificar as infelicidades do homem pelo erro de Adão e Eva, os dois supostos antepassados da humanidade, é pura inépcia.

Ao negar a Providência, Voltaire absolve Deus das misérias em que se vê confrontada a condição humana. Neste ponto, coincide com Rousseau que exclui Deus da responsabilidade do mal mas que culpabiliza o homem. Para este autor, a fonte do mal está no mal moral, no homem livre, e por isso, corrompido.

Perante as teorias clássicas que tentam dar uma explicação para a existência do Mal, Voltaire pensa que o entendimento humano não consegue responder e resolver esse velho dilema porque, na sua opinião, mesmo que os seres humanos não deixem de falar sobre o assunto, as contradições que apresentam equivalem ao silêncio.

<sup>19</sup> Id., *op. cit.*, p. 346.

<sup>20</sup> Id., *op. cit.*, p. 337.

<sup>21</sup> Jean Starobinski, *Le remède dans le mal*, Gallimard, 1989, p. 162.

<sup>22</sup> Voltaire, *op. cit.*, p. 315.

Relativamente à origem do mal, Voltaire regista todas as respostas e a todas rejeita. Para Shopenhauer, *Candide* era a arma, por excelência, da luta contra o optimismo. No entanto, pensamos que o autor de *Candide*, não é mais teórico do pessimismo que do optimismo. Nenhuma doutrina o levou a decidir da sua posição sobre o problema do Mal. Essa posição advém-lhe da expressão do humor passageiro com o qual ele enfrenta o mundo e o homem. O humor de Voltaire admite todo o tipo de *matizes*, deleita-se nesse jogo de *nuances*.

#### 4. Do optimismo ao pessimismo: o declínio de Voltaire

Na sua juventude, Voltaire não conhece o pessimismo. A filosofia que defende é puramente hedonística, e, para esta filosofia, a *justificação* da existência tem um único propósito: abandonar-se a todos os prazeres que a vida nos pode dar e esgotá-los até ao fim. A verdadeira sabedoria resume-se a entregar-se aos braços da volúpia e não dar ouvidos à tristeza. No entanto para alguns autores do seu tempo, nomeadamente Rousseau, o homem só se lança numa azáfama de ocupações e divertimentos por uma única razão: não suporta a sua própria presença; o medo apodera-se dele ao ver-se, ao contemplar-se.

Para além de defender os prazeres e a volúpia, o senhor de Ferney é também o apologista do luxo requintado, do bom gosto como é preconizado em *Le Mondain*. E por isso, encontra alguns adversários, sendo um deles Rousseau, para quem a riqueza aparatosa só serve para tapar os olhos do homem e impedi-lo de ver a sua pobreza interior. Mais tarde, quando se dá o terramoto de Lisboa, essa glorificação dos prazeres do *paradis terrestre* em que Voltaire dizia viver, vai deixar de o ser. O axioma optimista *tout est bien*, já não pode ser aceite. É impossível não ver todos os males que nos invadem todos os dias. É claro que não é a Providência a culpada destes males; não se pode admitir que haja uma vingança de Deus para punir os erros dos homens, como se pensava até então.

O problema do Mal está posto, no entanto, em relação à sua origem a resposta fica em aberto. Já no seu *Discours en vers sur l'homme*, Voltaire, ao mesmo tempo que admira a solução do problema do mal dada por Pope e Leibniz, também verifica que uma «*épaisse nuit voile encore la nature*» e acrescenta que «*Chacun a dit son mot, on a long-temps rêvé: / Le vrai sens de l'enigme est-il enfin trouvé?*»<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Id, *Mélanges*, p. 231.

Para Voltaire, «l'origine du mal a toujours été un âbime dont personne n'a pu voir le fond»<sup>24</sup>, assim o afirma no artigo *Tout est bien* do *Dictionnaire Philosophique*.

A única saída é fixar os olhos no futuro e esperar que este nos traga a solução do mistério que, de momento, não conseguimos penetrar. A nossa esperança deve ser que um dia tudo estará bem, é pura ilusão pensar que tudo está bem.

Voltaire defende uma visão da criação em que o homem, deixando de ser um mistério, não deve ser mais objecto de interrogações que estão necessariamente condenadas ao fracasso e que, pelos conflitos que suscitam e pelo fanatismo que engendram, estão na origem de todas as suas fatalidades.

O Mal moral também existe, não o podemos negar, mas esse é inevitável e devido à própria natureza do homem. Como o afirma Eliane Martin Haag, Voltaire distingue «le mal moral qui s'explique par la responsabilité humaine, par la sottise et les passions mal employées»<sup>25</sup>. Uma vez que os mais vivos impulsos da existência humana nascem dos seus sentidos e das suas paixões, e, se tomarmos em conta um ponto de vista ético, dos seus defeitos, se não houvesse fraquezas humanas, a vida render-se-ia à total imobilidade.

Não podemos escapar ao mal, nem exterminá-lo. Devemos deixar que, quer o mundo físico, quer o mundo moral sigam o seu curso, e a atitude que devemos adoptar perante estes mundos é de nunca abdicarmos de lutar contra eles; só assim o homem atingirá a felicidade.

Os primeiros contos que Voltaire redigiu, dão *provas* de um optimismo que tem a ver com a juventude do autor e com o período de felicidade que atravessou nessa altura. De facto, na primeira fase da sua vida, Voltaire vive uma vida de felicidade, conseguindo sucesso em tudo o que lhe acontecia. Para além disso, o século das Luzes é, para ele, nesta época, algo de entusiasticamente positivo que descreve em *Le Mondain* (...): «Moi, je rends grâce à la Nature sage, / Qui, pour mon bien, m'a fait naître en cet age / Tant décrié par nos pauvres docteurs: / Ce temps profane est tout fait pour mes mœurs»<sup>26</sup>.

Todos os progressos que se verificam nas Luzes e o seu sucesso pessoal permitem-lhe sentir-se um homem profundamente feliz, a ponto de exclamar, no final do citado poema *Le Mondain*, «Le Paradis

<sup>24</sup> Id., *Dictionnaire Philosophique*, p. 57.

<sup>25</sup> Eliane Martin Haag, *Voltaire*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2002, p. 160.

<sup>26</sup> Voltaire, *Mélanges*, p. 203.

terrestre est où je suis!»<sup>27</sup>. Que contraste com o pessimismo radical de Pascal!<sup>28</sup> A miséria humana de que o autor dos *Pensamentos* falava não cabia no pensamento de Voltaire. Para este, a explicação das contradições do homem pelo pecado original, a vontade de Pascal em recorrer a uma ordem sobrenatural para dar um sentido à ordem humana, afiguram-se patéticas, perigosas e irrisórias; na sua opinião elas não dão conta da realidade.

Voltaire, que escreveu várias tragédias, recusa uma visão trágica do mundo e do homem e opõe ao pessimismo de Pascal a sua fé pessoal: é possível que o homem consiga atingir uma certa forma de felicidade, desde que este não seja ambicioso ao ponto de querer um autêntico paraíso na terra. Mediante algumas cedências, podemos ser perfeitamente felizes: isto é, aliás, um ideal de coragem, mesmo se mais tarde, perante o espectáculo do terramoto de Lisboa e dos horrores da História, Voltaire põe em causa a sua fé na Providência.

Para o autor de *Le Mondain*, a sociedade em que vive não é de todo «un univers muet», «une île deserte et effroyable» onde vive «l'homme sans lumière» como o afirmava Pascal. Voltaire está em clara oposição com o autor dos *Pensamentos*. Isso é bem perceptível na vigésima quinta carta das *Lettres Philosophiques*<sup>29</sup>. No entanto, os contos que se seguirão mostrarão as *provas* cada vez mais duras que se irão abater sobre ele. E, pode-se verificar como o pessimismo de Pascal se encontra nos contos voltairianos.

Dois anos depois de *Le Mondain*, Voltaire escreve o conto *Micro-mégas* onde a ironia que se denota é, não a irmã da amargura ou do despeito, mas sim a fantasia dum homem particularmente feliz. Durante alguns anos, Voltaire esteve ligado à doutrina de Leibniz, aceitando por vezes, as suas consequências mais absurdas. Ele aceitava a teoria que defendia que um mal individual é bom para o bem geral, retomando a ideia referida por Pope: «All partial Evil, universal Good». No artigo *Bien (tout est)* do *Dictionnaire philosophique*, Voltaire mostra precisamente este pensamento de Pope quando transcreve dum artigo escrito por este poeta que: «il n'y a point de maux, dit Pope dans sa quatrième épître sur le Tout est bien; ou s'il y a des maux particuliers, ils composent le bien général»<sup>30</sup>. Aliás, mais tarde, ao escrever *Candide*, ele recorda-se disso quando Pangloss afirma cruel e cruamente no

---

<sup>27</sup> Id., *op. cit.*, p. 206.

<sup>28</sup> Vide Artigo VI da carta XXV das *Lettres Philosophiques, Mélanges*, p. 109.

<sup>29</sup> Id., *op. cit.*, p. 110.

<sup>30</sup> Id., *Dictionnaire Philosophique*, Éditions Garnier, Paris, 1987, p. 58.

capítulo IV: ... *les malheurs particuliers font le bien général, de sorte que plus il y a de malheurs particuliers, plus tout est bien*<sup>31</sup>.

Voltaire aceitou esta *lógica* durante alguns anos. Durante os anos em que teve sucesso, em que foi historiógrafo do rei, poeta oficial, apreciado por Mme de Pompadour, eleito membro da *Académie française* e considerado como o poeta trágico mais ilustre da sua época. Tudo estava bem para ele, por isso acreditava no optimismo.

Mas, o optimismo começou a desmoronar-se pouco a pouco. Voltaire começa a perceber que a Corte já não o idolatra como outrora; por outro lado, os *encyclopédistes*, pequeno grupo ao qual ele pertencia, começavam a ser acusados de provocar o descontentamento popular que se ia verificando aqui e ali. Será então o momento para Voltaire se refugiar em Sceaux, na casa da duchesse du Maine, fugindo assim às intrigas. É aqui que redige, em poucas horas, *Le crocheteur borgne*, que ainda tem um final optimista: ... *Mesroul n'avait point l'oeil qui voit le mauvais côté des choses*<sup>32</sup>. O autor ainda não alterara o seu optimismo. Mas, a hora aproxima-se. E, os anos que separam *Le Crocheteur Borgne* da publicação de *Candide* vão encarregar-se de mostrar ao seu autor que a festa acabou.

De facto, depois de ser humilhado em Berlim por Frédéric II, indesejado em Paris, preocupado em Colmar, Voltaire transmite em 1752-1754 a sucessão dos seus exílios e fugas no conto *Histoire de voyages de Scarmentado*. Estas tristes histórias anunciam os infortúnios e as infelicidades do jovem Candide. O terramoto de Lisboa em 1755 irá suscitar em Voltaire uma reviravolta profunda. E é a sua revolta contra o escândalo do Mal que o leva a escrever o *Poème sur le désastre de Lisbonne*.

Assim, pouco a pouco, Voltaire começou a perceber que a felicidade à qual ele se habituara o tinha abandonado. Agora, já não vê as coisas como Mesroul. A sua grande amiga Mme du Châtelet, com quem mantinha uma relação desde 1733, morre em 1749, e a partir daqui Voltaire entristece e tudo começa a correr-lhe mal: a nova tragédia que compôs, *Sémiramis* (1748), é um fracasso em palco; a sua estadia na Prússia junto a Frederico II já não respira o clima de amizade que se verificava anteriormente e torna-se trágico, pois Voltaire é aprisionado durante algumas semanas em Frankfurt.

Voltaire deixa de acreditar no *paradis terrestre*. O hino de prazer e felicidade petulante, que chegava até a ser provocador e escandaloso

<sup>31</sup> Id., *Candide*, Ed. présentée par Jean Goldzink, Larousse Éd., 1996, p. 47.

<sup>32</sup> Id., *Romans et Contes*, p. 8.

perante os que sofrem, cessa de ser cantado por Voltaire. Para o *conteur*, chegara a hora de se perguntar se a felicidade é, realmente, possível. O mal-estar de Voltaire encontra-se na própria existência, nasce do reconhecimento de que a vida transborda de todos os lados, de todas as partes, de uma forma incompreensível; e, os princípios que nos pautam levam-nos a uma situação incongruente, até ao absurdo. A razão, apesar de sã, encontra-se como que *fora dos eixos*, desequilibrada, sem qualquer influência sobre a realidade; ela esvazia-se, deixando o indivíduo com um excesso de ser que fica sem significado. Cada vez mais, Voltaire duvida que a razão nos dê a posse do mundo e o império de nós-mesmos, e a felicidade parece ser um dom gratuito ou fortuito. Os contos escritos nesta época mostram bem o embaraço comovente do autor às voltas com a tentação do absurdo e a imposição duma razão que não renuncia a si própria.

Os contos que Voltaire escreve, a partir de agora, mudaram de tom e mostram que o Mal existe.

Não há, como nos contos anteriores, esperança alguma. Aqui, o herói fica ridicularizado, injuriado, sozinho, traído, doente para sempre, e não tem sequer uma palavra de consolo. Enquanto que em *Zadig*, o anjo Jesrad proferia palavras que revelavam que o mundo tinha uma ordem secreta que lhe conferia um sentido, apesar do absurdo desse mundo, em *Memnon*, o anjo que faz esta mesma revelação, torna-se completamente ridículo e, é o próprio Memnon, cego de um olho, que triunfa no meio da sua infelicidade. Aqui se percebe que, por muito sedutora que seja a teoria do optimismo, ela não pode esconder nem apagar as misérias excessivamente reais da existência do homem. Para quem sofre, a harmonia universal torna-se pura ironia. Assim se profere em *Memnon* no final do conto: «-Ah! Je ne croirai que cela, répliqua le pauvre Memnon, que quand je ne serai plus borgne»<sup>33</sup>.

Nos primeiros contos, o autor continua a acreditar que a vida ainda pode proporcionar conforto, o optimismo ainda não se desvaneceu.

*Le Crocheteur Borgne* (1714) foi o primeiro conto que Voltaire escreveu. Este conto tem um final optimista, marcado ainda pela boa ventura e felicidade do seu autor. Apesar das injustiças que o destino prega a Mesmour, este tem uma oportunidade única de ser feliz, porquanto saiba manter o olho fechado perante o infortúnio.

Seguir-se-á *Cosi-Sancta* (1716), ainda redigido na juventude de Voltaire, que conta a história de uma jovem mulher que, por causa de

---

<sup>33</sup> Voltaire, *op. cit.*, p. 130.

manter a sua virtude, causa grandes infelicidades. No entanto, ela salva três vidas, após ter cometido três infidelidades ao seu marido. E, o conto acaba fornecendo a seguinte informação: «... on la canonisa après sa mort pour avoir fait tant de bien à ses parents en se mortifiant, et l'on grava sur son tombeau: *Un petit mal pour un grand bien*»<sup>34</sup>.

O optimismo ainda não se desvaneceu. Voltaire continua a acreditar que a vida ainda lhe pode proporcionar conforto.

Assim acontece em *Le Monde comme il va*. Babouc foi enviado a Persépolis para saber se, de facto, a cidade deve ser salva ou se, pelo contrário, deve ser destruída. Depois de inquirir longamente sobre este assunto, Babouc conclui: « *Si tout n'est pas bien, tout est passable* »<sup>35</sup>.

No entanto, já se delineiam, aqui, algumas sombras que pairam sobre o optimismo de Voltaire. «Les meurtres, les incendies, les ruines, les dévastations se multiplient; l'univers souffre, et l'acharnement continue»<sup>36</sup>.

Voltaire começa, aos poucos, a aperceber-se que o Mal existe, e que esse mal fere e mata. No entanto, e apesar de, tal como Babouc, estar estarecido perante os horrores da guerra, Voltaire ainda se sente como que encantado e espantado pelos actos de bravura que são demonstrados pelos guerreiros.

Mas, o mal moral também existe e é bem real no dia a dia. Babouc assim o descobre quando conclui que: «... une telle société ne pouvait subsister; que la jalousie, la discorde, la vengeance, devaient désoler toutes les maisons»<sup>37</sup>. E, quando, por outro lado Babouc se indigna quando lhe afirmam que «(...) jamais ceux qui ont vieilli dans les emplois laborieux et subalternes ne parviennent aux dignités»<sup>38</sup>.

Chegou a hora do declínio do optimismo voltairiano.

Com *Zadig ou la destinée* (1748), a evolução vai ser notória. Neste conto, Bem e Mal misturam-se. Zadig, que tem tudo para ser feliz, não consegue atingir essa felicidade. Cercado pela inveja, pelo ciúme ou pela mediocridade, Zadig está sujeito a um mundo feroz onde os padres fazem processos de intenção, onde um adversário indigno lhe disputa a mulher que ama e onde esta o abandona quando ele ia casar com ela. A gratuidade aparente das ocorrências transforma o herói em

---

<sup>34</sup> Id., *op. cit.*, p. 14.

<sup>35</sup> Id., *op. cit.*, p. 54.

<sup>36</sup> Id., *op. cit.*, p. 40.

<sup>37</sup> Id., *op. cit.*, p. 44.

<sup>38</sup> *Ibidem*

vítima: apesar de revelar qualidades excepcionais, Zadig é o joguete do destino.

Este herói vai descobrir a realidade de uma forma dura e penosa. A sua experiência é a da desilusão. Desilusão do amor, numa primeira etapa, uma vez que ele é traído por duas vezes; os dissabores com a justiça do rei, que não quer admitir verdades que se fundamentam na observação, dão-lhe provas da dificuldade de mostrar que a razão é um absoluto universal; por outro lado, a inveja de que é alvo mostra-lhe como é difícil impor-se na sociedade. Zadig depara portanto com vários tipos de desilusão: o amor, o saber intelectual, a sociedade. Não será difícil concluirmos que esta aprendizagem severa modificará a visão do mundo do herói. No entanto, não será tão fácil aceitar que o seu carácter não se deixou afectar por esta penosa experiência. O facto é que o nosso jovem herói não se deixou corromper por estas duras provas e manteve intacto o seu bom carácter.

À medida que o herói do conto vai avançando na sua experiência de vida descobre, cada vez com mais nitidez, a incompreensível perseguição dos inocentes, o escândalo ao qual estão submetidos os justos a desordem universal na qual o mundo está mergulhado. No entanto, persiste ainda a esperança num mundo melhor. Mas, em *Memnon*, já nada se contrapõe ao império do mal. Não há, como nos contos anteriores, esperança alguma. Aqui, o herói fica ridicularizado, injuriado, sozinho, traído, doente para sempre, e não tem sequer uma palavra de consolo. Enquanto que em *Zadig*, o anjo Jesrad proferia palavras que revelavam que o mundo tinha uma ordem secreta que lhe conferia um sentido, apesar do absurdo desse mundo, em *Memnon*, o anjo que faz esta mesma revelação torna-se completamente ridículo e, é o próprio Memnon, cego de um olho, que triunfa no meio da sua infelicidade. Aqui se percebe que, por muito sedutora que seja a teoria do optimismo, ela não pode esconder nem apagar as misérias excessivamente reais da existência do homem. Para quem sofre, a harmonia universal torna-se pura ironia. Assim se profere em *Memnon* no final do conto: «— Ah! Je ne croirai que cela, répliqua le pauvre Memnon, que quand je ne serai plus borgne»<sup>39</sup>.

Com *Histoire des voyages de Scarmentado* (1756), verifica-se que há uma renúncia clara ao optimismo, tão afincadamente defendida anteriormente por Voltaire. Este conto mostra-nos que por toda a parte se verificam guerras, querelas, fanatismos, autos de fé, violações,

---

<sup>39</sup> Id., *op. cit.*, p. 130.

perseguições. No entanto, ainda não sentimos a raiva que se vai tecendo, página após página em *Candide*. Ainda é cedo para combater o absurdo de certos comportamentos humanos quando se deparam com a incoerência das coisas, ainda estamos longe da amálgama de desgraças, de horrores e de catástrofes em que se vê confrontado *Candide*. Ainda não chegamos a essa odisséia pavorosa. Para isso, é necessário primeiro passar pelo terramoto de Lisboa em 1755: mais de trinta mil mortos, uma catástrofe duma dimensão incomensurável, e, o que é de maior importância, o sentimento que fica duma justiça irremediável. Voltaire revolta-se contra o escândalo do Mal e redige o *Poème sur le desastre de Lisbonne*. Depois de ler este poema, parece-nos que o terramoto de Lisboa augura à humanidade que o Céu já não é passível de a proteger, que as estrelas e os deuses emudeceram repentinamente, deixando a história do mundo, e o mundo ele próprio, à sua mercê, no caos completo.

E a questão levanta-se: Quem é o autor destes males físicos? Será Deus? Será isto uma punição do céu? Uma consequência das leis divinas? O filosofismo das Luzes recusava-se a ver neste tipo de catástrofes castigo da Providência para punir e repreender desvarios morais dos homens, dos povos, como sempre professou a parênese de todos os tempos. Reconhece-se que Bem e Mal existem sobre a terra, e que a luta entre estas forças contraditórias se submete, indiscutivelmente, a critérios que não são passíveis de serem controlados pela razão, pois só a Providência divina poderá explicar algo, neste mistério oculto do sofrimento humano permitido por Deus. Para Voltaire, o entendimento humano não consegue responder e resolver este dilema; e, relativamente à origem do mal, o autor regista todas as respostas e a todas rejeita; assim, em relação à sua origem, a resposta fica em aberto.

Com o *Poème sur le désastre de Lisbonne*, as sementes do pessimismo começam a germinar em Voltaire, que começa a interrogar-se seriamente em relação ao optimismo. Poucos anos mais tarde, essas sementes do pessimismo atingem o cume com *Candide ou l'optimisme* e assiste-se a uma *odyssée effrayante*.

E surge então *Candide* (1759), o conto que acumula os horrores mais assombrosos. É um comboio do inferno que leva o leitor a fazer uma viagem frenética à volta do mundo. Voltaire faz um exame violento do Mal físico e moral sob todos os seus aspectos, ao lançar o ingénuo *Candide* para o mundo levando na sua algebeira o credo optimista de Pangloss «*Tout est bien*». E o Mal sucede-se: catástrofes naturais, injustiças da Providência, males intrínsecos à sociedade, monstruosidades. É um autêntico *catálogo dos horrores* onde a fome, a guerra, a

violação, a sífilis, os massacres, as mutilações, os naufrágios, as torturas, o canibalismo, os terremotos, a escravatura, a prisão, as revoluções, o «bûcher» e os assassinatos andam lado a lado. Na opinião de René Pomeau, «*Candide* renverse le monde construit non seulement de Leibniz mais aussi de tous les dogmatismes providentiels»<sup>40</sup>.

No entanto, *Candide* não é somente uma viagem por terras e por mares, é o estado actual da época em que Voltaire vive e se sente implicado. É uma odisseia aterradora do Mal onde se acumulam infelicidades individuais e históricas. E, a raiva que o autor sente perante tanto mal, vamos senti-la surgir através das páginas do conto que nos mostram a vontade enorme do filósofo em combater, por todos os meios, o absurdo de alguns comportamentos humanos face à incoerência das coisas. Perante todos os acontecimentos trágicos que acontecem, perante o terremoto de Lisboa, o preceptor de *Candide* continua a afirmar que tudo está bem e que não poderia ser doutra forma. É contra isto que se insurge Voltaire.

Alguns anos após *Candide*, surge *L'Ingénu* (1767), obra que serve de porta-voz à crítica religiosa, social e política do século de Luís XIV. Esta obra apresenta uma visão pessimista do mundo. O autor desenvolve todos os aspectos do Mal, através de uma época histórica conturbada e ofuscada pelas perseguições religiosas. A acção decorre num período histórico bastante conturbado em que se assiste ao fanatismo, à corrupção, a perseguições, detenções arbitrárias, e estes símbolos do Mal não são unicamente próprios do século de Luís XIV, eles são eternos. As anedotas que Gordon conta a *L'Ingénu*, as leituras que ambos fazem de escritos históricos provam isso mesmo, «en effet, l'histoire n'est que le tableau des crimes et des malheurs»<sup>41</sup>.

Aqui, o mundo parece ser uma tragédia enorme onde o homem conhece unicamente a guerra e a opressão. Por outro lado, Voltaire denuncia também, neste conto, o mal moral da sociedade e do mundo. Ele mostra-nos uma sociedade corrompida, sem escrúpulos, sem moral; neste contexto, a ambição e a procura de favores dão direito a todo o tipo de compromissos.

Mas, Voltaire amadureceu desde *Candide*. A pintura sombria do quadro de *L'Ingénu* reveste-se de tons mais claros, aqui e ali. Assim, o herói do conto tem réstias de esperança quando vê o espectáculo da república romana cujo povo «fut gouverné sept cents ans par l'enthou-

---

<sup>40</sup> René Pomeau, *La religion de Voltaire*, A. G. Nizet, Paris, 1994, p. 310.

<sup>41</sup> Voltaire, *op. cit.*, p. 315.

siasme de la liberté et de la gloire»<sup>42</sup>. Contrariamente a *Candide*, o tempo em *L'Ingénu* é um factor favorável. O mundo não está completamente entregue ao Mal. Há valores seguros que permitem confiar e construir um futuro razoavelmente favorável, valores como o amor, a amizade, as relações humanas, a cultura...

Podemos concluir que Bem e Mal estão intimamente ligados, optimismo e pessimismo também. A conclusão do conto sustenta a fórmula de um optimismo moderado e relativo em que o tempo é favorável.

## 5. A omnipresença do Mal nos contos

Para o filósofo de Ferney, o Mal existe, isso está bem patente nos contos, e reveste-se de vários rostos:

a) *as guerras*, em que os filósofos vêem o flagelo da humanidade, e que Voltaire considera absurda e a forma mais evidente do Mal. A guerra tem um desenvolvimento cruel tanto para os que combatem como para as populações que sofrem as consequências dessa guerra.

A guerra é um assunto denunciado nos contos voltairianos, denúncia constante que é feita em algumas páginas que se podem considerar as mais fortes e actuais da literatura francesa.

Denúncia feita em jeito de condenação. Para o filósofo de Ferney sempre que havia conflitos «il s'agissait de savoir à qui appartiendrait un champ: c'est le sujet de toutes les guerres»<sup>43</sup>. Aliás, Voltaire convida reis e príncipes a renunciar à sede de conquistas, pois são eles os responsáveis pelas guerras. Assim o exemplifica o artigo *Guerre* do *Dictionnaire Philosophique* quando Voltaire afirma que: «la guerre (...) nous vient de l'imagination de trois ou quatre cents personnes répandues sur la surface de ce globe»<sup>44</sup>. Podemos concluir que as guerras são sempre causadas por homens, e principalmente por aqueles a que se chama «les images vivantes de la Divinité», tal como se afirma no mesmo artigo. Aqui, Voltaire faz uma sátira da política bélica do despotismo e desvenda o papel prejudicial da igreja.

Assim, já em *Micromégas* um filósofo condena os verdadeiros responsáveis pelas guerras. O autor denuncia também as finalidades

<sup>42</sup> Id., *op. cit.*, p. 316.

<sup>43</sup> Id., *Traité sur la Tolérance*, p. 63.

<sup>44</sup> Id., *Dictionnaire Philosophique*, pp. 228-229.

irrisórias do comportamento criminoso dos autores e dos cúmplices da guerra.

As descrições dos horrores no capítulo VII de *Micromégas*, quando é relatada *la guerre de Crimée*, anunciam o capítulo III de *Candide*. A universalidade histórica e geográfica do flagelo («toute la terre... temps immémorial») reforçam a denúncia da guerra. E as causas da guerra são sempre as mesmas e são irrisórias: «... il s'agit (...) de quelques tas de boue grands comme votre talon»<sup>45</sup>.

Em *Le monde comme il va*, Babouc fica atônito quando sabe, através dum general que a causa da guerra que assola a Ásia há vinte anos «vient originellement d'une querelle entre un eunuque d'une femme du grand roi de Perse et un commis du bureau du grand roi des Indes»<sup>46</sup>. A guerra encontra a sua justificação na credulidade popular, mesmo que os príncipes não tenham nada a ganhar.

Outras vezes, como em *Histoire des voyages de Scarmentado*, ficamos a saber que os Estados se deixam entrar em guerras civis «quelquefois pour une place au conseil, quelquefois pour deux pages de controverse»<sup>47</sup>. Em *Candide*, a guerra torna-se obsessão e Voltaire fica horrorizado perante os massacres e as atrocidades dessa *boucherie héroïque*.

b) **o fanatismo**: é o um dos factores relevantes que provoca guerras e massacres, e que Voltaire designa por *l'infâme*. Define-o como sendo a manifestação duma violência excessiva, no seu *Dictionnaire Philosophique*<sup>48</sup>. Segundo o filósofo de Ferney, a violência exercida pelo poder religioso não se verifica unicamente nos corpos e nos corações; essa violência intenta de igual modo paralisar os espíritos. De facto, para Voltaire, a religião fundamenta-se no obscurantismo e na superstição; o seu objectivo é diminuir a autonomia e o desenvolvimento e crescimento da razão. Assim, ela torna-se um obstáculo à evolução do espírito do homem. São todas estas formas de opressão religiosa que são condenadas sob a pena de Voltaire quando ele se refere a *l'infâme*. E, quando Voltaire escreve *Candide*, ele começa a travar uma luta endiabrada contra o fanatismo.

O autor de *Candide* ridicularizou, constantemente, ao longo da sua vida, as religiões reveladas. E, a leitura desta obra e de *L'Ingénu* mostram bem a omnipresença da convicção do seu autor.

<sup>45</sup> Id., *Romans et contes*, p. 34.

<sup>46</sup> Id., *op. cit.*, p. 40.

<sup>47</sup> Id., *op. cit.*, p. 136.

<sup>48</sup> Id., *Dictionnaire Philosophique*, pp. 196-197.

c) **a Inquisição**: um costume que se alimenta do fanatismo e da intolerância é o auto de fé, cerimónia expiatória durante a qual eram queimados vivos os inimigos da religião ou os incrédulos. O auto de fé é uma forma nítida de fanatismo, e o capítulo VI de *Candide* é a sua ilustração mais evidente<sup>49</sup>.

No *Traité sur la Tolérance*, Voltaire, tal como Montesquieu em *L'Esprit des Lois*<sup>50</sup>, esgrima com veemência contra todos os que se afirmam certos das suas opiniões indemonstráveis para «brûler à petit feu» os que não inferem das mesmas evidências. Voltaire condena violentamente as instituições religiosas da sua época sempre que o fanatismo se revela. Em muitos dos contos do autor denunciam-se os horrores da inquisição, cujas perseguições derrubam todos os valores humanos.

d) **a escravatura**: o capítulo XIX de *Candide* mostra bem como Voltaire se insurgia contra a escravatura. Ao contar a história do negro de Surinam, o autor denuncia a crueldade dos escravagistas e a indiferença dos Europeus. Ao pôr na boca do negro de Surinam as palavras *C'est l'usage*<sup>51</sup>, o autor de *Candide* insurge-se contra a monstruosidade de um hábito que deixa que se aceite o que não é, de todo, natural.

Por outro lado, põe em relevo a hipocrisia que os cristãos demonstram ao afirmar que todos os homens são irmãos. Este hábito da escravatura está em total contradição com os ensinamentos de Deus.

Voltaire indigna-se contra os padres que convertem os negros e apregoam que estes são iguais aos brancos. Há uma denúncia nítida das incoerências e irregularidades dos homens. A partir deste episódio, *Candide*, indignado com o que acabou de ver e de ouvir do negro, começa a tratar as coisas pelo nome que merecem. Assim a escravatura é para ele uma *abomination* e o optimismo torna-se uma doença contagiosa, uma doença de maníacos, uma doença nociva.

e) **a virtude**: para Voltaire, a virtude só traz infelicidade. Os contos *Zadig*, *L'Ingénu*, *Cosi-sancta*, *La Princesse de Babylone*, *Memnon ou la sagesse humaine* dão provas disso mesmo. As personagens mais virtuosas são as que são sujeitas aos maiores infortúnios e injustiças.

<sup>49</sup> Id., *Romans et contes*, p. 157.

<sup>50</sup> Cf. Chapitre XIII do Livre XXV, *Classiques Garnier*, Paris, 1980.

<sup>51</sup> Voltaire, *op. cit.*, p. 141.

f) **as fraquezas humanas**: a ambição, a inveja, o ócio são vícios e doenças morais que Voltaire considera como inimigos. Isso está patente em *Lettre d'un turc* (Bababec revela ambição de ser melhor tratado do que os outros no outro mundo; ele que condena os que procuram *les honneurs* nesta vida, quer essas mesmas honras no outro mundo), em *Candide* (quando Candide deixou o Eldorado, não foi somente para tentar encontrar Cunégonde, foi também por vaidade social), em *La princesse de Babylone* (Mesmo quando as pessoas já têm uma posição razoável na sociedade, não deixam por isso de sentir inveja, e o jantar que Bélus oferece aos seus hóspedes no capítulo IV não o nega. Nesse jantar havia unicamente homens, «rois, princes, ministres, pontifices tous jaloux les uns des autres, tous pesant leurs paroles, tous embarrassés de leurs voisins et d'eux-mêmes»<sup>52</sup>), em *Zadig* (Zadig, por ter saído do lugar comum e se ter tornado uma referência para alguns, despertou o sentimento sórdido e sem cabimento que é a inveja. A sociedade não suporta as pessoas demasiado felizes. Imediatamente, estas são objecto de inveja e ciúme). É tudo isto que o filósofo de Ferney vai mostrar através da sua arma de combate: o conto.

g) **a civilização**: esta traz a corrupção. E, a corrupção encontra-se em todo o lado, quer na sociedade laica, quer na religiosa. L'Ingénu apresenta a corrupção moral que é encarnada por Saint Pouange e pela amiga de Versailles; Mas, a corrupção moral atinge também os dignitários da Igreja. L'abbé de Kerkabon encontra fechada, por três vezes, a porta dos religiosos; e das três vezes, pela mesma razão: todos (personagens históricos e com extrema influência) estão muito ocupados com alguma mulher jovem e bela. Subentende-se, neste contexto, toda a hipocrisia de que se revestem os religiosos que ocupam altos cargos e que perfilam uma moral que não está de todo em conformidade com a severidade do seu estado e com a dignidade do seu cargo.

Os capítulos XII, XIII e XIV de *Pot-pourri* exemplificam bem os abusos eclesíasticos. Casamentos por conveniência, sempre os houve, no entanto, a Igreja de Roma lucrará mais se casar uma sobrinha com o seu tio do que se o casamento for entre primos. Daí haver um enorme interesse naqueles casamentos. Por outro lado, sempre que o padre recebia um *benefício*, teria que ceder ao Papa a primeira anuidade, daí se falar *des annates* no capítulo XIII. A juntar a isto ainda havia mais

---

<sup>52</sup> Voltaire, *Zadig et autres contes*, Folio Classique, Éd. Gallimard, 1992, p. 324.

*contribuições* para o Saint-Père que perfaziam a quantia de «environ huit millions quatre cent cinquante mille livres».

Em *Cosi-sancta*, repetem-se os episódios de corrupção moral.

Por seu lado, Zadig é condenado ao *bûcher* porque, depois do herói ter acabado com a tradição do *bûcher du veuvage*, os padres viram-se privados das jóias e ornamentos que as viúvas deixavam e que eles se achavam no direito de recolher e guardar para benefício próprio.

Quanto aos juízes, estes têm uma mentalidade tacanha e são corruptos. Zadig apercebe-se que a justiça é diligente e os seus julgamentos sem recurso. Num primeiro tempo, ele tem de pagar para poder ter direito a sustentar a sua causa. Os juízes não largam a sua presa e, quando o seu erro se torna público, não hesitam em modificar a acusação. O seu comportamento está bem longe das normas da equidade, o que o move é a ambição e a cobiça, tal como o faz subtilmente entender Zadig, quando alude à afinidade dos juízos com o ouro.

Voltaire descreve, portanto, uma sociedade corrompida, sem escrúpulos, sem moral, sem justiça e na qual a procura de favores e a ambição dão direito a todos os comprometimentos – o que representa um quadro sombrio da sociedade e da moral de Luís XIV.

## 6. A tolerância: o remédio para o Mal

Apesar de todo o Mal existente no mundo, Voltaire encontra um desfecho provisório para este problema. O desenlace dos contos, nomeadamente *Candide* e *l'Ingénu* mostram-nos a concepção filosófica voltairiana do homem no universo, que permite ao autor passar do mal da existência ao seu remédio.

Mas então, qual o remédio para o Mal? Para Voltaire a resposta é clara: a tolerância. Para ele, a tolerância parece ser o único meio para salvar a espécie humana. Foi a partir de *l'Affaire Calas* que este valor se tornou o centro da doutrina do filósofo, que ele considera a chave para acabar com o mal que aflige a condição humana.

A tolerância é uma necessidade imposta pela natureza humana, é «une des valeurs-clefs de l'âge des Lumières»<sup>53</sup>. Uma vez que os homens estão condenados a viver juntos, em comunidade, eles também estão condenados a suportar egoísmos e comportamentos que não se enquadram nas suas tendências. O Outro é sempre uma negação.

---

<sup>53</sup> Georges Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières – Les sciences humaines et la pensée occidentale – IV*, Payot, Paris, 1971, p. 390.

Deste modo, a tolerância parece ser o único meio para evitar que a sociedade rebente, e conseqüentemente, para que a espécie humana se desintegre e desapareça, pelos menos no que concerne ao homem.

A tolerância torna-se o centro da doutrina de Voltaire a partir de *L’Affaire Calas*, suscitando, aliás, o aparecimento do *Traité sur la tolérance*. Com *L’Affaire Calas*, Voltaire torna-se céptico em relação ao triunfo da razão, ele já não acredita no «princípio de bienveillance». Melhor do que ninguém, ele consegue medir as ameaças a que a civilização está sujeita devido à permanente pressão exercida pela crueldade e pelo fanatismo. E o remédio próprio para combater doenças específicas (tais como conflitos religiosos e internacionais que crescem cada vez mais, a rudeza das rivalidades, a avidez das competições, a brutalidade dos homens) é, para Voltaire, a tolerância.

Em *Candide*, há um elemento fundamental para a defesa e a ilustração da tolerância: o Jardim. Aqui, todos vivem lado a lado, inclusive Cristãos e Muçulmanos. De facto, os elementos que compõe a pequena sociedade que reencontrou a felicidade no final do conto são: um monge que deixou a vida religiosa, uma antiga prostituta, uma velha feia e rabugenta, filha de um Papa, um metafísico tagarela e com sífilis. Seres imperfeitos que a existência mutilou mas que encontram uma integridade e uma plenitude novas, porque estão todos juntos. É o facto de estarem juntos que se reveste de enorme importância porque é sinónimo de tolerância. Todos aprendem a viver uns com os outros: os alemães – Pangloss, Cunégonde, Pâquette e Candide – aprendem a conviver com italianos – frère Giroflée e La Vieille – com um mestiço – Cacambo – e com um Holandês – Martin. Retomando a fórmula de Jean Starobinski, pode-se afirmar que o paraíso novo está povoado de um grupo de exilados cosmopolitas. Assim, a fazenda em que todos vivem juntos torna-se um modelo reduzido de harmonia social e de realização dum comunidade que consegue transpor as fronteiras das nacionalidades. Desta forma, é possível delinear-se um novo horizonte político devido à unidade económica e ao ideal da tolerância.

O princípio da tolerância é preconizado por Candide no último capítulo do conto. A «petite métairie» deixa viver lado a lado optimistas e pessimistas (Pangloss e Martin), Cristãos e Muçulmanos (frère Giroflée converteu-se ao Islão). No entanto, esta harmonia teve o seu preço: ela só conseguiu realizar-se devido à expulsão do filho do baron de Thunder-ten-tronckh e ao silêncio que Pangloss deveria manter. Pensamos que isto merece a nossa atenção. O que Voltaire nos quer mostrar é que, a tolerância se quiser persistir, tem os seus limites. Deve-se tolerar tudo, excepto a intolerância que ameaça a própria tolerância.

A meditação do autor sobre o problema do mal é um processo lento, pois tem intimamente a ver com os balanços que o autor estabelece em certas épocas da sua vida. E, os heróis dos contos voltairianos traduzem as amarguras e infelicidades sucessivas que atingiram o autor durante toda a sua vida.

O conto voltairiano é a projecção dramatizada dum interior inquieto que se desenvolve numa visão do mundo dominada pelo contra-senso. Ele marca o auge duma crise, a enorme tomada de consciência do impasse intelectual e moral em que se encontra o autor.

A questão da origem do Mal fica em aberto para Voltaire. No entanto, apesar de todo o mal existente, o autor encontra, nos seus contos, um desfecho provisório para este problema. Assim, uma vez que o homem nunca poderá conhecer os princípios da sua existência, para combater o seu pessimismo ele deverá lutar para dar um sentido ao efeito dessa causa desconhecida, isto é, a sua vida. Ele pode fazer isso dando provas de lucidez, admitindo o determinismo universal, cultivando a arte de viver como filósofo, o que consiste em ter coragem e banir todas as formas de superstição, cultivando o prazer digno de se sentir diferente do «sot» e desenvolvendo o exercício da faculdade de pensar. Uma vez que a História é sinónimo de um amontoado de crimes e horrores, confinemo-nos à nossa esfera limitada e tentemos aceder ao bem-estar e à felicidade vivendo uma vida com trabalho e sapiência: esta é a mensagem de Voltaire. A interrogação metafísica não pode dar nenhuma resposta compreensível à questão do destino e da finalidade humana, por isso o melhor é agir. Voltaire apela, assim a uma moral da acção, esta é a chave do pensamento voltairiano. O trabalho afasta o aborrecimento, ocupa o espírito do homem permitindo-lhe esquecer, por momentos, os infortúnios da sua condição. Talvez não se possa resolver o eterno problema do mal, no entanto pode-se tentar encontrar uma forma de viver que traz algumas satisfações, modestas, talvez, mas reais, não esquecendo nunca que envelhecer é salutar e que a maturidade da idade adulta pode ser o remédio para o absurdo que se verifica no mundo.

Será possível encontrar uma resposta para o Mal? A questão continua em aberto. Mas, tal como Voltaire o pensava, a nossa esperança deve ser que um dia tudo estará bem.

### **Resumo**

«A problemática do Mal em Voltaire» é um estudo que analisa o Mal em Voltaire, introduzindo o autor na sua época, o século das Luzes, mostrando como a problemática está presente nos contos voltairanos e as diversas facetas de que esse Mal se reveste.

A conclusão é clara: o Mal existe. No entanto, no que diz respeito à sua origem, a questão continua em aberto; mas, talvez haja um remédio para esse Mal, e esse remédio é indubitavelmente a tolerância que nos permite pensar que «um dia tudo estará bem».

### **Résumé**

«La problématique du Mal chez Voltaire» est une étude qui aborde le Mal chez Voltaire, en introduisant l'auteur dans son époque, le siècle des Lumières, et en montrant comment le problème est présent dans les contes voltairiens et les divers visages que ce Mal présente.

La conclusion est claire: le Mal existe. Cependant, en ce qui concerne son origine, la question demeure indébrouillable; mais peut-être y a-t-il un remède pour ce Mal, et ce remède est sans doute la tolérance qui nous donne la possibilité de penser qu'«un jour tout sera bien».