



19.2  
2005

# DIACRÍTICA

(N.º 19/2 – 2005)

Série FILOSOFIA / CULTURA

## DIRECÇÃO

MARIA EDUARDA KEATING e ANA GABRIELA MACEDO

## COORDENADORES

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA  
VIRGÍNIA CONCEIÇÃO 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

**FACT** Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, INOVAÇÃO E DO ENSINO SUPERIOR Portugal

## E O PATROCÍNIO DAS



Universidade do Minho



UNIVERSIDADE  
DE VIGO

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

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

# ÍNDICE

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

## EFEMÉRIDES

### *MEDITACIONES DEL QUIJOTE* DE ORTEGA Y GASSET O «EXPERIMENTOS DE NUEVA ESPAÑA»

Nel Rodríguez Rial .....	9
--------------------------	---

### ORTEGA Y LA FILOSOFÍA DEL FUTURO

Francisco López Frías .....	69
-----------------------------	----

### EMMANUEL MOUNIER E SISTEMAS SÓCIO-POLÍTICOS: A PESSOA COMO FUNDAMENTO DA REVOLUÇÃO

Aurora Domingues .....	103
------------------------	-----

### EXISTÊNCIA, LIBERDADE E DIALÉCTICA: NO CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE SARTRE

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha .....	127
---	-----

## JUSTIÇA GLOBAL

### JUSTIÇA GLOBAL: UMA INTRODUÇÃO

David Alvarez e João Cardoso Rosas .....	173
--	-----

### A JUSTIÇA INTERNACIONAL EM JOHN RAWLS: O DEVER DE ASSISTÊNCIA NA LEI DOS POVOS

Maria João Cabrita .....	181
--------------------------	-----

### PETER SINGER E O PROBLEMA DA POBREZA ABSOLUTA

Diana Maia .....	189
------------------	-----

<b>JUSTIÇA E DIREITOS DAS MINORIAS</b>	
Conceição Moreira .....	197
<b>GENES AND JUSTICE IN A GLOBAL PERSPECTIVE</b>	
António Casado da Rocha.....	207
<b>«ASISTIENDO» A LOS POBRES GLOBALES</b>	
Thomas W. Pogge .....	215
<b>JUSTICIA GLOBAL, COSMOPOLITISMO Y LA EXIGENCIA RIGUROSA</b>	
Richard Arneson.....	249
<b>¿CÓMO ELIMINAR LA POBREZA MUNDIAL?</b>	
Paula Casal.....	255

### VÁRIA

<b>SOBRE OS LAÇOS QUE UNEM: PERSONAGENS, EMOÇÕES E FICÇÕES POPULARES</b>	
Noël Carroll.....	285
<b>A PROPÓSITO DE «CONTRA A INTERPRETAÇÃO» DE SUSAN SONTAG</b>	
Américo António Lindeza Diogo .....	315
<b>OBJECTOS SUBJECTIVOS</b>	
J. M. Curado .....	335
<b>TEETOTAL SELF HELP</b>	
Joanne Paisana .....	367
<b>EM TORNO DE UM REALISMO NÃO REDUCIONISTA</b>	
Luís Gonzaga Cabral.....	381
<b>LES DÉFIS DU PLURALISME: UNE INTERVIEW AVEC JEAN LECA</b>	
João Cardoso Rosas.....	389

### RECENSÕES

Virgínia Soares Pereira.....	397
João Ribeiro Mendes.....	403

## Nota de apresentação

Nesta Revista não poderia deixar-se de evocar algumas das figuras que, em 2005, são alvo de especial comemoração, ditada por datas específicas, e cujas obras devem ser revisitadas no intuito de aí rereer ou interpretar algumas das aberturas que passaram a coabitar com o nosso próprio pensamento. Permita-se-nos, pois, um maior desenvolvimento da primeira parte.

A I Secção, intitulada *Efemérides*, abre com um estudo de Nel Rodríguez Rial, onde se interpreta a leitura de Cervantes por Ortega y Gasset, em *Meditaciones del Quijote*. De facto, cumprindo-se o quarto centenário da primeira parte da magna obra de Cervantes, e cinquenta anos sobre a morte daquele que o leu e entendeu de modo tão singular, conviria perscrutar a análise valorativa feita por quem era tão exigente nas suas valorações: estamos, pois, ante o Cervantes de Ortega; se este foi, de modo tão pregnante, ao encontro daquele, foi também para indagar a missão da filosofia, encontrando-se a si mesmo nessa via; talvez por isso mesmo, sobre Cervantes, Ortega nunca escrevera o livro definitivo, escrevendo-o ao longo de muitos livros: não obstante a distância histórica, tinha-o como muito próximo de si e por demais interiorizado. Na verdade, o interesse de Ortega por Cervantes não foi de modo nenhum conjuntural; faz parte do seu programa em repensar a cultura espanhola desde as suas fontes originais.

E porque o ano de 2005 é também, como já dissemos, um ano orteguiano, Francisco López Frías faculta-nos «Ortega e a filosofia do futuro» – um trabalho que faz transparecer como nesse filósofo hispânico se projecta quer uma filosofia como dado radical do pensamento que se funda na temporalidade da vida humana, quer como uma «nova etapa» criativa da história da filosofia. Com efeito, a imensa obra de Ortega y Gasset condensa um pensamento voltado para repensar a filosofia como a sabedoria que nos oferece «possíveis novas maneiras de ver a realidade»; por isso ele é não somente original como premonitório em muitas das suas reflexões. Se o homem não é Sancho nem

Quixote mas uma síntese de ambos, o «eu» na sua «circunstância» transforma a coerência abstracta da «razão pura» na coerência concreta da «razão vital»; no contexto da sua obra, a «razão histórica» manifesta o descobrimento do futuro como expoente da condição projectiva da vida humana.

O centenário do nascimento daquele que foi o filósofo do personalismo é rememorado em «Emmanuel Mounier e sistemas sócio-políticos» por Aurora Domingues; aí se mostra como ele foi o pensador combativo que ligou a sua maneira de pensar à tomada de consciência da crise oriunda duma «desordem estabelecida» e cujo lema foi «refazer o Renascimento», que fora prevertido nas épocas sucessivas. Desenvolvendo um pensamento do cidadão activo, Mounier terá sido o mais socrático dos pensadores do século XX, cuja irradiação percorreu grande parte da Europa, incluindo Portugal, penetrando fundo no contexto da América Latina.

Obviamente, Jean-Paul Sartre não poderia ser olvidado, quando passam o centenário do seu nascimento e os vinte e cinco anos do seu adeus à vida – intensamente vivida em unísono com o seu pensamento. Articulando a tríplice conceptualização sartreana da «existência, liberdade e dialéctica», Acílio Estanqueiro Rocha elucida como a imensa e variegada obra de Sartre busca a explicação do «humano» e da sua história permanecendo fiel ao seu humanismo existencialista. Não relegando o «cogito», Sartre indagou avidamente o homem, reintroduzindo a interioridade na dialéctica e a dimensão existencial na antropologia.

A II Secção é dedicada à *Justiça Global* – resultando do Congresso que decorreu na Universidade do Minho nos dias 5 e 6 de Maio de 2005, organizado conjuntamente por esta Universidade e a Universidade de Vigo. No início da secção, uma introdução dos organizadores apresenta as comunicações seleccionadas.

A secção *Vária* é constituída por cinco estudos: o de Noël Carroll do âmbito da estética, o de Américo Lindeza Diogo do domínio da teoria da interpretação, de J. M. Curado que se insere nas teorias cognitivas, de Joanne Paisana no contexto dos estudos culturais, de Luís Cabral no âmbito epistemológico, culminado com uma entrevista de Jean Leca sobre questões actuais da filosofia política (concedida aquando da conferência que pronunciou no nosso Departamento de Filosofia). Uma última secção de *Recensões* conclui esta edição.

# **EFEMÉRIDES**

*MIGUEL CERVANTES*

*JOSÉ ORTEGA Y GASSET*

*EMMANUEL MOUNIER*

*JEAN-PAUL SARTRE*





# *Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset o «experimentos de nueva España»

NEL RODRÍGUEZ RIAL  
(Universidade de Santiago de Compostela)

*A Julián Marías, in memoriam, por haber dado ejemplo de cervantina sophrosyne en el tempestad franquista y haber mantenido, durante esa «longa noite de pedra», el faro encendido de Ortega.*

## **1. Una «vía española» para la filosofía: un camino para resolver el «problema de España» y, de paso, el «problema de Europa».**

Hay ocasiones en las que la ruleta de la Historia deja caer su bolita en un número que parece traer consigo la fortuna. Tal es el caso del 2005: un año de conmemoraciones muy especiales, dado que se cumplen cuatrocientos años de la publicación de la primera parte del *Quijote* y cincuenta de la muerte de uno de aquellos que mejor lo leyó y entendió: José Ortega y Gasset. Quisiéramos rendir homenaje a ambos en estas pocas páginas en las que pretendemos realizar nuestra particular «salvación» del primer libro publicado por el pensador hispano.

En las *Meditaciones del Quijote* creemos que se empieza a fraguar tal vez el proyecto más ambicioso que el joven e ilusionado Ortega se había propuesto: el abrir una «vía española» hacia la deseada y ambicionada cumbre de la filosofía de su tiempo. Él había ascendido durante años por la vertiente nórdica, formando parte de la expedición neokantiana, pero la vía elegida por sus guías Cohen y Natorp se le reveló equivocada. Así que Ortega, a medida que progresaba en su formación filosófica en tierras germanas, fue incubando en su imaginación una vía de acceso propia, que salvase los escollos más difíciles

que hasta el momento se le habían presentado: cómo superar el extremo racionalismo neokantiano, que se ahogaba en el oxígeno en exceso puro de sus muy elevadas «razones puras» – recordemos los títulos de las obras más emblemáticas de su maestro Cohen: *Lógica del conocimiento puro*, *Ética de la voluntad pura*, *Estética del sentimiento puro*<sup>1</sup>, que ya Unamuno<sup>2</sup> le había criticado en 1912 con extrema sinceridad e ironía – sin renunciar por ello a la disciplina de la cultura filosófica germana, que a sus ojos era «la única introducción a la vida esencial», y cómo hacer todo esto compatible con la admirable propensión natalicia, propia del hombre mediterráneo, de atender a lo concreto, de dar crédito a las impresiones, de quedar admirado por las humildes y hermanas cosas, en definitiva, de interesarse por ese hombre de carne y hueso que su antagonista Unamuno había defendido con tanta y española pasión.

En efecto, en 1911, cuando estaba ya urdiendo el modo de escarpase de la ciudadela neokantiana en la que se había educado, pues empezaba a recelar de los presupuestos fundamentales en que se movían sus maestros, había declarado que «La cultura germánica es la única introducción a la vida esencial». Mas a continuación añadía una importante matización que muchos estudiosos no suelen recoger cuando citan la famosa frase: «Pero esto no basta.»<sup>3</sup> Salvedad de honda trascendencia, pues la cultura germana había sido su gran apuesta durante todo su periodo de formación, mas ahora, a la altura de 1911, no sólo se le empezaba a mostrar como insuficiente e impotente para resolver el problema de España, trasfundiéndole la savia de esa «vida esencial», sino que incluso dicha cultura estaba mostrando ya muy claramente su incapacidad para mantener sanas y vigorosas las energías de Europa. Por eso creía que era necesario algo más: tal

---

<sup>1</sup> *Logik der reinen Erkenntnis, Ethik des reinen Willens, Aesthetik des reinen Gefühls.*

<sup>2</sup> «Cohen, se lo repito a usted, no me entra: es un seduceo que me deja helado. Comprendo bien su posición, pero ese racionalismo o idealismo a mí, espiritualista del modo más crudo, más católico en cuanto al deseo, todo eso me repugna. No me basta que sea verdad, si lo es. Y luego no puedo, no, no puedo con lo *puro*: concepto puro, conocimiento puro, voluntad pura, razón pura... tanta pureza me quita el aliento; es como meterme debajo de una campana neumática (*sic*) y hacerme el vacío.» (Carta XXVII, enviada a Ortega en marzo de 1912, en *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, (Edición de Laureano Robles), Ediciones El Arquero, Madrid, 1987, p. 104). En lo sucesivo citaremos abreviadamente con las siglas *ECOU*.

<sup>3</sup> «Alemán, latín y griego» (1911), en *Obras Completas*, I, Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1983, p. 210. En lo sucesivo citaremos abreviadamente por *O.C.*, seguido del número del volumen en números romanos y el número de la/s página/s.

vez fuese conveniente seguir el *dictum* latino «*suum cuique tribuere*» y, en efecto, dar a cada cultura lo suyo; esto es, encontrar una nueva filosofía, otro modo de ver y pensar el mundo, otra razón que no fuese ni sólo la razón pura germana, asfixiada por conceptos e ideas abstractas, ni sólo la impura experiencia mediterránea, enfangada en las impresiones, sensaciones y preocupaciones más concretas de la vida, sino más bien un nuevo pensamiento que tendiese un puente entre ambas orillas, la del Norte y la del Sur, hermanándolas bajo una matriz filosófica de nuevo cuño: así nació entre el otoño de 1915 y los primeros meses de 1916<sup>4</sup> esa especie de oxímoron filosófico que es y fue la «razón vital»; una fórmula dióscura que trataba de fundir en una sola expresión, cual *dii consentes*, toda una filosofía que hermanase el yo y su circunstancia, la razón y la vida, la ciencia de valor universal y el hombre concreto de carne y hueso, el anhelo de concepto y la querencia por el percepto, la necesidad de acceso a las esencias para el conocimiento, pero también el estricto escrúpulo en atender a las circunstancias. Con el hallazgo de la razón vital, la «vía española» en la filosofía quedaba inaugurada.

---

<sup>4</sup> Entre 1915-1916 Ortega elaboró un importantísimo curso titulado por su editor Garragorri, *Investigaciones psicológicas*, e inédito hasta 1982, que a nosotros nos parece todavía más importante en el pensamiento del joven Ortega que *Meditaciones del Quijote*, toda vez que la riqueza filosófica y los hondos análisis fenomenológicos que allí se dan sobre temas nucleares de la fenomenología, como la exención de supuestos, la actitud natural, la intuición, la evidencia, la filosofía como «ciencia eidética de la vida», etc. son de una novedad, de una riqueza filosófica y de una fertilidad para el futuro pensamiento de Ortega que supera con mucho las aportaciones hechas en la parte prologal titulada «Lector...» y en la «Meditación preliminar» de las *Meditaciones*. En este curso aparece por primera vez caracterizada su filosofía como una ciencia fenomenológica, nada conocida «a la que yo llamo «sistema de la razón vital», cuyo problema algo difícil de exponer no ha sido que yo sepa descubierto hasta ahora, se entiende descubierto formalmente.» (*Investigaciones psicológicas* (1915-1916), O.C., XII, 392). En estas pocas palabras está, creemos, el acta fundacional de la filosofía orteguiana: ésta es la partida de nacimiento de la llamada «razón vital». Véase sobre todo este asunto, nuestros trabajos: «Ortega phenomenologist» en *Analecta Husserliana*, vol. XXIX, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1990. De la naturaleza y originalidad fenomenológica del pensamiento orteguiano hablamos en los apartados 1: «Intuition, the Principle of principles, 2. Ortega's «Reduction»: his critique of Husserl», 3. Correlation as the «A priori»: a new epistemological paradigm», 4. «Lebenswelt, Praxis, and Knowing», 5. «Natural common sense and reduction», (pp. 107-121). Y también «La fenomenología trascendental de Ortega o la filosofía como indecencia», en SAN MARTÍN, Javier: *Ortega y la fenomenología. Actas de la I Semana Española de Fenomenología*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1992, pp. 93-115).

Tres «buenas suertes» vinieron en auxilio de aquel joven e inexperto profesor para ayudarlo a tener éxito en tan difícil empresa: la primera es algo remota en el tiempo, pero actuante y permanente en su poder de influencia e inspiración. Se trata de su amigo Navarro Ledesma, quien con la publicación en el año 1905 de la obra *El ingenioso hidalgo Don Miguel de Cervantes Saavedra*, le abre a Ortega los ojos sobre la importancia de la figura de Cervantes, pieza clave para diseñar buena parte del trazado de esa «vía española» para la filosofía que él fue madurando durante sus años mozos. La segunda «buena suerte» fue el descubrimiento, hacia 1911, de la fenomenología, la cual le ofrecerá, como acabamos de sugerir, la inspiración para reconciliar filosóficamente esas dos «patéticas» europeas enfrentadas, la del «Norte» (la germánica) y la del «Sur» (la mediterránea), toda vez que en la fenomenología Ortega encontró un pensamiento que conjugaba al mismo tiempo intuición sensible e intuición eidética, impresión e ideación, idealismo y positivismo, preocupación por el conocimiento concreto de las cosas, de la propia experiencia y de la existencia (la parte de mediterraneanismo y empirismo que en ella observaba), y también atención y rehabilitación del conocimiento esencial (la parte germana que también poseía). Y la tercera, aunque inicialmente recibida con desagrado por Ortega, fue la publicación en 1913 de la obra de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, en cuyas páginas finales el autor confesaba, con su proverbial petulancia, la pretensión de que esta obra «sea filosofía española, tal vez la filosofía española»<sup>5</sup>, afirmación que debió de escocer el orgullo filosófico de nuestro joven pensador y precipitó la publicación, tal vez prematura, de las *Meditaciones del Quijote*, pues fueron editadas sin que el proyecto total de las «meditaciones» programadas fuese completado. La promesa de que en el futuro se haría, jamás se cumplió.

Mas esta filosofía propia, de cuño hispano, que aparece *in nuce* en las *Meditaciones*, no la fue ideando Ortega llevado de preocupaciones pura y estrictamente filosóficas. Ortega era un filósofo *in partibus infidelium* que sentía su destino unido al destino de su patria, la cual arrastraba una decadencia secular. España venía dando tumbos en la historia desde fines del siglo XVI, afectada por una decadencia que se agravó de manera definitiva en 1898, con la pérdida de las últimas posesiones de ultramar. La generación del 98 entrega a la generación

---

<sup>5</sup> UNAMUNO, Miguel de: *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa Calpe, Madrid, 1967, p. 235.

siguiente, la de Ortega, una extrema conciencia de crisis nacional que se sintetiza en la fórmula «España como problema». Las *Meditaciones del Quijote* en 1914 y la puesta en marcha de la filosofía de la «razón vital» en 1915-1916 trataban precisamente de responder a aquella angustiada, magna pregunta que Ortega se hacía en la «Meditación preliminar»: «Dios mío, ¿qué es España?»<sup>6</sup>; esto es, con ellas trataba no sólo de comprender sino también de sentar las bases para empezar a resolver este enorme, inmenso galimatías que era España. Mas esta nueva filosofía que él ponía en marcha se le reveló a Ortega no sólo necesaria y efectiva para reanimar la decaída realidad española, sino que albergaba también la esperanza de que podría rendir útiles y necesarios servicios a la hora de resolver el «problema de Europa», de reconfortar su lacerada y mortificada conciencia, renovando su vieja cultura, la cual se había mostrado incapaz de preservar a sus pueblos de un atroz y mundial conflicto. A partir de 1914, año en que Europa entra en su primera guerra fratricida, Ortega deja de pensar fundamentalmente en clave española, y lo va a hacer en el futuro mirando también, y hasta prioritariamente, a esa otra menesterosa circunstancia suya que era Europa, tratando de salvarla, esto es, de comprender sus graves problemas y responder a sus urgentes necesidades. Los títulos que pone a las publicaciones periódicas que va a dirigir – «Europa», «Revista de Occidente» – pueden ser una buena prueba de todo ello.

## 2. *Las Meditaciones del Quijote* y sus circunstancias. Diagnóstico de las patologías nacionales y terapéutica del «problema de España».

«Esto somos. Raza que ha perdido la conciencia de su continuidad histórica, raza sonámbula y espúrea, que anda delante de sí sin saber de dónde viene ni a dónde va, raza fantasma, raza triste, raza melancólica y enajenada, raza doliente como aquella Clemencia Isaura que – según dicen – vivía viuda de su alma.» («Asamblea para el progreso de las ciencias» (1908), *O.C.*, I, 105).

Sin duda, todo lector familiarizado con las obras de Ortega conoce lo apegado que estaba su pensamiento a las circunstancias históricas,

---

<sup>6</sup> *Meditaciones del Quijote* (1914), *O.C.* I, 360.

sociales, políticas, ideológicas e incluso estéticas en las que le tocó en suerte vivir. No conozco ningún otro gran pensador del siglo XX que estuviese más atento al devenir histórico, más preocupado por conocer los hechos y meditar sobre los acontecimientos de su tiempo, más comprometido con el ejercicio filosófico de elevar a concepto lo por él vivido. Este hábito mental de estar al día, de pisar y meditar la noticia, de «ver la vida según fluye ante él», esto es, de «estar a la altura de los tiempos», sin duda se lo debe al ambiente familiar, a la vocación periodística de su abuelo materno y de su padre<sup>7</sup>. Aquella frase suya de que «he nacido sobre una rotativa», subraya este enlace umbilical permanente que tuvo con el periodismo que, por cierto, en aquellos tiempos era una forma eminente de hacer buena literatura. El estilo periodístico<sup>8</sup> y pedagógico de sus escritos obedecía no sólo a una vocación sentida ya en juventud, sino a una también temprana elección personal: si quería llegar al gran público para ponerlo al corriente de lo que sucedía en el mundo en el campo de la política, la filosofía o el arte, era menester que considerase todas las cosas *sub specie publicitatis*, que las abordase con la suficiente gracia y calor como para conquistar no sólo la atención, sino también el corazón de los lectores.

Tanto él, como los hombres de la generación del 98 que le antecieron, habían llegado al convencimiento de que el nivel de la cultura española seguiría prostrado y bajo mínimos vitales si no se lograba presentar las ideas bajo una seductora apariencia, estilísticamente

---

<sup>7</sup> Su padre, Don José Ortega y Munilla (1856-1922) fue un novelista que alcanzó cierta fama literaria y llegó a ingresar en la Real Academia en 1902, destacándose sobre todo por su labor periodística, pues fundó y dirigió *Los Lunes del Imparcial*, una publicación que llegó a ser en aquella época la más importante en el campo literario, vinculada al periódico *El Imparcial*, que también dirigía, que era, por cierto, uno de los diarios más influyentes de aquel tiempo, propiedad de la familia de los Gasset, pues había sido fundado por Eduardo Gasset, abuelo de nuestro filósofo.

<sup>8</sup> Ya en vida de Ortega muchos fueron los que menoscabaron el valor filosófico de Ortega y sus escritos por aparecer en la prensa diaria bajo forma de colaboraciones periodísticas. Es significativo a este respecto lo escrito hace ya años por Salvador Madañaga: «Parece ser que Bergson decía de Ortega: «Il se croit philosophe; mais il n'est qu'un journaliste de génie». Descontemos el filo acerado de la lengua y reconozcamos en el epigrama no pocas verdades que realzan esta gran figura de nuestro siglo. No es filósofo; es periodista; es genial. (...) Porque hay periodista y periodista; ni al mismo Bergson se le ocurriría considerar a Ortega como un cazador de noticias. Pero es que el periodista a lo grande, como lo era él, es un profesión que en la historia de la cultura no tiene por qué cederle paso al filósofo» (MADARIAGA, Salvador de: «Notas sobre Ortega», en *Sur*, n° 241, Julio-agosto, 1956, Buenos Aires, p. 13).

adornadas, infectadas de plasticidad y de valor estético<sup>9</sup>. «En España para persuadir es menester antes seducir», solía repetir. Por eso, para él la seducción estética era la estrategia privilegiada que allanaba los caminos para la necesaria persuasión lógica y para que lo escrito tuviera eficacia social<sup>10</sup>. Por esta y por otras muchas razones, según veremos en uno de los apartados que siguen, la Estética fue para Ortega un *asunto nacional*, un problema de alto alcance social y político. Investir el discurso con trajes literarios y acudir a formas de expresión de fácil aceptación popular, como era el artículo periodístico, la conferencia, la charla, la tertulia<sup>11</sup>, fue en casi todos los intelectuales de su tiempo un imperativo epocal y ético que emanaba de un decidido afán de intervenir en los asuntos nacionales y contribuir así a la mejora y salvación de su patria. Sin embargo, a pesar del esteticismo que exigió para su prosa, Ortega se opuso siempre con tenacidad a la falta de disciplina intelectual, a la merma del rigor lógico en la argumentación, a la arbitrariedad discursiva, al uso y abuso de los recursos retóricos que apelan a la emocionalidad e irracionalidad del lector u oyente: sus enconadas polémicas con Unamuno tenían en esto también una de sus más hondas raíces.

Más que ningún otro intelectual, Ortega pensó su tiempo. Haciéndolo, fue tejiendo y construyendo en buena medida su filosofía. De la

<sup>9</sup> Respecto a esta cuestión es pertinente recordar aquí las palabras de María Zambrano saliendo en defensa de la prosa filosófica de Ortega, frente a aquellos que condenan la presencia de la belleza en la filosofía: «La claridad y la belleza de la forma son uno de los mayores peligros que amenazan la comprensión de un pensamiento filosófico. Proviene ello, sin duda, de una desvaloración de la belleza y de una singular, inconsciente modestia de quienes incurren en poner en tela de juicio la calidad estrictamente filosófica de un autor o de un texto a causa de la belleza que la envuelve y de la claridad que irradia» (ZAMBRANO, María: «Unidad y sistema en la Filosofía de Ortega y Gasset», en *Sur*, n° 241, Julio-Agosto, 1956, p. 40).

<sup>10</sup> «...todo lo que entre nosotros, desde entonces, ha sido auténtico incluso la ciencia y la teoría más estricta se ha realizado encarnándose en forma literarias de singular eficacia» (MARIAS, Julián: *Ortega. Circunstancia y vocación*, Madrid, Revista de Occidente, 1960, p. 71).

<sup>11</sup> «Pero esta propaganda de entusiasmo por la luz mental – el *lumen naturale* – había que hacerla en España según su circunstancia impusiera. En nuestro país ni la cátedra ni el libro tenían eficiencia social. Nuestro pueblo no admite lo distanciado y solemne. Reina en él puramente lo cotidiano y lo vulgar. Las formas de aristocratismo «aparte» han sido siempre estériles en esta península. Quien quiera crear algo – y toda creación es aristocracia – tiene que acertar a ser aristócrata en la plazuela. He aquí por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico. No es necesario decir que se me ha censurado constantemente por ello.» («A una edición de sus obras» (1932), *O.C.*, VI, p. 352-353).

necesidad de atender a las circunstancias<sup>12</sup> en las que su vida y su pensamiento se desenvuelven, de poner sus capacidades intelectuales y emocionales al servicio de España<sup>13</sup>, se hace consciente a edad muy temprana. En las cartas que desde Alemania el joven Ortega escribe a sus padres, a su novia, a Unamuno y a otros amigos son frecuentes y numerosos los pronunciamientos sobre la necesidad que tiene de bien-formarse<sup>14</sup> a fin de contribuir a la renovación ideológica, política y social de su enferma patria<sup>15</sup>. Esta fue su apuesta, esta su vocación: formarse para luego dar él una buena forma a España, educarse para más tarde educar y guiar a su patria hacia una renovación espiritual y social, política y cultural que la devolviese, tras siglos de decadencia, a Europa.

Pues la España con la que se encuentra Ortega a sus quince años, cuando inicia en el otoño del tristemente famoso año 1898<sup>16</sup> su carrera

<sup>12</sup> «Yo soy yo y mi circunstancia». Esta expresión que aparece en mi primer libro y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa sólo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina. Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial. Con esto quiero decir que lo es deliberadamente.» («A una edición de mis obras» (1932), *O.C.*, VI, 347).

<sup>13</sup> «Y desde luego se fundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además un servicio a mi país. Por eso toda mi obra ha sido servicio de España.» («A una edición de mis obras» (1932), *O.C.*, VI, 351).

<sup>14</sup> Un ejemplo, entre otros muchos que se pudiera entresacar de su rico epistolario desde Alemania: «Este año todo va como una seda: el trabajo angustioso del pasado año sobre alemán y sobre griego me ha traído cosecha este año abundante: llenando voy mis trojecillos mentales con que un día pueda labrar blanco pan de Idea para mis hambrientos paisanos.» (ORTEGA Y GASSET, José: *Cartas de un joven español*, Fundación José Ortega y Gasset-Ediciones El Arquero, 1991, p. 264). En lo sucesivo, citaremos abreviadamente por *CJE*, seguido de la página correspondiente.

<sup>15</sup> Cuando estaba buscando la solución para España en un proceso de europeización de la misma, descubre bien pronto que también su querida Europa necesita salvación: la primera Gran Guerra le hará caer en la cuenta, de modo ya definitivo, de que la cultura de su tiempo – deudora del inviable idealismo y subjetivismo del siglo XIX e hija del pesimismo que lo recorre – necesita también una profunda reforma. Europa es también un problema y tal vez de España pueda venir la solución. Una nueva filosofía, una nueva ética y hasta una nueva estética han de ser elaboradas, y tal vez España, a través de Ortega, pueda y deba contribuir con ello a la regeneración de Europa. Y esa fue precisamente la tarea que Ortega emprende entre 1911 y 1916: encontrar una «vía española» para la filosofía de su tiempo.

<sup>16</sup> El mismo Ortega recuerda en una carta a Unamuno que su despertar intelectual se produjo en esta situación de quiebra de la leyenda española: «Desearía, pues, que no diera usted la carta mía sino como es estado mental de un muchacho de veinte años, que abrió los ojos de la curiosidad razonadora al tiempo de la gran caída de las hojas de la leyenda patria.» (*CJE*, 33).



universitaria, es una España aquejada por una profunda crisis política, social y económica; una España «tibetanizada», como dirá al final de su libro sobre Leibniz<sup>17</sup>, encerrada en sí, incomunicada, aquejada de una anemia cultural casi crónica; un país con una mentalidad insana y estrecha, «agarbanzada» como dice en una carta enviada a su padre en diciembre de 1906 desde Marburgo. El joven Ortega es consciente tanto de una crisis de la conciencia nacional como de la existencia, ya antes de él, de una verdadera e intensa conciencia de dicha crisis por parte de los hombres de la generación anterior. La suya, la de 1914, irrumpe en esta situación de decadencia y ruina, donde las posiciones de los intelectuales del 98 son más reactivas, críticas y desesperanzadas, que ilusionadas y constructivas: «No se debe olvidar – escribe precisamente en 1914 – que formamos parte de una generación iniciada a la vida en la hora del desastre postrero, cuando los últimos valores morales se quebraron en el aire, hiriéndonos con su caída. Nuestra mocedad se ha deslizado en un ambiente ruinoso y sórdido. No hemos tenido maestros ni se nos ha enseñado la disciplina de la esperanza.»<sup>18</sup>

España está enferma y él, con los de su generación, huérfanos y desesperanzados. Los males que la aquejan vienen de lejos y son, pues, crónicos y muy variados. Es menester realizar un buen diagnóstico para poder administrar una adecuada y saludable terapia. A ello se entrega Ortega en los años de su formación en Alemania: en ir tomando conciencia de los males patrios, en ir llenando odres y tonelillos de entusiasmo, esperanza e ideales; en ir imaginando y cavilando por donde podrían y deberían ir los más efectivos remedios. Partiendo de un análisis de las cartas y escritos redactados en los años que anteceden a la publicación de su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, en

---

<sup>17</sup> Habla en concreto en uno de los textos que aparece como apéndice a esta obra. Se trata del segundo, titulado «Renacimiento, Humanismo y Contrarreforma» (1947), donde escribe: «Esta enfermedad fue la hermetización de nuestro pueblo hacia y frente al resto del mundo, fenómeno que no se refiere especialmente a la religión ni a la teología ni a las ideas, sino a la totalidad de la vida, que tiene por lo mismo, un origen ajeno por completo a las cuestiones eclesíásticas y que fue la verdadera causa de que perdiésemos nuestro Imperio. Yo le llamo la «tibetanización» de España.» (O.C., VIII, 356). En la nota 1 de esta misma página vuelve a ofrecer más aclaraciones sobre este concepto.

<sup>18</sup> «Vieja y nueva política» (1914), O.C., I, 303. Esta *disciplina de la esperanza* la aprenderá en buena medida de Cervantes, a través de la obra que su amigo Francisco Navarro Ledesma publicó sobre el autor del Quijote en 1905. Haremos referencia a este asunto en el apartado segundo del presente trabajo.

el cual precisamente intenta unos «experimentos de nueva España», pues a estas alturas ya cree, sin duda, haber dado con la terapia definitiva, esto es, con un *nuevo concepto de cultura y una nueva filosofía*, pudiéramos señalar estos siete males o pecados capitales que Ortega le diagnostica:

1. Pérdida de la conciencia nacional y del sentido que España tiene en la historia<sup>19</sup>; 2. Achabacanamiento y fanatismo del país<sup>20</sup>, su propensión al histerismo<sup>21</sup>, al impropio<sup>22</sup>, al chulismo<sup>23</sup>, a lo desafortado de los gestos, y sobre todo a la exageración; 3. Un tradicionalismo estéril en política, esto es: la pervivencia de «una vieja política» representada por los dos partidos de la Restauración, conservadores y liberales, ejecutores de una infecunda alternancia en el poder, y practicantes de un caciquismo férreo en provincias, sordos también a

<sup>19</sup> «Esto somos. Raza que ha perdido la conciencia de su continuidad histórica, raza sonámbula y espúrea, que anda delante de sí sin saber de dónde viene ni a dónde va, raza fantasma, raza triste, raza melancólica y enajenada, raza doliente como aquella Clemencia Isaura que –según dicen– vivía viuda de su alma.» («Asamblea para el progreso de las ciencias» (1908), *O.C.*, I, 105).

<sup>20</sup> «Hace algunos años salí yo un día huyendo del achabacanamiento de mi patria, y como un escolar medieval llegué otro a Leipzig, famosa por sus librerías y su Universidad» («Una primera vista sobre Baroja» (1910), *O.C.*, II, 118)

<sup>21</sup> Vid. «Hipótesis del histerismo español» (*O.C.*, II, 107-111) en «Una primera vista sobre Baroja». Ortega también afirma: «encuentro en Baroja una manifestación superior del histerismo nacional.» (*Ibid.* p. 111). Es este un aspecto de la obra de Baroja, como lo era de la personalidad de Unamuno, que distanciará a Ortega intelectualmente de ambos escritores.

<sup>22</sup> Ortega elabora precisamente una «Teoría del impropio» en su escrito «Una primera vista sobre Baroja» elaborado en 1910, y que era la parte final de la tercera de las «meditaciones» anunciadas para su obra *Meditaciones del Quijote*, titulada «Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa», y que quedó entre los papeles inéditos de Ortega, sin formar parte, pues, de sus *Meditaciones*. En este escrito de 1910 afirma: «El impropio, típico elemento en el vocabulario de Baroja, merece algunas reflexiones.» (*O.C.*, I, 105) Está de más subrayar que las reflexiones que le merece no son nada elogiosas: el estilo abrupto de la escritura de Baroja, su uso de vocablos que habitan en los barrios bajos del Diccionario no eran del gusto estético de Ortega, quien pensaba que este estilo no era el más adecuado para mejorar la sensibilidad estética del país, ni tampoco era el mejor camino para hacer arte. Un contraejemplo de este estilo «grosero» de Baroja es el de Cervantes en el *Quijote*, que Ortega pone como ejemplo, salvando las distancias y peculiaridades históricas en cuanto al *modus dicendi* de cada época, de lo que él llama un estilo verdadera y auténticamente «clásico».

<sup>23</sup> «El chulismo, el flamenquismo, la bravuconería, la exageración, el retruécano y otras muchas formas de expresión que se ha creado de una manera predilecta nuestra raza podrían muy verosímelmente reducirse a manifestaciones de histerismo colectivo.» («Una primera vista sobre Baroja. Apéndice» (1910), *O.C.*, II, 111).

los problemas reales del país, encarnando a una «España oficial» que nada o muy poco tiene que ver con la «España vital»<sup>24</sup> y germinal. Esta última sentía la necesidad de implantar una «nueva política» revitalizadora del enfermo y anémico cuerpo nacional, a la que aspiraban las nuevas generaciones, de las cuales Ortega era uno de sus portavoces más eminentes; 4. Un catolicismo intransigente a nivel religioso, enemigo de la libertad, del progreso, de la ilustración y la europeización de España<sup>25</sup>; 5. La inexistencia de una ciencia y un pensamiento claro y rector que rompa con la inveterada laxitud intelectual y la crónica desmoralización de la sociedad española; esto es: la ausencia de ciencias teóricas y prácticas, de pensamiento filosófico difusor de ideales realizables que entusiasmen y remoralicen al país; ciencias y pensamiento con cuyo concurso y ejercicio se pueda tanto diagnosticar con rigurosidad los males patrios, como también proponer soluciones concretas y programas factibles a los problemas nacionales, consiguiendo así para tales soluciones y programas la adhesión y el respaldo, por convencimiento y no por imposición, de una amplia mayoría social<sup>26</sup>; 6. Un misticismo<sup>27</sup> melancólico y alienador; que

---

<sup>24</sup> «Y entonces hoy sobreviene lo que en nuestra nación presenciamos: dos Españas que viven juntas y que son perfectamente extrañas: una *España oficial* que se obstina en prolongar los gestos de una edad fenecida, y otra *España aspirante*, germinal, una *España vital*, tal vez no muy fuerte, pero vital, sincera, honrada, la cual, estorbada por la otra, no acierta a entrar de lleno en la historia.» («Vieja y nueva política» (1914), *O.C.*, I, 273)

<sup>25</sup> «Por los años 70 quisieron los krausistas, único esfuerzo medular que ha gozado España en el último siglo, someter el intelecto y el corazón de sus compatriotas a la disciplina germánica. Mas el empeño no fructificó porque nuestro catolicismo, que asume la representación y responsabilidad de la historia de España ante la historia universal, acertó a ver en él la declaración del fracaso de la cultura hispánica y, por tanto, del catolicismo como poder constructor de pueblos. Ambos fanatismos, el religioso y el casticista, reunidos pusieron en campaña aquella hueste de almogávares eruditos que tenía plantados sus castros en los desvanes de la memoria étnica. Entonces se publicaron volúmenes famosos donde se decía que España había poseído y aún poseía todas las ciencias en grado análogo a las demás naciones; se contaba el cuento, hartamente repetido, de supuestos inventos nuestros aprovechados y poco menos que robados por otros pueblos. En fin, se confirmaba la continuidad de nuestra producción cultural de modo que no había para qué ir a buscar fuera orientación y disciplina.» («Una respuesta a una pregunta» (1911), *O.C.*, I, 212).

<sup>26</sup> «España padecía y padece un déficit de orden intelectual. Había perdido la destreza en el manejo de los conceptos que son – ni más ni menos – los instrumentos con que andamos entre las cosas» («Por el archivo de la palabra» (1932), *O.C.*, IV, 367)

<sup>27</sup> «...la melancolía de nuestro misticismo, que es el poso íntimo del alma española. Cuando en la lucha por la vida era éste una fuerza, fuimos los primeros; cuando

aleja a los españoles de sus problemas reales, así como un casticismo<sup>28</sup> estético trasnochado en el ámbito de la literatura y la cultura, que impedía la aparición de productos artísticos nuevos y elevados, y que cegaba la posibilidad de una modernización ideológica y de una renovación estética y artística de España; 7. La inexistencia de auténticas minorías dirigentes en el país, capaces de llevar adelante las reformas necesarias en todos los campos y conseguir así la regeneración y modernización de España<sup>29</sup>.

Estos serían los «siete pecados capitales», los siete males que contribuían a conformar el cuadro clínico de la *patología nacional* y que, según Ortega, estancaban y corrompían las fuerzas vitales del presente e impedían la salud futura del país. Todo su trabajo como escritor y publicista, como profesor y pensador, incluso como político, estuvo orientado a renovar y airear la vida nacional, a cambiar el destino de su patria transformándola ideológica, social, política e incluso artística y estéticamente<sup>30</sup>. Por eso, al comienzo de las *Meditaciones del Quijote* afirma que «Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra. Esta empresa de honor no nos deja vivir. Por eso si se penetrara hasta las más íntimas y personales meditaciones nuestras, se nos sorprendería haciendo con los más humildes rayicos de nuestra alma experimentos de nueva España.»<sup>31</sup>

Sin duda alguna, como luego veremos, esto fue lo que hizo Ortega en *Meditaciones*, pero también hay que decir que lo procuró con ahínco durante toda su vida, en sus pensamientos, sus obras e incluso

fue inútil, nos paramos; cuando ha sido perjudicial, nos hemos dormido, sin lograr arrancarlo de nosotros.» («El poeta del misterio» (1904), *O.C.*, I, 31).

<sup>28</sup> «Hubo un tiempo en que irrumpieron la literatura unos ilotas de la república poética llamados «escritores de costumbres». Sus obras, útiles acaso un día para los historiadores, como hoy nos es útil Pausianas, carecen de valor estético.» («Azorín: primeros de lo vulgar» (1917), *O.C.*, I, 180).

<sup>29</sup> «España es la inconsciencia –concluía yo el «Lunes» pasado-; es decir, en España no hay más que pueblo. Esta es, probablemente, nuestra desdicha. Falta la levadura para la fermentación histórica, los pocos que espiritualicen y den un sentido de la vida a los muchos. Semejante defecto es exclusivamente español dentro de Europa.» («Asamblea para el Progreso de las Ciencias» (1908), *O. C.*, I, 105).

<sup>30</sup> Mostrar la renovación estética y la educación artística que Ortega pretendió realizar en nuestro país es algo que nos propusimos hacer en un ya viejo trabajo titulado «Ideas estéticas de Ortega y Gasset. Ortega: teórico e crítico da arte» (Memoria de Licenciatura. Universidad de Santiago de Compostela, 1983). Sobre este asunto también se puede consultar nuestro trabajo «Orixe do Ortega teórico e crítico da arte», AGORA. Papeles de Filosofía, Universidad de Santiago de Compostela, 1983, pp. 31-47.

<sup>31</sup> *Meditaciones del Quijote* (1914), *O. C.*, I, 328.

también en sus queridas e intencionadas omisiones: experimentar la posibilidad de alumbrar una nueva España, de construir desde las ruinas, un nuevo y esperanzador país que alcanzase, tras siglos de decadencia y sonambulismo histórico, un puesto si no de privilegio, al menos de igualdad entre las naciones hermanas de Europa. Como sabemos, desgraciadamente eso no fue posible en vida de Ortega: la guerra «incivil», el destierro, la vuelta a su patria ocupada por un dictador y la fuerza bruta de sus falanges, la guerra fratricida entre europeos, el cordón de silencio tejido a su alrededor tras el regreso a su patria... fueron todos ellos acontecimientos que Ortega hubo de enfrentar con el alma bien templada, algo que, tal como tendremos oportunidad de comprobar, había aprendido del ingenioso hidalgo don Miguel de Cervantes, a edad ya bien temprana; dramáticas circunstancias que hubo de encarar con la clásica más también cervantina virtud de la *sophrosyne*, de la templanza e ironía de ánimo que, en sus años de juventud, había descubierto en Cervantes leyendo la obra que sobre él había escrito su buen amigo Francisco Navarro Ledesma. Si no le fue posible ver la posada de su patria en paz y en ambiente saneado y confortable, al menos siempre le acompañó el gusto y recompensa de la aventura del camino. Como había escrito su maestro, el autor del *Quijote*, «el camino es mejor que la posada»<sup>32</sup>.

El diagnóstico de la *vieja España*, que aquí hemos intentado ofrecer, se va afinando y concretando a lo largo de sus primeros años en las labores de activo agente público, de comprometido agitador ideológico y social, sobre todo de pedagogo político. Y, correlativamente, en su mente también se fue fraguando, con creciente precisión, la terapéutica que era menester administrar a su país, se fue perfilando la idea de esa *nueva España* que era preciso y honroso hallar. Los remedios que fue proponiendo a lo largo de estos sus años mozos eran estrictamente los antídotos necesarios contra aquellas siete dolencias que acabamos de enumerar:

---

<sup>32</sup> Suele ser ésta una frase que Ortega gusta recordar de vez en cuando. Así hablando de los espíritus activos y de querencias utópicas, afirma: «los espíritus verdaderamente activos no se han dejado nunca seducir por esas imágenes de felicidad lograda, y siempre vieron claro que la dicha no está en el placer, sino en la marcha hacia el placer; o, como Cervantes decía, que es mejor el camino que la posada.» («Libros de andar y ver» (1911), *O.C.*, I, 170). También se refiere a este *dictum* cervantino en «La nación frente al Estado. (Política de neutralidad)» (1915), *O. C.*, X, 278). Puede leerse este texto al que nos referimos en nota 63.

1. El conocimiento científico de nuestra historia, con el fin de restaurar y recuperar la conciencia nacional perdida y su sentido histórico, para así poder decidir con precisión si existe o no y en qué consiste eso que llamamos la esencia de nuestra raza y alma españolas. De lo que se trata para Ortega es de hallar un modo *sano* de ser español, no el modo enfermizo que arrastramos desde hace siglos; un nuevo modo español de allegarse a las cosas, un nuevo modo de ver y de entender el mundo. Es decir, se trata, en el sentido etimológico de la expresión, de construir una «*aesthetica* española». Tal como veremos más adelante, esto es lo que pretendió realizar nuestro pensador ya en su primera obra, *Meditaciones del Quijote*, eligiendo como modelo de inspiración para ello a Cervantes y su estilo de ver, pensar y expresar el mundo; 2. Necesidad de una cultura promotora de conocimientos verídicos y exactos de los hechos<sup>33</sup>, capaz también de infundir ideales fermentadores y transformadores en el cuerpo anémico del país, en esa masa social entregada a la desidia, a la pereza mental, al achabacamiento y fanatismo; masa desmoralizada, incapaz de comprender, de asumir y de transformar positivamente sus propias circunstancias; 3. Liberalismo<sup>34</sup> y nacionalización<sup>35</sup> contra la corrupción e incompetencia de la política de la Restauración y también amplias dosis de pedagogía política, a fin de fertilizar de idealidad la realidad española y remoralizar el país; 4. Promoción de un pensamiento filosófico<sup>36</sup> laico y tolerante frente al fanatismo y a la intolerancia religiosa; 5. La implantación y difusión de la ciencia<sup>37</sup> y de hábitos críticos y

<sup>33</sup> «¿Qué es la cultura sino la valoración cada vez más exacta de los hechos?» («Una polémica» (1910), *O. C.*, I, 160)

<sup>34</sup> Así define Ortega, a la altura de 1908, lo que entiende por liberalismo: «Llamo liberalismo a aquel pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea ésta una casta, una clase, una nación.» (Cfr. «La reforma liberal» (1908), IX, 34-35).

<sup>35</sup> El lema «liberalismo y nacionalización» aparece en su manifiesto político *Vieja y nueva política* (1914) en *O.C.*, I, 299. Vid el comentario de CEREZO GALÁN, Pedro: «Liberalismo y nacionalización» en su trabajo titulado «Razón vital y liberalismo en Ortega», en *Revista de Occidente*, nº 120, mayo, 1991, pp. 41-48. (Artículo completo: pp. 33-58).

<sup>36</sup> «...si hubiera habido filósofos, el materialismo religioso no habría raído de nuestras entrañas étnicas todas las aspiraciones nobles» («Sobre una apología de la inexactitud» (1908), *O. C.*, I, 119)

<sup>37</sup> «Aunque no es bueno y es harto donjuanesco echar todo a una carta, vengo repitiendo con meritoria insistencia que la decadencia española consiste pura y simplemente en falta de ciencia.» («Una respuesta a una pregunta» (1911), *O. C.*, I, 214). Y así se expresaba también en «Pidiendo una biblioteca» (1908): «El problema español es un problema educativo; pero este, a su vez, es un problema de ciencias superiores,

rigurosos de pensamiento, cosa que sólo se podía hacer adquiriéndolos e importándolos previamente de Europa, de ahí sus viajes de estudio a Alemania y su juvenil adhesión al imperativo de la «europeización de España»<sup>38</sup>, de inspiración krausista y costista<sup>39</sup>, o de «nacionalización de lo europeo», como dice en uno de sus escritos; 6. El fomento de la educación y de la difusión de una cultura clásica de raíces griegas, pues sólo «el clasicismo es lo opuesto al casticismo»<sup>40</sup>, mas también la

---

de alta cultura. El verdadero nacionalismo, en lugar de aferrarse a los espontáneo y castizo, procura nacionalizar lo europeo. Es preciso, ante todo, que España produzca ciencia.» (O. C., I, 84).

<sup>38</sup> «Muchos años hace que se viene hablando en España de «europeización»: no hay palabra que considere más respetable y fecunda que ésta, ni la hay, en mi opinión, más acertada para formular el problema español. (...) La necesidad de europeización me parece una necesidad adquirida» («Asamblea para el Progreso de las Ciencias» (1908), O. C., I, 99).

<sup>39</sup> Aunque Ortega reconoce que el libro de Costa «*Reconstitución y europeización de España* ha orientado durante doce años nuestra voluntad» («La herencia viva de Costa» (1911), O. C., X, 174), el europeísmo de Ortega diverge del de Costa en sus fuentes de inspiración: mientras que la matriz del pensamiento de Costa es romántica y se alimenta de las corrientes historicistas vigentes en su época, con las reivindicaciones características de estos movimientos: las diferencias étnicas y nacionales, nosotros creemos que Ortega trata de poner remedio al «problema de España» tratando de ver el asunto en una perspectiva de «historia universal», de *matriz claramente ilustrada*, en donde la sensibilidad y reclamación de los aspectos diferenciales y las historias particulares de cada pueblo o nación encuentren no sólo acomodo en la unidad superior de lo universal y lo humano, sino que desde éstos es el único lugar desde donde los aspectos diferenciales y las historias particulares han de poder y deber encontrar un orden, un sentido y una valoración. (Vid. «Observaciones» (1911), O. C., I, 168). Mas también Costa y Ortega divergen tanto en su diagnóstico sobre los males de España – para éste el «problema de España» es un problema generado en el interior de la historia misma de España, ya que España se ha apartado de sí misma, de sus fuentes y señas de identidad, mientras que para Ortega es el apartamiento de España de la historia y corrientes de modernización de Europa la que ha traído sus males y su dolor –, como en su terapéutica: para Costa había que volver a la espontaneidad étnica, reconstituir la unidad espontánea de lo castizo; para Ortega había que poner España al paso de Europa, vivificarla con las corrientes de ilustración que desde hacía dos siglos corrían por el cuerpo europeo, es decir, trasfundir al cuerpo anémico y postrado de España la corriente energética de la ciencia moderna, la moral cosmopolita ilustrada y la estética perenne de lo clásico.

<sup>40</sup> «Teoría del clasicismo» (1907), O. C., I, 72. Ortega siempre se mantuvo afecto, con ligeras matizaciones, a una idea clasicista del arte desde estos primeros años como pensador, lo que, sin embargo, no le impidió nunca comprender y defender las innovaciones de los movimientos artísticos de vanguardia, tan vivos y actuantes en los años de su madurez. En un trabajo que preparamos sobre *La deshumanización del arte*, tendremos oportunidad de matizar más este asunto.



necesidad de definir y elaborar una filosofía y una «estética española» propias, esto es, dar con la manera peculiar que tienen los españoles de ver y de estar en el mundo; 7. La creación de élites o minorías ilustradas capaces de asumir la dirección y destino del país, conocedoras de su historia, echando sobre sí sus pecados, por tanto, sintiéndose moralmente responsables de ella<sup>41</sup>; unas minorías capaces de dar ejemplo en la vida pública, y sobre todo con *competencia* – palabra muy querida y repetida por Ortega en sus escritos juveniles – para interpretar y conocer científicamente la realidad española, sus problemas; unas élites también portadoras de una igual capacidad para establecer las soluciones necesarias para el país, investidos con virtudes cívicas y morales, animados por fines justos e ideales elevados. Por eso ponía Ortega tanto énfasis en que las nuevas generaciones debían traer, respecto de las anteriores, una exigencia de formación universitaria, de elevada ilustración en todos los órdenes del conocimiento teórico y práctico. Ésta era ya una vieja aspiración del ideario krausista y de su Institución Libre de Enseñanza: sin élites formadas y competentes no era posible sacar a España del atraso secular en que se encontraba y regenerarla tanto política, social, económica como culturalmente. Y Ortega creía que, en buena medida, una renovación política, una regeneración democrática y social, sólo eran posibles a través de la implantación en las élites dirigentes de altos niveles de capacidad y competencia científica y política: «Una nueva España sólo es posible si se unen estos dos términos: democracia y competencia. La instauración de la democracia sólo es posible en España mediante la revolución de la competencia.»<sup>42</sup>

Todos estos remedios los resume Ortega, en 1911, en la necesidad de establecer hábitos científicos en el país y de enriquecerlo cultural-

<sup>41</sup> En 1908, escribiendo para la 'Asamblea para el Progreso de las ciencias', y en un lenguaje no exento de afectación y retórica sentimental, y bajo la inspiración del krausismo y del ideario pedagógico de la Institución Libre de Enseñanza, así entiende Ortega la labor de las élites científicas y políticas en España: «En una palabra, nosotros, que pretendemos ser no-pueblo, tenemos que abrazarnos a nuestros pecados históricos y llorar sobre ellos hasta disolverlos y meter ascuas de dolor en nuestra conciencia para purificarla y renovarla.» Y un poco más adelante: «Lo único cierto que hay en todo esto es que nosotros tenemos la culpa de que no sea de otra manera. Es preciso que nos mejoremos nosotros sin cuidarnos de mejorar antes al pueblo. Es preciso que nosotros, los responsables seamos la virtud de nuestro pueblo y que este pueda decirnos, como Shelley de una persona que amaba: «Tú eres mi mejor yo.»» («Asamblea para el Progreso de las Ciencias» (1908), *O. C.*, I, 105 y 106 respectivamente).

<sup>42</sup> «Competencia» (1913), *O. C.*, X, 230.



mente en todos los órdenes la vida nacional: «hay que centrar la vida del intelecto español en los hábitos críticos, metódicos de la ciencia más exacta, rígida e integérrima: hay que enriquecer la conciencia nacional con el mayor número de motivos culturales: en primer término, crítica científica, en segundo, sobrealimentación ideológica: esta terapéutica paradójica es la única oportuna para el paradójico enfermo: España.»<sup>43</sup>

En fin, si hemos realizado esta breve investigación en la obra del joven Ortega sobre los males de España y sus necesarios remedios, era con el fin de hacer ver cómo las *Meditaciones del Quijote* quieren y van a ser una respuesta sobre todo «española» – sin por ello dejar, como veremos, de ser también «europea» – al «problema de España». Cuando Ortega elabora en 1910 su conferencia «La pedagogía social como programa político» (ésta, desde posiciones todavía neokantianas) o en 1914 «Vieja y nueva política» (ya desde posiciones fenomenológicas), en las cuales podemos encontrar su programa político y social de regeneración nacional – aquello que pudiéramos llamar su «*idearium* español», tomándole prestada la expresión a Ganivet –, su pensamiento ha alcanzado un nivel de maduración al que no han sido ajenas sus investigaciones y meditaciones sobre el *Quijote* y sobre el descubrimiento de la *manera cervantina* de ver y encarar el mundo. Allá por 1905, cuando se cumplía el tercer centenario de la publicación del *Quijote* y él no tenía más que 22 años, la aparición de las obras de sus amigos, mucho mayores en edad, Francisco Navarro Ledesma con *El ingenioso hidalgo Miguel de Cervantes Saavedra*<sup>44</sup>, Miguel de Unamuno con *Vida de Don Quijote y Sancho* y Azorín con un conjunto de crónicas publicadas en *El Imparcial*<sup>45</sup> de un viaje por pueblos y

---

<sup>43</sup> «Psicoanálisis, ciencia problemática» (1911), O.C., I, 218.

<sup>44</sup> Mucha debía ser la amistad y tal vez la ayuda literaria que el padre de Ortega brindó a Francisco Navarro Ledesma ya que a él le está dedicado este libro. La dedicatoria reza así: «A DON JOSÉ ORTEGA MUNILLA, amparador generoso de todo esfuerzo intelectual, su admirador y amigo muy obligado». Amistad que debió extenderse muy pronto a su hijo, si tenemos en cuenta el hecho de que ya un maduro Francisco, que cuando está redactando esta obra tiene 36 años, le confía a un jovencísimo Ortega, que recién había cumplido 22, los manuscritos de esta su obra para que los leyese y le diese su parecer. Y Ortega lo hace, atreviéndose incluso a sugerirle enmiendas y modificaciones en el estilo. Esta obra apareció en abril de 1905 bajo el título *El ingenioso hidalgo Miguel de Cervantes Saavedra. Sucesos de su vida contados por Francisco Navarro Ledesma*, impresa en Madrid por la Imprenta alemana, unos pocos meses antes de la muerte del autor.

<sup>45</sup> Azorín realizó en marzo de 1905 este viaje por la ruta del Quijote, publicado por entregas en *El Imparcial*, entre los días 4 y 25 de dicho mes. A su vez, Navarro Ledesma,

tierras de la Mancha por las que habían transitado los protagonistas de la novela cervantina, y recogidos después en forma de libro bajo el título *La ruta de Don Quijote*<sup>46</sup>, fue decisiva en su biografía intelectual, ya que Ortega releyó y meditó estos libros a lo largo de esos años mozos, pareciéndonos a nosotros elementos imprescindibles en la maduración de su pensamiento y en el hallazgo de soluciones «cervantinas», más también peculiarmente «orteguianas», al «problema de España».

### 3. Una fuente de inspiración de las *Meditaciones del Quijote*: «El ingenioso hidalgo don Miguel de Cervantes» de Navarro Ledesma. Entre la *sophrosyne* y la melancolía: un análisis a partir del epistolario y los primeros escritos de Ortega.

«Como las cosas humanas no sean eternas, yendo siempre en declinación de sus principios hasta llegar al último fin, especialmente la vida de los hombres, y como la de don Quijote no tuviese privilegio del cielo para detener el curso de la suya, llegó su fin y acabamiento cuando él menos lo pensaba; porque, o ya fuese de la melancolía que le causaba el verse vencido, o ya por disposición del cielo, que así lo ordenaba, se le arraigó una calentura, que le tuvo seis días en cama...»

Miguel de CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, II, cap. LXXIV.

Con motivo del tercer centenario de la publicación de la primera parte del *Quijote* aparecen, como hemos dicho, en ese conmemorativo año de 1905, una serie de publicaciones sobre esta magna obra, alguna de las cuales influye de manera decisiva en la formación tanto personal como filosófica de nuestro pensador. Creo que la de más importancia

tal vez empujado por el éxito de las crónicas de Azorín en *El Imparcial*, publica el día 6 de mayo de 1905 en *Blanco y Negro* (nº 731), su trabajo «La tierra de Don Quijote», con datos ofrecidos por Rómulo Muro y acompañado de fotografías de los lugares de Manuel Asenjo. Si Navarro Ledesma hace su artículo sin recorrer La Mancha, Azorín viajó por tierras del Quijote por encargo de su director Ortega Munilla. Al parecer, éste le entregó un carro, una mula y un pequeño revólver para el viaje. (Vid. PAYÁ BERNABÉ, José: «A modo de Epílogo: Cervantes en Azorín», in AZORÍN: *La ruta del Quijote*, Arte Libro, Ciudad Real, 2005, p. 203.

<sup>46</sup> En forma de libro apareció en el mismo año de 1905, con el título que había empleado para encabezar las crónicas en *El Imparcial* ligeramente cambiado. Si aquí era «La ruta del Quijote», en la edición en libro fue *La ruta de Don Quijote*, publicada en Madrid bajo el sello editorial Leonardo Williams.

y permanente influencia fue la de Francisco Navarro Ledesma. De las otras dos que hemos citado, fue la escrita por Miguel de Unamuno la que ejerció también un fuerte influjo sobre nuestro joven pensador, pero operó en éste más como un reactivo que como un modelo a seguir, cosa que no sucedió con la obra de Navarro Ledesma, que, como acabo de sugerir, dejó una profunda y creo que decisiva huella en él<sup>47</sup>. El libro de Azorín era una crónica de viajes sin contenido filosófico alguno y sin apenas referencias al *Quijote*. En estas crónicas de viaje Azorín se consagra como uno de los prosistas más relevantes de su tiempo, y Ortega sí valorará y elogiará la concisión y pureza de su estilo, el poderío de su mirada, muy española y muy «velazqueña», para prestar atención, para hacer justicia y enaltecer literariamente la realidad cotidiana y vulgar de las pequeñas y humildes hermanas cosas. Es decir, en Azorín encontró Ortega un buen ejemplo de lo que era esa sensibilidad española, que él tenía mucho interés en aclarar y definir, pues pretendía construir a partir de ella una «estética española», esto es, la forma hispana de ver y de estar en el mundo.

¿Cuáles son, pues, las revelaciones que el libro de Navarro Ledesma ha brindado al joven Ortega? ¿Qué ideas han despertado en él una curiosidad por Cervantes que, andados los años, le llevó a dedicar a éste su primer libro<sup>48</sup> e hizo que la figura cervantina estuviera siempre en el centro de las meditaciones orteguianas durante todo su periodo de formación? ¿Qué influencias dejó en los tempranos escritos y numerosas cartas así como en la primera obra de Ortega y qué claves de interpretación para ésta, las *Meditaciones del Quijote*, nos da hoy la obra de Navarro Ledesma?

---

<sup>47</sup> Comparto este parecer con el profesor Javier San Martín, que ha dedicado a analizar las influencias de Navarro Ledesma en las *Meditaciones del Quijote* de Ortega buena parte de su extenso e interesante trabajo titulado «Ortega y Gasset, Cervantes y Don Quijote», en LLANO ALONSO, Fernando H. y CASTRO SÁENZ, Alfonso: *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Editorial Tébar, Madrid, 2005, pp. 193-232.

<sup>48</sup> Y le llevó también, en homenaje al creador de Quijote, a ponerle a su primer hijo el nombre de Miguel. Así recuerda en el «Prólogo para alemanes» (1934) las razones de esta elección: «Miguel es el nombre del alemán vegetal, que vive todavía en la tierra y de la tierra, ese tipo del hombre labriego que es el *humus* de que se nutre toda nación. Cuando un pueblo pierde su contacto con la tierra, pierde todo su vigor, como Anteo. (...) Pero Miguel era también el nombre de un muy viejo amigo mío, de un español profundo y pobre, que anduvo por los caminos del mundo ocultando bajo la sonrisa más cortés el corazón más dolorido. Pero... tal vez ustedes tengan algunas noticias de él: ese Miguel es Miguel de Cervantes.» («Prólogo para alemanes» (1934), *O.C.*, VIII, 27).

Si nos atenemos a los primeros juicios de Ortega sobre el *Quijote*, que datan precisamente de 1905, vemos que están inspirados en el libro de Navarro y que de él extrae ya algunos aspectos esenciales, que van a ser la clave de la comprensión tanto de la famosa obra de Cervantes como de la personalidad y relevancia no sólo literaria, sino también filosófica de éste.

1. La primera referencia que nos deja del *El ingenioso hidalgo Don Miguel de Cervantes* la encontramos en una carta dirigida a su padre, desde Leipzig el lunes 13 de marzo de 1905, en la cual se alegra de que a su progenitor le haya gustado dicha obra, y en la que expresa su deseo de que sea un éxito<sup>49</sup>.

2. Una segunda referencia es otra carta, enviada desde el mismo lugar el 5 de abril a su amigo Navarro Ledesma, en donde le dice: «He sentido una impresión honda leyendo el comienzo de su *Cervantes*. Ahí va por él un abrazo. Supongo el efecto que habrá causado. Sepa que sus glorias me saben a gloria y a carne de membrillo sus aciertos.»<sup>50</sup> Después le hace partícipe de sus dudas acerca de la oportunidad de haberlo editado en forma de libro, pues no cree que ello haya ido a favor de sus intereses.

3. Una tercera referencia la encontramos en una carta que sigue a la que nos acabamos de referir, enviada unos días más tarde, en la que dice: «Hoy he leído los capítulos hasta la mitad del V.: continúan pareciéndome bien. Un poco le falta de cuidado al estilo pero es cosa de pura tachadura en otras pruebas. ¿No es cierto?»<sup>51</sup> Y aprovecha para decirle que está leyendo el libro de Unamuno de Vizcaya (*sic*) sobre el *Quijote* y deja caer, entre otras opiniones hechas sobre el ensayo unamuniano, el corrosivo ácido de su crítica sobre dicha obra y autor, poniendo de paso en circulación un calificativo sobre la personalidad unamuniana que hará fortuna: el de «energúmeno». Escribe Ortega: «Además ha tenido el secreto de hacer sobre el libro más simpático

<sup>49</sup> «Celebro que te haya parecido tan bien la vida de Cervantes de Navarro. Espero sea un éxito.» (Cfr. *CJE* (34), 115). En el epistolario aparece otro momento en que Ortega muestra vivo interés por conocer la opinión de otros sobre la obra de Navarro Ledesma. Destacable es la carta a su novia, del 17 de junio de 1905, en que encarga a ésta de que Arsenio Arnaldo Claretie (literato y crítico francés colaborador de *El Imparcial*, a quien en la carta Ortega llama «Ricardo») requiera la opinión de Menéndez Pelayo sobre la obra de Navarro Ledesma: «En cambio entérate de él con precisión de qué piensa M. Pelayo acerca del libro de Navarro Ledesma y comunícamelo.» (Cfr. *CJE* (105), 363).

<sup>50</sup> *ECOU* (187), 590.

<sup>51</sup> *Op. cit.* (188), 592.

(en sentido científico) del universo, el libro más antipático y repelente de la tierra. Por otra parte ha confundido el héroe, el *entusiasgador* (*sic*) con el energúmeno y esto es el libro: la obra de un energúmeno.»<sup>52</sup> Ortega sigue comunicándole a su amigo Navarro las impresiones acerca de la obra de Unamuno, afirmando que éste comete dos graves errores en su obra: pensar que tanto a Don Quijote como al hombre le mueven tan sólo el ansia de gloria, y también desconsiderar la persona y figura de Cervantes, cuando en verdad él y su obra son todo un evangelio de humanidad. Acaba su opinión sobre el rector salmantino con muy duras y desconsideradas palabras: «ese hombre cree que se funda una religión así, en dos paletas sin más ni más, haciendo media docena de cabriolas y pegando cuatro gritos o diciendo *retuso, remejer y desentoñar*. A otra cosa.»<sup>53</sup> Como se puede apreciar, el enfado y tal vez la desilusión que el joven Ortega tuvo sobre la contribución de Unamuno al tercer centenario del *Quijote* fueron grandes, y no se reprime a la hora de confesárselo epistolarmente a su amigo Navarro.

En esta carta, aprovecha de nuevo para hacerle un elogio a su libro, anticipándole que le habla con toda sinceridad: «Creo que su obra es lo mejor que se ha publicado desde que murió Ganivet y sólo algunos trozos de Unamuno pueden ponerse junto. Claro que V. tiene y tendrá siempre sobre él el don de la simpatía.»<sup>54</sup> Para unas líneas más adelante deslizar algunas importantes críticas: como que en el libro hay una parte mística y teológica, que linfatiza un poco la obra, y en la que «el *teos* es Cervantes». Tal vez lo que quiera decir aquí Ortega es que su amigo trata a su personaje con un exceso de veneración, lo que no deja de ser cierto. Otro apunte crítico se refiere a la elección del tema: la «vida» cervantina le parece a Ortega «un objeto fantástico», lo que fuerza al genio de su amigo Navarro a tener que inventar más de la cuenta, dada la escasez de datos que sobre ella tenemos. Y el más cierto y duro reproche: lo que Ortega más echa en falta en su libro es más severidad y serenidad en la tratamiento de ideas y en el estilo, más calma y más control en la exposición o

---

<sup>52</sup> *Idem*. Es esta una idea que vuelve a repetir, de nuevo con ácida ironía, en otra carta a Navarro, enviada el 6 de mayo de 1905, también desde Leipzig: «¿Se ha fijado en lo que hay de genial en el *Comentario* de Unamuno? Realiza el prodigio de chupar al *Quijote*, el libro ante todo y sobre todo *sim-pático*, toda, absolutamente toda simpatía.» (ECO (190), 602.)

<sup>53</sup> *Ibid.*, 593.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 602.

narración de los hechos, a fin de no fatigar al lector con descripciones prolijas y derivaciones narrativas de carácter secundario: «Severidad = más espacio y tranquilidad, más rumia y sobre todo más exigencia para consigo mismo que le haga dar una vuelta de torno más a las ideas y al estilo. Serenidad = exigencia para con los demás por derechos adquiridos que le proporcione calma en la marcha, soltura absoluta y algún que otro brinco, pero todo bajo una norma de sobriedad.»<sup>55</sup>

4. Pero tal vez la apreciación más importante, esta vez no sobre el libro de Navarro sino sobre la obra cervantina, la encontramos en una carta que dirige a su novia el 15 de marzo, dos días más tarde que la enviada a su padre el 13 de ese mes, y que ya hemos comentado, en la que nos topamos con una de las claves más importantes para conocer la interpretación orteguiana no sólo del *Quijote*, sino también del hombre Cervantes: *la melancolía*. La cercanía temporal entre las dos, nos hace suponer que esta última carta está redactada también en el mismo horizonte de preocupaciones cervantinas suscitadas en él por la lectura<sup>56</sup> de la obra de Fernando Navarro Ledesma, aunque en esta carta no haga referencia ni a aquélla ni a éste. Reproducimos con cierta extensión el pasaje, dada su importancia: «A propósito, ¿has leído el *Quijote*? ¡Qué vergüenza que no lo hayas leído! Léelo muy despacio, medita muchas cosas que tiene que meditar. Considera que lo escribió un hombre que había estado durante casi toda su vida lleno de buena fe ante la existencia, como tú, como yo, como todos los que tenemos una propensión y una necesidad ardientes, quemantes de

---

<sup>55</sup> *Ibid*, 605-606..

<sup>56</sup> Hoy sabemos que Ortega tuvo el privilegio de leer los manuscritos de *El ingenioso hidalgo Miguel de Cervantes*, pareciéndole la obra admirable. En una carta sin fecha, pero que tal vez pudiéramos datar hacia finales de 1904 o muy a comienzos de 1905 – pues en los primeros días de marzo ya está en Leipzig –, deja entrever que su amigo Francisco Navarro le ha traído en mano los manuscritos de su obra, sobre la cual el muy joven Ortega se permite darle consejos en relación a cuestiones de estilo y sugerirle algunas que otras correcciones. Esta carta a la que nos referimos empieza así: «Querido Paco: he leído lo que me ha traído V. hoy. Me parece admirable. Ya sabe V. que soy duro de gustos y poco amigo de adjetivos extremos.» Y sigue la carta con esos consejos a los que aludíamos y una apreciación sobre la valía de la obra de su amigo, y cómo ésta se sobrepondrá sobre la incapacidad que han tenido otros eruditos españoles a la hora de estudiar y comprender el *Quijote*: «Se advierte que ve V. la obra suya más en conjunto y hasta más precisamente, más hondamente. Creo con toda sinceridad que luego de una buena tarea de corrección – y creo también que es más bien poda lo que necesita – ha de resultar lo mejor con muchos codos – según opinión *a priori* de Azorín – que se ha hecho sobre este pobre mantenido eternamente por los eruditos españoles.» (Cfr. *CJE* (185), 582).

todas las formas de lo heroico. Cervantes lo escribió cuando había perdido esa buena fe y cuando ese amor a lo heroico había dejado de ser activo (aun le quedaba el amor pasivo que llora sobre la imposibilidad de ser héroe – el que no tiene ni pasivo ni activo ni llora ni ríe de ello, no se ocupa). Copia en un papel esta frase que escribió Mme. Staël (*sic*) sin referirse por supuesto al *Quijote*: «Lo más grande que el hombre ha hecho lo debe al sentimiento doloroso de lo incompleto de su destino». Nadie ha visto en esta frase – si es que la ha leído – la explicación del *Quijote*. *A mí me ha dado la llave de melancolía que abre de par en par el alma de ese libro.*»<sup>57</sup>

En verdad, sospecho que no sólo el recuerdo de lo dicho por Mme. Staël – Ortega tal vez cite de memoria este pasaje<sup>58</sup> – se lo ha evocado la lectura del libro de su amigo Francisco, sino que la llave hermenéutica de la «melancolía» creo que le puede venir sugerida también por este autor. El pasaje de la carta, que acabamos de reseñar, está escrito bajo preocupaciones cervantinas muy propias de la obra de Navarro Ledesma, y realizadas, como podemos comprobar, al hilo de un reflexión orteguiana sobre el destino final del héroe y la situación dolorida y de desfallecimiento en que estaba la vida y alma del viejo Cervantes en los momentos en que escribe su inmortal obra. El joven Ortega se identifica en su carta con éste; está, como estaba también Cervantes, henchido de buena fe en la existencia, inflamado de los ideales heroicos en los que, según Ortega, se ha de fraguar y templar toda personalidad recia y todo temperamento verdaderamente clásico, es decir, aquel que se caracteriza por la fidelidad y tenacidad en ser fiel a uno mismo, a los propios fines y proyectos vitales. Unos años más tarde, precisamente en *Meditaciones del Quijote* Ortega definirá así al héroe: «ser héroe consiste en ser uno, uno mismo. Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circunstante nos impongan unas acciones determinadas, es que buscamos asentar en nosotros, y sólo en noso-

---

<sup>57</sup> Cfr. *CJE*, (99), 321-322. La cursiva es nuestra. Sobre esta clave hermenéutica del *Quijote* vid. el trabajo de LASAGA, José: «La llave de la melancolía. El papel de Cervantes en los orígenes de la razón vital», en *Revista de Occidente*, n.º 288 (mayo 2005), Madrid, pp. 39-60.

<sup>58</sup> De hecho, que a nosotros nos conste, Ortega sólo vuelve a citar otra vez en toda su vida este pasaje. Lo hace allá por el año de 1916, en una conferencia dada el 6 de diciembre en el Instituto Popular de Conferencias de Buenos Aires, titulada «Impresiones de un viajero» (publicada inicialmente en la revista *Hebe*, n.º V, Buenos Aires, 1918). Hoy, en *O.C.*, VIII, 361-371. Y en esta ocasión la cita parece ser más exacta y completa. Véase el texto de ella en la cita 62 de este trabajo.



tros, el origen de nuestros actos, Cuando el héroe quiere, no son los antepasados en él o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y este querer él ser él mismo es la heroicidad.»<sup>59</sup>

En efecto, pudiéramos resumir la moral del joven Ortega con la máxima pindárica de «Llega a ser el que eres», esto es, llega a ser lo que estás llamado a ser, lleva tu ser a la máxima perfección. Esta es la verdadera fidelidad a uno mismo: no contentarse con lo que se es, sino mantener siempre actuante y vigente la obligación, el esfuerzo de ser mejor de lo que se es, es decir, el imperativo supremo de la perfectividad ontológica.

Todo espíritu clásico, toda personalidad heroica es, pues, aquella que se halla poseída por una voluntad de aventura que no se contenta con lo que uno es o con lo que hay, que no se complace con adaptarse a las tradiciones heredadas, a la realidad efectiva y mostrenca, sino que lucha hasta el fondo de sus fuerzas por mejorar y salvar la circunstancia que le ha tocado en suerte, esto es, por esponjar la realidad recibida con el fermento de los altos y nobles ideales. De nuevo es en las *Meditaciones del Quijote* donde Ortega se expresa con extrema claridad sobre lo que sean esos hombre que llamamos «héroes», en cuya categoría él se incluye desde aquella temprana carta a su novia, en donde dice estar inflamado de todas las formas de lo heroico: «Aquí tenemos, en cambio, [se refiere Ortega a Don Quijote, un hombre distinto a los hombre heroicos que pinta Homero en sus cantos épicos] un hombre que quiere reformar la realidad. Pero ¿no es él una porción de esa realidad? ¿No vive de ella, no es una consecuencia de ella? ¿Cómo hay modo de que lo que no es – el proyecto de una aventura – gobierne y componga la dura realidad? Tal vez no lo haya, pero es un hecho que existen hombres decididos a no contentarse con la realidad. Aspiran los tales a que las cosas lleven un curso distinto: se niegan a repetir los gestos que la costumbre, la tradición y, en resumen, los instintos biológicos les fuerzan a hacer. Estos hombres llamamos héroes.»<sup>60</sup>

La tarea del joven aventurero Ortega va a ser precisamente una tarea propia del héroe, de aquel que se esfuerza y procura, con todo el ánimo y con toda su voluntad, en que lo que *debe y puede ser* (el ideal) reforme y transforme *el ser* (lo real); su programa vital y filosófico va a ser poner a levedar la vieja y caduca realidad llamada España con el

---

<sup>59</sup> *Meditaciones del Quijote* (1914), O.C., I, 390.

<sup>60</sup> *Ibid.* pp. 389-390



fermento de ideales, de una filosofía y cultura germinales, nuevas, a fin de hacer esponjar su masa inerte, su cuerpo perezoso y abúlico y alumbrar así otra España nueva y posible. Para ello va a utilizar a Cervantes y al *Quijote* como tubos de ensayo en los que realizar este proceso de ideal fermentación nacional, estos «experimentos de nueva España».

Pues bien, al evocar Ortega en esta carta a su novia, la pérdida de fe en todo ello y en el modo de amor pasivo con que Cervantes enfrenta tal situación, no hace sino seguir la lección aprendida en la obra de Navarro Ledesma, donde se dice que lo poco que sabemos de la vida se encuentra «en las desilusiones y desesperanzas de unos pocos viejos que han tenido la caridad de escribirlas para que de los escarmentados nacieran los avisados.»<sup>61</sup> El joven avisado Ortega va a nacer, pues, del viejo escarmentado Cervantes. En efecto, éste ha pasado por la dura prueba de la vida, en donde anhelos y esperanzas hidalgas, sueños y aventuras heroicas se revelan a la postre como imposibles, dejando un poso de templado y pasivo amor por la vida, un sentimiento de cálida melancolía en el alma, que no de odio o amargura. De ahí que, el joven estudiante en Alemania, recordando las páginas de la obra de Ledesma y de lo escrito por Mme. Staël, tome conciencia de que la vida nunca es plena, nunca satisface nuestros anhelos y esperanzas del todo, y acabe por comprender que nuestros proyectos y destinos nunca se completan, mas no por ello ha de perderse la alegría del vivir. Tal vez tengamos que decir, escribe Ortega unos pocos años más tarde, que todo ello sucede por fortuna, ya que sólo así, a partir de la imperfección de nuestras empresas, del permanente descontento en que éstas nos dejan, seguimos bregando como quijotes en las anchas llanuras de la vida en pos de todo aquello que todavía no ha sido alcanzado y conquistado<sup>62</sup>. En la vida, piensa él, los fracasos no han de hacernos

---

<sup>61</sup> NAVARRO LEDESMA, FRANCISCO: *El ingenioso hidalgo Miguel de Cervantes*, Espasa Calpe, 1960, p. 322. (En lo sucesivo citaremos por las iniciales *IHDMC*, seguido del número de la página.

<sup>62</sup> Son precisamente estos pensamientos los que Ortega vierte al hilo de la frase de Mme. Staël, en la conferencia Buenos Aires, que acabamos de reseñar en la nota 41: «No espero nada del hombre satisfecho, que no siente la falta de algo más allá de él. (...) La historia humana es obra del descontento, que es una especie de amor sin amado y como un dolor que sentimos en miembros que no tenemos. Esta emoción idealista, haciéndonos percibir que somos imperfectos, nos hace rodar en busca de lo que nos falta, y así vamos por la tierra y avanzamos por el tiempo y es nuestro corazón una proa siempre en ruta al más allá. Decía Madame Staël: «Todo lo que de grande y bello ha hecho el hombre lo ha hecho movido por el sentimiento doloroso de lo incompleto de su destino.» (ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *O. C.*, VIII, 370-371). Obsérvese que en la primera cita que hemos transcrito más arriba faltan las palabras «grande y bello».

claudicar de nuestros ideales y aventuras: no se trata tanto de vencer y lograr lo pretendido, como de perseverar en el intento, una y otra vez. Para ello, Ortega apela de nuevo a la conocida frase del *Quijote*: «Si fracasamos en el intento no desmayaremos: volveremos a empezar de nuevo. Una vida noble no es una vida con buen éxito, sino una vida poblada de honrados intentos. Cervantes, nuestro divino y dolorido Cervantes, nos lo dice como en un supremo consejo: «Vale más el camino que la posada».»<sup>63</sup> Ortega fue de él un discípulo fiel, tuvo siempre ese cervantino espíritu noble, constante en sus empresas, pertinaz en sus intentos de mejorar las circunstancias de su patria. Muy a cuento viene aquí recordar las palabras que le dedicó Salvador de Madariaga a su muerte: «Esta honda constancia de un ser íntegro y honrado es lo que le permitió ser a la vez perenne y efímero, estable y fugaz, «periodista» y filósofo. Vivió en el intelecto como los santos en la voluntad: al día y en lo eterno.»<sup>64</sup>

Innumerables son los pasajes en que Navarro hace referencia a estos dos temas de preocupación orteguiana por la vida heroica y por la situación vital del héroe, el cual habiendo estado embebido por sanos ideales, acaba por lo general escarmentado por la vida, sintiendo la tentación de pensar que sus esfuerzos han sido vanos, que no se han visto recompensados del todo, que sus ideales no se han cumplido o, lo que es peor, se revelan como absolutamente ineficaces e inútiles. Este pudiera ser el balance más frecuente que, al final de sus días, hiciesen aquellos que, como Ortega, como don Quijote, han tenido «una propensión y una necesidad ardientes, quemantes de todas las formas de lo heroico». Sin embargo, la lección y elección de Navarro Ledesma al presentarnos el personaje Cervantes es harto distinta: éste aparece como prototipo del héroe que sigue bregando en la España decadente de su tiempo con la ilusión todavía juvenil de desfacer entuertos, encarrilar los hechos, despertar buenos sentimientos y orientar ideas, en una época en donde, precisamente, los verdaderos héroes se estaban extinguiendo<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> «La nación frente al Estado. (*Política de neutralidad*) (1915), O. C., X, 278.

<sup>64</sup> *Op. cit.*, p. 15.

<sup>65</sup> Sirva de ejemplo el siguiente pasaje extraído del capítulo XLII de su libro: «Miguel que en sí propio, en su espíritu rendido y martilleado incesantemente por los golpes de la adversidad, notaba este desfallecimiento, iba haciéndose cargo de cuán necesarias eran las personalidades superiores, las individualidades poderosas, absorbentes, capaces de conducir a los hombres, de encauzar los hechos, de excitar los sentimientos y de guiar las ideas. Miguel veía desaparecer de la escena de España los héroes

Este autor está sumamente interesado en ofrecernos a un Cervantes como un hombre de «virtudes heroicas»<sup>66</sup> que mantiene siempre el corazón cálido, que es hasta capaz de convertir el dolor en irónica sonrisa, en dolorida alegría; un Cervantes que encarna el temple clásico, que mantiene la serenidad y la medida (*sophrosyne*) en tiempos de penuria y naufragio vitales, cuando la vida se hace inhóspita y fría. El siguiente pasaje que vamos a citar, se nos antoja uno de los que más influencia ha debido de ejercer en el joven Ortega, a tenor de que en él Navarro Ledesma avecina dos conceptos que consideramos capitales en la reflexión cervantina de Ortega: el de la *sophrosyne* y el de la melancolía<sup>67</sup>. Tendremos oportunidad de mostrar en las páginas que siguen el lugar de privilegio que ambos conceptos<sup>68</sup> tienen en el pensamiento del joven madrileño. El texto de su amigo es el siguiente: «Esa gran templanza, que los griegos llamaron *sofrosyne*, iba invadiendo su trabajado espíritu, y lejos de aumentar su melancolía otoñal, iba difundiéndola, suavizándola, convirtiendo en sonrisas las carcajadas brutales, desgastando las aristas de los conceptos, haciendo cada vez más humano, amable y universal el ingenio que había de asombrar a los siglos.»<sup>69</sup>

En efecto, la *sophrosyne* suaviza en Cervantes el humor agrio de la melancolía – cosa que no pasa, por cierto, en don Quijote, en quien la melancolía era causada por «el verse vencido» y derrotado – «el *Quijote* es la epopeya del eterno y esencial derrotado»<sup>70</sup>, escribió años

de la realidad y ser reemplazados por los de la ficción disparatada.» (Cfr. NAVARRO LEDESMA, FRANCISCO: *IHDMC*, 233).

<sup>66</sup> *Op. cit.*, 130).

<sup>67</sup> Cuando Navarro recrea los días de cautiverio en Argel de Cervantes, y ficciona una situación en la que a éste se le ocurre autonombrarse «Caballero de la Triste Figura», vuelve a utilizar *la melancolía* como elemento emocional definidor de la actitud vital a la que había llegado Cervantes tras tantas malogradas aventuras: «Todo esto merecía meditarlo largamente, y meditándolo se hallaba un día Miguel cuando, tal vez en un cacho de espejo roto, tal vez en una vacía de agua clara, vio reproducida su figura, larga, amarilla y ojerosa, con una expresión melancólica y desengañada que jamás antes tuvo, y rompiendo en una bella, en una heroica y homérica risa, se le ocurrió llamarse a sí mismo *el caballero de la Triste Figura*» . (*Idem*).

<sup>68</sup> De la presencia e importancia que el concepto de *sophrosyne* tiene en el joven Ortega durante este primer periodo de su pensamiento, puede dar buena muestra una carta que le manda a Julio Cejador desde Marburgo, el 26 de julio de 1907, en donde a la hora de elegir un ejemplo de categoría ética piensa precisamente en ésta: «casticismo es para mí una categoría estética, como causalidad una categoría lógica y σωφροσύνη de la ética» (*ECO*U (197), 663).

<sup>69</sup> Cfr. *Op. cit.* 270.

<sup>70</sup> *Prólogo para alemanes* (1934), O.C., VIII, 21.

más tarde Ortega en *Prólogo para alemanes*, de ahí la preferencia y simpatía orteguiana por aquél. La *sphrosyne* dulcifica ese poso amargo que deja la vida en lo más hondo del espíritu cuando ésta no nos ha dado todo lo que soñábamos y esperábamos, cuando en nosotros se despierta, al final de nuestra existencia, ese sentimiento doloroso de lo incompleto de nuestro destino. Creemos que esta griega y clásica virtud de la *templanza* de ánimo presente en el viejo Cervantes, quien había sido en reiteradas ocasiones maltratado por la desventura, acosado por la adversidad, es una de las cosas que más ha seducido del libro de Navarro al joven Ortega. Concepto éste de la *sophrosyne*, también capital, como veremos, en su confrontarse y enfrentarse a Unamuno, que le pone en la pista de lo que será *la clave hermenéutica* del Quijote: la melancolía.

Tal vez debamos de achacar al carácter incompleto de las *Meditaciones* el hecho de que el tema de la melancolía esté ausente de sus páginas, siendo como es «la llave» de la comprensión del libro que las ha motivado. Aunque la melancolía no apareciese en ninguno de los epígrafes de las dos listas que Ortega elaboró sobre las *Meditaciones*<sup>71</sup>, existe una titulada «Meditación del Escorial», escrita en el temprano año de 1912 y reformada y ampliada después en 1915, año de su publicación, que tal vez estuviese destinada a formar parte del proyecto general de la obra y que Ortega nunca incluyó en la misma. Precisamente el sexto y último epígrafe de esta Meditación lleva por título «La melancolía». Y el cuarto se titulaba «Tratado del esfuerzo puro». En ellos, lo que Ortega pretende es hacer una *crítica razonada y definitiva al modo tradicional español de entender la vida*: el verla y entenderla como puro esfuerzo, esto es, ser todo voluntad e ímpetu sin acompañamiento de razonamiento y de ideas, sin auxilio de la sensibilidad para los fines y las necesidades prácticas de la vida real. Así, el Escorial aparece a ojos de Ortega como el «tratado del esfuerzo puro», un fastuoso edificio y sacrificio sin trascendencia alguna, sin fin elevado que justifique tan ingente gasto de energías y esfuerzos. Por eso se pregunta y se responde Ortega: «Mas ¿adónde puede llevar el esfuerzo puro? A ninguna parte; mejor dicho, sólo a una: a la melancolía.» Y a continuación nos da una clave de su interpretación del Quijote: «Cervantes compuso en su *Quijote* la crítica del esfuerzo puro.»<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> Véase la nota 133 de este trabajo, en donde hablamos del programa que Ortega tenía respecto de la totalidad las *Meditaciones*.

<sup>72</sup> ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: «Meditación del Escorial» (1915), *O.C.*, II, p. 559.

Es decir, compuso lo que pudiéramos llamar nosotros la «*Crítica de la (insana) Razón práctica española*»: una razón hueca de razones y llena de ímpetus, vacía de realizaciones y poblada de alucinados proyectos, amiga de esfuerzos vanos y aventuras fútiles, y refractaria al ejercicio de las ideas y de la disciplina de atender a los hechos y entender las circunstancias, a fin de salvarlas, esto es, de mejorarlas. A esta insana razón tratará de oponer Ortega una «*Crítica de la razón estética española*», elaborando la manera cervantino-española de ver el mundo, en la que tratará precisamente de conjugar aquellas dos *patéticas* continentales, de conciliar entendimiento y sensibilidad, razón y pasión, concepto e impresión, idealismo y realismo, *pathos* del Norte y *pathos* del Sur. Creemos, además, que este texto sobre el Escorial, viene cargado de fértiles consecuencias para el futuro pensamiento de Ortega. Su crítica al esfuerzo puro, a la voluntad pura, a la acción pura, sin el auxilio de la reflexión, del pensamiento o la meditación, rendirá fértiles frutos cuando, algunos años más tarde, sea aplicada a un análisis también acentuadamente crítico tanto del voluntarismo extremo del pueblo alemán como del accionismo puro con el que operaban todos los fascismos europeos, sin olvidar que éste será también uno de los rasgos con que Ortega defina el comportamiento del hombre «masa».

Decíamos que la *sophrosyne* era una de las ideas del libro de su amigo que más había seducido al joven Ortega. En efecto, creemos que éste trata de hacer suyo este rasgo de la personalidad cervantina, se esfuerza en adoptar también para su vida un temple clásico y mesurado, prudente y sensato, más al mismo tiempo gayo o alegre – tal como veremos que es el de Cervantes de Ledesma –, siempre bienhumorado e ilusionado; un temple que ha de procurar tener él mismo<sup>73</sup>, en cuanto persona y también en cuanto filósofo. Por eso me atrevería a decir que esta «filosofía de la vida» o ante la vida, que «la altura de los pensamientos y la grandeza de ánimo»<sup>74</sup> cervantinos le acompañarán siempre a Ortega, y que tal templanza de ánimo, que a la postre

---

<sup>73</sup> En carta a su novia se queja precisamente de la falta de temple en su carácter, lo ve como su más horrendo defecto, y solicita de ella que le amanse y allane el temperamento: «A mí me falta esa igualdad en el temple, en el carácter y es mi más horrible defecto: del que sufro atrocemente yo mismo y sufren los demás. De esa enfermedad es de la que quiero que me cures.

Hay que tener el ánimo como una pradera llana, tan llana que no se vea el fin.» (Cfr. José Ortega y Gasset, *CJE* (117), p. 428.)

<sup>74</sup> Cfr. NAVARRO LEDESMA, Francisco: *IHDMC*, 111.

consiguió tener, le será de gran ayuda al final de sus días, cuando tras la guerra española y su vuelta del destierro, descubra también él, con cálida melancolía, «el sentimiento doloroso de lo incompleto de su destino».

Es, pues, este modo o talante de estar en el mundo, que muestra el Cervantes de Ledesma, el que inspira en buena medida la *sophrosyne*, la templanza, la finura y delicadeza del espíritu<sup>75</sup>, así como el buen sentido práctico que siempre ha tenido la filosofía orteguiana, como muestran, sin equívocos, algunas de las cartas que se cruzó con Unamuno, donde este concepto griego aparece ligado al temple y al *ethos* propio del hombre clásico, que Ortega defiende como necesario frente a la destemplanza, al *thimós*, al carácter colérico y al energumenismo en el temperamento y comportamiento del rector salmantino. La importancia de la *sophrosyne*, así como el análisis de estas divergencias con Unamuno y de su influencia en la redacción de las *Meditaciones del Quijote* lo abordaremos en el siguiente apartado de este trabajo.

5. La quinta referencia de importancia sobre el *Quijote* la podemos rastrear en otra carta que le dirige a su padre el 8 de abril de ese mismo año 1905 desde Leipzig, en el que aparece ya un dato de cierto interés para nosotros: le confiesa a su padre que le envía dos artículos y que tiene hecho otros cuatro, «pero no los enviaré hasta que acabe uno largo para *La Lectura*, sobre «El idealismo de Don Quijote»<sup>76</sup>. El tema del idealismo en la obra de Navarro Ledesma era central – este autor llega a bautizar a Don Quijote como «el caballero del ideal»<sup>77</sup> y a

<sup>75</sup> Según Navarro también la persona de Cervantes encarnaba en grado sumo esta delicadeza y finura humanas: «¡Ah! Cervantes, el hidalgo español, es la más acabada representación de la finura humana, y su caballero, como dice un autor inglés, el prototipo del *gentleman* de todos los tiempos, sensible a la más leve indelicadeza.» (*Ibid.*, p. 323).

<sup>76</sup> Cfr. José Ortega y Gasset: *CJE*, (38), 128. Estos cuatro trabajos, junto con el que cita sobre el *Quijote* nunca se llegaron a publicar y tal vez debamos de pensar que Ortega optó por destruirlos a la luz de la opinión que le merecen, dado el mal estilo con que dice estar hechos: «Todo ello es molesto, amanerado, sin serenidad ni severidad. Creo firmemente que cuanto menos publique por ahora mejor que será. Así que tú escoge lo que te parezca menos deleznable y publícalo.» (*Idem*). Pero la simiente del deseo quedó sembrada. Si Ortega no publica nada sustancial sobre el *Quijote* en el año del centenario lo hará nueve años después, con sus *Meditaciones*, saldando así una cuenta que tenía pendiente desde estas tempranas fechas.

<sup>77</sup> NAVARRO LEDESMA, FRANCISCO: *IHDMC*, 320. El idealismo de Don Quijote era, por cierto, en este tiempo un lugar común entre los estudiosos y críticos cervantinos. Unamuno en la obra ya citada lo exalta hasta límites místico-religiosos, Azorín también

Cervantes y otros «hidalgos apaleados con sus ideales rotos» como «caballeros de lo ideal»<sup>78</sup> – y lo fue, como de sobra es conocido, en Ortega durante toda su vida.

La impronta de Navarro en este asunto queda bien acreditada en el elogio fúnebre que Ortega publica a la muerte, imprevista y prematura, de su amigo. Allí le llama, empleando la expresión de Nietzsche, «Argonauta del ideal». El texto que Ortega le dedica es de un alto interés para rastrear las influencias y sugerencias tanto de la obra de Navarro, como de su persona. Confiesa Ortega que para él Navarro Ledesma fue «su aventura»: «Navarro Ledesma fue mi aventura. Tú, señor lector, leerás esta frase con indiferencia (...) Navarro Ledesma fue para mí una aventura, porque coexistían en él junto a una agudísima e incansable ideación las dos más altas virtudes modernas: el cumplimiento de los deberes oscuros y el idealismo inmarcesible.»<sup>79</sup>

Su amigo era, pues, un ejemplo de moralidad e idealismo, de virtudes personales y cívicas<sup>80</sup>. Ejercía, a ojos de Ortega, esas dos virtudes en alto grado ciudadanas, democráticas: la primera, el trabajo bien hecho, el cumplimiento preciso del deber y la obligación; la segunda, el idealismo inmarcesible o inmarcesible, ese afán constante, inagotable de mejora de lo real, de hacer que lo que debe ser se imponga sobre lo que es. Así lo expresa Ortega en el escrito que dedica en su memoria: «He llamado idealismo inmarcesible a la otra virtud de Navarro Ledesma. Tú, señor lector, sabes bien, ¿no es cierto? lo que es un ideal. El mundo es como es: nosotros quisiéramos que fuera de otra manera, y nos afanamos por lograrlo. Los hombres son injustos; noso-

---

cierra su libro con palabras que recuerdan la condena de Cervantes al loco, exaltado e inútil proceder de Don Quijote, más no a su amor al ideal: «Y ésta es – y con esto termino – la exaltación loca y baldía que Cervantes condenó en el *Quijote*: no aquel amor ideal, no aquella ilusión, no aquella ingenuidad, no aquella audacia, no aquella confianza en nosotros mismos, no aquella vena ensoñadora, que tanto admira el pueblo inglés en nuestro hidalgo, que tan indispensables son para la realización de todas las grandes empresas humanas, y sin las cuales los pueblos y los individuos fatalmente van a la decadencia...» (AZORIN, *Op. cit.*, p. 177).

<sup>78</sup> *Ibid.*, 205.

<sup>79</sup> «Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales» (1906), *O.C.*, I, 60.

<sup>80</sup> De hecho en una carta que le dirige desde Leipzig, el 7 de marzo de 1905, dice que con su compañía y amistad él ha ganado en capacidad intelectual y moral: «Recuerdo con sumo cariño nuestros paseos. Creo – y esto lo digo como sabe V. que yo digo estas cosas – creo que he ganado con la amistad de V. una considerable cantidad intelectual y moralmente. Demás de este modo egoísta de ver, he ganado su amistad.» (ECOY (186), 587).



tros creemos que la justicia debe hacer entre los hombres su nido de cigüeña. Los españoles somos fanáticos: tú y yo creemos que los españoles deben ser tolerantes. Al mundo que es oponemos el mundo que debe ser. Sobre la realidad trabajamos por fundar la idealidad. Este estado de ánimo en que la idealidad halla siempre amorosa resonancia, es lo que llamo idealismo.»<sup>81</sup>

Navarro Ledesma es para su joven amigo no sólo un hombre con un gran poder de pensamiento, de ideación, sino también una persona con un talante clásico, reposado, armonioso, risueño – «conservó durante toda su vida una juventud más quieta, más armoniosa, más de clara fuente risueña, pausada y fresca»<sup>82</sup> –, es decir, era una persona también adornada con la virtud de la *sophrosyne*, de la templanza de ánimo, a pesar de que había sufrido mucho, o tal vez por ello, pues en el fuego de la desgracia se templan los espíritus más recios y nobles. Navarro, dice Ortega, ha conocido como Cervantes, como Don Quijote, «la poda de ilusiones» realizada a manos de las desventuras y los muchos quebrantos de la vida, y fue él también «caballero de la melancolía», pues «tuvo, en fin, hasta la muerte, sobre su rostro ancho y reciamente asentado en los hombros esa tierna expresión con dejos melancólicos que conservan en la mirada las vírgenes viejas.»<sup>83</sup> Por eso le sorprende al joven Ortega que su amigo haya mantenido, tras largos años de penuria vital, el impulso idealista, ese afán permanente, argonáutico, por conquistar vellocinos no de oro, sino de terciopelados ideales: «Por eso sorprende hallar algún hombre en quien luego de años largos de dolor, perdure la exaltación idealista, la segunda virtud democrática, girondina. Nietzsche hubiera llamado a Navarro Ledesma, como se nombraba a sí mismo: «Argonauta del ideal.»<sup>84</sup>

Pues bien, sabido es que el tema del idealismo<sup>85</sup> constituye una de las preocupaciones más íntimas y de más relevancia en Ortega durante todo su periodo de formación en Alemania, hasta 1911, año en que comienza a granar de manera definitiva en él una nueva teoría filosófica, capaz de ofrecer ya razones para superar de una vez el excesivo racionalismo de sus maestros neokantianos y del falso idealismo y subjetivismo de la filosofía decimonónica; una teoría más receptiva y ajustada a las exigencias de las cosas mismas y a las concretas

<sup>81</sup> *Ibid*, p. 61

<sup>82</sup> *Idem*.

<sup>83</sup> *Idem*.

<sup>84</sup> *Ibid*. pp. 61-62.

<sup>85</sup> Vid. MOLINUEVO, José Luis: *El idealismo en Ortega*, Narcea, Madrid, 1984.



circunstancias en que vive el hombre. Esta nueva ha podido elaborarla Ortega al calor de un nuevo sol que ha salido sobre el horizonte de su vida intelectual: el pensamiento fenomenológico. Una cosa es el idealismo filosófico, al que se va a oponer con todas sus fuerzas, pues lo considera la lepra del siglo XIX, y otra harto distinta es este idealismo existencial, vital, que Ortega aprendió del ejemplo vivo que Navarro Ledesma le ofreció en su vida, y también en su obra sobre la figura de Cervantes. A este idealismo siempre estuvo afecto, siempre le mostró fidelidad durante toda su vida, pues sin duda, también él trabajó, como su amigo, sin descanso para fecundar la realidad con una noble, elevada y necesaria idealidad.

De hecho, en la relación manuscrita<sup>86</sup> que Ortega elaboró en 1912 sobre el contenido de las *Meditaciones del Quijote*, la segunda meditación llevaba por título «Introducción al idealismo», que luego desapareció del programa definitivo que se hacía público en la contraportada de la primera edición de la obra, en 1914. Tal vez, podamos nosotros apuntar, que el idealismo que a Ortega más le acabó interesando filosóficamente no era el de don Quijote, un idealismo enfebrecido por las ensoñaciones, impermeable a la lógica de los hechos, refractario a las exigencias de la realidad, sino el idealismo de Cervantes<sup>87</sup>, ese idealismo vital apegado a las duras circunstancias, puesto a prueba en la adversidad, templado en el fuego de la derrota, mantenido con alegre humor incluso bajo situaciones extremas de desaliento y de incompreensión vitales. Ortega no sólo va a ver en Cervantes a un escritor y a una persona cautivadora por su temple clásico, su voluntad de aventura, su heroica vida, sino también a un pensador que, a comienzos de

---

<sup>86</sup> Vid. el listado manuscrito en la «Introducción biográfica y crítica» que E. Inman Fox hace a la interesante antología por él realizada de textos de Ortega titulada *Meditaciones sobre la literatura y el arte. (La manera española de ver las cosas)*, Clásicos Castalia, Madrid, 1987, p. 29.

<sup>87</sup> Si bien Ortega toma a Cervantes como modelo de idealismo humano, de *pathos* idealista, no por ello lo va a tomar como modelo de *idealismo político*, pues un reformador político necesita ser un idealista capaz de reformas valientes, dispuesto a someter al cuerpo nacional a profundos y dolorosos procesos de saneamiento e incluso de cauterización y amputación, y Cervantes aparecía a ojos de Ortega como un alma de fervores más amorosos y franciscanos que reformadores: «Enormes recipientes de idealismo [recordemos que Ortega había dicho (Vid. «Las dos Alemanias» (1908), O. C. X, 24), que había ido a Alemania para llenar unos cuantos tonelillos de idealismo] habrían bastado apenas para higienizar la historia de España y no hemos tenido acaso ningún gran idealista. Cervantes mismo se detuvo a la mitad del camino: amó demasiado, se quedó en San Francisco. No tuvo el valor de las negaciones ásperas, de las cauterizaciones, de las amputaciones.» («Asamblea para el Progreso de las Ciencias» (1908), I, 109).

la modernidad, ha hecho en su más famosa obra un ensayo de alto valor filosófico y cultural, no sólo para resolver el problema de España, sino también el problema de Europa, ya que por este año de 1914, a Ortega se le hace muy patente la crisis de la vieja *Kultur* europea, una crisis que él venía adivinando desde hacía ya algunos años, y que cae, también ella, herida de muerte en las trincheras de la I Guerra Mundial.

En efecto, por lo menos desde 1908, Ortega venía trabajando en un proyecto filosófico de alto calado: el proponer no sólo un nuevo concepto<sup>88</sup> o una nueva teoría de la cultura, alejada tanto del modelo misticista y casticista hispano como de los modelos decimonónicos europeos de cultura, fuesen éstos el románticista, el nacionalista o el materialista-positivista, sino el de ensayar esta nueva cultura – una vez hallada y formulada filosóficamente – en España en los tres grandes órdenes de la vida nacional: el político, el moral, y el artístico. En nuestra opinión, tal teoría de la cultura va a tener como preocupación esencial no caer en ninguna de las dos grandes formas de la *pathetica* continental, la del Norte (cultura germánica<sup>89</sup>) y la del Sur (cultura mediterránea), pues «la salud es la liberación de todo *pathos*»<sup>90</sup>, y, asimismo, tiene como fin último elaborar, frente a estas dos *pathéticas*, una *aesthetica española*, un modo de ver, interpretar y habérselas con

<sup>88</sup> «Los violentos altercados producidos en Alemania por las demandas de voto para las mujeres, suscita en Ortega este comentario: «La nación que envía al sur de Europa la corriente científica más poderosa que haya existido nunca, tiene, en 1908, que andar a tiros en las calles para adquirir el derecho al sufragio universal. Este es el tema en torno al cual quisiera urdir algunas variaciones útiles, según pienso, para fomentar lo que es en mí una idea fija, una manía opresora: la reforma del concepto que se tiene vulgarmente de cultura.» («Las dos Alemanias» (1908), *O.C.*, X, 22).

<sup>89</sup> Sus estancias en Alemania van convenciendo al joven Ortega de que la cultura alemana, que a la altura de 1911 Ortega sigue creyendo que es la «única introducción a la vida esencial» («Aleman, latín y griego» (1911), *O.C.*, I, 210) junto con valoraciones más personales sobre el modo de ser y de comportarse de los alemanes, van minando en Ortega la credibilidad que para él tenía la cultura germánica. Por eso en este escrito de 1911.

<sup>90</sup> «Arte de este mundo y del otro» (julio-agosto de 1911), *O.C.*, I, 188. Referenciamos el mes por la importancia que le damos a este trabajo. En él creemos que se produce un gran giro en el pensamiento del joven Ortega. Aquí Ortega sienta las bases sólidas de lo que va a ser «la estética española», y con el nacimiento de ésta, el nacimiento al mismo tiempo de lo que verdaderamente se podría llamar en España la filosofía. Ortega empieza a ser consciente de que él empieza como pensador a hacer historia, de que con estos escritos se inicia su pensamiento más personal y original, y con ello está iniciando, como dice en este texto, «la historia científica, es decir, filosófica de España.» (*Idem*).

el mundo que no sea una negación de aquellas dos, sino una síntesis en que ambas queden integradas y trascendidas. Cervantes será un espejo en el que mirarse para elaborar esta nueva manera española de ver las cosas.

6. Y, finalmente, la más importante referencia a la obra cervantina la tenemos en otra carta, dirigida también a su padre, el viernes 28 de abril de 1905, en la que se atreve a darle consejos para la redacción de una conferencia que su progenitor tenía que impartir en el Ateneo de Madrid con el motivo del centenario. El tema sobre el que tenía que hablar llevaba como título el de «Alonso Quijano el Bueno». Un análisis de los consejos dados a su padre arroja esta interesante cosecha:

– Ortega sugiere que el conferenciante no debe poner excesivo énfasis en la Bondad del «hombre» Alonso Quijano, cosa que había hecho, por cierto, Unamuno en su reciente libro *Vida de Don Quijote y Sancho*, sino *más bien hablar de la Melancolía* del «protagonista» de la novela, Don Quijote, pues según Ortega él es el *Caballero de la Melancolía*<sup>91</sup>. Ya hemos visto, en las páginas anteriores cómo «la melancolía» fue definida por Ortega, en carta a su novia, anterior en fecha a ésta, como la «llave» maestra que le ha abierto la comprensión del *Quijote*. Efectivamente, por un escrito realizado unos años después de esta carta, titulado «Meditación del Escorial», sabemos que la melancolía es el estado de ánimo en que acaban aquellos que se han dejado guiar por el puro esfuerzo, que han emprendido hazañas sin ton ni son, sin ser auxiliados por razones que las guíen y fines que las justifiquen. Como hemos visto, es este el modo de comportarse propio de los españoles. Don Quijote es el *Caballero de la Melancolía* porque es un héroe poco inteligente, esforzado, sí, pero en el cual puede más el corazón que la mente, pueden más los impulsos y él ánimo a obrar y a emprender locas aventuras que el logro de resultados factibles y útiles; en fin, en don Quijote pesa más el querer que el poder. Es por todo ello que Ortega, en este escrito al que nos acabamos de referir, precisa: «Pero Don Quijote fue un esforzado: del humorístico aluvión en que convierte su vida sacamos su energía limpia de toda burla. «Podrán los encantadores quitarme la ventura; pero el esfuerzo y el ánimo será

---

<sup>91</sup> «Debes dar – creo – un barniz melancólico a toda la *causerie*, para lo cual se presta tanto la figura de D. Quijote, el cual pienso que ante todo y sobre todo es el Caballero de la Melancolía y, por eso, como todos los melancólicos, abre al dar con la realidad ojos tan asombrados.» (*CJE* (41), 137).

imposible». Fue un hombre de corazón: ésta era su única realidad, y en torno a ella suscitó un mundo de fantasmas inhábiles. Todo alrededor se le convierte en pretexto para que la voluntad se ejercite, el corazón se enardezca y el entusiasmo se dispare. Mas llega un momento en que se levantan dentro de aquel alma incandescente graves dudas sobre el sentido de sus hazañas.»<sup>92</sup>

Sin duda, Don Quijote acabó siendo, al final de su vida, un hombre de corazón melancólico, pues la melancolía es ese sentimiento agri-dulce que sigue a la experiencia del fracaso o del sinsentido de las empresas de aquellos caballeros esforzados que todo lo dieron y que, a la postre, nada consiguieron o tan sólo alcanzan a tener como patrimonio ese haz de dudas sobre el sentido de sus hazañas. El puro voluntarismo y entusiasmo acaban siempre en la melancolía. De ahí que siga diciendo Ortega: «Y entonces comienza Cervantes a acumular palabras de tristeza. Desde el capítulo LVIII hasta el fin de la novela todo es amargura. «Derramósele la melancolía por el corazón – dice el poeta-. No comía – añade –, de puro pesaroso; iba lleno de pesadumbre y melancolía». «Déjame morir – dice a Sancho – a manos de mis pensamientos, a fuerza de mis desgracias». Por vez primera toma a una venta como venta. Y, sobre todo, oíd esta angustiosa confesión del esforzado: La verdad es que «yo no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos», no sé lo que logro con mi esfuerzo.»<sup>93</sup>

Como podemos comprobar, la «llave de la melancolía» que abre la puerta de la comprensión del *Quijote*, se la encuentra Ortega bien temprano, justo el año del tercer centenario, y no hará sino ir precisando en años posteriores lo que sea esta «clave» hermenéutica. El escrito «Meditación del Escorial» lo consideramos crucial para la correcta y completa comprensión de este asunto y, por ello, también de las *Meditaciones del Quijote*.

– Los melancólicos, como don Quijote, como Cervantes, nacen – afirma Ortega de nuevo en esta carta a su padre – de un exceso de realidad, de haberse dado de bruces, una y otra vez, contra ella; nacen, por tanto, de un exceso de haberla experimentado y vivido en toda su amplitud, de haber agotado todas sus sugerencias y haber extraído de ella todos sus jugos. De ahí que la melancolía sea definida en esta carta de múltiples modos, todos coincidentes en que es un sentimiento crepuscular de la vida, que aparece cuando esta va vencida y que nos

---

<sup>92</sup> «Meditación del Escorial» (1912/1915), *O.C.*, II, 559-560.

<sup>93</sup> *Ibid.* p. 560.

seca por dentro, pero que, como sucede con la creosota – esa especie de sustancia extraída del alquitrán del haya y que sirve para conservar los alimentos – impide que nuestra alma se pudra también de puro vieja y cansada. Aquí aparece una primera aproximación a lo que es, para Ortega, la melancolía:

«Este caballero se moriría de melancolía si la melancolía no fuera como creosota para el ánimo que lo seca pero lo libra de la descomposición.

La melancolía es el sentimiento que queda cuando ninguna de las cosas, que la vida adornan e intensifican, tenemos ni deseamos y sólo nos resta aún ese menguado atractivo de vivir por el mero vivir, por el existir mondo y lirondo.»<sup>94</sup>

Que completa con esta otra: «La melancolía – a ver si explico lo que quiero decir – es lo que queda en el hombre cuando ninguna de esas cosas de placer o de agrado (sean lazos o no que nos tiende la especie para que la sirvamos y no nos suicidemos a los 15 años) que le atan a la vida existen ya para él, cuando todas han perdido su verdor, su sugestión (lo cual muchas veces viene antes, hartó antes que la vejez); en una palabra, cuando todo eso falta, aún queda algo inodoro, insípido, maquina, sordo que nos hace vivir; es decir, el imperativo «a pesar de todo hay que vivir; ¡Qué le vamos a hacer!»»<sup>95</sup>

– Es este vivir mondo y lirondo de toda sugestión e interés vital lo que induce y produce en el melancólico una actitud metafísica: esa costumbre de tomar e interpretar la realidad con distancia y «con filosofía», incluso con buen humor, con una saludable risa que avecina y reconcilia las experiencias contrarias de la vida y que nos hace ver que, en no pocas ocasiones, el dolor convive con el placer, la risa con la tristeza, la suerte con la fatalidad, lo heroico con lo cómico. La melancolía es un sentimiento que predispone a reconciliar los contrarios, que ofrece el temple adecuado para adoptar la perspectiva correcta y justa sobre la dióscura vida: «La vida a palo seco, por lo tanto, una vida que predispone a la metafísica, a ver que las cosas más contrarias se unen en realidad (puesto que el melancólico ha suprimido los accidentes de la vida que son los que hacen parecer las cosas contrarias). Consecuencia: el melancólico va dándose un grotesco abrazo (este abrazo es la vida, la vida-imperativo que se ríe de lo noble y lo grosero, de lo sublime y lo ridículo porque encierra unas y otras cosas), un grotesco

<sup>94</sup> *CJE* (41), 140.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 137-138.

abrazo al ensueño y la realidad, en la Persona de D. Quijote, el cual da la más honda fórmula de la vida humana cuando en medio de un castillo verdadero, entre pompas y caballesquerías de aparato – ¡claro está! – pero no fingidas por él, se le sueltan unos puntos de medias verdes. ¿Qué sino melancolía puede sugerir un mundo donde los héroes lleven medias verdes cuyos puntos se pueden a lo mejor soltar y de hecho se sueltan?»<sup>96</sup>

Esta apreciación nos parece cargada de secretas consecuencias para el pensamiento de Ortega. En estas pocas líneas se insinúa ya lo que va a ser el germen de la teoría alcionista, cervantino-orteguiana de la vida: la vida hay que tomarla con distante y comprensiva melancolía (como acabamos de decir, esta es la buena perspectiva sobre la vida), con un buen talante o humor, incluso con la buena compañía de la risa; sólo así podremos darnos cuenta de que en la vida concurren siempre, irremediabilmente, los contrarios sin que ninguno alcance la victoria definitiva sobre el otro: lo noble y lo grosero, lo trágico y lo cómico, lo sublime y lo ridículo, la amargura y la felicidad, el ensueño y la realidad. Este talante alcionista de la vida es una de las más ricas enseñanzas tanto del libro del *Quijote* como de la personalidad, la vida y el estilo de Cervantes, y es este talante y *teoría alcionista de la vida* uno de los instrumentos que le va a permitir a Ortega articular filosóficamente también su «estética española», ayudado por su visión lúdica, gaya, deportiva y sobre todo estética de la vida, que es, como se sabe, la tonalidad emocional, la *Stimmung* básica desde la que está hecha toda su filosofía. Tendremos ocasión de ver en un próximo apartado cómo el pensamiento de Ortega durante este su periodo de formación e incluso mucho más allá de él, diríamos que hasta *El tema de nuestro tiempo*, va a caracterizarse por un esfuerzo continuado de sobrevolar alciónicamente los viejos dualismos, tratando de reconciliar las clásicas antítesis o antinomias de la filosofía: naturaleza-espíritu, sensible-inteligible, empirismo-racionalismo, positivismo-idealismo, realidad-irrealidad, etc; esto es, los términos polares de la vida que encarnaban las dos *pathéticas* continentales.

---

<sup>96</sup> *Ibid.* 138.

#### 4. La clásica *sophrosyne* cervantino-orteguiana versus el energuménico *thimós* hispano-unamuniano.

Habíamos dicho que el tema de la *sophrosyne* se nos antojaba capital para entender sus relaciones con Unamuno y ocupa un lugar central en el argumentario que Ortega trenza en sus polémicas con aquél sobre el *Quijote*. Que sepamos ningún crítico ha llamado la atención sobre este asunto, y mucho menos ha señalado la influencia del libro de Navarro Ledesma sobre este aspecto del pensamiento del joven Ortega.

De nuevo es en el epistolario orteguiano donde podemos sorprender y observar mejor las actitudes y pensamientos del filósofo madrileño, tal vez porque el género epistolar facilita mucho más la sinceridad y franqueza en la confesión, que el ensayo, destinado a ser aireado en público en páginas de revistas o periódicos. Ningún lugar, pues, más adecuado que las cartas cruzadas entre Ortega y Unamuno para confrontar dos temples vitales, dos temperamentos bien distintos de los que tal vez nazcan dos pensamientos, dos filosofías también muy diferentes, y por ello también dos alternativas harto contrarias al «problema de España». Puede que tuviese Fichte más razón de la que cabe imaginar cuando decía que la clase de filosofía que se tiene, depende de la clase de hombre que se es.

De sobra es conocido por todos el temperamento exaltado, hiperestésico, abrupto e incontinente de Unamuno. Un temperamento que irritaba al espíritu clásico, templado y delicado del joven Ortega, el cual, siempre dispuesto a dar consejos a amigos que le superaban en años, en carta de 30 de diciembre de 1906, se atreve a lanzarle a la cara, a todo un rector salmantino, el reproche de que necesita contención tanto en su temperamento como en su pensamiento: «Creo que le hace falta a V., mi buen Don Miguel, una continencia, una cejuela, un cilicio; si no nos vamos de cabeza al misticismo energuménico y por ese mero hecho nos colocamos fuera de Europa, flor del Universo.»<sup>97</sup> Pero en la misma carta, unas tres páginas antes, había abierto el contexto en el que iba a hacer tal reprimenda. Y éste no es otro que una reflexión sobre el temple que caracteriza al hombre clásico: la

---

<sup>97</sup> *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, (Edición de Laureano Robles), Ediciones El Arquero, Madrid, 1987, (Carta VIII), 60). En lo sucesivo citaremos de manera abreviada por *ECO*, seguido del número de la carta en romanos entre paréntesis, y del número de la/s página/s.

σωφροσύνη. «Tan convencido estoy de que esta religión del clasicismo es la trágica religión verdadera del Hombre – es decir – del Europeo que daría cualquier cosa porque V. se tomara el trabajo de reconstruir estos saltos líricos míos para ver si, por casualidad, en estas cosas que le dice un pobre mozo no hay un gramo de verdad. Un día le pregunté qué pensaba de la σωφροσύνη acaso le pareció a V. pedantería. Hoy verá que en esa pregunta va esta otra: ¿es V. completamente *clásico*?»<sup>98</sup> ¿Está insinuándole Ortega a Unamuno que al no tener ni valorar la *sophrosyne* él no es un hombre clásico, y por tanto europeo, sino más bien un energúmeno español, más africano que griego?

Por lo de pronto, Ortega está aquí enfrentando la religión del misticismo<sup>99</sup> quijotesco y energuménico promovida por Unamuno, de matriz española y un tanto orillada hacia lo étnico y hacia las tesis de ciertos pensadores del XIX español, defensores de la idea etno-romántica de que España era más africana que europea, con el templado clasicismo griego que él defiende, forjador del verdadero y único Hombre (de ahí la mayúscula con que escribe Ortega esta palabra), aquel que no sólo ha inventado la Idea, sino también aquel que rige su vida privada y pública por ella. Esto sólo lo ha hecho el Europeo (de ahí también la mayúscula, pues éste encarna al verdadero hombre)<sup>100</sup>. A ojos de Ortega, Unamuno se parecería más en su talante y comportamiento a aquellos bárbaros escitas, de los que hablaba Sócrates en la *República*, que se caracterizaban por su *θυμός*, esto es, por su coraje, furor o ímpetu, por su pura potencia, que a los griegos, hombres que se distinguían por su templanza de ánimo o *sophrosyne*, y también por su «incansable curiosidad y nativa destreza para el manejo de las ideas: los griegos eran inteligentes, en ellos se acusaba la potencia inte-

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, 57. Por lo que se deduce, Ortega ya le había insistido a Unamuno por la necesidad de la *sophrosyne*. Debemos suponer que debió ser también a través de carta, pero si lo fue, ésta debe haberse perdido, pues no existe ninguna carta anterior a ésta en la que se haga referencia a este asunto.

<sup>99</sup> En un escrito publicado unos años más tarde, Ortega suelta la ocurrencia de que tal vez los pensamientos de uno y otro sean inspirados por dos «Miguelés» harto diferentes: en el caso de Unamuno, el místico don Miguel de Molinos y en el suyo, don Miguel de Cervantes. Hablando de los europeístas, entre los que se encuentra, escribe con ácida ironía que con sus posturas «pretenden, tal vez, amargar un poco más la madurez desencantada de don Miguel de Unamuno, discípulo de don Miguel de Molinos más que de Miguel de Cervantes.» («Libros de andar y ver» (1911), *O.C.*, I, 171).

<sup>100</sup> Como puede verse, es ésta una tesis muy cercana, por no decir semejante, en su simple formulación, a la defendida por Husserl muchos años más tarde en su obra la *Krisis*.



lectual.»<sup>101</sup> En este escrito, del que acabamos de entresacar la anterior cita, Ortega asimila la raza española a la de los bárbaros escitas: también los españoles se caracterizarían por una sobreabundancia del *thymós*, del ímpetu, de la potencia bruta o del puro esfuerzo: «He aquí la genuina potencia española. Sobre el fondo anchísimo de la historia universal fuimos los españoles un ademán de coraje. Esa es toda nuestra grandeza, ésta es toda nuestra miseria.»<sup>102</sup> En efecto, somos una raza excesiva en esfuerzos y pobre en resultados.

Unamuno parece participar con gusto de esta grandeza y miseria: como al resto de los españoles, le falta la clásica *sophrosyne* y le sobra el bárbaro *thymós*. También él se caracteriza por seguir, como el resto de sus compatriotas, sus impulsos, sus ímpetus, su «bravío poder de impulsión, un ansia ciega que da sus recias embestidas sin dirección ni descanso»<sup>103</sup>. ¿No le había caracterizado Ortega, en un famoso escrito<sup>104</sup> sobre la figura y el proceder del rector salmantino, como aquél «energúmeno español» que ejerce en nuestra república intelectual el mismo papel que aquel mozo bruto, que nunca falta en los bailes de los pueblos, que se siente impulsado a embestir contra el candil que ilumina la danza y desencadena así una «bárbara barahúnda» en la que proliferan los tropiezos y los golpes a ciegas? En otro trabajo de 1907, Ortega aprovecha de nuevo la ocasión para arremeter una vez más contra el energúmeno y *africanista* Unamuno y dejar bien claro la genealogía griega de los pueblos de Europa, incluida España: «Dejo para unas disputas que estoy componiendo contra la desviación *africanista* inaugurada por nuestro maestro morabito don Miguel de Unamuno, la comprobación de este aserto mío: que el hombre nació en Grecia y le ayudó a bien nacer, usando de las artes de su madre, la partera, el vagabundo y equívoco Sócrates.»<sup>105</sup>

Como se sabe, Unamuno, tras haber defendido en el pasado la opción europeísta, se había vuelto un furibundo enemigo de las tesis proeuropeas, llegando a llamar «papanatas» a aquellos que las defendían. Él pasó a ser el emblema del antieuropeísmo<sup>106</sup>, adoptando posi-

<sup>101</sup> «Meditación del Escorial» (1909/1915), *O.C.* II, 558.

<sup>102</sup> *Idem.*

<sup>103</sup> *Idem.*

<sup>104</sup> Vid. «Unamuno y Europa, fábula» (1909), *O.C.*, I, 129.

<sup>105</sup> Cfr. «Sobre estudios clásicos» (1907), *O.C.*, 64.

<sup>106</sup> En otra carta dirigida a Ortega unos meses antes, Unamuno dejaba constancia de su decidida actitud antieuropeísta e incluso se permitía la libertad de hacer alguna gracia banal y, por cierto, nada ingeniosa: «Y Yo me voy sintiendo furiosamente

ciones muy beligerantes contra el racionalismo moderno, que irritaban profundamente la sensibilidad ilustrada del estudiante neokantiano Ortega, quien mantenía, en general, posiciones que se inspiraban más en los pensadores del siglo XVIII, que en autores del XIX y en sus corrientes románticas de pensamiento, cargadas en no pocas ocasiones de un hondo irracionalismo étnico. Ya en su obra de 1905, *Vida de Don Quijote y Sancho*, había sugerido que el destino del pueblo español era hacer relucir la verdad del corazón, la fe en la inmortalidad, frente a las sombras de la lógica y del raciocinio<sup>107</sup>. A pesar del reconocimiento que Ortega le profesa y de haber confesado en 1906 que «es el único hombre europeo que conozco en España y el único cuyo espíritu se aproxima al mío»<sup>108</sup>, las diferencias entre ambos

antieuropeo. ¿Qué ellos inventan cosas? ¡Invéntenlas! La luz eléctrica alumbraba aquí tan bien como donde se inventó. (Me felicito de haberseme ocurrido este aforismo ingenioso.)» (Cfr. *ECUO* (IV), 41-42. En este tiempo Unamuno está elaborando el que será un muy controvertido escrito, *Sobre la europeización*, que motivó encendidas polémicas como la que mantuvo Azorín a través de su escrito «Colección de farsantes», publicado en *ABC* (pp. 13-14) el 12 de septiembre de 1909, al que replicará Unamuno tres días más tarde, en páginas del mismo periódico (p. 10) con otro titulado «Carta a Azorín». Ortega terea en la polémica unos días más tarde, el 27 de septiembre, con un escrito en *El Imparcial* titulado: «Unamuno y Europa, fábula» (*O.C.*, I, 128-132), donde dice formar parte del grupo de «papanatas» que según Unamuno estaban bajo la fascinación de «esos europeos» y arremete contra don Miguel de Unamuno llamándole por tres veces «energúmeno español», calificativo que, como se sabe, hizo historia. Sin embargo Ortega se había adelantado a toda esta polémica con su publicación el 22 de mayo de ese mismo año, en *El Imparcial*, de un escrito titulado «Meditación del Escorial. Tratado del esfuerzo», que podemos considerarlo una réplica a los escritos y posiciones antieuropeístas de Unamuno sin nombrarlo. Es este un trabajo que nos parece crucial para entender la génesis de su primer libro *Meditaciones del Quijote*, toda vez que en él aparecen *in nuce* ideas centrales de esta su obra y un conjunto de apuntes y reflexiones que versan sobre una crítica al esfuerzo puro, característica del comportamiento del español y origen de la *melancolía* del alma quijotesca española; melancolía que, como ya vimos, Ortega consideraba la llave que abría la comprensión del *Quijote*. Este escrito «Meditación del Escorial» sufrió numerosas ampliaciones y refundiciones, y conoció nuevas ediciones, como la que apareció en la Revista *España*, nº 11, de 9 de abril de 1915, en donde apareció con este título anteponiéndole este otro: «Guía espiritual de España».

<sup>107</sup> «Fundaste este tu pueblo, el pueblo de tus siervos Don Quijote y Sancho, sobre la fe en la inmortalidad personal; mira, Señor, que ésa es nuestra razón de vida y es nuestro destino entre los pueblos el de hacer que esa nuestra verdad del corazón alumbrase las mentes contra todas las tinieblas de la lógica y del raciocinio y consuele los corazones de los condenados al sueño de la vida.» (UNAMUNO, Miguel de: *Vida de Don Quijote y Sancho*, Espasa Calpe, Madrid, 1975, p. 225).

<sup>108</sup> Manifiesta tal parecer en carta a su novia de 8 de diciembre de 1906: *CJE* (145), 489.

vienen ya de años atrás; al menos hay constancia escrita de ello desde 1904, año en que inician su relación epistolar<sup>109</sup>: antagónicos son no sólo los modos de ejercer su magisterio público, sino irreconciliables también los idearios que uno y otro mantenían respecto del «problema de España». La lucha incluso trascendía este doble antagonismo que venimos de señalar, alcanzando al secreto deseo que ambos tenían de hacerse con el liderazgo intelectual del país. Todo ello se agravó con la publicación *Del sentimiento trágico de la vida*, en donde Unamuno no sólo reafirmaba su visceral antieuropeísmo, sino que, a ojos de Ortega, manifestaba ya de manera patente una *Stimmung* trágica, un talante o temple vital no sólo pesimista, sino teñido de un cierto nihilismo thanático, que chocaba frontalmente con el sentimiento gayo, erótico, optimista del joven pensador madrileño. La publicación de esta última obra de Unamuno precipitó la respuesta de Ortega, las *Meditaciones del Quijote*; una respuesta tajante y definitiva que venía incubando en su ánimo desde hacía ya años, tal vez desde la aparición de su *Vida de Don Quijote y Sancho* en 1905<sup>110</sup>. A partir de esta fecha creemos que la relación se enfría y las simpatías que ambos pensadores se tenían merman hasta casi desaparecer, aunque en ese año de 1914, Ortega salga en defensa del destituido Unamuno. La vieja amistad y la nobleza de espíritu obligaban.

Pues bien, si se lee con atención la carta de 30 de diciembre, que más arriba era motivo de nuestro comentario, podemos comprobar que el joven Ortega parece caminar en ella hacia la posibilidad de una síntesis, no entre estas dos «religiones», sino entre lo universal y eterno de la cultura clásica y la peculiaridad contingente<sup>111</sup>, «tribal» o étnica, esto es, racial de la cultura española. El puente, sin duda de diseño neokantiano, que Ortega tiende en esta ocasión entre ambas son las Ideas perennes, las cuales se van tiñendo, eso sí, de color étnico en su

<sup>109</sup> De hecho en la primera carta que Ortega dirige a Unamuno deja clara constancia ya de su oposición al misticismo unamuniano: «le he de confesar que ese misticismo español-clásico, que en su ideario aparece de cuando en cuando, no me convence» (*ECOU* (I), 30).

<sup>110</sup> Si no viene maquinando darle respuesta desde ese año de 1905, al menos sí confiesa en 1907 tal intención. En carta de 17 de febrero de este último, le confiesa a Unamuno lo siguiente: «Sigo leyendo a ratos sueltos – ¡ay, no puedo, no me es lícito de otra manera! – su «Quijote». Considero errónea la forma extrema, literaria del libro (...) Estoy trabajando en reconstruir su Idea, en sistema (¡rabie!) y cuando lo haya logrado se lo remitiré con mi crítica. De este modo siembro el germen para un futuro y lejano – pero recio – estudio sobre V.» (*ECOU*, AII, 165-166). No es difícil colegir que este estudio tal vez acabó siendo, de manera precipitada, las *Meditaciones del Quijote*.

concreción y desarrollo histórico, al tener que encarnarse y aclimatarse en las culturas y sensibilidades particulares de las distintas razas. Aunque Ortega advierte que no son éstas las que hacen inmortales a aquellas, sino son más bien las ideas las que confieren inmortalidad a las razas. Y es en este contexto de discusión sobre la eternidad de lo clásico y la vigencia y preeminencia en él de las ideas universales y perennes frente a lo particular y contingente de lo étnico y racial, donde Ortega se vuelve a acordar de Cervantes: «¿Habrà habido en parte alguna mayor ambición de gloria inmortal que en nuestra raza? Y sin embargo no ha sido inmortal porque sólo en Ideas se logra y hemos sido siempre enemigos de ellas; el único amigo de Ideas, Cervantes, es el único español inmortal.»<sup>112</sup> Tendremos oportunidad más adelante, de estudiar más a fondo esta tensión entre lo clásico griego y lo castizo español, que, en Ortega toma otras muchas formas y variantes: *pathos* del Norte – *pathos* del Sur, germanismo-mediterraneismo, Europa-África; Idea-Impresión, vida reflexiva-vida espontánea, etc., y cómo la figura y obra cervantinas aparecen, como ya hemos señalado, como fuente de inspiración para una posible y necesaria síntesis de estas posiciones y realidades antitéticas.

En otras dos cartas, escritas por Ortega el 10 y 17 de febrero de 1907 desde Marburgo – que en verdad no son sino dos versiones de una misma carta, con ligeras variaciones y añadidos la segunda respecto de la primera, y nunca enviadas a Unamuno – parece reconocer que la «regañina» hecha un mes antes surtió efecto, pues Ortega encuentra la carta que por esos días le debió<sup>113</sup> dirigir el escritor vasco cargada de *sophrosyne*: «La serenidad (¡sí señor! la σωφροσύνη) de su carta me ha llegado a lo vivo y me ha hecho pensar una porción de cosas y rectificar lo que yo llamo ahora mis injusticias con V.»<sup>114</sup>

Según reza la segunda versión de la carta, más explícita en este punto que la primera que acabamos de citar, Ortega se arrepiente de las muchas injusticias que ha cometido con su amigo por escribir las cartas con prisa y no deslindar su pensamiento provisional y circunstancial del de Unamuno. Y, entre otras cosas, le comunica que sigue leyendo a ratos sueltos su «Quijote». Como pasaba con Ledesma, no se

<sup>112</sup> Acerca de las relaciones entre lo universal del hombre y de toda verdadera cultura humana con las peculiaridades y diferencias de las culturas nacionales, véase lo escrito por nosotros en cita 39.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>114</sup> Decimos «debió», pues esa carta no ha aparecido entre el epistolario de Ortega.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 159.

priva de recriminarle algunas deficiencias de forma en el libro, y hasta tiene el valor de acusarle de ciertas pedanterías de lingüista<sup>115</sup>. Pero lo que más nos interesa es la polémica que, en esta carta no enviada, mantenía con Unamuno respecto no de la obra cervantina, el *Quijote*, sino precisamente en cuanto a los diferentes puntos de vista que Unamuno y él mantenían respecto de Cervantes. Este asunto merece algún comentario pues, como se sabe, a Ortega le interesaba más la figura cervantina, pieza central de sus *Meditaciones del Quijote*, que el personaje don Quijote, cuando el parecer de Unamuno era justo el contrario.

El primer punto de fricción es precisamente de naturaleza cervantina: Ortega rechaza y, a un tiempo, recrimina la consideración de no filósofo de Cervantes por parte de Unamuno: «Respecto a Cervantes comete V. una terrible injusticia histórica considerando sin más como literato al único filósofo español.»<sup>116</sup> Tal vez fuese su amigo Navarro Ledesma quien le pusiese también en la pista del valor filosófico de Cervantes. Según aquél, la capacidad como pensador de Cervantes venía de que sus pensamientos, a diferencia del resto de pensadores españoles, se habían elaborado a partir de la experiencia y de los muchos hechos por él vividos, de ahí que afirme que su valía es mayor que el todos los demás juntos: «El hombre de acción – escribe Navarro Ledesma – se rebeló entonces contra el hombre de pensamiento. Mucho había pensado él en su vida, pero mucho más había hecho y como sus pensares se asientan y afirman y arraigan sobre sólidos y graníticos cimientos de hechos por él visto y palpados, por eso vale más que todos los pensadores de España juntos»<sup>117</sup>.

Recordemos que precisamente era esta sujeción de los pensamientos a los hechos lo que más valoraba Ortega, por ser también lo que más faltaba en España y lo que, por tanto, ésta más necesitaba. Los pensadores españoles, a excepción de Cervantes, habían especulado en el vacío, ajenos a su realidad y circunstancias, elaborando

---

<sup>115</sup> «Considero errónea la forma extrema, literaria del libro: produce el efecto de una serie de empujones: además el seguir al hilo del texto le obliga a muchas repeticiones y a muchas cosas innecesarias. Si algún día lo rehace creo que debe dejar el texto y enhilar lo de V.» Y unas pocas líneas más adelante: «En cuanto al estilo considero que salvo ciertas pedanterías de lingüista no se ha escrito nunca mejor castellano, a pesar de la enorme dificultad que supone decir en castellano cosas discretas». (Cfr. *ECOUI* (AII), 165).

<sup>116</sup> *Ibid.*, 166.

<sup>117</sup> NAVARRO LEDESMA, Francisco: *IHDMC*, 162.

teorías estrafalarias y arbitrarias, cual quijotes del pensamiento, que no respondían para nada a la realidad y a los problemas nacionales. Y éste es el segundo gran reproche de Ortega. Incluso Unamuno había hecho ostentación de ello ante el joven estudiante madrileño. En una carta dirigida a éste el 17 de mayo de 1906, el rector salmantino no se mordía la lengua al confesar: «Porque cada día, amigo Ortega, me siento más llevado a las afirmaciones gratuitas, a la arbitrariedad, que es el método de la pasión, y cada día me arraigo en mi anarquismo, que es el verdadero. (...) Cada día me importan menos las ideas y las cosas, cada día me importan más los sentimientos y los hombres.»<sup>118</sup> Recordemos cómo en su obra, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Unamuno arremetía contra los «hidalgos de la Razón», diciendo que a sus razones «hay que contestar con insultos, con pedradas, con gritos de pasión, con botes de lanza. No hay que razonar con ellos. Si tratas de razonar frente a sus razones, estás perdido.»<sup>119</sup> Y amenazaba con quitar a Don Quijote del sepulcro y hacerlo cabalgar de nuevo por las tierras de España iniciando con él una cruzada contra los hidalgos de la Razón<sup>120</sup>.

## **5. El divorcio entre teoría y praxis, mal hispano: el pensamiento cervantino como fuente de inspiración para resolver este divorcio u otros divorcios, antinomias o antítesis que pudieren acontecer en la vida nacional o en el seno de la vieja filosofía.**

Este alucinado y quijotesco proceder, este desajuste crónico en el pensamiento hispano entre teoría y práctica, entre ficción y acción, entre ideales y realidades, entre conceptos y hechos, que lleva no sólo al desengaño y a la frustración, sino a la inutilidad de los pocos o muchos esfuerzos que se hagan en la vida – lo que conduce, a la postre, como ya tuvimos oportunidad de señalar, a la apatía y abulia nacionales, a la melancolía – es el viejo pecado español en el que parece caer

<sup>118</sup> Cfr. *ECOU* (III), 38.

<sup>119</sup> UNAMUNO, Miguel de: *Vida de Don Quijote y Sancho*, Espasa Calpe, Madrid, 1975, p. 13.

<sup>120</sup> «Pues bien, sí; creo que se puede intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro de Don Quijote del poder de los bachilleres, curas, barberos, duques, canónigos que lo tienen ocupado. Creo que se puede intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro del Caballero de la Locura del poder de los hidalgos de la Razón» (Cfr. *Vida de Don Quijote y Sancho*, Edic. cit., p. 13).

también Unamuno, y que Ortega denuncia en muchas de sus cartas y escritos de este época de formación. Este divorcio entre teoría y práctica, esta inquina española por el concepto, esta propensión nacional a la ensoñación más que a la meditación, ese gusto enfermizo por un idealismo fantasioso y estéril, casi siempre místico, más que por un sano idealismo atemperado y regulado por las necesidades reales y por los hechos, es lo que Navarro Ledesma había denunciado ya con extrema nitidez y rotundidad en su obra de 1905. Allí, al hilo de un comentario sobre los comportamientos que tanto Juan de Urbina, amigo de Cervantes, como el yerno de éste, tenían con el Ingenioso Hidalgo, Navarro Ledesma confiesa que dichos comportamientos «adolecían del defecto común de tantos proyectos españoles, no se ajustaban a las condiciones de la realidad, había en ellos un ancho margen para la fantasía y el ensueño.»<sup>121</sup>

Navarro cree que atacar estas arraigadas actitudes del alma española, esta propensión a tener ideales «caballerescos», esto es, ideales enfermizos que empujan al español a emprender aventuras que no se ajustan a la realidad, a excederse en empresas fantásticas y puramente voluntaristas que requieren grandes dosis de esfuerzo y energías y que, a la postre, se revelan pobres en eficacia y resultados, por lo que conducen a la melancolía, fue lo que hizo Cervantes al atacar los libros de caballerías. Éste, escribe Navarro, estaba «persuadido de las enormes consecuencias morales y literarias que tendría derrocar la ficción caballerescas, en la que iba envuelto el eterno mal crónico de los españoles, lo que en tiempos recientes se llamó la leyenda dorada, aquel embaimiento y elevación en que viven los espíritus de España cuando *fatigados de la acción por exceso de heroísmo y de energía*, se tumban a la bartola pensando en mundos ignotos y en conquistas fantásticas.» Y sigue diciendo: «Este *desequilibrio entre la acción y el pensamiento*, esta *falta de sangre de hechos* que a nuestras ideas suele caracterizar y, como consecuencia de ella, la ausencia o carencia de jugo ideal que a los hechos distingue, este *divorcio pura y netamente español de la teoría y de la práctica*, que nos conduce o a la utopía del caballero andante o a la rutina del panzudo escudero y de sus compinches y congéneres los destripaterrones del arado celta..., no diré que Cervantes lo meditó y reflexionó sobre ello, sí que la sensación y el presentimiento de todas estas cosas y de otras muchas iba posesionándose de su ánimo y añadiendo nueva substancia de realidad a lo ya pensado de su obra.»<sup>122</sup>

<sup>121</sup> NAVARRO LEDESMA, Francisco: *IHDMC*, 271.

<sup>122</sup> NAVARRO LEDESMA, Francisco: *IHDMC*, 235. La cursiva es nuestra.



Como se aprecia, Navarro Ledesma ya señala como mal crónico de los españoles «esa fatiga de la acción por exceso de heroísmo y de energía». Aquí podríamos encontrar una de las posibles fuentes de inspiración de la crítica del «esfuerzo puro» que hace Ortega en la «Meditación del Escorial». Lo que allí se critica, tomando la construcción de la mole de *El Escorial* como paradigma de este exceso de acción pura y de esfuerzo que consume energías hasta el agotamiento de ellas, es la propensión del español a emprender aventuras descabelladas, donde la proporción entre esfuerzos y resultados, ideales y hechos, arrojan un saldo siempre negativo a favor de los últimos, lo que durante siglos ha arrastrado al alma española, en el mejor de los casos, a la melancolía y en el peor a esa fatiga espiritual, a esa apatía y abulia crónicas que tanto ha criticado Ortega. Si bien Navarro Ledesma es crítico con este desequilibrio entre acción y reflexión, con esta falta de «sangre de hechos» que a los españoles suele faltar, y también ataca el enfermizo idealismo que nos evade de lo real y nos llena la cabeza de falsas y quiméricas ilusiones, lo que no hace es arremeter contra el sano idealismo, aquel que es fermento transformador y mejorador de la realidad, que ha de ser visto y defendido como la actitud espiritual más elevada que ha de tener hombre alguno. De ahí que no le resulte simpática la personalidad del bachiller Sansón Carrasco, un hombre aparentemente razonador y sensato, pero que sin embargo no cree en la eficacia de las ideas ni en la virtualidad de los ideales. De él dice: «De una sola cosa parece enteramente convencido, y a esa convicción funestísima debemos el rebajamiento del carácter y de la intelectualidad en España. Esa convicción millones de veces la han formulado oradores y gobernantes, periodistas, seudofilósofos y seudopolíticos y ya ha formado costra en millones de cerebros: que la *teoría* es una cosa y la *práctica* otra muy distinta.»<sup>123</sup>

Pues bien, la temprana recepción por parte de Ortega de estas ideas sobre el mal crónico de España, hechas por su amigo, se hace bien patente en su epistolario y escritos de juventud. En carta a su padre, enviada en diciembre de 1906 desde Marburgo, Ortega parece inspirarse, una vez más, en la obra de Navarro a la hora de hacer un diagnóstico sobre las causas del atraso o agarbanzamiento de nuestro país, resaltando, como lo ha hecho su amigo, la necesaria existencia y convivencia entre teoría y práctica, poniendo incluso énfasis en las virtualidades prácticas del puro pensamiento, la necesidad que en

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, 319.



España hay, tanto para orientar la vida privada como la pública, de ideas y teorías: «El error de nuestro agarbanzamiento – escribe Ortega – consiste en creer que la teoría y la práctica son cosas distintas. Por supuesto – y nótese bien –, nosotros no tenemos el menor derecho a pensar que las teorías no son prácticas porque precisamente en España *no ha habido nunca teorías*, sobre todo teorías políticas. (...) Niego absolutamente que hombre alguno haya hecho nada, en la práctica, serio sin una teoría previa.»<sup>124</sup>

Y lo malo, piensan tanto Navarro como Ortega, es que España ha sido un país enemigo de la razón y de las ideas, refractario a la invención y al ejercicio teóricos; un pueblo que ha perseguido a esa verdadera caballería que son, como dice Navarro, la razón y la verdad<sup>125</sup>; un país que ha estado siempre lleno de Sansones Carrascos, amigos de ver los idealismos caídos al suelo y a los idealistas apaleados, mas enemigos temibles si ellos fuesen los destinatarios de los palos<sup>126</sup>. Sin embargo el joven Ortega, inflamado, como vimos, por quemantes y nobles ideales de redimir España, lector juvenil del Quijote, cree con Cervantes que al idealista, al hombre quijotesco que fertiliza, alimenta y anima su vida con el poder y la fuerza de la imaginación, de sus sueños de un mundo ideal y mejor, soportan con más templanza y ánimo, los reveses de la vida, le duelen menos los palos que, en no pocas ocasiones, la dura, la inclemente realidad le propina: «Siendo la resistencia igual, es posible, que a mayor energía imaginativa menos dolor. Yo creo, pues – viene a decir Cervantes –, que aun a igualdad del número, los palos de Don Quijote son menos palos.»<sup>127</sup>

Manifiesta así Ortega una temprana capacidad para metabolizar filosóficamente el lado oscuro de la vida, las frustraciones, los reveses, los «palos» que con harta frecuencia recibimos, viéndolos no sólo

<sup>124</sup> ORTEDA Y GASSET, José: *CJE* (87), 271.

<sup>125</sup> «La razón y la verdad son la verdadera caballería: la razón y la verdad que andan desamparadas y errantes por el mundo, apaleadas aquí, apedreadas allá, desconocidas de los tontos, perseguidas de los medianos Sansones, malpagadas y desagradecidas de todo el mundo y prontas a morir en el camino o en la calle, en la pelea o en la posada.» (NAVARRO LEDESMA, Francisco: *IHDMC*, 321-322).

<sup>126</sup> «No olvidemos, no olvidéis nunca en la vida que Sansón Carrasco y sus descendientes, no menos Carrascos por lo desapacibles que Sansones por la fuerza que mandan, son muy amigos de divertirse, y para ellos la diversión suprema consiste en ver un idealismo caído al suelo y en contemplar a un idealista apaleado. Pero les queda en el fondo del alma un cazarismo temible, y en caso de ser ellos los apaleados, temedles, que ya se vengarán tarde o temprano.» (*Ibid.*, p. 320).

<sup>127</sup> *ECOU* (AII), 169.

como un elemento necesario en la economía general de la existencia, sino tal vez como un instrumento imprescindible en el aprendizaje de la vida misma y de la adquisición de la sabiduría. Así, acaba diciendo Ortega, que una de las cosas más «positivas»<sup>128</sup> que se pueden sacar del libro del *Quijote* son precisamente los palos: «Lo positivo son los palos: la vida es un dolor porque es una deformación, lo que supone una resistencia. ¿No buscan los filósofos lo facticio, lo dado, *gegeben*? Ahí lo tienen: ¿qué es lo que nos es dado? Palos.»<sup>129</sup>

No es extraño que Navarro Ledesma – como lo hará también Ortega – considere a Cervantes como un gran pensador, tal vez el más grande que haya tenido nuestro país, porque no sólo había sabido diagnosticar el mal capital que desde hace siglos afecta al alma española, ese divorcio entre razón y vida, teoría y práctica, ideas y hechos, sino porque también había propuesto ya una terapéutica, una vía de solución al problema de España: la necesidad de conciliar estos opuestos, de mantener siempre ese equilibrio tenso, ese diálogo y negociación constante entre ideales y necesidades, entre ficción y realidad, entre esfuerzos y metas; esa necesidad de síntesis entre pensamiento y acción, entre teoría y práctica, entre «razón pura» y «razón práctica» que encarnan los dos personajes protagonistas de su inmortal obra. Así lo expresa Navarro:

«No piensa entonces Cervantes ni lo mismo que Don Quijote ni lo mismo que Sancho, sino al par de los dos. El contraste va fundiéndose, la diferencia radical esfumándose, el autor haciéndose cargo de que una es *la naturaleza humana, explicables todas sus contradicciones y conciliables sus antagonismos*.

Antes que Kant y con mayor claridad que él ha visto el autor del *Quijote*, y humanamente ha pintado la diferencia entre el sentido común, consenso universal o conciencia inferior, llamado *razón práctica*, y la razón suprema, que está por cima de los hechos y es conciencia común a éstos y a las ideas, la *razón pura*. Y antes que Kant y mejor que él ha resuelto y fundido humanamente la oposición, llegando a *la identidad de los contrarios, a la armonía y síntesis superior de la naturaleza humana*, porque la compañía y el trato de Don Quijote, *razón pura*, llegan a ennoblecer y educar la rastrera razón práctica, el bajo sentido común de Sancho, y todo lector que no sea un belitre

<sup>128</sup> Ponemos entre comillas esta palabra, porque creemos que Ortega la utiliza con ironía en un doble sentido: en el propio del sentido común, como lo opuesto a negativo, y también en el sentido filosófico del término: como lo fáctico, lo concreto, lo dado.

<sup>129</sup> *Idem*.

percibe cómo van armonizándose los sentimientos y las ideas del amo y del mozo, subiendo éste algo, bajando aquél un poquillo hasta ser uno de los dos espíritus.»<sup>130</sup>

Ortega recibe de su amigo la sugerencia de conciliar los opuestos, de resolver las viejas antítesis o antinomias que venían rodando desde antiguo en la historia de la filosofía. Mas en sus años de formación kantiana no encontró el camino, el reactivo que pudiera provocar la síntesis de estos dos ámbitos polares, aparentemente antitéticos de la vida.

Creemos que es hacia 1911, en concreto en el trabajo titulado «Arte de este mundo y del otro», una vez que Ortega sale a la alta mar de la fenomenología tras abandonar la fortaleza neokantiana, cuando empieza a disponer de una nueva matriz filosófica y de una serie de materiales concretos que ésta le provee con los que ya se siente capaz de elaborar una nueva teoría de la cultura<sup>131</sup>, cuya estructura básica creemos que fragua de manera ya patente en las *Meditaciones del Quijote*. Nuestra impresión, como ya hemos sugerido más arriba, es que tal teoría tiene como preocupación esencial el no caer en ninguna de las dos grandes formas de la *pathetica* continental, la del Norte (cultura germánica) y la del Sur (cultura mediterránea), dado que la salud, es para Ortega, en este asunto de la cultura, la liberación de todo *pathos*. Este nuevo proyecto de cultura tiene como fin último elaborar, frente a las dos *patheticas* mencionadas, una *aesthetica*<sup>132</sup>, un modo de ver, interpretar y habérselas con el mundo que no sea una negación de aquellas dos, sino una síntesis en que ambas queden integradas y trascendidas.

Esta nueva estética será «española», no sólo porque vaya a estar hecha por españoles sino porque recogerá la manera española de ver las cosas. Pero equivocados estaríamos si creyésemos que se trata de rehabilitar filosóficamente el modo tradicional que han tenido los españoles a lo largo de los siglos de ver e interpretar el mundo, pues este modo o cultura tradicional española no es para Ortega sino una

<sup>130</sup> NAVARRO LEDESMA, Francisco: *IHDMC*, 324. La cursiva correspondiente al final del primer párrafo es nuestra.

<sup>131</sup> Sobre este asunto, vid. la obra de SAN MARTÍN, Javier: *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Editorial Tecnos, Madrid, 1998. De especial relevancia para lo que aquí estamos tratando es el apartado 2. de la «Introducción» titulado «La noción de Cultura en Ortega antes de 1911: los artículos del otoño de 1907» (pp. 39-51).

<sup>132</sup> No podemos entrar a desarrollar con más pormenor esta «estética española» orteguiana. Ella es el tema central de un futuro trabajo que preparamos.

de las encarnaciones del *pathos del Sur*, uno de los modos de vivir y concretarse la cultura mediterránea, una cultura impresionista y de superficie, por tanto muy restringida y limitada. El interés y la novedad que aporta la propuesta de Ortega es el de haber encontrado y elegido un modo alternativo, también «español», a este otro modo tradicional que ha estado operando en España: el estilo cervantino de estar y decir el mundo. Cervantes encarna una *manera española de ver las cosas* ejemplar y única, pero para escarnio y dolor de los españoles de aquel tiempo y de los tiempos que luego se sucedieron, su propuesta no fue tomada en consideración y estima, tal vez, piensa Ortega, porque nunca nadie – tampoco los eruditos que eternamente lo mantearon – logró entender de veras ni a Cervantes ni a esa gran obra que produjo su fértil imaginación: *El Quijote*. Esa manera cervantina de ver el mundo, Ortega la hará suya; sobre ella construirá buena parte de los cimientos de esa nueva teoría de la cultura que pretenderá ser no una negación de las dos habidas hasta la fecha en Europa, la germánica y la mediterránea, sino una síntesis de ambas, una armonización y conciliación entre lo que una y otra representan: entre idealismo y realismo, entre ideas y hechos, entre pensamiento y acción, entre demandas de la razón pura y exigencias de la razón práctica; síntesis y armonización que se ejemplifican de manera magistral no sólo en la obra del *Quijote*, sino también en la vida y hechos de Cervantes. Y la invitación y hasta exigencia de la síntesis y conciliación de estos elementos, que más que contrarios son complementarios, de la vida racional y de la cultura, también lo aprendió Ortega leyendo a su amigo Navarro Ledesma. Creemos que éste le dio, a través de su libro, la inspiración de la necesidad de elaborar dicha síntesis, mientras que la fenomenología husserliana le ofrendó los cauces para hallar la solución.

## 6. «El ingenioso hidalgo don Miguel de Cervantes» y los orígenes del alcionismo orteguiano: la *Stimmung* de la alegría y de la catártica risa.

También en la obra de Navarro Ledesma podemos rastrear sino influencias directas, sí al menos ciertas fuentes de inspiración del alcionismo cervantino, al cual Ortega había prometido dedicar la parte tercera<sup>133</sup> de la «Meditación preliminar» de sus *Meditaciones del*

---

<sup>133</sup> Según consta en la contraportada de la primera edición de *Meditaciones del Quijote*, en donde se ofrecía el programa completo, con los títulos de las diez medita-

*Quijote*, y que tal vez nunca llegó a redactar. El alcionismo cervantino se encuentra directamente relacionado con la *sophrosyne*, con ese buen temple, ese buen humor con que el ánimo de inspiración clásica ha de encarar la vida, también en sus momentos más dramáticos y difíciles. Como ya dijimos, Cervantes es un excelente ejemplo de este temple clásico, que Ortega suele en sus escritos contraponer a otras dos grandes figuras de la literatura universal: Shakespeare y Goethe, quienes aparecen a los ojos de nuestro pensador por ser no sólo tres personalidades con diferentes talentos o temperamentos, sino también tres formas étnicas harto distintas de encarnar los ideales clásicos.

Numerosos son los pasajes en que estas comparaciones y confrontaciones se hacen. Baste como ejemplo las propias *Meditaciones del Quijote*, el capítulo 8 de la «Meditación Preliminar» titulado «La pantera o del sensualismo», donde Ortega caracteriza el *modus videndi* y también *dicendi* de Goethe como más distante y frío, como menos directo en la percepción del mundo, como más mediado por el concepto del pensamiento, respecto al modo mediterráneo cervantino, más inmediato y visual. O también el capítulo 13, titulado «Integración», donde Ortega contrapone a un Shakespeare nórdico, «ideólogo», amigo de los conceptos, propenso en sus dramas a la reflexión, frente a un Cervantes español, amigo de las puras impresiones<sup>134</sup>. Pero Ortega ve más hondo en la personalidad y obra de Cervantes: éste no

---

ciones que tenía Ortega *in mente*, la parte tercera de la Meditación preliminar llevaba por título «El alcionismo de Cervantes». Es de muy alto interés comprobar que Ortega ya había redactado en ¡1912! una primera relación, con sus títulos correspondientes, de las meditaciones que pretendía escribir sobre el *Quijote*. (Vid. ambos listados, con sus diferencias de títulos, en la ya citada por nosotros «Introducción biográfica y crítica» de E. Inman Fox a los textos de Ortega recogidos bajo el título *Meditaciones sobre la literatura y el arte*. (La manera española de ver las cosas), Edic. cit., p. 29). Esto nos da la importante noticia de que es ya hacia 1912 cuando Ortega empieza a imaginar lo que será su primer libro, y aventuramos también de que es en ese año cuando empiezan también a fraguar lo que serán los cimientos de su filosofía más personal. Ortega descubre, como sabemos, la fenomenología en 1911, el año en que Husserl publica *Philosophie als strenge Wissenschaft*, una obra que creemos influye de manera decisiva en la crítica y superación del positivismo e idealismo decimonónico por parte de Ortega. Habrá que esperar, sin embargo, a 1913, con la publicación de *Ideen I* y de otras obras de importantes discípulos de Husserl, para que Ortega toque, como dice Julián Marías, «tierra firme» y encuentre también los elementos básicos con los que erigir buena parte de la estructura de su edificio filosófico.

<sup>134</sup> «Por esto, confrontado con Cervantes, parece Sekespeare un ideólogo. Nunca falta en Shekespeare como un contrapunto reflexivo, una sutil línea de conceptos en que la pensión se apoya.» (*Meditaciones del Quijote* (1914), O.C., I, 360).

sólo es un ejemplo emblemático del modo mediterráneo de ver el mundo, como han creído ver en él todos los críticos, sino que ofrece, al mismo tiempo, una personalidad y una obra profundas, cargadas de secretas ideas y meditaciones que le hacen ser, a los ojos de Ortega, un escritor-pensador que puede y debe ser rescatado como un buen ejemplo de la posibilidad de síntesis entre lo superficial y lo profundo, entre las impresiones y las ideas, entre lo germánico y lo mediterráneo, de ahí que Cervantes vaya a ser para él el emblema de una *españolidad* y también de una *modernidad europea* que pudo haber sido y no fue, pero que tal vez convenga rehabilitar y reelaborar filosóficamente como un modelo de inspiración válido para hacer, a la altura de 1914, año de inicio de la I Guerra Mundial, no sólo «experimentos de nueva España», sino también, creemos nosotros, experimentos de una nueva Europa.

En efecto, también encontramos en la obra de Navarro Ledesma frecuentes comparaciones entre Cervantes, Goethe y Shakespeare. No es cosa de recoger todos y cada de los lugares donde estas tres magnas figuras de la cultura clásica europea se confrontan. Nos interesa sobremanera un pasaje en donde, precisamente, se llama la atención sobre las diferencias entre dos temperamentos, dos templos clásicos como son los de Goethe y Cervantes, y en donde una vez más Navarro hace referencia a la humana, caliente *melancolía* que produce en el corazón el final de la lectura del *Quijote*, frente a la frialdad que destila el *Fausto*, y sobre todo en donde destaca el temple alegre de Cervantes, uno de los aspectos de la personalidad de éste que más atraerá la atención del joven Ortega. Pues bien, tan contrarios resultados en la obra de uno y otro se deben, a juicio de Navarro, al distinto temple y a las diferentes circunstancias existenciales que han originado en ambos distintas enseñanzas y han ido forjando también distintos talentos y sensibilidades: «Comparad el frío que os queda en el corazón al terminar el segundo *Fausto* y la caliente, humana, melancólica emoción con que leéis el último capítulo del Quijote. La causa de esta diferencia es notoria, clara, y la dio aquel caballero francés que hablando de Cervantes con el licenciado Márquez de Torres, le decía: – Si necesidad le ha de obligar a escribir, plega a Dios que nunca tenga abundancia. – Un hombre feliz, rico, dichoso, amado, como Goethe, un viejo pagano, clásicamente impasible como él, no puede escribir la segunda parte del *Quijote*; Goethe no posee el arte que a Cervantes le enseñó la vida suya, de convertir una lágrima y una mueca de dolor en sonrisa y una sonrisa en carcajada. No poseía el Gran Pagano el *quid*

supremo del humorismo, expresión la más alta a que puede llegar el humano ingenio.»<sup>135</sup>

Para Navarro la risa, la redentora y catártica risa, es la querida y auxiliadora compañera de los grandes hombres, quienes en momentos de zozobra vital, en circunstancias en los que la vida amenaza naufragio, acuden a reírse hasta de sí mismos para así, con la ayuda del aire ligero y fresco del humor, hacer salir su pesada y apenada alma a flote, convirtiendo sus lágrimas en risas y haciendo que sus vidas cobren de nuevo un poco de aire y resuello:

«Esta segunda risa de Miguel, consecuencia de aquella gran cargada que soltó ante los molinos de viento al volver de Sevilla, fue otro salto hacia la inmortalidad. La risa después del llanto o de la tristeza redime a los hombres del cautiverio del olvido y hace sus nombres eternos. Muerto estaría Homero, a pesar de todos los arrestos de Aquiles, si no tuviese en lo más sangriento y encarnizado de sus estrofas un poco de aquello que él con divina sencillez puso en los labios de Andrómaca, al ver el espanto de Astianax que se atemoriza de su padre Héctor; aquel *dakruóen guelásasa* (entre lágrimas riendo) es el secreto de los grandes. La creadora llanura de la Mancha, el fecundo baño de Argel, pusieron en labios de Cervantes la risa redentora que de las lágrimas emerge, como la misteriosa nereida de las aguas hondas de la gruta.

Y habiéndose reído de sí mismo, en lo que mostró más que en todas sus hazañas anteriores la grandeza de su alma, procuró Miguel...»<sup>136</sup>

He aquí el eco de este texto y su elogio de la risa en Ortega: «Esta alegría de Cervantes es el reír inextinguible de los dioses – el elemento alciónico-. Los dioses viven una vida integral con todos sus odios y amarguras – en un medio riente-. Esto es lo que ha hecho todo grande hombre sano. Es un limpio aire y ambiente en que sumergen todo.»<sup>137</sup>

Ortega también en una carta a su novia, incide en que Cervantes encarna la más alta grandeza en lo humano al hacer del dolor y del sufrimiento una escuela de la alegría: «lo *más* grande en lo humano es lo de Cervantes, haber sufrido tanto que sonrío a todo»<sup>138</sup>. Su amigo

<sup>135</sup> Cfr. Francisco Navarro Ledesma: *Op. cit.*, 322-323.

<sup>136</sup> *Ibid.*, 130.

<sup>137</sup> ORTEGA Y GASSET, José: «Sobre Cervantes y *El Quijote* desde El Escorial. Notas de Trabajo», en *Revista de Occidente*, nº 156 (1994), p. 46-47.

<sup>138</sup> *CJE* (105), 361.



Navarro, en su libro, hacía precisamente de la risa, de «la ilusión y la alegría heroica»<sup>139</sup> los rasgos más definidores de la personalidad y obra cervantinas; risa y alegría que no dejaban de acompañar a Cervantes en los momentos más apenados y difíciles de su vida: «...contaba historias y lances inauditos almacenados por él en horas larguísimas de la soledad y del cautiverio, forjaba nuevos proyectos, ya no tan quijotescos como los anteriores, y sobre todo reía, reía, reía... Y con él reían cuantos le escuchaban: y en aquel punto se engendró y comenzó aquella sana y redentora risa que sigue al nombre y palabras de Cervantes al través de los siglos, sin cansancio ni hastío de la humanidad riente.»<sup>140</sup>

Como se ve, la risa y la alegría tienen cualidades terapéuticas, son agentes de salud anímica y vital, redimen<sup>141</sup> al alma y la hacen sobrevolar alciónicamente sobre las contradicciones y contingencias más o menos amargas y tristes de la vida. O este otro pasaje, donde el alma cervantina aparece caracterizada por Ledesma como un campo donde crecían las ilusiones gayas del autor del *Quijote*, al amparo de la *Stimmung* de alegría que contagiaba cuanto hacía y escribía: «Fértil campo donde nunca faltaban flores era el alma de Miguel: no bien se agostaban y marchitaban, unas ilusiones verdes, cuando nacían otras, más gayas y lozanas, rojas, azules o de tornasol. Quizás no tiene mérito más grande que éste el de sostener un tono de igual alegría en el fondo de cuanto dice y revela.»<sup>142</sup>

El tema de la alegría y de la risa – en definitiva del humor – en Cervantes también ha sido visto por Ortega como algo esencial o capital de la personalidad cervantina. Y creo que acaba contagiando tanto su personalidad como su obra, jugando en el primaveral pensamiento orteguiano un papel estratégico que consideramos muy importante: frente al pesimismo propio de la cultura del siglo XIX, frente a la tristeza y la amarga melancolía del romanticismo que él y su generación heredan, incluso frente a la seriedad del paisaje y carácter alemanes<sup>143</sup>, Ortega opone bien pronto una filosofía de la cultura vita-

<sup>139</sup> Francisco Navarro Ledesma: *Op. cit.*, 323.

<sup>140</sup> Cfr. NAVARRO LEDESMA, FRANCISCO: *Op. cit.*, 134.

<sup>141</sup> Nótese la apelación reiterada al carácter redentor de la risa por parte Ledesma: «redime» (nota 70) y es «redentora» (nota 72).

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>143</sup> «No creas por eso que estoy triste. Yo tengo mi paisaje interior que no puede ser más distinto del paisaje externo que me rodea. Mi alma tiene un buen sol de España que me infunde un gran desdén hacia el paisaje alemán. Estas gentes no han averiguado



lista, un pensamiento propio de naturaleza gay y festiva, elaborado en «la atmósfera o elemento alciónico»<sup>144</sup> – son palabras de Ortega – propio de la vida y obra de Cervantes, es decir, una filosofía entusiasta y optimista elaborada bajo la *Stimmung* de la templada y alegre melancolía cervantina. Según Ortega, la auténtica atmósfera, el verdadero elemento alciónico en el autor del *Quijote* es esta *Stimmung* gay: «la tonalidad verdaderamente cervantina – es la sonrisa»<sup>145</sup>, escribe Ortega en unas «notas de trabajo» inéditas hasta hace bien poco. La vida, piensa Ortega, ha de tomarse, en efecto, con humor, con templada y otoñal melancolía, con la distante ironía de la sonrisa, pues ninguna de las experiencias extremas de la vida, sean éstas positivas o negativas, son definitivas, toda vez que ninguna de ellas constituye por separado la totalidad de la misma.

Ortega incluso acaba sugiriendo que el hombre suele hacer de su necesidad, virtud. Así sucede con las experiencias dolorosas, que suelen excitar y provocar en los hombres sensibles actos terapéuticos de creación. En una carta a su novia, a la que ya nos hemos referido, la del 17 de junio de 1905, viene a sugerir la idea de que toda creación nace del dolor; que un alma dolorida suele ser un lugar propicio para la inspiración y la creación. Y subraya, al igual que su amigo Francisco, que Cervantes, a pesar de estar transido por el dolor no pierde la alegría, incluida la de crear, se sobreentiende, aunque Ortega en el siguiente texto no lo diga de manera explícita: «Es la gran cuestión que hasta ahora nadie ha resuelto pero es un hecho que así como por el dolor la muerte vence a la vida, así por el dolor la vida vence al no-ser y crea. Por eso yo pienso que Dios – aunque esto es muy herético – fue eso precisamente, un dolor tan gigantesco que creó todo de la nada. [Y añade a continuación la frase que ya hemos comentado] Pero lo

---

aún que la vida es una fiesta, una fiesta de risa o de dolor; pero al cabo una fiesta, es decir, un espectáculo cuyo director es un poeta y no un moralista.» (Cf. *CJE* (131), 461. Es una carta a su novia enviada desde Marburgo el 28 de octubre de 1906). Ortega será fiel a este sentimiento festivo y gay de la vida, adoptará en ella un temple estético más propio de un poeta, que un temple serio, más propio de un moralista.

<sup>144</sup> Son expresiones de Ortega, usadas en «Sobre Cervantes y *El Quijote* desde El Escorial. Notas de trabajo.» (Edición de José Luis Molinuevo), *Revista de Occidente*, Madrid, nº 156, mayo 1994, p. 53.

<sup>145</sup> *Ibid.*, 54.

*más* en lo humano es lo de Cervantes, haber sufrido tanto que se sonrío de todo.»<sup>146</sup>

Hay otro pasaje del libro de Navarro en el que éste subraya el talento, el buen temple vital del viejo escritor, quien a pesar del maltrato que le ha dado la vida, de sentirse ya en cercanía con la muerte, sigue manteniendo las ilusiones, las esperanzas y hasta las alegrías juveniles que le hacían sentir que en su vida todavía había mucho por hacer. Es un texto al cual ya hemos hecho referencia: «Lo poco que sabemos acerca de nuestra estancia en el mundo y de los modos mejores de hacerla llevadera, es decir lo que suelen llamar filosofía, lo hemos aprendido no en nuestros desengaños de jóvenes, sino en las desilusiones y desesperanzas de unos pocos viejos que han tenido la caridad de escribirlas para que los escarmentados nacieran los avisados. Nada hay más hermoso ni más útil que un viejo con ilusiones, que es como decir un viejo mozo, un viejo alegre, un viejo resuelto, sagaz, simpático. Las ilusiones, las esperanzas, fueron el único caudal de Cervantes, pero de ellas era tan rico y opulento que pasó con ellas más allá de la muerte y con esperanzas e ilusiones murió, sin exclamar ni siquiera como el justo: *Todo se ha consumado.*»<sup>147</sup>

Si de don Quijote es la amarga melancolía del que se cree derrotado, de Cervantes es la alciónica alegría del que no cree que todo se haya consumado. ¿Recordamos ahora la evocación hecha por Ortega de la frase de Mme. Staël y cómo pretendía en el pasaje citado ponerla en el contexto de una reflexión sobre la buenaventura de que la vida sea imperfecta y nunca acabada? Sí, es menester y bueno que aceptemos, no con resignación sino con esperanzada alegría, el poco o mucho tiempo, el tasado o generoso futuro que nos tenga reservada la diosa Fortuna, pues ellos encarnan la posibilidad de seguir jugando ese juego maravilloso que es la vida. La muerte no consuma nada, no

---

<sup>146</sup> José Ortega y Gasset, *CJE* (105), 361. Tal vez la fuente de inspiración de este texto de Ortega la podamos y debemos encontrar en Fichte, pues esta idea sobre el dolor como *via perfectionis* aparece con relativa frecuencia en la obra fichteana. Espero que baste este ejemplo: «Cuanto mejores y más nobles seáis, tanto más dolorosa será para vosotros la experiencia que os espera; pero no os dejéis vencer por el dolor, sino vencedle a él por medio de la acción. El dolor está descontado; es un factor indispensable en el plan de perfeccionamiento del hombre.» (FICHTE, Johan Gottlieb; *Fichte's sämtliche Werke*, (Berlin, 1845-1846), reimpresión fotomecánica en Walter de Gruyter, Berlin, 1971, vol. VI, pág. 345.346). El texto de Fichte ni que pareciese haber sido escrito para ser aplicado a Cervantes.

<sup>147</sup> *Ibid.*, 322.

redime «el sentimiento doloroso de lo incompleto de nuestro destino», al contrario, lo hace patente y acentúa. De ahí que Ortega nos diga que no debemos dar nunca la vida por conclusa, que es un pecado de lesa existencia el creer que ya hemos alcanzado la meta, que todo nuestro yo y nuestro mundo está plenificado y ha llegado a perfección. Claro está, incluido también, paciente lector, este trabajo que aquí hoy presentamos. Si creyésemos tal cosa, entonces la vida dejaría de ser un permanente peregrinaje, nos engolfaríamos y contentaríamos con la apacible posada, y abandonaríamos para siempre la aventura del camino.



# Ortega y la Filosofía del futuro

FRANCISCO LÓPEZ FRÍAS  
Universidad de Barcelona

## 1. Radicalidad y claridad en el pensamiento de Ortega y Gasset

La obra de Ortega está salpicada de diagnósticos, previsiones y *profecías*<sup>1</sup>, lo que no es extraño en una filosofía concebida como <filo-

---

<sup>1</sup> «Es perfectamente posible prever el sentido típico del próximo futuro, anticipar el perfil general de la época que sobreviene...Cabe en historia la profecía. Más aún: la historia es solo una labor científica en la medida en que sea posible la profecía. Cuando Schlegel dijo que el historiador es un profeta, del revés, expresó una idea tan profunda como exacta.» (O.C. III, 152-153); «Sorprenderse, extrañarse, es comenzar a entender. Es el deporte y el lujo del intelectual. Por eso su gesto gremial consiste en mirar el mundo con los ojos dilatados por la extrañeza...Esto, maravillarse...lleva al intelectual por el mundo de la perpetua embriaguez de visionario. Su atributo son los ojos en pasmo. Por eso los antiguos dieron a Minerva la lechuza, el pájaro con los ojos siempre deslumbrados.» (O.C. IV, 144); «La autoridad que mi libro [**La rebelión de las masas**], sin pretenderlo yo, ha ganado en el mundo se debe a que en él se hacían algunas graves profecías que, a estas horas, desgraciadamente, se han cumplido. Las gentes han sentido siempre una admiración en que se mezcla el respeto con la desazón, hacia esos *hombres extraños* que preveían el futuro. Porque el futuro es la región del tiempo donde los hombres, en realidad, vivimos. La vida, no se olvide, es una faena que se hace hacia delante...no sabemos nunca lo que va a traernos lo que nos va a pasar. Se comprende que las gentes quisieran prever el futuro y se comprende que al ser incapaces de ello se interesen por todo lo que aparezca como profecía. A esto se debe la atención que a mi libro se presta hoy.» (Conferencia sobre el libro citado en la Universidad de Glasgow (junio, 1951). En *La rebelión de las masas*, (Ed. de P.Garagorri en Alianza Ed. Madrid: 2000 p. 285). Pregunta F.Vela a Ortega: «Usted ha profetizado muchas cosas que luego se han cumplido, en arte como en política, en ciencia como en filosofía.» Respuesta: «Siempre pasa lo mismo a quien se anticipa: se atrae los denuestos de quienes solo ven el día de hoy. El anticipador ve venir las cosas sin poder hacer nada para evitarlas.

sofía del futuro> en una doble dimensión: 1) *del futuro* en tanto que el dato radical de su pensamiento se basa en la temporalidad de la vida humana, y 2) *para el futuro* en tanto que concebida y desarrollada como una *nueva etapa* de la historia de la filosofía<sup>2</sup>. Ortega ha sido uno de los pensadores claves de nuestro tiempo, un anticipador de muchos acontecimientos del siglo XX y un testigo consciente del final de una época<sup>3</sup>.

Las *profecías* de Ortega, en el marco de la *nueva filosofía* y en gran parte publicadas en *La rebelión de las masas*, se han ido revalidando con el paso del tiempo y son hoy más verdaderas que cuando fueron escritas hace 75 años. Sin embargo, su gran profecía – la de la superación del idealismo y la consiguiente conclusión de la época moderna – no se ha cumplido porque *nada es seguro* en la medida que todo depende de la voluntad de los hombres.

En sus **Meditaciones del Quijote** (1914) Ortega configura la nueva etapa del pensamiento filosófico cuya finalidad era suceder – asumiéndolas y reemplazándolas – a las dos anteriores: el **Realismo** y el **Idealismo**. Si esto no fue posible, como era de esperar, en el siglo XX, se debe a que los cambios de época no obedecen a unos cálculos matemáticos sino que se adelantan o retrasan según la dinámica y el funcionamiento de la *razón histórica*. Ortega emprendió esta tarea en *El tema de nuestro tiempo* (1923), y si ésta no fue posible durante el siglo XX se debe a que los cambios de época no son automáticos sino visión responsable y activa de las generaciones que han de impulsarlos.

Por eso le insultan y, a veces, le matan. Es el simbolismo de la muerte de Casandra, la profetiza. ¡Hacen bien! El profeta no sirve para nada. Lo importante es evitar y no predecir». O.C. IV, 387-388.

<sup>2</sup> «Fundar – escribió Ortega en Buenos Aires – la filosofía en la gran idea de la vida que, quíerese o no, será aquella sobre la cual va a vivir en la próxima etapa la humanidad». *La razón histórica*, 1940. O.C. XII, 192

<sup>3</sup> Época deriva del griego *epokhé* que significa poner entre paréntesis algo de mayor extensión que da la idea de periodo, de intervalo, en definitiva de época. Su infinito ir aconteciendo no se muestra total y simultáneamente en ningún momento determinado. Cada época practica una *epokhé* mostrando algo de su infinitud y ocultando el resto. La realidad se muestra *epocalmente* y esto supone que una época nace y, como tal, también muere. En ella tienen vigencia una serie de ideas, de valores, de costumbres, de instituciones y todo esto entra en crisis con el fin de una época. A la época que era la forma en que se iba dando acompasadamente la eternidad, los griegos le llamaron *eón* y – de acuerdo con numerosas tradiciones e de sabiduría – le dieron una duración aproximada de 2000 años. Ortega – como Nietzsche, como Heidegger y algunos otros – fue testigo de un *eón* y del comienzo de otro, o sea del fin de una época y el comienzo de otra.

Precisamente Ortega se quejaba en esos momentos de que la suya era una *generación desertora* que – dentro de la grave crisis desencadenada por la aparición del *hombre-mas* – se siente cómoda en un siglo XX al que se considera como culminación del proceso de civilización y progreso de la humanidad pero que en realidad es un proceso de decadencia<sup>4</sup>. Este diagnóstico de Ortega contrasta con una quejumbre generalizada del hombre contemporáneo respecto a las decadencias. Pero lo que está en decadencia no es la vida sino algunas cosas que se dan o pasan en la vida, o sea, lo que está en decadencia no es el continente sino el contenido. El hombre de nuestro tiempo, según Ortega, está vitalmente desorientado. Nuestra época se siente sobre todos los tiempos y por encima de todas las plenitudes, pero no es plenitud de los tiempos. ¿De dónde proviene esta sensación de superioridad? Sin duda del crecimiento impresionante que ha experimentado la vida en los dos últimos siglos que la ha hecho más fácil y asequible pero más compleja y más llena de cosas. No es fácil formular la impresión que de sí misma tiene nuestra época. Mira hacia atrás y cree ser más que las demás y a la par se siente como un comienzo sin estar segura de no ser una agonía<sup>5</sup>.

Hay que entrar en Ortega con todas las consecuencias que implica su innovación metafísica sin olvidar la importancia de sus métodos, sus metáforas y, sobre todo, su misión de claridad. *La claridad es la*

---

<sup>4</sup> «Ha habido varias épocas en la historia – escribe Ortega en 1930 – que se han sentido a sí mismas como arribadas a una altura plena, definitiva; tiempos en el que se cree haber llegado al término de un viaje en que se cumple un afán antiguo. Es la <plenitud de los tiempos>, la completa madurez de la vida histórica (...) En efecto estos tiempos plenos son tiempos satisfechos de sí mismos; a veces, como el siglo XIX, archisatisfechos. Pero estos siglos tan satisfechos están muertos por dentro. *La auténtica plenitud vital no consiste en la satisfacción, en el logro, en la arribada.* Ortega subraya – citando a Cervantes – que «el camino siempre es mejor que la posada. La famosa plenitud de los tiempos es en realidad una conclusión, un cierre. Ortega cita la **Historia de la Filosofía** de Hegel en sus maravillosas páginas sobre los tiempos satisfechos y concluye: «Hay siglos que por no saber renovar sus deseos mueren de satisfacción como el zángano afortunado después del vuelo nupcial» (O.C. IV, 158-159). Frente a estas épocas autosatisfechas (la época moderna que, según Ortega, acaba de preterir) está *Nuestro Tiempo* que está en la tesitura de abandonar el pensamiento idealista escapando de algo que se pretende definitivo, la cultura moderna.

<sup>5</sup> Ortega resume las consecuencias del impresionante crecimiento de la vida (Cf. Cap. IV de *La rebelión de las masas*) con una frase famosa: «No sabemos lo que nos pasa y eso es lo que nos pasa: no saber lo que nos pasa» O.C. IX, 73). Su discípulo Julián Marías, recientemente fallecido, aplicó esta fórmula de Ortega al siglo XX como un siglo incapaz de haberse hecho cargo de tan formidable herencia: «Superior a todos los precedentes pero inferior a sí mismo».

*cortesía del filósofo* y no es posible ser claro en filosofía sin una decidida vocación de verdad. La claridad no debe confundirse con la facilidad<sup>6</sup>. El pensamiento de Ortega es claro pero difícil porque, a veces los temas de sus escritos y la prosa brillante distraen la atención del lector no avisado. El hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra que Ortega hace suyo asumiendo el lema de Goethe: «yo me declaro del linaje de esos / que de lo oscuro hacia lo claro aspiran». La referencia filosófica de Ortega es la obra de Platón, sobre todo en sus diálogos, de los que hay muy pocos en su obra por la sencilla razón de que sus escritos cuentan con la necesaria complicidad del lector porque **no dice** las cosas sino que simplemente **las muestra**. Un buen ejemplo de ello es la lectura de *La rebelión de las masas* (1930), su libro más famoso. La grave crisis que afecta a toda Europa es el síntoma externo de un problema que en su superficie es político pero en su raíz es eminentemente filosófico y como tal hay que abordarlo. Espera a su último capítulo para desvelar que, en rigor, es *un libro de filosofía*. El proceso que resume los 15 capítulos del libro puede sintetizarse en lo siguiente:

Hasta el último capítulo no se desvela cual es la *verdadera cuestión* de este libro / Hasta el último párrafo no se dice que se trata de una

---

<sup>6</sup> Algunos textos sobre la *claridad* en Ortega: «Se escribe como se es, como se piensa, como se siente.» O.C. X, 215; «Yo he de hacer – dijo ante el auditorio excepcional de un teatro donde impartía sus clases con motivo del cierre de la Universidad en 1929– el más leal esfuerzo para que a todos vds., aún sin previo adiestramiento, resulte claro cuanto diga. Siempre he creído que la claridad es la cortesía del filósofo, y, además, esta disciplina nuestra pone su honor hoy más que nunca en estar abierta y porosa a todas las mentes, a diferencia de las ciencias particulares, que cada día con mayor rigor interponen entre el tesoro de sus descubrimientos y la curiosidad de los profanos el dragón tremebundo de su terminología hermética. Pienso que el filósofo tiene que extremar para sí propio el rigor metódico cuando investiga y persigue sus verdades, pero que al emitir las y enunciarlas debe huir del cínico uso con que algunos hombres de ciencia se complacen, como Hércules de feria, en ostentar ante el público sus *bíceps* del tecnicismo.» O.C. VII, 280; «Recuerdo haber dicho, hace más de 30 años que la claridad es la cortesía del filósofo» (1951), O.C. IX, 632; «La idea más difícil del mundo puede ser expuesta de manera que la comprenda el entendimiento más humilde y el alma más inculta.» O.C. XI, 301; «Los pensadores alemanes han propendido siempre a ser difíciles y han hecho sudar a la gente de todos los pueblos, incluso el suyo, para ser entendidos». O.C. IX, 632. Esta cita hay que entenderla – dentro del repertorio peculiar de la metodología orteguiana – *in modo obliquo*. (cf. O.C. II, 388) Para Ortega, la filosofía y la cultura europea son la conjunción de la *visión clara* propia del hombre mediterráneo y el *pensamiento claro* del hombre gótico: («Europa comienza cuando los germanos entran plenamente en el organismo unitario del mundo histórico». Cf. *Cultura Mediterránea*, en O.C. I, 340-343).



doctrina filosófica / Una pregunta: ¿Qué insuficiencias radicales padece la cultura europea moderna? ¿Son políticas? ¿Son filosóficas? / Los 14 capítulos previos refieren el comportamiento de un cierto tipo de europeo (el hombre-medio) frente a la civilización en que ha nacido / No convenía mezclar el contenido de los dos puntos anteriores / Pese a no haberlas querido mezclar, *la doctrina sobre la vida humana* se encuentra en las páginas del libro «como un contrapunto, entrelazada, insinuada, musitada» en ellas pero tal vez pronto pueda ser *gritada*. Ortega la desarrolló («gritó») en su curso de 1929, *¿Qué es Filosofía?* O.C. VII, 275-437.

Los puntos anteriores manifiestan la necesidad de una segunda lectura para encontrar su dimensión filosófica / *El hecho de las aglomeraciones* (Cap.I) es un fenómeno más *cualitativo* que *cuantitativo* / No se refiere a la masificación sino a una *actitud ante la vida* propia del fenómeno que representa el hombre-masa / La civilización europea ha producido automáticamente *la rebelión de las masas* / Ello tiene un **Anverso óptimo**: «Es una y misma cosa con el crecimiento fabuloso que la vida humana ha experimentado en nuestro tiempo»; y un **Reverso tremebundo**: «Es una y misma cosa con la desmoralización radical de la humanidad». (Cf. O.C. IV, pp. 231,193 y 174, tres fórmulas distintas de expresar el fenómeno). Ortega denuncia la situación pero no está contra ella sino contra el fenómeno idealista que la ha hecho posible. La crisis europea: un problema filosófico a resolver con la superación del idealismo<sup>7</sup>.

## 2. Las claves de una filosofía

La obra de Ortega es, por una parte, un pensamiento de propósito tan concreto como hacer posible la continuación de la historia filosofía en una nueva etapa que supere e integre a las dos anteriores dentro de su raciovitalismo. Y por otra de una ambición aparentemente tan

---

<sup>7</sup> «El día que vuelva a imperar en Europa una auténtica filosofía – única cosa que puede salvarla – se volverá a caer en la cuenta deque el hombre es, tenga de ello ganas o no, un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior...Para que la filosofía impere no es menester que los filósofos imperen – como Platón quiso primero – ni siquiera que los emperadores filosofen – como quiso más modestamente después. Ambas cosas son, en rigor, funestísimas. Para que la filosofía impere basta con que la haya, es decir, con que los filósofos sean filósofos. *Desde hace casi una centuria* los filósofos son todo menos eso – son políticos, son pedagogos, son literatos o son hombres de ciencia» (O.C. IV, 221). Nota: Repárese en el texto subrayado *en negrita*. El 14-11-1831 muere Hegel en una epidemia de cólera en Berlín, fecha que no pasó desapercibida para Ortega que escribió: «Ese día terminó una genial etapa de la filosofía (el idealismo) y tal vez una época de la Historia» (Cf. Centenario de Hegel, O.C. V,413-419).

modesta que solo ofrece – *modi res considerandi* – posibles nuevas maneras de ver las cosas<sup>8</sup>. Según Julián Marías se necesitan al menos dos condiciones para orientarse en su peculiar estructura narrativa: Conocer toda la historia de la filosofía, muy especialmente la del siglo XX, y conocer a fondo la realidad española incluyendo su historia. Ambas son necesarias pues, si con la primera puede situarse a Ortega en el lugar que filosóficamente le corresponde, con la segunda se da razón del motivo que en última instancia justifica el carácter radical de un pensamiento que se hace – con todas sus consecuencias – desde la circunstancia española. Su originalidad no es ficticia sino movida por una exigencia concreta y consecuente con su compromiso de ponerse radicalmente en claro las cosas implicando desde muy pronto sus planteamientos filosóficos con los problemas de España, un país que ha permanecido al margen del pensamiento europeo durante la época moderna. No es extraño por eso que la implicase, junto con Europa y toda la tradición filosófica de Occidente, en su primer libro de filosofía, un tanto tardío en relación con su precocidad intelectual pero en el que ya pudo elaborar los conceptos decisivos de una nueva filosofía.

Ortega tuvo muy pronto sus intuiciones sobre la metafísica de la vida con una trayectoria filosófica innovadora que se desarrollará entre 1909 (*Renán*) y 1947 (*La idea de principio en Leibniz*). Su obra matriz fue **Meditaciones del Quijote** (1914) un libro cuya complejidad no solo justifica la relativa tardanza de su publicación sino también la necesidad de ser leído con un ajuste óptico todavía hoy dificultoso. El largo proceso de meditación personal que constituyó la vida intelectual de Ortega fue un desarrollo pleno de interna coherencia con esas primeras intuiciones progresivamente enriquecidas en el contacto con otras filosofías tanto del pasado como del presente<sup>9</sup>. Ortega no se dejó influir solo por determinados filósofos sino por la Historia de la Filosofía en su conjunto. Se dotó pronto de una metodología propia

---

<sup>8</sup> *Meditaciones del Quijote* (1914). O.C. I, 318

<sup>9</sup> Sus influencias fueron: Francia (el estilo literario y los temas de la vida); Inglaterra (su historia, su lengua y su liberalismo político); y Alemania (su formación filosófica en el neokantismo que Ortega redujo a una lectura directa de Kant como plataforma necesaria para poder superar su idealismo). Su primer artículo adolescente (1902) incluye a seis franceses (Victor Hugo, Ponsard, Taine, Sarcey, Barbey d'Aureville y Saint-Beuve); un alemán (Nietzsche) que le influyó en su juventud a través de Maetzku; un inglés (Carlyle) que le influyó en su liberalismo; y un estadounidense (Edgar A. Poe). Los escritores franceses decisivos en su formación literaria fueron Chateaubriand, M. Barrés y Renán. Cf. *Glosas*. O.C.I, 13-18.

para abordar las cuestiones filosóficas – **La vuelta táctica** (I, 321); **In modo recto / In modo obliquo** (IV, 388) y **El método circular, o de Jericó, o de las series dialécticas** explícitamente elaborado para abordar cuestiones filosóficas de una especial dificultad<sup>10</sup>.

Otro de los ingredientes claves de la nueva filosofía de Ortega es el cambio de las *categorias* que, en la *nueva filosofía* ya no serán ni las aristotélicas del *realismo*, ni las kantianas del *idealismo*. Ortega las explicó por primera vez con un lenguaje sencillo, claro y asequible a un público culto pero no especializado en el Teatro Beatriz de Madrid donde impartió sus lecciones de filosofía cuando fue clausurada la Universidad, en abril de 1929<sup>11</sup>. Su innovación filosófica consistió en concebir su *raciovitalismo* como una tercera etapa de la Historia de la Filosofía, herencia y continuación de las dos anteriores. La nueva estructura conceptual que se propone depende – como ha escrito Rodríguez Huéscar, uno de sus más importantes discípulos – de una instalación en la nueva etapa, con cambios tan sustancialmente radicales que, a partir de este momento en lugar de seguir refiriéndose a las categorías cabría hablar de *primalidades*<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> El método tradicional del conocimiento es insuficiente para acceder a ciertas nuevas fortalezas del saber. Se requiere el *método circular* al que Ortega alude dos veces, a propósito de enfrentar la lectura de El Quijote (O.C.I, 327) y Kant en O.C. IV, 44) usando de la misma figura retórica: sitiar las plazas en *amplios giros, en rodeos concéntricos*, como los israelitas tomaron Jericó. Método especialmente diseñado para abordar cuestiones de especial dificultad.

<sup>11</sup> Estas lecciones se publicaron en Buenos Aires (1930). Se editaron en 1957 con el título de *¿Qué es Filosofía?* (O.C. VII, 275-438). Para las Categorías cf. las lecciones IX, X y XI, pp.388-438.

<sup>12</sup> Cf. Rodríguez Huéscar, A. (2002): *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Biblioteca Nueva. En cierto modo esta es la *obra cumbre* de un de los discípulos de Ortega donde se destilan las esencias del tema sobre las <categorias de la vida>. Frente a las categorías aristotélicas y las kantianas hay un salto cualitativo radical ya que, lo que se cambia, no es a otra suerte de categorías sino que afecta a la misma concepción de lo categorial y en tal grado de radicalidad que Rodríguez Huéscar necesita sustituir el vocablo para instalar otro que designe el nuevo concepto. Las categorías aristotélicas (estructuras de la realidad *natural*) y las kantianas (estructuras de la *mente*) serán sustituidas por una nueva radicalidad que integra ambas con el nombre de *primalidades*. Ya no se trata de la naturaleza y de la mente por separado sino de la conjunción de ambas, o sea, que se da como esa primalidad o primigenidad en que consiste la vida humana, el yo y la circunstancia, la **realidad radical** en el sentido de que la vida lo es, en tanto que todas las cosas reales o presuntas se dan en ellas, porque es el **absoluto acontecimiento**. Xavier Zubiri, se refirió, en uno de sus escritos a la muerte de Ortega, a la *nueva realidad radical* tomando un texto de Descartes donde éste dice: «Alguna vez en la vida hay que ponerlo todo en duda.» Ortega lo completa: «Alguna vez en la vida hay que ponerlo todo en duda...»

### 3. El legado filosófico de Ortega

La fama de Ortega es tan grande como rara. Son muchos los que se adornan con sus citas en escritos, conferencias y trabajos. Pero aún en el caso de que eso se haga correctamente, conviene no olvidar que es su pensamiento en bloque – no meramente los despojos de sus citas aisladas – lo que está vivo. Muchos de sus expositores o intérpretes se topan, sin haberse percatado de ello, con un pensamiento de acceso difícil y eso explica que la mayor parte de la bibliografía sobre su obra sean trabajos anodinos, insignificantes o – en algunos casos que citamos en este mismo trabajo – manifiestamente inclinados a demostrar que allí no hay manera de encontrar filosofía alguna y que, por tanto, no la hay. Aunque parezca extraño algunos han dedicado su tiempo y su esfuerzo incluso a demostrar que Ortega no es un filósofo y otros a jubilarlo en su infructuoso intento de convertirlo en una suerte de clásico prematuro. Otros más serios, aún trabajando con rigurosidad no logran alcanzar ni la lucidez ni la corrección interpretativa necesaria porque están montados sobre cimientos falsos – p.e. en las comparaciones que se hacen de su obra con otros filósofos contemporáneos – de tal manera que cuanto más compleja y trabajada sea su construcción más se alejará, deformará y falsificará el pensamiento y la imagen de Ortega que queda así más o menos reivindicado como filósofo pero a costa de cercenar las fecundas posibilidades de su espléndida innovación metafísica<sup>13</sup>.

Ortega impulsó un proyecto filosófico profundamente innovador, fruto del descubrimiento de nuevas *tierras metafísicas* inexploradas, con un propósito bien fundado de *salvar* (en el sentido de *entender algo a fondo* que este vocablo tenía en el siglo XVII) el pensamiento occidental. Fue el más fecundo de los cuatro grandes intentos – Dilthey, el propio Ortega, Jaspers y Heidegger – de fundamentar la filosofía en la

---

menos la vida.» La vida es la realidad radical / No se puede prescindir de ella ni siquiera ponerla en duda. / La duda se da en la vida pero no al revés (la vida no se da en la duda) pues tiene entidad radical por sí misma.

<sup>13</sup> «Sobre la cuestión suscitada por el Prof. J. L. Aranguren en torno a *ortodoxia* y *heterodoxia* en el pensamiento de Ortega, Antonio Rodríguez Huéscar ha escrito sobre «la absoluta necesidad de que para ser *heterodoxo* de la doctrina filosófica de Ortega lo primero que hace falta es haber sido antes *doxo* es decir, haber digerido y asimilado la doctrina de la que supuestamente se disiente: «Cuando miro en torno buscando a esos providenciales heterodoxos – escribe Huéscar – me quedo desolado al no encontrar ninguno». («¿Diálogo con Ortega?». *El País*, 16-11-85).

*nueva idea de la vida*. La mente europea estaba entonces en el tramo final de la modernidad y el panorama filosófico occidental se encontraba en la tesitura de tener que abordar una de las cuestiones más graves de su andadura histórica, a saber, la posibilidad de abandonar el idealismo y, en consecuencia, dar por concluida la época moderna<sup>14</sup>. El objetivo filosófico de Ortega fue no quedarse anclado en la modernidad como en su momento los modernos hicieron respecto al pensamiento tradicional. Lo suyo era ser *ni solo antiguo ni solo moderno* sino heredero de ambas etapas a la vez en un marco nuevo. En esa superación de lo moderno y de lo antiguo consistía para él el proyecto filosófico del siglo XX concebido como una tercera navegación de la Historia de la Filosofía que integrara – conservándolas y aboliéndolas, dentro de la más pura tradición de la **Aushebung** hegeliana – las dos primeras etapas del pensamiento occidental. En historia superar es asimilar, llevar consigo lo que se abandona. Una nueva filosofía, en la medida que aspira a serlo, tiene que incluir todo el legado filosófico anterior<sup>15</sup>. Ortega era consciente de que ello implicaba conservarlas, que era preciso hacerlo con la dignidad propia de sus rangos y con el honor debido – sobre todo respecto a la época moderna – a una espléndida hoja de servicios con más de tres siglos. Conocía las dificultades que, en su opinión, incluían la necesidad de haberla experimentado a fondo pero... «no ha habido manera – dice en 1929 – de salir de la Edad Moderna con honestidad intelectual. Los que lo han intentado no han salido de él: simplemente se han arrojado por la ventanilla y se han roto la cabeza». (O.C.VII, 371). Además no solo había que superar el idealismo sino también su inercia inmovilista. Duro trabajo por tener que enfrentarse no tanto a la modernidad misma como al *mito* que de ella se forjó a lo largo de los siglos XIX y XX cuyo esclarecimiento constituye una de las más importantes aportaciones de su obra. En cualquier caso la transmisión y difusión de su herencia filosófica se ha visto entorpecida durante décadas no solo por

---

<sup>14</sup> Ortega no dudó en identificar esta tarea como *El tema de nuestro tiempo* (O.C. III, 143-203). «Abandonar el idealismo – escribiría más tarde – es, sin disputa, lo más grave, lo más radical que el europeo puede hacer hoy. Todo lo demás es anécdota al lado de eso. Con él se abandona no solo un espacio sino todo un tiempo: la <Edad Moderna>». O.C. VIII, 41.

<sup>15</sup> «En la vida del espíritu – escribe Ortega – solo se supera lo que se conserva (...) como el tercer peldaño supera a los dos primeros porque los conserva bajo sí. En cuanto estos desaparecieran, el tercer peldaño caería a no ser sino primero (...) Al revés que en la vida de los cuerpos, en la vida del espíritu las ideas nuevas (las hijas) son las que llevan en el vientre a sus madres». *¿Qué es filosofía?* O.C. VII, 370 ss.

las dificultades propias de un pensamiento innovador sino por las vicisitudes externas de una época política y socialmente muy desestabilizada a partir de los años 30 en toda Europa. Muchas de sus obras importantes, entre ellas *¿Qué es filosofía?* (1929), y su *Prólogo para Alemanes* (1934) a una edición de *El tema de nuestro tiempo*, que el propio Ortega no remitió, como respuesta a los excesos del III Reich. Ambos textos y muchos otros no se publicaron hasta 1957 lo que retrasó la recepción de su obra no solo en la Europa continental, donde tenía un gran prestigio, sino también en España<sup>16</sup>.

La marginación de Ortega y su escuela filosófica se extendió entre los años '30 y finales del siglo XX. Un periodo tan dilatado y constante habría condenado al ostracismo y el olvido a cualquier imperio cultural. Sin embargo toda su obra ha permanecido viva, sin duda por su valor intrínseco y, ¡cómo no!, por la capacidad de resistencia y fidelidad de sus discípulos<sup>17</sup>. Antes de la proclamación de la República, a cuyo advenimiento contribuyó con sus escritos su prestigio y sus convicciones premonitorias respecto a los cambios de época, se quedó sin periódicos en los que escribir<sup>18</sup>. Pero el momento más grave fue al comienzo de la guerra civil cuando se traslada con su familia, ya enfermo, a la Residencia de Estudiantes donde se niega a firmar el manifiesto de los <escritores antifascistas> apareciendo en el periódico *Claridad* la denuncia de que en su filosofía se han alimentado

---

<sup>16</sup> Estas dificultades empezaron a remitir tras el Congreso Internacional (Noviembre de 2000) organizado por la Fundación José Ortega y Gasset en conmemoración del septuagésimo aniversario de *La rebelión de las masas*, y se han consolidado recientemente con otro nuevo Congreso Internacional – *Ortega medio siglo después 1955-2005: la recepción de su obra* – (Octubre de 2005).

<sup>17</sup> Cf. Padilla Moreno, J. *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*. Editorial Biblioteca Nueva. S. L. Madrid, 2004: Colección El Congreso. Se trata de un magnífico estudio sobre la obra de uno de sus más importantes discípulos – probablemente el más desconocido – que puede servir de referencia a la capacidad y solvencia de todos ellos. Huéscar distingue dentro del «vasto panorama del discipulado de Ortega» seis categorías: 1º) Alumnos, oyentes y lectores; 2º) Cultivadores de otros campos del saber no estrictamente filosófico; 3º) Cultivadores de otras disciplinas pero relacionados íntimamente con Ortega; 4º) Filósofos que sin ser orteguianos han recibido la influencia de su pensamiento; 5º) Los discípulos filosóficos en el más estricto sentido de la palabra: G<sup>a</sup> Morente, Zubiri, Gaos, M<sup>a</sup> Zambrano, Granell, Julián Marías, P. Garrigori y el propio Rodríguez Huéscar; y 6º) Los discípulos de discípulos: F. Salmerón, de Gaos; F. Soler, M. Rianza y H. Carpintero, de J. Marías; J. Muguerza, G<sup>a</sup> Cabán y J. de Salas, del propio Rodríguez Huéscar. (Cf. pp.83-84).

<sup>18</sup> «Los hombres republicanos – escribe Ortega en 1933 – han conseguido que por primera vez después de un cuarto de siglo, no tuviera yo periódico afín en el que escribir». O.C., XXI, 527.

las mentes fascistas. Se le exigió una declaración radiofónica y, durante su preparación, aprovechó la ayuda de un amigo en ese momento influyente en la zona controlada por los republicanos y anarquistas – Vicente Iranzo – para salir de Madrid con su familia. Tuvo el apoyo de la Embajada francesa que le nombró *Comendador de la Legión de Honor*. Embarcaron en Alicante el 31 de julio hasta Marsella, luego a Grenoble y finalmente en noviembre se instalaron en París. En 1937 fue invitado por Huizinga a la Universidad de Leiden (Oegstgeest-Holanda). Operado dos veces de la vesícula biliar y, de nuevo en París, operado a vida o muerte por el Dr. Gosset en presencia de su amigo el Dr. Marañón. Al comienzo de la Segunda Guerra Mundial emprendió su tercer viaje a Argentina, esta vez con lo puesto y sin libros. Durante su estancia se inició la erradicación de su pensamiento filosófico en la Universidad (1939-1956) dando la nota de suspenso a la Tesis Doctoral de Julián Marías (1942) que en 1953 se doctoró con el trabajo antes rechazado. En la década de los '40 se escriben cinco libros (1942-1943-1945-1946 y 1948) expresamente dedicados a demostrar que Ortega no era un filósofo<sup>19</sup>. En 1948 Ortega funda el **Instituto de Humanidades** dirigido por Julián Marías. Un gran éxito cultural que Ortega clausura en 1950 para atender las invitaciones de Universidades europeas donde prolongó el éxito obtenido con su conferencia *De Europa meditatio quaedam*, en la Universidad Libre de Berlín (1949). El año 1955 fue pródigo en malas noticias para los orteguianos. El 18 de octubre falleció Ortega. Se publicaron cientos de artículos, sobre todo en Alemania, los países hispánicos, los Estados Unidos e incluso, pese a las dificultades gubernamentales, en España. Con la excepción del gobierno cuyo Ministerio de Información dictó una orden llena de restricciones dirigida a los periódicos que en buena parte hicieron caso omiso de ella<sup>20</sup>. La marginación de Ortega y su estirpe no fue – como la de otros exiliados – solo consecuencia de la guerra civil sino anterior a ella cuando todavía no estaba consolidada lo que Marías denominó Escuela de Madrid. Ortega fue criticado tanto

---

<sup>19</sup> Cf. Marías, J., *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual*. En *Obras*, IX, 13-121

<sup>20</sup> El texto – publicado el día antes del inminente fallecimiento – decía lo siguiente: «Ante la posible contingencia del fallecimiento de Don José Ortega y Gasset, y en el supuesto de que así ocurra, ese diario dará la noticia con una titulación máxima de dos columnas y la inclusión, si se quiere, de un solo artículo encomiástico, sin olvidar en él errores religiosos y políticos del mismo y, en todo caso, eliminando siempre la denominación de maestro» (Nota de la **Vicesecretaría de Educación Popular**).



por las derechas como por las izquierdas y, para muestras, las actitudes de José Antonio Primo de Rivera y de Francisco Largo Caballero que escribieron sus reproches, el primero desde la desilusión del maestro y el segundo desde el desprecio<sup>21</sup>. En algún lugar de mi tesis doctoral dejé escrito y publicado en 1985 que Ortega y los suyos fueron de aquellos españoles que tuvieron perdida la guerra independientemente de quienes hubieran de ser sus vencedores. Con extraña unanimidad dieron muestras de su influyente capacidad organizativa en pleno franquismo, el coro religioso, el gubernamental y el de la izquierda comunista. Fue ésta quien publicó en su revista **Nuevas Ideas** editada en Bruselas, el programa político-cultural del inmediato futuro<sup>22</sup>. En 1958 se hizo el último intento durante el franquismo de poner en el *Índice* – donde ya figuraba la de Unamuno – la obra de Ortega. Se trataba de la publicación de un libro cuyo título – **La filosofía de Ortega y Gasset** –<sup>23</sup> no respondía en absoluto a su extravagante contenido que superaba con creces a los *Tres Antípodas* que en la década de los años 40 publicaron cinco libros para demostrar que Ortega no era un filósofo. El autor de éste era el P. Santiago Ramírez que velaba – desde el comienzo de la dictadura y con todas las indulgencias, elogios y poderes facultativos – por la pureza tomista de la filosofía en la Universidad española. Hubiera sido preferible que estas actitudes negativas de todos contra la escuela de Ortega, que se prolongarían en las conmemoraciones del 25º Aniversario de su muerte (1980) y la del Centenario de su nacimiento (1983) nunca hubieran

---

<sup>21</sup> «Los conductores – escribe José Antonio Primo de Rivera refiriéndose a Ortega – no tienen derecho al desencanto. No pueden entregar en capitulaciones la ilusión maltrecha de tantos como le fueron a la zaga. Don José fue severo consigo mismo y se impuso una larga pena de silencio: pero no era su silencio sino su voz lo que necesitaba la generación que dejó a la intemperie. Su voz prolífica y su voz de mando» (En «Home-naje y reproche a José Ortega y Gasset», *Haz*, diciembre, 1935).

«Hay que prescindir – decía sin rodeos Largo Caballero durante la elección del nuevo Presidente de la República que sería Azaña – del tipo de candidato que está fuera de los partidos y que alternativamente se creen colocados por encima de ellos como personificación de las minorías selectas». Como ejemplo podemos señalar a Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset». (*Claridad*, Madrid, 9-IV-1936)

<sup>22</sup> «Los falangistas ya no tienen importancia; con el Opus Dei siempre es posible entenderse; los verdaderos enemigos son los orteguianos». Cf. Marías, J. (1989): *Memorias 2*. Madrid: Alianza p.107.

<sup>23</sup> Ramírez, S. (1958): *La filosofía de Ortega y Gasset*. Barcelona: Editorial Herder. Un excelente trabajo de Julián Marías sobre este libro: «El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega», en Marías, J. Obras, IX, pp. 145-166. Revista de Occidente: Madrid: 1982.



existido pero lo cierto es que existieron para poner de manifiesto que la obra de Ortega se acepta o se rechaza pero, en cualquier caso, sus escritos son rebeldes a las manipulaciones y se han manifestado irreductibles a todas ellas porque están vivos pese a que, en torno a 1985, se resucitaron los intentos de convertirlo en clásico prematuro, e incluso de jubilarlo<sup>24</sup>.

En 1980 se conmemoró el XXVº Aniversario de la muerte de Ortega. Además de los actos que organizaron algunas universidades, lo más interesante, dentro de una pobre y escasa expectación, fue la convocatoria, por parte del MEC, de un concurso de trabajos sobre Ortega. El premio fue para Antonio Rodríguez Huéscar, discípulo de Ortega y autor de uno de los grandes *libritos* (por su tamaño reducido) sobre la *innovación metafísica de Ortega* donde se resume su trayectoria filosófica. Por mi parte organicé en la Universidad de Barcelona y en su Delegación de Tarragona dos actos con la participación de cinco profesores en cada una de ellas. El público asistente, sobre todo en Barcelona, fue muy crítico y escéptico respecto a la importancia de su obra y a la supuesta actitud de Ortega respecto a Cataluña.

En 1983, la Conmemoración del Centenario de su nacimiento fue más lucida y activa. Se dieron muchas conferencias en casi toda España y la más importante de las que tuve noticias fue la de Antonio Rodríguez Huéscar, en la Facultad de Filosofía y Letras de Cádiz con el título «Las dimensiones de la acción educativa de Ortega», cuyo texto está en su *Semblanza de Ortega* Editorial Anthropos. Barcelona: 1994, pp. 59-90. Esta conmemoración fue muy activa y dio paso a un movimiento encaminado a «salvar la obra de Ortega de la influencia de sus *escolásticos seguidores*», o sea de los discípulos de Ortega. El escenario de esta disputa filosófica fue inicialmente el periódico **El País** donde el Prof. J. L. Aranguren publicó un artículo – *El diálogo con Ortega* – (11-11-1985) que proponía «escribir libros importantes y muy diferentes» sobre su obra planteados en torno a la cuestión de *ortodoxia* y *heterodoxia*. La respuesta de Antonio Rodríguez Huéscar a Aranguren fue inmediata. En el magnífico libro de Juan Padilla sobre Huéscar (cf. pie de página 17) lo retrató «como de personalidad retraída [que] se recluía y deprimía ante la hostilidad del entorno» (Padilla, p. 357). Hay que leer sus páginas donde se refleja muy bien la soledad de los orteguianos, en el caso de Huéscar con tintes kafkianos

---

<sup>24</sup> Cf. «Ortega, clásico prematuro», en Rodríguez Huéscar, A. (1994), *Semblanza de Ortega*, Ed. Anthropos. Barcelona, pp. 153-175.

para alcanzar por fin la Cátedra (de Instituto) que había conseguido por Oposición en 1936. Sin embargo el Huéscar que conocí, entre 1985 y 1990, no era ya así porque estaba lleno de proyectos y ejercía su libertad personal sin ira y con gran humor. Mi impresión fue que en esos momentos no había apenas gente en el ambiente universitario español capaz de polemizar con tanta gallardía, seguridad, competencia y generosidad con el maestro Aranguren a quien trató con agradecimiento pero...sin darle la razón en la defensa que hizo de la *heterodoxia* practicada por una corriente intelectual surgida al calor del Centenario<sup>25</sup>. La marginación, en distintas fases y de formas diversas, se prolongaría hasta finales del siglo XX. Pero todo evolucionó a partir del Congreso Internacional sobre Ortega de de Noviembre del 2000 y su continuación en el de Octubre de 2005<sup>26</sup>. Ambos en Madrid y organizados por la Fundación Ortega y Gasset con la colaboración de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

#### 4. Un pensamiento nada <Moderno>

Ortega se definió en 1916 como Nada <moderno> y <muy siglo XX> (O.C. II, 22-24) En realidad lo que no quiso fue ser *solo* antiguo o

---

<sup>25</sup> «Dejando a un lado lo de la *ortodoxia*, yo suscribiría encantado – escribe Huéscar – las palabras de Aranguren, si no fuera porque cuando miro en torno buscando a esos providenciales *heterodoxos* que, al fin, vienen a *liberar* el pensamiento del maestro, me quedo desolado al no encontrar ninguno. Porque para ser de verdad *heterodoxo* lo primero que hace falta es ser *doxo*, es decir, haber digerido y asimilado la doctrina de la que se disiente: en este caso haber sido orteguiano y seguir siéndolo por tanto, en otra forma, como Aristóteles p.e. siguió siendo platónico, o Espinosa cartesiano. Y cuando no hay Aristóteles ni Espinosas y la doctrina es tan innovadora y de tan gran calado, y tan compleja y difícil como la de Ortega, se puede uno pasar la vida en esa tarea de digestión y asimilación sin menoscabo del propio pensamiento, antes bien, estimulándolo y fortaleciéndolo hasta permitirle alcanzar posiciones autónomas – sin necesidad de llegar a la heterodoxia – como es notorio en algunos de sus discípulos» Cf. **¿Diálogo con Ortega?. Sobre ortodoxia y heterodoxia en el orteguismo**, en *El País*, 16-11-1985

<sup>26</sup> 1) Congreso Internacional. *Arte, Educación y Sociedad en Ortega y Gasset*. En el aniversario de La deshumanización del Arte, La rebelión de las masas y Misión de la Universidad. Madrid, 15-17 de noviembre de 2000. **Fundación José Ortega y Gasset. Centro de Estudios Ortegaianos.** 2) Congreso Internacional. *Ortega, medio siglo después (1955-2005): La recepción de su obra.* **Fundación José Ortega y Gasset.** Madrid, 18, 19, 20 y 21 de octubre de 2005. En este congreso tuve el honor de presidir la Mesa Redonda sobre «La recepción de Ortega en Europa Continental», compuesta por los Profesores Dezso Cejstei, de la Universidad de Szeged, Hungría; Francisco Martín, de la Universidad de Siena; y Beatrice Fonck, de la Universidad Católica de París.

solo moderno sino de ambas cosas a la vez, o sea, heredero de las dos etapas de la Historia de la Filosofía en un contexto nuevo que, para él, fue el proyecto filosófico del siglo XX. Como consideraba que su consumación pasaba por la superación y asimilación de ambas etapas y que la época moderna (el idealismo) había cumplido intelectualmente la función crítica del realismo, su labor se centró en la crítica del idealismo, globalmente referido al siglo XX como *nuestro mayor y urgente enemigo* (O.C. II, 22) «porque con él se alcanza ese otoño de la modernidad final del rococó y principios del romanticismo en que la uva, ya todo azúcar, va a ser pronto alcohol» (O.C. IV, 26), con el que culmina la historia europea. El grueso de su artillería apunta a la crítica y superación del idealismo, lo que nos obliga – para seguirle adecuadamente – a *filosofar a contrapelo del pensamiento moderno*, sobre todo de la poderosa inercia intelectual de los que Ortega llama «kantianos a destiempo, irremediables y sin saberlo, la mayor rémora para el progreso de la vida y los únicos reaccionarios que verdaderamente estorban». (O.C.IV, 25)

Ortega fue consciente de la novedad de su propósito y en consecuencia de la dificultad de su pensamiento. En su primer libro *Meditaciones del Quijote* dejó orientaciones suficientes para su interpretación, pese a lo cual se lamentaría más tarde de que ni siquiera los más próximos tuvieran una noción remota de lo que él había escrito y de que se le considerase poco menos que un epígono de Heidegger, con cuyo pensamiento su deuda era muy escasa<sup>27</sup>. Poco después se refirió a *Meditaciones del Quijote* (1914) como el libro donde por primera vez se usaba la fórmula que en última instancia condensa su pensamiento filosófico subrayando que toda su obra ha sido después un caso ejecutivo de su propia doctrina<sup>28</sup>. Más tarde con motivo de la tercera edición en alemán de *El tema de nuestro tiempo* (1923) escribió su famoso *Prólogo para alemanes* donde se sintió obligado a explicar a sus lectores germanos el alcance de su deuda intelectual con la filosofía alemana pero también sus diferencias explicando, de paso, por qué sus libros no son tales libros, sino artículos de periódicos escritos exclusivamente y *ad hoc* para gentes de España y Sudamérica. Aunque estas explicaciones se referían básicamente al idealismo alemán y al neokan-

---

<sup>27</sup> Cf. Prólogo-Conversación con F. Vela, en *Goethe desde dentro*, O.C. IV, 383-393, y *El nivel de nuestro radicalismo*, en O.C. VIII, 270-316.

<sup>28</sup> Cf. Prólogo a una edición de sus obras (1932). O.C., VI, 347. La fórmula completa es «Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo», *Meditaciones del Quijote* (1914), O.C., I, 322.

tismo, cabe destacar su temprana atención a la obra de Husserl como crítica del idealismo en su forma histórica última o fenomenológica<sup>29</sup> La superación del idealismo comportaba una gran dificultad, no solo para Ortega sino también para alemanes como N. Hartmann y H. Heimsoeth, condiscípulos suyos en Marburg. Para todos ellos y en general para la generación de *metafísicos de la vida* durante el primer tercio del siglo XX, la fenomenología de Husserl constituyó – así lo entendió Ortega que puso enseguida manos a la obra – una plataforma desde la cual organizarse para el asalto definitivo. El último Husserl (el de la *Lebenswelt*) y algunos de sus discípulos pusieron en manos de esta generación y las posteriores un instrumento muy valioso para llevar a cabo la tarea<sup>30</sup>.

Su segundo libro fue *El tema de nuestro tiempo* (1923) cuyo tema central se concreta en la necesaria superación del idealismo con la *reducción de la razón pura a la razón vital*, un proyecto con escasas posibilidades en el ambiente de una *generación desertora* nada pre-dispuesta a abandonar la cómoda posición alcanzada con el *cenit* de la modernidad<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Cf. *Prólogo para alemanes*, O.C. VIII, 12-58; y *¿Qué es conocimiento?* (inédito editado en 1984). Madrid: Revista de Occidente de Alianza; Marías, J. «Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología», en *Obras*, V, 433-439; y Rodríguez Huéscar, A. (1982) *La innovación metafísica de Ortega*. Madrid, MEC, 77-79. 2ª Edición en Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

<sup>30</sup> «El buen éxito –recordaría Ortega – era improbable. Sin embargo la fortuna nos había regalado un prodigioso instrumento: la fenomenología». Cf. *Prólogo para alemanes*, O.C. VIII, 42

<sup>31</sup> Para Ortega cada generación tiene su vocación propia, su misión histórica que no es algo de tiempo biológico sino *biográfico* de manera que su naturaleza es histórica (O.C., V, 379-408). Pero la vocación no siempre se complea y este es el problema actual: «En toda Europa, pero muy especialmente en España, es la actual una *generación desertora* (...) que se arrastra por la existencia en perpetuo desacuerdo consigo misma, vitalmente fracasada (...) En tales circunstancias un pensamiento como el que desde hace años expongo en esta cátedra no puede ser fácilmente comprendido... Nuestra generación parece obstinada en desoír las sugerencias de nuestro común destino. Aún las mejores, salvo contadas excepciones, no sospechan siquiera que en nuestro tiempo la sensibilidad occidental hace un viraje cuando menos de un cuadrante. He aquí porqué considero necesario anticipar en esta lección algo de lo que a mi juicio constituye el tema esencial de nuestro tiempo». «La previsión del futuro», Cap. 2 de *El tema de nuestro tiempo*. O.C., III, 151-152.

## 5. La filosofía del futuro

El futuro cumple una función primordial en el corpus de la metafísica orteguiana que, frente al de otros contemporáneos como Heidegger y Zubiri que también cuentan con la dimensión temporal (y por tanto futurible) del existir humano, no parte como ellos de postulados ontológicos sino de la vida humana, no en su sentido biológico sino *biográfico*<sup>32</sup>. Con todo, una *metafísica de la vida* no solo parecería incongruente para un pensamiento como el tradicional sino también una pretensión excesiva para una mente moderna. Salvo para esa pléyade de pensadores del primer tercio del siglo XX que se comprometieron, dentro de un vasto movimiento intelectual de reacción al positivismo, con el retorno a la metafísica. Algunos como Heidegger anduvieron muy cerca aunque sin renunciar a su carácter ontológico<sup>33</sup>. No así Ortega<sup>34</sup> que para superar la modernidad tuvo que sortear grandes escollos en una singladura dificultada no solo por el idealismo sino por el riesgo de recaer en corrientes ya superadas como el *irracionalismo*, el *ontologismo* y el *sustancialismo*. Contó con la particularidad de ser lo que Rodríguez Huéscar llamó, un *européo de circunstancia española*, o sea de un país que permaneció al margen del mundo moderno, donde Ortega se sintió como «un profesor de filosofía *in partibus infidelium*» (MQ) o sea sin adversarios intelectuales

<sup>32</sup> Heidegger deslinda expresamente la existencia del Da-Sein no solo de la Biología sino también de otras ciencias pero precisamente porque declara la primacía de los problemas ontológicos frente a la estructura científica de la mencionada disciplina. Cf. *El ser y el tiempo* (1951) (Trad. de José Gaos). México: F.C.E.

<sup>33</sup> Ortega saludó esperanzado la aparición de Sein & Zeit en 1929 (O.C. IV, 57) aunque pronto se vio obligado a reivindicar para sí el descubrimiento de la idea filosófica de la vida (Ib. 403-404 y 541). En 1940 hizo una síntesis del concepto Existenz recordando que Heidegger representó el último de los grandes intentos de fundar la filosofía en la nueva idea de la vida. Más tarde criticó la moda existencialista de la angustia y el planteamiento heideggeriano de la muerte (O.C. VII, 495-496). Nuevas discrepancias en torno al tema del ser (O.C. VIII, 270-316) y finalmente una reconciliación dentro de la discrepancia (O.C. IX, 616-663).

<sup>34</sup> Las críticas de Heidegger y Ortega a Descartes coinciden en lo referente al mundo concebido como *res extensa*. Implacable la de Heidegger en torno a cómo surge el conocimiento a partir de ser-en-el-mundo (Ob.cit, 104-117). La de Ortega, muy comprensiva, fue creciente a medida que reconoce a la duda metódica como la pieza clave que hizo posible esa *segunda navegación* de la metafísica que fue el idealismo. A la luz de la razón histórica, el paradigma cartesiano le aparece como modelo de nivel de radicalidad que podría permitir a la filosofía, según sus previsiones, salir del idealismo e iniciar una tercera navegación. (O.C. VII, 360-438; XII, 149-237; y V, 517-547).

y muy libre para organizar sin obstáculos su asalto a la poderosa fortaleza del idealismo. Lo que le permitió abordar decisiones – tan arriesgadas para otros – como la de relegar el Ser a posiciones filosóficas subalternas<sup>35</sup>.

La metafísica de la vida que Ortega propugna, muestra su radical diferencia con los modelos metafísicos anteriores. Desde Fichte se especulaba con la necesidad de vincular el pensamiento a la vida en el sentido concreto de un primado de ésta sobre aquel. Fue Ortega, sin embargo, quién cayó en la cuenta de que la vida humana es *transparente* y puede llegar a confundirse con las cosas que no son ella sino que simplemente se dan en ella. Para evitar confusiones era preciso configurar antes su estructura concreta<sup>36</sup>.

Filosóficamente el propósito es de tal audacia y cambia tan drásticamente la idea de realidad que no solo puede limitarse a cambiar el contenido de las categorías. La vida como **realidad radical** es un concepto filosófico nuevo que, a diferencia del *realista* y el *idealista* no está *dado*, sino *como problema*, es decir como algo a lo que hay que enfrentarse para resolverlo ya que la vida no se nos da hecha sino por hacer. Que el nuevo **dato radical** de la filosofía tenga la peculiaridad de ser un problema parece dificultar la tarea pero conduce a un camino nuevo más fecundo donde nuestro conocimiento refleja la propia complejidad y dificultad en que consiste la vida humana que es entendida así en primera persona, sin interpretaciones intermediarias y extrañas que la desvirtúan<sup>37</sup>. La vida humana es compleja y difícil pero coherente y por eso mismo capaz de generar la racionalidad de su propio funcionamiento – la **razón vital** – que no depende, como

<sup>35</sup> «No es cierto – como pretende Heidegger – que el hombre se haya preguntado siempre por el Ser. Al revés: por el Ser no se ha preguntado sino desde 480 antes de Cristo, y eso, unos cuantos hombres solo en unos cuantos sitios. No vale llenar la filosofía de gatos pardos. Ya es discutible que después de Plotino se haya preguntado nadie – rigurosamente hablando – por el Ser. Por lo pronto, los escolásticos no se preguntaron por el Ser, sino más bien preguntaron *qué entendía* Aristóteles por el Ente en cuanto ente, que es cosa muy distinta.» (Cf. «El nivel de nuestro radicalismo», en O.C. VIII, 270-285. la cita es de la página 271 pero se recomienda todo el parágrafo).

<sup>36</sup> «La vida humana – escribió en 1936 – aunque resulte escandaloso advertirlo, es una realidad sobre la cual se ha pensado todavía muy poco en forma deliberada y no es posible, como hoy intentamos, plantear los últimos problemas filosóficos a que ella incita sin que hayamos antes dominado un poco más los caracteres de su estructura concreta» (Cf. O.C. V, 484)

<sup>37</sup> Sobre el Yo-Ejecutivo en Ortega cf. mi artículo «La interpretación orteguiana de la fenomenología. El Yo como lo ejecutivo», en *Convivium* 13 (2000) 91-108.

la razón pura, de sí misma sino de un equilibrio de relaciones entre el sujeto y su entorno o, dicho en términos orteguianos, entre *yo* y *mi circunstancia*. Se reivindica así, con todas sus consecuencias, un modo de conocimiento **práctico** que se daba por supuesto pero que filosóficamente había estado suplantado por el conocimiento **teorético**<sup>38</sup>.

## 6. La superación del idealismo. La razón vital

El idealismo es la etapa de la Historia de la Filosofía que se corresponde con la época moderna. Para Ortega se trata de la etapa más brillante e importante del pensamiento filosófico<sup>39</sup>. Probablemente la única forma de superar el idealismo tenga que venir mediante una filosofía a la vez capaz de integrar todo su espléndido legado y de poner coto a sus ambiciones. Lo decisivo – y lo difícil – es que esa tarea tenga que proyectarse en terrenos, aún inexplorados, hacia un futuro siempre problemático. Ortega solía explicar la dificultad de esta doble tarea – superar el idealismo al tiempo de ir alumbrando su alternativa – recordando que su primera condición era entrar a fondo en un pensamiento cuyo postulado fundamental consiste en proponernos – mediante razonamientos que marchan en dirección opuesta a nuestros comunes hábitos mentales – que el mundo exterior no existe sino que es una creación del yo, una magnífica doctrina antinatural que al haber convertido las cosas en meras ideas, no puede entenderse sin iniciación previa. El mundo moderno, a fuerza de idealista, no pudo evitar que progesara más la *idea de progreso* que el progreso mismo de

---

<sup>38</sup> Tanto Ortega como otros filósofos (Dilthey, Heidegger, Jaspers y Merleau-Ponty) distinguen dos formas de conocimiento en lo que a la relación del *yo con las cosas* se refiere: 1) Un **conocimiento mediato** propio de una relación **segunda o predicamental** característico del conocimiento teorético y que corresponde al **mundo cultural y científico**; y 2) Un conocimiento **inmediato** propio de una relación **primera o trascendental** característico del conocimiento no teorético y que corresponde al **mundo práctico**. (Cf. en Heidegger: *El ser y el tiempo* # 12; en Ortega: *Cultura-Seguridad*, O.C. I, 354-355; *Ideas y creencias*, V, 381-394; *Sobre la razón histórica*, XII, 154-158 y *Unas lecciones de metafísica*, XII, 15-128).

<sup>39</sup> «El sistema de Kant y los de sus descendientes han quedado en la historia de la filosofía con el título más bonito. Se los llama <idealismo>. El bloque del idealismo alemán es uno de los mayores edificios que han sido fabricados sobre el planeta. Por sí solo bastaría para justificar y consagrar ante el universo la existencia del continente europeo. En esa ejemplar construcción alcanza su máxima altitud el pensamiento moderno. Porque en verdad toda la filosofía moderna es idealismo. (Cf. Kant, IV, 38-39)



la vida quedándose respecto a ella a medio camino y colgado de las ideas. Porque el idealismo no es la vida sino uno de sus importantes componentes; y son las ideas las que se dan en la vida, no al revés. La vida no es abstracta ni ideal sino un *acontecimiento* donde el hombre está con las cosas teniendo que hacer algo en permanente interacción con ellas. Las cosas no solo son o están con nosotros sino que, además, *nos pasan* dentro del acontecimiento que es el vivir. Ello no solo cambia el modo de la relación sino también el *mundo de las cosas* que, inicialmente compuesto de realidades *intramundanas*, se enriquece con otras *extramundanas*.

El yo en su circunstancia convierte la coherencia abstracta de la *razón pura* en la coherencia concreta de la *razón vital*. Hay que aliviar el lastre del idealismo confinándolo en el lugar que le corresponde dentro de la vida. La coherencia raciovitalista sustituye con ventaja a la racional porque no solo da cuenta de las cosas reales o ideales sino también de las cosas que nos pasan, que nos acontecen. En la nueva etapa de la filosofía adquiere el idealismo su verdadero sentido de cumplir la función de enriquecerla sin necesidad de – como vino haciendo durante la época moderna – suplantarla. Más que una ruptura con el pensamiento filosófico moderno la *filosofía de la vida* no es sino una continuación de otra manera.

Para Ortega, *vivir es ser realista e idealista* a la vez, es decir que el hombre no está, ni del todo ligado a esa realidad objetiva que pretendía el realismo (solo tiene en ella la otra «mitad» de su persona), ni se puede desembarazar a capricho de su *circunstancia*. El yo idealista tiene que recuperar la *cuota* de realismo a la que había renunciado. El hombre no es Sancho ni Quijote sino una síntesis de ambos. Hermann Cohen – el gran maestro de Ortega en el neokantismo de Marburg – comenzó a entender el libro de Cervantes cuando Ortega llamó su atención sobre la presencia de un personaje – Sancho – que, habiéndolo tenido por secundario, usaba sin tasa un vocablo (**hazaña**) sobre el que Fichte hizo nada menos que el fundamento de su pensamiento filosófico<sup>40</sup>. Desde la nueva filosofía de la vida tanto el **realismo** como el **idealismo** quedan como «interpretaciones» – Ortega hablará de metáforas – parciales y *epocales* de la realidad<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Cf. «Tratado del esfuerzo puro», en **Meditación del Escorial**, O.C. II, 556-557

<sup>38</sup> Cf. **Las dos grandes metáforas**, O.C. II, 387-400. Cf. el pie de página n° 3.



## 7. la razón histórica y el futuro

El raciovitalismo – la nueva etapa del pensamiento filosófico – es heredero de las dos etapas anteriores y comporta una sustanciosa ampliación del ámbito del conocimiento. Para Ortega los griegos ya tuvieron una clara noción del tiempo gracias a la percepción de los cambios externos e internos configurando unas etapas de evolución del pensamiento filosófico muy parecidas a las que, desde Platón, han constituido el realismo y el idealismo<sup>42</sup>. Las tempranas intuiciones de Heráclito sobre el movimiento culminaron en Aristóteles cuyo pensamiento – según Julián Marías – acabó cayendo en un injusto olvido tras siglos de devoción inmoderada. El siglo XVIII, más ilustrado que filosófico, prefirió la senda de Locke en detrimento del *cogito* cartesiano y la *vis repraesentativa* de Leibnitz. Lo que en el inmediato futuro hizo posible la práctica marginación del pensamiento de Kant que no fue sustituido por una filosofía sino suplantado por un escolasticismo neokantiano que fue desplazado por el utilitarismo durante más de una centuria. El siglo XIX, tras la muerte de Hegel en 1831, acabó sucumbiendo al señuelo de la ciencia con el positivismo como contrapunto del idealismo. El *neokantismo* acabó por un largo periodo de tiempo, según Ortega, con las posibilidades de superar el idealismo, y con él época moderna vivía para si mismo. En Marburg se leía solo a Kant y – previamente traducidos al kantismo – a Platón, a Descartes y a Leibniz. La reacción metafísica del primer tercio del siglo XX fue magnífica pero sin determinación suficiente para desembarazarse del todo de la rémora ontológica, o sea la idea del Ser. Salvo Ortega que, desde muy pronto exploraba con fecundidad las posibilidades filosóficas de las realidades que todavía no son sino en proyecto – siempre problemático e inseguro – de la vida humana. La grave crisis que afecta a toda Europa es el síntoma externo de un problema filosófico<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> «En el pensar de Ortega se hacía patente (...) por lo pronto, el triple entronque genealógico con los tres momentos esenciales – y complementarios – constitutivos de la filosofía en la más genuina expresión de su nacimiento: el momento pura y originariamente *aletheico* (Parménides-Heráclito), el *mayéutico-dialéctico* (Sócrates-Platón) y el *lógico-teórico* (Aristóteles) ... pero en una novísima y personal combinación que hace de Ortega una de las versiones históricas más originales del filósofo y la filosofía misma». «Ortega: genio y palabra», en Rodríguez Huéscar, A. (1994), *Semblanza de Ortega*. Ed. Anthropos. Barcelona, pp. 31-32.

<sup>43</sup> La preocupación de Ortega por Europa es eminentemente filosófica, el único camino que puede explicar los motivos de su decadencia. El problema en su superficie es político pero en su raíz es filosófico y como tal hay que tratarlo.

La idea de *futuro*, el fecundo hallazgo del raciovitalismo de Ortega, es heredero del concepto aristotélico de *potencia*. Frente a lo que se aseguraba – desde Descartes hasta las formas más evolucionadas del idealismo donde éste limita ya con la fenomenología – la importancia de la *res extensa* (la realidad de las cosas) también cuenta y no solo por la importancia de sí mismas sino, sobre todo, por lo que el hombre *tiene que hacer* con ellas. Las críticas de Heidegger al idealismo van también por este camino pero el concepto heideggeriano de *Existenz* no deja de ser, en última instancia, un concepto *ontológico* en el sentido tradicional. Las críticas de Ortega al idealismo se hacen, por contra, desde una *metafísica de la vida*, donde el concepto de realidad incluye, de manera decisiva, lo que todavía no es, es decir, *el futuro*. Esto implica introducir, con todas las consecuencias, **lo posible en lo real**, un presupuesto filosófico totalmente nuevo<sup>44</sup>.

Ortega se interesó mucho por los cambios históricos, especialmente aquellos que han constituido los grandes hitos del pensamiento filosófico. Se sentía viviendo en uno de ellos y quiso entenderlo extrayendo, de los dos que le precedieron, el ingrediente común que en ambos subyace. Sabía además que la historia no es solo el pasado – del que tantos intentan torpemente desembarazarse cuando no les gusta – que queda a nuestras espaldas sino también del presente y el porvenir, y que la vida humana tiene un componente de *automatismo reaccionario* que actúa como rémora del progreso. Como además sospechaba fundadamente que los grandes cambios de la historia pasan desapercibidos para la inmensa mayoría de quienes los protagonizan, apostó decididamente por razonar a contrapelo de la inercia cultural de la época moderna en la que podría quedarse varado el cambio que reclama el momento histórico concreto que Ortega bautizó en 1923 como *el tema de nuestro tiempo*<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> La *posibilidad* en Ortega no es meramente la *potencia* aristotélica porque no pertenece al orden esencial u ontológico sino al vital. No se relaciona con el *ser* sino con el *hacer*, porque son *posibilidades de acción*. En el pensamiento tradicional la potencia se oponía al acto, el cual simplemente seguía a la potencia en un orden lógico que se patentizaba después del cambio. La posibilidad, pese a ese carácter futurible que parecía conferirle una cierta condición de *no ser todavía*, no necesita convertirse en acto para ser real porque es ya actualidad, es ya activa (¡y de qué manera!) en la vida del hombre que se caracteriza precisamente por estar llena de posibilidades que le ilusionan, le preocupan o le dejan indiferente pero, en cualquier caso, como algo real y constitutivo del presente.

<sup>45</sup> Ortega creó en 1936 un personaje propio cuyas Memorias consiguen reflejar con perspicacia la percepción de los cambios profundos de la Historia. Hay épocas en

El cambio más trascendente, el primero de todos, el que constituyó el *status nascens* de la filosofía, fue la hazaña ejemplar que dio lugar al origen del filosofar mismo haciendo posible el paso *de la nada al ser*.<sup>46</sup> Luego hubo otros dos de singular trascendencia. El de Platón hizo posible la primera etapa del pensamiento filosófico llamado **Realismo**. El del **Idealismo**, el gran cambio moderno que incubado desde el siglo XIV, se gestó entre 1550-1650, culminó en Descartes y Galileo, y se consolidó en Kant.<sup>47</sup> Ambos tienen el común denominador de haberse enfrentado – en la soledad del naufrago – a los usos de la cultura vigente y por eso no debe extrañar que Ortega se identificara con todos ellos, aunque sintiera especial predilección por el cambio de los presocráticos, quienes a su juicio desarrollaron – de modo germinal pero completo – un ciclo histórico análogo al que luego compusieron el Realismo y el Idealismo juntos.

El radical antieletismo metafísico orteguiano evolucionaría de forma muy particular gracias a Heráclito, el amigo de la soledad y enemigo del «rebaño». El *devenir* heracliteano era totalmente *físico* pero Ortega pensó que, tras el fecundo rodaje de más de veinte siglos de pensamiento occidental, había llegado el momento de que su simiente diera una *magna cosecha al caer en una tierra distinta*. Esta pista del presocrático más influyente fue decisiva para las investigaciones orteguianas sobre la **razón histórica** cuyo fruto no podría ser otro que el *descubrimiento del futuro* como exponente de la *condición proyectiva de la vida humana*. Aparte de contribuir a rescatarle para la filosofía y filiándose de paso nada menos que con los orígenes del filosofar, sus simpatías por Heráclito – para ser exactos, con la actitud que el de Éfeso mantuvo frente a las ideas culturales de su tiempo – es eminentemente cordial, al contemplarlo como crítico y superador de las *creencias modernas* de su época.

---

que el hombre se pierde vegetando en una superabundancia cultural que acaba por ahogarle y entonces se acomoda y pierde la iniciativa que constituye el motor de la Historia. Para corregir esta inercia interviene el pensamiento vital – con sus *ideas* – para cumplir su misión frente a la inercia de las *creencias culturales*. «La historia – escribe – ha solido siempre usar de un automático pudor que le hacía apagar la luz en la hora de sus graves mutaciones, como en el teatro se hace la oscuridad al tiempo de cambiar la decoración. Cuando la humanidad va a transformarse, los hombres parecen previamente volverse tontos y no ven lo que pasa». Cf. *Memorias de Mestanza*, O.C. V, 477-489.

<sup>46</sup> «La primera seña de identidad de la filosofía fue el momento *aletheico* que representaron Parménides y Heráclito». Cf. *Origen y epílogo de la filosofía*. O.C. IX, 349-434.

<sup>47</sup> Cf. *En torno a Galileo* (1933), O.C. V, 13-164, y *Vives* (1940), O.C. V, 493-507.

Piensa Ortega que la simiente de Heráclito tiene que germinar de forma distinta en la *nueva tierra filosófica del raciovitalismo*. Los nuevos tiempos no pueden ya dar a luz un devenir «naturalista» sino ese **hacerse** en que consiste el devenir de la vida humana. En el árbol genealógico del pensamiento orteguiano se reconoce así todo el legado filosófico occidental sin excepciones, incluido el viejo concepto heracliteano – eso sí – totalmente *desnaturalizado* porque ya no consiste en la noción estática de la realidad<sup>48</sup>. En la nueva metafísica de la vida **el hombre no tiene naturaleza sino historia**<sup>49</sup>.

El hombre es para Ortega una realidad *in via* para cuya comprensión es necesario ir soltando el lastre intelectual de todos los *conceptos quietos* para aprender a pensar con nociones en *marcha constante* porque todo el contenido de la vida humana, en su fluencia temporal e histórica, se nutre de ellas. La vida no se reduce al presente porque lo que va pasando queda incorporado a ella como *pasado*. De igual modo la vida es *anticipación de sí misma* y apunta a un proyecto o futuro cuya ejecución es propia del quehacer humano de forma que la vida presente absorbe el futuro y se dilata hacia lo que todavía no es. La peculiar manera de ser que caracterizan el pasado (*haber sido*) y al futuro (*no ser todavía*) *se encuentran* en el presente, ahora dotado de un *espesor histórico* peculiar que incluye también el pasado y el porvenir.

## 8. Las categorías de la vida.

El esbozo completo del *quehacer* – el nuevo concepto que define la vida humana como ocupación – y las cuestiones decisivas sobre la consistencia de ese *hacer selectivo y responsable* en que la vida consiste, las abordó Ortega en 1929 ante la creciente e insólita audiencia de un teatro madrileño donde impartió sus clases por clausura de la Universidad. Todo hacer – venía a explicar – es ocuparse en algo *para* algo y tiene una finalidad que ha sido decidida entre varias posibilidades

---

<sup>48</sup> «Esto nos obliga – escribe Ortega – a <desnaturalizar> todos los conceptos referentes al fenómeno integral de la vida humana y someterlos a una radical <historización>. Nada de lo que el hombre ha sido, es o será, lo ha sido, lo es ni lo será de una vez para siempre sino que ha llegado a serlo un buen día y otro buen día dejará de serlo». Cf. *Apuntes sobre el pensamiento*. O.C.V, 538.

<sup>49</sup> Cf. *Ideas y creencias*, O.C. V, 379-408); *La razón histórica*, XII, 154 ss; *Historia como sistema* (el mejor desarrollo), VI, 13-50.

como la mejor. En una de las lecciones<sup>50</sup> impartidas pronunció de repente unas cuantas palabras – decisión, posibilidad, opción – que son conceptos decisivos de la nueva filosofía. Se trata de categorías de la vida humana que no es algo abstracto sino concreto y personal. *Mi vida*, la de cada cual, no es simplemente un hacer sino un *decidir un hacer*, una decisión sobre sí misma, una anticipación de lo que va a ser. Intervenimos en su fluir de forma irremediable porque la vida *no se nos da hecha* sino por hacer, y en esa peculiar problemática radica su condición *futurible*, ya que la tengo que decidir **hic et nunc** (aquí y ahora) pero *no para aquí y para ahora sino para el futuro* que es lo que me preocupa. Lo decisivo es que la condición futurible afecta a la propia persona. Al contrario que el ser cósmico e inerte – que no se puede explicar sino con una concepción cósmica del tiempo porque es puro presente – el hombre es, sobremanera, lo que aún no es, **el hombre es futuro**.

Nuestra vida no es el presente, no es meramente lo que hacemos. Eso sería *mecánica de mi vida*, pertenece al ámbito de mi vida y se rige por esas pautas de comportamiento que se llaman **usos sociales** que se ejecutan mecánicamente sin necesidad de tener que *decidir lo que hacemos* en cada momento. Lo que de verdad hacemos responsablemente es anticiparnos el sentido y las consecuencias de nuestros actos de tal forma que el futuro está continuamente determinándonos desde su *todavía-no-ser*. Pero el proyecto humano no es un salto en el vacío sino una *necesidad de saber quienes queremos seguir siendo* y ello implica tener que recurrir a lo que hemos sido, o sea, a nuestro pasado. Revivir el pasado y anticipar el futuro es tirar de ellos hacia el presente de tal manera que en cada instante la vida se dilata para dar cabida en el presente a las tres dimensiones en que consiste la temporalidad humana. Esto es un paso muy importante pues significa que la realidad, tal como hasta ahora se le estaba entendiendo en filosofía, era insuficiente o, con otras palabras, «que en lo humano se desliza una idea enteramente nueva de la realidad»<sup>51</sup>.

La vida humana tiene una dinámica peculiar que la hace capaz tanto de retrotraerse al pasado como de proyectarse hacia el porvenir creando así (entre lo que *ya no es* y lo que *no es todavía*) una holgura vital e histórica que Julián Marías ha llamado *espesor del presente*.

---

<sup>50</sup> Se trata de la lección 11, la última del curso, impartida en viernes 17 de mayo de 1929. Cf. en O.C., VII, 421-438.

<sup>51</sup> Marías, J. (1993): *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza pp. 17-21.

Por esta excepcional ampliación del ámbito vital que se extiende entre esas dos formas peculiares de *no-ser*, el hombre toma posesión efectiva, por un lado del pasado que le posibilita, a saber la instalación en una *cultura* donde hunde sus raíces y de cuyas *creencias* se nutre; y por otro reivindica un futuro con cuyas *ideas* – que un día serán *humus* inerte y legado cultural – va conformando su vida. El *centro de gravedad de la vida es el futuro* y solo en vistas de lo que de él demandamos, recurrimos la mirada al presente y al pasado. Lo que decisivamente nos constituye no proviene de lo que hemos sido sino de lo que anhelamos ser porque nuestra vida se hace siempre hacia delante, en congruencia con su propia condición **futurible**.

El hombre tiene que decidir su vida pero no por capricho sino por necesidad, *por exigencia de su propia estructura*. La realidad no es nuestro entorno (el mundo exterior) ni tampoco la conciencia que de él tiene el *yo* sino la vida, es decir, la que componen *el yo y las cosas* que se le presentan en forma de problemas o facilidades. Desde la vida humana, la realidad *objetiva* no es sino una versión parcial de ella entre las varias realidades posibles. El espacio geométrico cartesiano es una de esas versiones, la responsable de la concepción moderna del mundo que contempla las cosas *solo* como extensión (*res extensa*) pasando por alto que en la vida humana no solo hay cosas que son objetos tangibles (sillas, mesas, etc.) sino también *cosas que nos pasan*. El *mundo de vida* (del que la **Lebenswelt** husserliana no fue sino el primer paso que serviría a Ortega como referencia para abordar la crítica y superación del idealismo) no se corresponde con la versión del geómetra porque es un *mundo de cosas*, no meramente *mundo de objetos* y si llamamos cosas a los objetos es porque en alguna medida los objetos también *nos pasan* en nuestra vida. Ni el **Realismo** ni el **Idealismo** dieron explicación suficiente del lugar – del *sitio* – del hombre en la realidad porque *no está simplemente entre las cosas sino con ellas*, referido a ellas, en actitud abierta porque las necesita y cuenta con ellas y a eso es a lo que se llama vivir, lo que le pasa al hombre con las cosas, es decir, un hecho radical previo al mundo tal como este fue concebido por las interpretaciones realista e idealista. El mundo no es ni objetivo ni subjetivo sino consecuencia del *absoluto acontecimiento* que es la vida humana en donde se dan todas las demás realidades, objetivas o presuntas. La manera como las realidades externas se aparecen al hombre dotadas de sentido es la categoría **mi circunstancia**, cuya asunción constituye **mi proyecto**.

## 9. La vida como preocupación

La radicación de nuestra vida en lo que *todavía no es* le confiere un ingrediente de inseguridad que es esencial y que tiene una consecuencia inmediata: la preocupación. Ortega juega con el doble significado de este vocablo que literalmente es *pre-ocupación* (ocupación previa en el cuidado de las cosas) pero también *angustia* por tener que sufrirlas y padecerlas<sup>52</sup>. La preocupación anticipa la problemática radical en que nuestra vida consiste. La clásica fórmula orteguiana – *Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo* – no es sino, por un lado la expresión de aquello en que consiste la vida como *angustia* y por otro la vida como *pre-ocupación* (ocupación previa, serena y responsable). La *circunstancia* no es todo el mundo objetivo sino aquella porción de él que me afecta. No es el conjunto de las cosas lo que determina el mundo sino la *preocupación*, esa peculiar espacialidad – no geométrica sino *afectiva* – que hace de una determinada porción de la realidad algo indisolublemente ligado al Yo. En rigor, el hombre hace su vida *fuera de él*, en una *circunstancia* que no es él pero que tiene que hacer suya, en esa otra peculiar porción de sí mismo, ese ingrediente inexorable que forma parte de su proyecto y con el que se las tiene que haber necesariamente. La vida no se nos da hecha pero sí *con qué hacerla*: la circunstancia. Como vimos no se trata de un simple hacer sino de *decidir un hacer*. Nuestra vida se decide a sí misma, se anticipa. Vivir es hallarse el hombre en una *circunstancia* o sea un mundo que, al no ser puramente objetivo (realismo) ni puramente subjetivo (idealismo) no es ni hermético (no es algo determinado) ni absolutamente abierto (la pura indeterminación). **Yo** y la **circunstancia** es todo lo que se necesita para formalizar una filosofía a la que no puede ser ajena ni el pensamiento realista tradicional ni el idealista: lo único que falta es, que el yo entre en relación con su

---

<sup>46</sup> Ortega habla de la preocupación como algo propio de la vida responsable, libre y auténtica. Como muchos de sus contemporáneos – el yo auténtico de Heidegger, el yo profundo de Bergson, y el yo auténtico o yo insobornable del propio Ortega – distingue, como propio del vivir auténticamente, un cierto ingrediente de heroicidad. En su última lección del Teatro Beatriz puso definitivamente a prueba al auditorio: ¿Por qué hablar de preocupación como ingrediente esencial de nuestra vida si lo que abunda son más bien los despreocupados? Porque para una gran mayoría vivir es una mecánica que consiste en entregarse a lo unánime, a las costumbres, a los prejuicios, a los tópicos y a los usos, es decir, a la despreocupación. Pero eso no es la vida sino su falsificación, una de sus formas posibles que es la *vida inauténtica*, la cual esconde, bajo esa aparente indiferencia, un larvado terror para enfrentarse a los problemas.



circunstancia, o sea, «no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia» (O.C. V, 67) Para que haya decisiones se necesita una situación entre la *limitación* y la *holgura*, o dicho de otra forma, una *determinación relativa*. Ese mundo *semilimitado* y abierto a unas cuantas posibilidades es la categoría **circunstancia**. El mundo del hombre no es vago y objetivo sino constitutivamente circunstancial; se da como un conjunto de realidades que el hombre necesita domeñar: «Nos encontramos como un poeta a quien se da un pie forzado: ese pie forzado es la Circunstancia» (O.C. IV, 367). La circunstancia es ese conjunto de cosas que inexorablemente *le van pasando* al hombre aunque con la holgura suficiente como para que no sea determinante y pueda resolverse dentro de ella: «La circunstancia es un cauce que la vida se va haciendo dentro de una cuenca inexorable» (O.C. VII, 431)

## 10. Fatalidad y destino

La compleja operación que es vivir se configura en un proyecto coherente; el futuro no es cualquiera sino un *posible ahora* que en gran medida me viene tan impuesto como el pasado. El hombre no solo tiene que cargar – más le vale no ignorarlo – con su pasado como uno de los componentes irremediables de su circunstancia sino también con su futuro: «El presente en que se resume y condensa el pasado... es la porción de *fatalidad* que interviene en nuestra vida» (O.C. VII, 435). Si el pasado se impone como *fatalidad*, el futuro lo hace como *destino*. Dos vocablos tremendos que no son nuevos y que siguen al hombre como la sombra al cuerpo pero que la modernidad había prácticamente olvidado. El idealismo nos ha mostrado cuán grande son las posibilidades humanas pero eligiendo la vía abstracta de fijarse en *metas gloriosas y remotas empresas hacia la conquista de lejanas ciudades esquemáticas* (O.C. I, 319). El idealista se compromete casi de modo exclusivo con problemas lejanos mientras pasa por alto los cercanos y los inmediatos. A la mente moderna la *fatalidad* y el *destino* no parecen arredrarle como al paciente héroe clásico que no tenía otro remedio que afrontarlas recurriendo a su libertad, lo único que no le quitaban del todo los dioses. *Fatalidad* y *destino* se presentan al hombre moderno como impertinencias de las que cabría desentenderse: de la *fatalidad* que es el pasado, olvidando que es componente inexorable de su **circunstancia** y del *destino*, prescindiendo o incluso pactándolo, como Fausto.

La nueva filosofía de la razón vital recupera la tragedia griega y



acaba con este divorcio entre el héroe clásico y el hombre moderno que es más bien un héroe en «hueco», un *antihéroe*. Para Ortega *fatalidad* y *destino* son realidades inexorables de nuestra circunstancia. Son como «trampas» en las que hay que aceptar caer como único modo de poder superarlas. De manera que aceptar el *destino* no será tanto un acto de resignación como de rebeldía ya que si, por una parte muestra el carácter implacable de la fatalidad, por la otra se convierte en la *decisión libre* por excelencia. La libertad del héroe, frente a la del hombre común, no es mero afán de insumisión – donde cabría la frivolidad, el egoísmo o el simple error – sino, sobre todo, de *fidelidad a uno mismo* porque es – además de algo constitutivo del hombre – intransferible, un antídoto fabuloso y un arma decisiva *para que el hombre no se arredre ante un destino adverso ni se confíe ante uno favorable*. Los hombres y los pueblos tienen que agarrarse a su destino si no quieren ser arrastrados por los acontecimientos. Como el navegante al timón que corrige el rumbo de la nave en medio de la tempestad, no se puede uno desembarazar a capricho de la *circunstancia* sin grave riesgo de naufragio. Ningún navegante abandonaría en la tormenta la barca con la que tiene que salvarse.

En 1914 Ortega tenía ya bien perfilados, aunque no desarrollados, los conceptos matrices de su innovación metafísica, claramente anticipados en 1910: «El hombre rinde al maximum de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el mundo» (O.C. I, 319); y poco más adelante concluye: «la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre» (Ib, 322).

El destino cumple así en la vida del hombre – y a otro nivel también en la de los pueblos – una cierta función testimonial y recordatoria del *quehacer* en que su vida consiste: de resistencias a vencer, de banco de dificultades donde se forja su carácter. El logro que supone superar esas dificultades le proporciona la felicidad: «La *fatalidad* que es el presente – escribe Ortega en una de sus más audaces metáforas sobre la belleza de la creatividad humana – no es una desdicha sino una delicia equiparable a la que siente el cincel del artista escultor al encontrar la resistencia del mármol.» (O.C. VII, 436)

## 11. El fin de la modernidad o la modernidad como fin

La filosofía de Ortega incluye una perspectiva íntegra del pensamiento occidental. Por un lado reivindica el legado **realista** (pensamiento tradicional) y por otro el **idealista** (pensamiento moderno) aunque no para quedarse en éste o volver a aquel – ni siquiera para intentar una síntesis – sino para superarlos en un contexto nuevo. La fórmula orteguiana tiene ambos ingredientes: el *yo idealista* y la *circunstancia realista* entendida como mundo *referido y abierto* a él.

Vivir – en la nueva filosofía de la vida – es ese trance que obliga al **yo** – ese prodigioso «descubrimiento» moderno cuya carrera fulgurante es una de las historias más sugestivas de la época comprendida entre Descartes y Fichte – a habérselas de nuevo con el mundo, a tener que ocuparse de él aunque en un tipo de relación distinto a como lo entendieron los antiguos. Para Ortega las teorías filosóficas construidas en torno al Mundo (Realismo) y al Yo (Idealismo) no solo son pensamientos alternativos (cada cual en sus respectivas etapas) sino complementarias<sup>53</sup>.

Lo más audaz del nuevo planteamiento orteguiano es esa fabulosa pretensión de *suced*er al idealismo, el pensamiento moderno por antonomasia. Pero el intento tiene unas connotaciones esencialmente diferentes a las que configuraron el cambio del mundo antiguo al moderno. Pese a la gran diferencia que había entre ellos ambos tenían en común su instalación en creencias. La diferencia entre el vivir propio del mundo antiguo y el del moderno es radical pero no lo es el repertorio de sus respectivos bagajes culturales que, aunque distintos de contenidos tienen en común que sus ideas no son tales sino **creencias**<sup>54</sup>.

Para Ortega hay una fe moderna con la que el idealismo desplazó en su momento a una fe medieval que se desvaneció sin que el acontecimiento – el más grave de todo el pasado occidental – haya sido suficientemente explicado desde un punto de vista decisivo que no es el de sus contenidos – cristianismo, cultura grecorromana, «ciencia», escolástica – sino desde su condición de **creencias**. En cualquier caso hay una diferencia radical en el carácter mismo entre fe medieval y fe moderna de forma que vivir significa tarea muy distinta, según se halle uno instalado en un mundo cuyas facciones principales son algo sobre

<sup>53</sup> Cf. *Las dos grandes metáforas*, O.C. II, 387-400.

<sup>54</sup> Cf. *Ideas y creencias*, O.C. V, 379-408.

lo que no cabe la menos duda (**Realismo**) o en un mundo donde no solo todo es cuestionable sino que ese mundo existe solo en la medida en que lo ponemos en cuestión (**Idealismo**)<sup>55</sup>.

La aventura idealista del pensamiento habrá sido fecunda en la medida que sea capaz de dejar el sitio a otra nueva, una vez cumplida su misión. En este sentido la visión de Comte – en su famoso *Estado Metafísico* – es particularmente interesante porque su plan fue muy precoz y tiene la gran originalidad de haber sido concebido en caliente, tal vez en el momento preciso en que la Europa moderna – concretamente la que vivieron Guizot, Lamennais, Sthendhal, Lamartine, Vigny, Balzac y el propio Comte – había alcanzado el techo intelectual de sus portentosas posibilidades y se encontraba en la tesitura ideal para superar un periodo de gran fecundidad que llevaba en las alas el plomo de su propia aniquilación. Comte no ha tenido la debida atención ni siquiera en sus principales discípulos que se quedaron con aquellos contenidos de la doctrina positivista menos aptos para afrontar la tarea filosófica de superar la modernidad. No es el caso de Ortega que, mucho más tarde y con unos argumentos muy distintos a los que Comte utilizara para justificar el paso del Estado Metafísico al Positivo está seguro de que su nuevo planteamiento filosófico era «la gran idea de la vida que, quiérase o no, será aquella sobre la cual va a vivir en la próxima etapa la humanidad.»<sup>56</sup>

La aventura intelectual idealista podría definirse también por las extravagantes expectativas que el hombre moderno se ha ido forjando sobre las posibilidades de lo humano en todos los terrenos de la razón, la libertad, los derechos, etc. Como aspiración ideal es de un formidable atractivo y, como tal, rebelde a aceptar algún tipo de concesión. La mente moderna parece mal avenida con una cierta práctica de la humildad y tal vez por eso ha venido considerando al hombre desde

---

<sup>55</sup> «Cuando pasen algunas centurias – escribe Ortega – y a distancia suficientemente depuradora se contemple la figura de vida que llamamos modernidad, las gentes se restregarán los ojos para cerciorarse de que no deliran, de que en efecto hubo un tiempo en el que los hombres acertaron a existir con impetuosidad y entusiasmo sin par sobre una tierra firme que ellos mismos se quitaban constantemente de so los pies, porque esto es, estrictamente lo que significa ser «europeo» desde 1600. El Barón de la Castaña aseguraba que había logrado sacarse a sí mismo de un pozo tirando hacia arriba de sus propias orejas. Esta mentira del Barón de la Castaña ha sido la verdad, la inverosímil verdad, de la existencia europea moderna» (O.C. V, 504).

<sup>56</sup> Cf. O.C. XII, 192 ss.

Descartes – sin el menor propósito de enmienda – como *ser suficiente*. Pero el hombre no es así; lejos de esa falaz pretensión, el hombre se sabe **menesteroso e indigente**<sup>57</sup>. Pero también (por su herencia medieval consolidada en la época moderna) se siente *libre*, una libertad que no simplemente tiene para hacer lo que quiere sino *que le es constitutiva* para hacer lo que tiene que hacer. La auténtica libertad, la decisión libre por excelencia, es consciente de que su permanente reivindicación y ejercicio constituye el único remedio a su perenne menesterosidad. Es increíble que el idealismo – sobre todo en su forma histórica última o fenomenológica – capaz de intuir el pensamiento con tanta claridad, lo llegara a falsificar por aceptar sin discusión alguna el sentido tradicional de los conceptos *ser y existir*.

Con el idealismo moderno no hay futuro; se tiene a sí mismo como algo definitivo y dado de una vez por todas quedando así condenado a una especie de huida hacia delante en busca de las tierras ideales que sólo existen en la mente que las imagina. Dentro ya del tercer milenio – con casi dos centurias de deambular sin rumbo, tras la muerte de Hegel<sup>58</sup> – se ha acabado creando – como diría Ortega – una *idea en hueco* del futuro, o sea, vacío de contenido e hipotecado. La grave crisis que afecta a Europa es el síntoma externo de un problema que en su superficie es político, pero en su raíz es eminentemente filosófico y, como tal, hay que abordarlo. La preocupación de Ortega por Europa es una necesidad filosófica, el único camino que puede afrontar los motivos de su decadencia. La salvación de Europa no es la salvación de la Europa moderna.

«El día que vuelva a imperar en Europa una auténtica filosofía – única cosa que puede salvarla – se volverá a caer en la cuenta de que el hombre es, tenga de ello ganas o no, un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior. (...) Para que la filosofía impere no es menester que los filósofos imperen – como Platón quiso primero–, ni siquiera que los emperadores filosofen – como quiso, más modestamente, después. Ambas cosas son, en rigor, funestísimas. Para que la filosofía impere, basta con que la haya; es decir, con que los filósofos sean filósofos. Desde hace casi una centuria, los filósofos son todo menos eso – son políticos, son pedagogos, son literatos o son hombre de ciencia.»  
O.C. IV, 221

<sup>57</sup> Cf. O.C. VII, 410ss.

<sup>58</sup> El 14 de noviembre de 1831 en una epidemia de cólera en Berlín murió Hegel y Ortega escribió: «Ese día terminó una genial etapa de la filosofía y, tal vez una época de la historia» Cf. *Centenario de Hegel*, O.C. V, 413-429.

El siglo XX del que Ortega escribió que era «superior a todos los anteriores pero inferior a sí mismo» no ha acabado de encontrar la digna salida intelectual que la modernidad necesita.

Si en prácticamente todos los ámbitos se esperaba que superase a su precedente – en su primera mitad se ha hecho uno de los pensamientos más creativos y originales de la historia occidental, que es la obra de Ortega – esto sólo podría constatarse en aspectos parciales en el campo espectacular de las ciencias y la técnica pero no en el de la *vida humana*, tanto la individual como la colectiva.

Paradójicamente el hombre de nuestro tiempo está vitalmente desorientado<sup>59</sup> y ello en un mundo lleno de inmensas posibilidades. Un mundo al que como no acaban de salirle las cuentas, sus intérpretes intelectuales desde sus posiciones idealistas, van inventándose culpables de que las cosas no vayan bien. Decididamente el idealismo no es el pensamiento filosófico del futuro en ninguno de los sentidos que hemos venido empleando en este trabajo. Para ello la futura Unión Europea no debe confundirse con la cultura moderna ya arcaica. La cultura moderna ya ha cumplido su misión y tiene que ser sustituida<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> «No sabemos lo que nos pasa y eso es lo que nos pasa: no saber lo que nos pasa». O.C. IX, 73.

<sup>60</sup> «Los que nos repiten todos los días con conmovedora beatería, que hay que salvar a la civilización occidental – escribe Ortega en 1951 – se me aparecen como disecadores que se fatigan para enderezar una momia. La civilización occidental ha muerto con bella e honrosa muerte. Ha muerto por sí misma: no la ha matado los enemigos. Ella ha sido la fuerza que ha estrangulado sus propios principios haciéndoles dar todo lo que tenían en el vientre y probando en conclusión que estos principios no lo eran. Y por ello se trata de una muerte que no significa su desaparición. Como el preboste de París a la muerte del Rey gritemos: ¡La civilización ha muerto con bella e honrosa muerte! ¡Viva una nueva civilización occidental! Que la antigua se suceda a sí misma». Cf. «Pasado y porvenir para el hombre actual», en O.C., IX, 660-661.



# Emmanuel Mounier e sistemas sócio-políticos.

## A Pessoa como fundamento da Revolução

AURORA DOMINGUES \*

Emmanuel Mounier nasceu em Grenoble, em 1905, no seio duma família modesta. Fez o «baccalauréat» e foi orientado, contra a sua vontade, para a Faculdade de Ciências, onde deveria seguir medicina, embora a sua inclinação fosse para Letras; até 1924 continua estes estudos, mas a sua afinidade intelectual foi primeiramente para Bergson e Péguy; em 1924, depois de um retiro em que lê, em «letras de fogo a necessidade de bifurcar», encaminha-se para a filosofia. O próprio pai o entrega a J. Chevalier, que se tornará seu amigo.

É nesta altura que começa a sua actividade de cristão militante. Faz parte dos movimentos da Igreja, cria um grupo de estudos de estudos religiosos para os futuros professores e entra na Conferência de S. Vicente de Paula. Preocupa-se especialmente com os meios descristianizados.

Em 1927 apresenta a tese sobre Descartes, «Le conflit de l'anthropocentrisme et du theocentrisme dans la philosophie de Descartes», e vai para Paris. Em 1928, faz a «Agrégation», classificado em segundo lugar, depois de Raymond Aron.

Candidato a bolsheiro de doutoramento, 1928-1930, procura um tema para a sua tese, entre os místicos espanhóis; a candidatura não é aceite; mais tarde, o tema da personalidade será retomado em *Traité du Caractère*, na base da sua antropologia, visto com outra maturidade. Abandona a Universidade e recusa-se a seguir uma filosofia pura

---

\* Professora aposentada do Ensino Secundário, é Mestre em Educação, na especialidade de Filosofia da Educação, pela Universidade do Minho.

que o separe do mundo. O contacto com personagens como Berdiaeff e Maritain, entre outros, vão aprofundar as convicções de Mounier. Maritain introdu-lo no «Círculo de Meudon», um dos círculos mais importantes do mundo de então; a sua relação com ele será intensa, profunda e polémica.

Em 1930, redescobre Péguy e publica, com G. Izard e M. Péguy, o «Pensamento de Charles Péguy.» Os anos 30 foram fundamentais na sua vida e para a orientação da sua obra. A redescoberta de Péguy foi um encontro fundacional do pensamento de Mounier, radicalmente enraizado na vida, ligado ao temporal e às exigências profundas da pessoa. Com Péguy, Mounier avança mais um passo na sua vocação.

Por ele influenciado e em contacto com Maritain e Berdiaeff, é com G. Izard que vislumbra a possibilidade de uma revista que se abra aos problemas postos ao homem dos anos 30, que vive numa civilização largamente despersonalizada.

A queda da bolsa em Wall Street, 1929, desencadeia uma crise que põe em causa o mundo da produção: não só crise económica, mas também crise política, social, cultural, que então se vivia na Europa, que punha em causa as bases da cultura ocidental moderna.

Em Agosto de 1932, depois de um Congresso em Font-Romeu, nos Pirenéus Orientais, ganha corpo uma revista que aparece em Outubro: é o primeiro número da Revista *Esprit*, revista internacional da geração nova, em colaboração com G. Izard, que assume a animação e a ligação com o movimento político da «Troisième Force», que ele dirige.

Reúne colaboradores competentes – J. Lacroix, N. Berdiaeff, J. Madaule, Pierre-Henry Simon, E. Borne, entre outros. A qualidade dessa colaboração e a correspondência às necessidades da época mantêm-se e faz com que ela perdure até aos nossos dias. *Esprit* tem conservado todo o seu vigor e frescura com Domenach, P. Ricoeur... e inspira todos os que rejeitam o capitalismo e ao mesmo tempo recusam aderir ao marxismo.

Na Revista, em 1933, enfrenta-se uma crise episódica. O desentendimento com G. Izard, que assumia a direcção do movimento político de «Troisième Force», provoca a cisão entre os dois. A Revista está mais orientada para o testemunho do que para a eficácia política. Por temperamento, Mounier tem dificuldade em conciliar meditação e acção, eficácia e testemunho, pólo prático e pólo político. *Esprit* tem como missão reunir e despertar as pessoas na busca dos fundamentos e dos valores duma nova ordem, duma nova civilização à escala planetária: é uma civilização personalista e comunitária que pretende criar, estabelecendo «as estruturas mestras dum regime personalista».



Desde o começo, a Revista suscita atitudes antagónicas – entusiasmo e crítica – com artigos como «Ruptura entre a ordem cristã e a desordem estabelecida». As dificuldades financeiras são grandes, mas os obstáculos para a sua aceitação são maiores. Chevalier escandaliza-se; Mauriac ataca os «Jovens burgueses revolucionários»; mais tarde virá mesmo de Roma uma suspeita que não teve consequências. Até 1937, alguns dos artigos publicados por Mounier em *Esprit* são recolhidos e fazem parte da sua obra: «Revolução Personalista e Comunitária», «Manifesto ao Serviço do Personalismo», «Anarquia e Personalismo».

As dificuldades económicas obrigam-no a leccionar, continuando a dirigir *Esprit*, num vaivém incessante entre Paris e Bruxelas, onde fixa residência. Mobilizado para a guerra em 1939, é feito prisioneiro pelos alemães em 1940; quando libertado, retoma a direcção de *Esprit*. Em 1941 a revista *Esprit* é interdita pelo governo de Vichy e Mounier entra na Resistência e organiza reuniões de informação e de discussão. Henry Frenay, de «Combat», encarrega-o de grupos de estudo. Em Janeiro de 1942 é acusado de ser um dos chefes do movimento clandestino «Combat»; preso, primeiro em Clermont-Ferrand, é posto em liberdade provisória.

Em Abril é alvo dum internamento administrativo que o leva a Wals; faz greve de fome e ao fim de doze dias é transferido para o Hospital; o decreto de internamento é levantado. Em Julho é novamente preso em Lion. *Esprit* é interdita «pelas tendências gerais que manifesta». O processo de «Combat» é julgado em Lion e Mounier é libertado em Outubro. Fixa-se em Dieulafit, no Drôme, condenado a uma semi-inactividade. Redige, então, a sua obra *Traité du Caractère e Affrontement Chrétien* e faz algumas leituras de Nietzsche, Kierkgaard, Sartre e dos Místicos.

Com a libertação da França termina o seu isolamento forçado; fixa-se, então, nos arredores de Paris, em Chatenay-Malabry, com três casas, dentro de um grande parque, que se torna um Centro Comunitário: aí várias famílias vivem a experiência personalista da vida comunitária, no mais puro respeito pelas liberdades pessoais.

*Esprit* reaparece em torno de novos temas – resistência, revolução, marxismo, existência, medicina, literatura,... e com novos colaboradores. *Esprit* é um encontro de todos os pensadores que confrontam as suas experiências nos domínios filosófico, económico, político e religioso. É uma rede de equipas comprometidas na interpretação dos acontecimentos, que convida todos os homens conscientes da *desordem espiritual* a apostarem na mudança, unidos num projecto de

profunda dedicação ao estudo do social na pessoa e do pessoal na sociedade. Mounier dá-se conta de que lhe pertence concretizar a revolução que profetizara.

Em 22 de Março Mounier morre, subitamente, de uma crise cardíaca. A sua vida foi o testemunho de um homem responsável que ousou, segundo a fórmula de Paul Ricoeur, «intervir na história por um certo tipo de pensamento combatente». O resultado foi a revolução personalista e comunitária.

## 1. Personalismo em situação

Para Mounier, como para Péguy ou Berdiaeff, é necessária uma revolução personalista. *Refaire la Renaissance* é a palavra de ordem de Mounier, desde o primeiro número de *Esprit*. O ponto de ancoragem é a pessoa: só esta se apresenta revolucionária. A afirmação da pessoa como valor primeiro e supremo faz dela o «centro de reorientação do universo objectivo». É categoria axiológica, como tão bem viu Scheler, valor e medida com que vão ser afrontados e julgados os diferentes sistemas sócio-políticos.

Entender o personalismo de Mounier é situá-lo no seu contexto histórico, na conjuntura dos anos 30: depressão económica com origem na queda de Wall Street, em 1929, que atinge os países mais industrializados, escalada das ditaduras fascistas, Frente Popular, Guerra civil espanhola, Ocupação, Resistência, Libertação. Mundo em crise, sob a crise económica e política, Mounier vislumbra uma crise mais vasta – crise do homem, crise de valores. Convencido que a civilização ocidental caminha para a decadência, Mounier compromete toda a sua vida na revisão radical dos seus valores e dos seus princípios. Ao analisar a crise e os pressupostos, Mounier encontra como origem remota o Renascimento e como origem próxima, derivada daquela, a degeneração da democracia em democracia burguesa. O Renascimento, no seu humanismo, tinha nascido como revolta contra as estruturas medievais, opressoras da pessoa: «O Humanismo do Renascimento tentou, de acordo com o seu próprio objectivo, moderar o fanatismo e a violência do cristianismo dogmático, (...) reduzir os privilégios do Clero e da Nobreza»<sup>1</sup>. Porém, Mounier acrescenta: o Renascimento «acabou por se desviar imediatamente para uma con-

---

<sup>1</sup> J. JONES, «Qu'est-ce que l'humanisme», *Esprit*, (411) Fevereiro 1972, p.179.

cepção tão estreita do indivíduo, que trazia em si, à partida, o princípio da sua decadência»<sup>2</sup>.

Era necessário, por uma nova revolução, fazer surgir num outro contexto histórico, o humanismo anunciado no Renascimento. A revolução necessária abre com essa palavra de ordem – *Refaire la Renaissance* – que constitui o programa-projecto, de Mounier, para a nova civilização. Reflexão e acção estão aí intimamente ligadas, sob o tom profético duma denúncia a fazer e duma tarefa a realizar: anti-individualista e colectivista, anti-idealista e materialista, a revolução deve ser Personalista e Comunitária para resolver a crise do século XX, por meio de uma nova civilização centrada nos valores da Pessoa e da Comunidade.

Este o ponto de partida de Mounier. A sua força «foi ter ligado, em 1932, a origem da sua maneira de filosofar à tomada de consciência de uma crise de civilização e ter ousado visar, para lá de toda a filosofia de escola, uma nova civilização na sua totalidade»<sup>3</sup>.

O tecido sócio-político-cultural dos anos 30 é suficientemente denso para não se poder fazer uma enumeração exaustiva dos principais acontecimentos. M.-D. Chenu tenta dar algumas referências importantes<sup>4</sup>.

1926 – Maritain, depois da condenação da Acção Francesa, *Primado do Espiritual*.

1929 – Crise económica mundial.

1930 – Redescoberta de Péguy; controvérsias sobre a «filosofia cristã»; primeiros sucessos nazis nas eleições.

1931 – Encíclica «Quadragesimo anno».

1932 – Preparação do movimento e da revista *Esprit*; nascimento da revista em Outubro 1932.

1933 – Hitler, chanceler da Alemanha.

1935 – Guerra civil em Espanha.

1936 – Em França, ocupação das fábricas; Frente Popular.

O personalismo surge no centro nevrálgico deste complexo de acontecimentos, não como escola, não como ideologia, mas como

<sup>2</sup> Emmanuel MOUNIER, «Manifeste au service du Personnalisme» [1936], in *Oeuvres*, t. I, Paris, Seuil, 1961, p.491. Doravante, *MSP*.

<sup>3</sup> P. RICŒUR, *Histoire et Vérité*, Paris, Ed. du Seuil, 1955, p. 105.

<sup>4</sup> M.-D. CHENU, «Un témoin des années 30», *Esprit*, (417) Outubro 1972, pp. 433-437.

atitude civilizadora, nascida da experiência da miséria do mundo de então e da «desordem estabelecida». Não é, pois, à partida, um projecto filosófico. O pensamento surge da acção, do combate, do compromisso. As primeiras obras procuravam apresentar as linhas de partida e as linhas de método e de acção para estabelecer a nova civilização. São, por assim dizer, a matriz da sua obra filosófica, pois só mais tarde, no final dos anos 40, o personalismo se vai precisar como filosofia.

Diante da crise, duas soluções se apresentavam: mudar as estruturas ou mudar o homem. Os marxistas diziam: «crise económica clássica, crise de estrutura; operai sobre a economia e o doente restabelecer-se-á. Os moralistas opunham: crise do homem, crise de costumes, crise de valores. Mudai o homem e as sociedades curar-se-ão»<sup>5</sup>. Mounier precisava: «a revolução moral será económica ou não será. A revolução económica será moral ou não será nada»<sup>6</sup>.

## 2. O Personalismo como perspectiva, método e exigência

Mounier faz parte da geração dos intelectuais «inconformistas dos anos 30», como lhes chama Bayle. Como Descartes e Péguy é homem crítico, homem da dúvida. A sua atitude é, no dizer de Ricoeur, «uma dúvida metódica de carácter histórico-cultural que motiva todas as reflexões de Mounier»<sup>7</sup>. A sua dúvida não recai sobre ideias ou princípios, como em Descartes, mas sobre os hábitos e o conformismo do seu tempo; analisa a civilização no seu conjunto, com as suas estruturas sócio-políticas e económicas, a sua cultura e a sua ética, a sua espiritualidade e desemboca, como diz ainda Ricoeur, numa «palavra de ordem», destinada a «pesar sobre a história por um certo tipo de pensamento combatente»<sup>8</sup>.

Foi na crítica da situação e na proposta de soluções para uma civilização minada por erros individualistas e erros totalitaristas, que Mounier comprometeu o seu pensamento e a sua vida; não cria escola,

---

<sup>5</sup> H. CHAIGNE, «Le personalisme de Mounier», in *Emmanuel Mounier ou le combat du juste*, Bordeaux, Ed. Ducros, 1968, pp.141-142.

<sup>6</sup> Emmanuel MOUNIER, «Qu'est-ce que le Personalisme?» [1947], in *Oeuvres, op. cit.*, t. III, 1962, p. 183. Doravante, *QP*.

<sup>7</sup> P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 106.

<sup>8</sup> *Ib.*

não constitui ideologia, não forma sistema. Isso nos diz em *Le Personalisme*: «Sendo a sua afirmação central a existência de pessoas livres e criadoras, introduz no coração das estruturas um princípio de imprevisibilidade que desloca toda a vontade de sistematização definitiva»<sup>9</sup>. E o que para alguns torna o personalismo inacessível é que eles procuram um sistema quando ele é perspectiva, método, exigência: «Como perspectiva, opõe ao idealismo e ao materialismo abstractos um realismo espiritual, esforço contínuo para encontrar a unidade que estas duas perspectivas deslocam (...). Como método, o personalismo recusa ao mesmo tempo o método dedutivo dos dogmáticos e o empirismo bruto dos «realistas». «O nosso destino imediato é avançar na história e fazer história (...). Por isso as constantes da condição humana não podem ser descritas sob a forma de esquema definitivo (...). Como exigência, o personalismo é exigência de compromisso total e incondicional»<sup>10</sup>. Sendo assim, «o personalismo não é uma filosofia como as outras, isto é, um simples saber racional ou ainda um esforço para «uma síntese intelectual total» do mundo e dos homens, mas essencialmente uma *prática* da pessoa no mundo da natureza e dos homens, de tal maneira que a melhor definição que se pode dar desta filosofia é a de personalismo realizado, *praticado* no seio da civilização»<sup>11</sup>. A regra ou norma desta prática só pode ser a Pessoa, que Mounier afirma «como valor absoluto em relação a qualquer outra realidade material ou social e a qualquer outra pessoa»<sup>12</sup>; porém, não confunde «o absoluto da pessoa humana com o absoluto do indivíduo biológico ou jurídico»<sup>13</sup>. É em seu nome que Mounier enfrenta e denuncia idealismos e materialismos, individualismos e totalitarismos; faz uma crítica sem tréguas da «desordem estabelecida», do liberalismo e do capitalismo burguês; desmascara o mundo dos «pseudo valores espirituais» do fascismo; distancia-se do «realismo truncado» do marxismo.

---

<sup>9</sup> Emmanuel MOUNIER, «Le Personalisme» [1949], in *Oeuvres Complètes, op. cit.*, t. III, pp. 429-430. Doravante *P.*

<sup>10</sup> *QP*, pp. 242-243.

<sup>11</sup> H. CHAIGNE, *op. cit.*, p. 147.

<sup>12</sup> *MSP*, p. 524.

<sup>13</sup> *Ib.*

### 2.1. *Crítica da civilização burguesa, individualista e capitalista*

Segundo Mounier, «a civilização burguesa é a resultante de um período de civilização que se desenvolve do Renascimento aos nossos dias. Procede, na sua origem, duma revolta do indivíduo contra um aparelho social tornado demasiado pesado e contra um aparelho espiritual cristalizado»<sup>14</sup>. Todavia, a esperada libertação da pessoa do peso das estruturas e das instituições feudais não se verificou. E acrescenta: «A primeira Renascença falhou o renascimento da pessoa e negligenciou o renascimento comunitário»<sup>15</sup>. O que se verificou foi uma alienação crescente da pessoa em estruturas e instituições desumanizantes. Tornava-se necessário, segundo Mounier, corrigir e completar uma revolução, a do Renascimento, com outra revolução, a Personalista e Comunitária.

A civilização burguesa, e nela o homem moderno, sofria uma crise radical, global e irreversível. Mounier tem consciência disso: «historicamente, a crise que nos solicita não tem as proporções de uma simples crise política, nem de uma crise económica profunda. Assistimos à derrocada de uma área da civilização, nascida nos finais da Idade Média, consolidada ao mesmo tempo que minada pela idade industrial; capitalista nas suas estruturas, liberal na sua ideologia, burguesa na sua ética»<sup>16</sup>. Husserl, Heidegger, Marcel, Jaspers e Ortega, entre outros, estão atentos a este fenómeno e refletem-no nos seus escritos. Husserl fala em «crise da consciência europeia»; Jaspers em «crise espiritual total», Ortega em «rebelião das massas». Mounier não tem dúvida de que se está num ponto de viragem da história; uma civilização declina e outra se levanta e todo um mundo de valores se desmorona. «A luta que se trava sob os nossos olhos não é por alguma paz ou por algum bem-estar. Afronta a primeira Renascença, que se desmorona e a segunda, que se prepara. O trágico do combate é que o homem está nos dois campos, e que se um esmaga o outro, ele perde uma metade inalienável de si mesmo»<sup>17</sup>. Como se pôde, interroga-se Mounier, a partir da sua origem, tão promissora, no Renascimento, chegar a esta situação?

---

<sup>14</sup> *MSP*, p.491.

<sup>15</sup> Emmanuel MOUNIER, «La Révolution Personnaliste et Communautaire [1934], in *Oeuvres, op. cit.*, t. I, p. 185. Doravante, *RPC*.

<sup>16</sup> *MSP*, p.486.

<sup>17</sup> *RPC*, p. 158.

O Renascimento representava o ponto de partida para um novo humanismo, humanismo antropológico, de que a pessoa não estava ausente. Era uma revolução salutar do indivíduo contra «a armadura enferrujada dum funcionalismo feudal que sufocava o espiritual»<sup>18</sup>. Esta revolta não era totalmente anárquica. Trazia em si exigências legítimas da pessoa; «mas desviou-se imediatamente – como dizia Mounier – para uma concepção tão estreita de indivíduo que trazia em si, à partida, o princípio da sua própria decadência»<sup>19</sup>. Os legistas, depois os homens do dinheiro, vieram estragar imediatamente estas promessas: «um novo funcionarismo nasceu das suas obras, uma nova opressão do homem»<sup>20</sup>.

A análise fenomenológica da crise, por Mounier, toma a forma de descrição dos comportamentos que aí se manifestam e dirige-se prioritariamente para o tipo humano do burguês, não visto como classe social, mas como modo de pensar e estilo de vida que incarna o «espírito burguês». É sob a forma da decadência que ele o encara: «O burguês é uma lenta queda para baixo na obscuridade do ter e da matéria», «é o mais exacto antípoda de toda a espiritualidade». A decadência da burguesia está ligada à decadência do seu primitivo ideal humano. «O herói é o homem que combate só, contra as potências maciças e no seu combate singular faz estalar os limites do homem (...) As suas virtudes: a aventura, a audácia, a independência, a altivez»<sup>21</sup>. O prestígio da sua origem liga-se ao poder de iniciativa, à coragem de arriscar, à combatividade e até ao ascetismo. A pouco e pouco o capitalismo financeiro dominou e minou estes valores: «ao inventar a fecundidade automática do dinheiro criou ao mesmo tempo um mundo de facilidade onde toda a tensão vital iria desaparecer.» Foi assim que o herói individualista se degradou em burguês capitalista: «...a substituição do benefício de especulação ao lucro industrial, dos valores de conforto aos valores de criação, pouco a pouco destronou o ideal individualista e abriu caminho a este espírito que nós chamamos burguês por causa das suas origens» e constituiu o «cancro» de toda a civilização ocidental.

O individualismo degenerou e voltou-se contra a pessoa. Mounier reincide sobre a mesma ideia: «O individualismo é uma decadência do

---

<sup>18</sup> *Ib.*, p. 184.

<sup>19</sup> *MSP*, pp. 491-492.

<sup>20</sup> *RPC*, 184.

<sup>21</sup> *MSP*, pp. 491-492.

indivíduo antes de ser um isolamento do indivíduo; isolou os homens na medida em que os aviltou»<sup>22</sup>.

O indivíduo burguês organiza a sua vida sobre atitudes de isolamento e de defesa, poderíamos acrescentar, sobre atitudes de reivindicação. Mounier tenta caracterizar o comportamento do burguês pelos valores que persegue – utilidade, conforto, ordem, tranquilidade – e contrapô-lo à pessoa, que cultiva os valores inversos: o risco, o afrontamento, a generosidade, a comunicação, o crescimento do seu capital ontológico, do seu ser.

Tudo que seja imprevisível e perturbe a sua posse tranquila representa uma ameaça. E porque tem medo, exalta o valor da ordem que ele respeita, sobretudo da ordem jurídica que o protege e garante nas suas posses. O burguês, «um tipo de homem bem vazio (...) de toda a loucura, de todo o mistério, do sentido do ser e do sentido do amor, do sofrimento e da alegria, dedicado à felicidade e à segurança»<sup>23</sup>. O dinheiro é a causa de todo o mal; produz a mentalidade e o comportamento do burguês, fechado na sua auto-suficiência, separado dos outros; movimento positivo na sua génese, por tentar recuperar os valores do indivíduo face a regimes feudais opressores, depressa se desvirtuou. Mounier afirma: «o individualismo é uma metafísica da solidão integral, a única que nos resta quando perdemos a verdade, o mundo e a comunidade dos homens»<sup>24</sup>. A separação e a solidão não podem ser maiores: «solidão em face da verdade, solidão em face do mundo, solidão em face dos homens»<sup>25</sup>.

Do século XVI ao século XIX assiste-se a uma deslocação de sociedades naturais para sociedades contratuais. «Um homem abstracto, sem ligações nem comunidades naturais, deus soberano no coração duma liberdade sem direcção nem medida, voltando para o outro a desconfiança, o cálculo e a reivindicação. As instituições reduzidas a assegurar a defesa destes egoísmos ou o seu melhor rendimento pela associação reduzida ao proveito: tal é o regime de civilização que agoniza a nossos olhos, um dos mais pobres que a história já conheceu»<sup>26</sup>. A evolução jurídica contribuiu para tal; em vez da pessoa colocou-se uma abstracção jurídica: o Direito forneceu o suporte

<sup>22</sup> *MSP*, p. 492.

<sup>23</sup> *RPS*, p. 179.

<sup>24</sup> *Ib.*, pp. 158-159.

<sup>25</sup> *Ib.*

<sup>26</sup> *P*, p. 452.



necessário das sociedades contratuais onde o indivíduo é supostamente livre para assumir qualquer tarefa mesmo que opressora.

Esta liberdade formal, jurídica, é o terreno permeável à iniciativa e ao poder do dinheiro que se infiltrou em todos os domínios, «ganhou enfim a vida privada e cultural» e até a própria religião. A civilização burguesa, liberal, constrói-se contra a pessoa e a liberdade. «Liberdade? – iniciativa deixada aos mais fortes para conduzir o jogo; as palavras são ladrões»<sup>27</sup>. Liberdade – poder de reivindicação? Mounier entende que sob o humanismo liberal, individualista e reivindicativo se esconde o instinto de poder que convém psicanalisar: «Há toda uma psicanálise a fazer deste individualismo cuja linguagem sublimada em termos de liberdade, autonomia, segurança, tolerância, cobriu o reino brutal das concorrências e dos golpes de força. O instinto subjacente cobriu-se com toda a dignidade da pessoa: a avareza com a prudência, o egoísmo com a independência, o sentimento de propriedade com o domínio da acção»<sup>28</sup>. O liberalismo económico desviou-se para «um regime de concentração e de monopólios privados».

Mounier não se cansa de denunciar ao mesmo tempo as estruturas económicas do mundo burguês – capitalismo, regime de propriedade, concepção do trabalho e do salário – e a mentalidade que estas estruturas segregam. Atrás das estruturas e de todo o sistema está «o princípio metafísico do optimismo liberal»; e Mounier aponta: «deixadas a si mesmas, as liberdades humanas, pensa-se, estabelecem espontaneamente a harmonia. A experiência mostrou, ao contrário, que a liberdade sem disciplina deixa o campo aos determinismos onde os mais fortes desapaosam e oprimem os mais fracos»<sup>29</sup>.

Mounier condena o capitalismo nos seus princípios e na sua finalidade que estão fora de toda a referência à pessoa humana. Reduz a três esses princípios que regulam, por assim dizer, a moral social:

«Princípio da produção – não é a economia que está ao serviço do homem, é o homem que está ao serviço da economia. Noutros termos, não se regula a produção pelo consumo e este por uma ética das necessidades da vida humana, mas o consumo e através dele a ética das necessidades humanas e da vida por uma produção desenfreada (...).

Princípio do dinheiro – não é o dinheiro que está ao serviço da economia e do trabalho, mas é a economia e o trabalho que estão ao serviço do dinheiro.

---

<sup>27</sup> RPC, p. 143.

<sup>28</sup> *Ib.*, p. 162.

<sup>29</sup> RPC, p. 271.

O primeiro aspecto desta soberania é o primado do capital sobre o trabalho, na remuneração e na partilha do poder económico. O segundo aspecto é o reino da especulação ou jogo do dinheiro (...).

*Primado do lucro* – em consequência, o lucro é o móbil dominante da vida económica (...)»<sup>30</sup>.

Esta forma de economia representa uma completa subversão de factos e valores da vida espiritual, submetida ao consumo, à produção e em última análise ao «lucro capitalista que vive de um duplo parasitismo, um contra a natureza, pelo dinheiro, outro contra o homem, pelo trabalho»<sup>31</sup>. Desordem instalada no coração do homem e das coisas, Mounier não hesita em denominar o capitalismo de monstrosidade metafísica: «(...) pela sua natureza materialista e mecanicista, pela metafísica individualista que a sustenta, a economia capitalista é uma monstrosidade metafísica, uma desordem espiritual, pois que nos seus princípios não está ordenada nem ao bem comum da sociedade nem às exigências da pessoa. A finalidade e os princípios (...) são puramente materiais e mecânicos, quantitativos e matemáticos, anónimos e impessoais»<sup>32</sup>. Nos seus escritos, *La Révolution Personnaliste et Communautaire* e *Manifeste au Service du Personnalisme*, Mounier aponta estruturas, estabelece princípios e normas que devem presidir a uma economia que esteja ao serviço da pessoa. Em primeiro lugar, estabelece uma «ética das necessidades humanas colocada na perspectiva total da pessoa»<sup>33</sup>, em estreita correspondência com uma escala de valores que exprima, hierarquicamente, as exigências fundamentais da pessoa: «Uma economia personalista é uma economia descentralizada até à pessoa. A pessoa é o seu princípio e o seu modelo»<sup>34</sup>.

Diante deste quadro sombrio, Mounier é assaltado por um sentimento doloroso porque divisa o cristianismo solidarizado com o mundo do dinheiro e do ter, da injustiça económica e social, do poder e da consideração: «Eis o homem nascido com a idade do conforto. Que tenha aparecido na história um semelhante contra-senso do homem, que tenha invadido o mundo cristão, já teríamos muito com que nos afligir. Que esteja em vias de fazer saltar o mundo... passamos

<sup>30</sup> *Ib.*

<sup>31</sup> *MSP*, p. 587.

<sup>32</sup> Cf. J. CONILH, *Emmanuel Mounier, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, P.U.F., 1966, p. 26.

<sup>33</sup> *MSP*, p. 592.

<sup>34</sup> *Ib.*, p. 604.

à defensiva. Que faça passar os seus valores por valores cristãos, desta vez nada nos impedirá de testemunhar contra a sua hipocrisia»<sup>35</sup>.

Mounier manifesta simpatia pela esquerda, ligada, segundo ele, ao progresso e à justiça social e aos valores de criatividade, de aventura de solidariedade. Por isso afirma: «À esquerda passavam a maior parte das forças novas, todo o progresso social, quase toda a abundância das coisas novas em arte e em literatura e o que é mais ainda, o imenso fluxo do desejo de justiça, conservada sem compromissos, quase sem eloquência, no coração das massa trabalhadoras»<sup>36</sup>. Ora, para Mounier, por uma estranha confusão, nesta época, o cristão estava do lado do reaccionário; tudo o que fosse de esquerda era suspeito e atentatório dos valores espirituais: propriedade, família, pátria, religião, eram sagradas; os cristãos foram contaminados pelo mal burguês. Nietzsche e Marx mostraram-no vigorosamente.

## 2.2. *Crítica das falsas soluções*

### 2.2.1. *Fascismo e pseudo valores*

Para Mounier, «duas doenças atacam a pessoa permanentemente: o individualismo e as tiranias colectivas, as duas estão hoje na sua máxima virulência e os seus efeitos somam-se, pois que são apenas as duas faces do mesmo mal»<sup>37</sup>. A decadência da burguesia, as críticas contundentes dos intelectuais dos anos 30 às democracias políticas já esgotadas, abrem caminho à escalada das ditaduras. Apesar das suas diferenças – concepção fascista na Itália, nacional – socialismo na Alemanha –, uma pretensão comum as une: «submeter as pessoas livres e o seu destino singular à disposição dum poder temporal centralizado que, tendo reabsorvido em si todas as actividades técnicas da nação, pretende além disso, exercer o seu domínio espiritual até na intimidade dos corações»<sup>38</sup>.

A situação histórica entre as duas guerras era de molde a suscitar reacções fascistas «que tentavam levantar o país por uma mística vital de salvação pública e de grandeza nacional, uma e outra incarnadas na mística dum homem, chefe do partido, encarnação do Estado, reves-

---

<sup>35</sup> *RPC*, p. 393.

<sup>36</sup> *Ib.*, p. 140.

<sup>37</sup> *Ib.*, p. 179.

<sup>38</sup> *MSP*, p. 499.

tido da autoridade totalitária em nome do Estado-partido, exercendo por ela o governo dos homens com o apoio duma polícia espiritual»<sup>39</sup>. A tentação é de procurar protecção e de demitir-se diante dum mundo que se tornou pesado e inquietante. É cómodo, diz Mounier, «pôr a carga nas mãos dum homem, esperar palavras de ordem e obedecer cegamente sob a embriaguez de discursos heróicos»<sup>40</sup>.

O fascismo, como ideologia poderosa, teve eco nas populações pelo apelo que fez a autênticos valores humanos: suscitou forças de generosidade, defendeu a saúde física e moral, o trabalho e o desporto, levantou o entusiasmo colectivo. Pretendia realizar uma revolução espiritual; não se compreende o fascismo, diz Mussolini, «se não se considerar em função da sua concepção geral de vida. Esta concepção é espiritualista»<sup>41</sup>. Contra a «desordem» e decadência das democracias burguesas apresenta-se como «um despertar nacional», um apelo à «depuração» e à energia e generosidade da juventude.

Suscita forças de entusiasmo, de dedicação e sacrifícios que vai orientar para fins perversos. Mundo em «pseudo», falsamente espiritual pois que estes valores vão ser incarnados de maneira mentirosa nas místicas mais ambíguas. Mounier denuncia: «pseudo humanismo e pseudo espiritualismo, curva o homem sob a tirania das 'espiritualidades' as mais pesadas e das 'místicas' as mais ambíguas: culto da raça, da nação, do Estado, da vontade de poder, da disciplina anónima, do chefe (...)»<sup>42</sup>. O fascismo é a afirmação do primado do colectivo nacional sobre o indivíduo. Seria de felicitar a reacção fascista se, «rejeitando o individualismo, não compromettesse ao mesmo tempo as garantias inalienáveis da pessoa humana e querendo restaurar a comunidade social não a estabelecesse sobre a opressão»<sup>43</sup>. A reacção anti-individualista degenera em verdadeira caricatura da comunidade; desvia-se em delírios colectivos e despoja a pessoa da sua responsabilidade e do seu poder de escolha e de reflexão.

O antipersonalismo do fascismo é evidente: o pessimismo que pesa sobre o homem livre e criador, incapaz de por si se salvar da desordem e da insegurança leva à instauração de «um máximo de governo». Aviltado na sua dignidade, o indivíduo é reduzido a mero instrumento: «O indivíduo vive na Nação da qual é um elemento infi-

---

<sup>39</sup> *RPC*, p. 224.

<sup>40</sup> *Ib.*, p. 225.

<sup>41</sup> *MSP*, p. 501.

<sup>42</sup> *RPC*, p. 225.

<sup>43</sup> *MSP*, p. 503.

nitesimal e passageiro e deve considerar-se como o *órgão e o instrumento* dos seus fins»<sup>44</sup>. Não pode ser mais perfeita, para Mounier, a sua subordinação à nação: «a nação é identificada ao Estado fascista no qual ela se realiza integralmente»<sup>45</sup>.

O Estado é concebido como absoluto. É Mussolini quem proclama que «o Estado é a verdadeira realidade do indivíduo», que «tudo é no Estado e nada de humano existe e a fortiori tem valor fora do Estado». Um Estado absoluto reclama o domínio absoluto sobre a economia, a vida privada, a vida espiritual.

E as afirmações dos teóricos do regime multiplicam-se no sentido de o fundamentar: «O Estado-Nação (...) é a necessidade espiritual central do indivíduo, a síntese do universal e do individual» e assim «encerra em si as razões do nosso direito como do nosso dever; as razões da extensão da nossa individualidade como dos seus limites»<sup>46</sup>. A subordinação do indivíduo ao Estado, motivada por circunstâncias históricas, é imposta pelo terror policial. A ditadura colectiva resolve-se em ditadura pessoal sob a mística do Chefe inspirado e idolatrado.

Acerca deste mundo de pseudo valores espirituais, Mounier conclui de forma pessimista: «As escolhas últimas, únicas que forjam o homem na liberdade, permanecem à mercê da colectividade. A pessoa permanece desapossada; era-o na desordem, é-o agora por uma ordem imposta: mudou-se de andamento não se mudou de plano»<sup>47</sup>. E diante do perigo do «falsamente espiritual» não deixa de alertar em tom profético: «Não cedamos hoje, na angústia dos nossos corações aos prestígios do fascismo, se não queremos que amanhã possua também as nossas vidas, as nossas liberdades, os nossos destinos. Não é nas urnas ou na rua onde se joga a sorte da pessoa; é em primeiro lugar em cada um de nós»<sup>48</sup>.

### 2.2.2. *Marxismo – um realismo truncado*

Mounier faz a crítica do liberalismo e do capitalismo e ressalta a sua afinidade com a crítica marxista, que «fazendo da alienação do homem nos seus produtos (...) a desordem central da sociedade

<sup>44</sup> *Ib.*, p. 504.

<sup>45</sup> *Ib.*, p. 503.

<sup>46</sup> *Ib.*, p. 504.

<sup>47</sup> *Ib.*, p. 507.

<sup>48</sup> E. MOUNIER, *Esprit*, (44) 1936, p. 153, cit. por M. Hermenegildo, «Personalismo e desordem estabelecida», *Cenáculo*, 21 (3) Abril-Junho 1982, p. 205.

moderna, deu, mesmo que em seguida o não tenha sustentado, um acento nitidamente personalista, à partida, da sua crítica social»<sup>49</sup>. Mounier valoriza igualmente o movimento operário e adere à sua teoria da alienação: «alienação do operário num trabalho que para ele é alheio, do burguês nas suas posses que o possuem, do usufrutuário num mundo de mercadorias desumanizadas pela avaliação comercial, outras tantas formas duma despersonalização, isto é, duma desespiritualização progressiva que substitui um mundo de objectos a um mundo de liberdades vivas»<sup>50</sup>.

Manifesta simpatia pelo que considera os valores do marxismo: a dignidade do trabalho, o desejo de humanizar a natureza, o sentido da solidariedade e da generosidade; sabe que o «marxismo tem a confiança do mundo da miséria, e simboliza actualmente, para este mundo, a libertação»<sup>51</sup>.

A influência marxista no realismo mounieriano parece evidente: a antropologia personalista reage contra uma concepção abstracta e idealista do homem. A divisão antropológica, nascida com o cartesianismo, tinha separado «arbitrariamente corpo e alma, pensamento e acção, homo faber e homo sapiens». Para Mounier, era importante evitar a desintegração da realidade integral que é o homem e trabalhar no sentido da recuperação da «unidade de vocação e de estrutura do homem»<sup>52</sup>. O realismo de Marx aparece-lhe como meio de valorizar os elementos naturais, sociais, históricos, contra todas as formas de idealismo que desincarnam o homem. A antropologia marxista apresentava-se como reacção forte contra esta desvitalização e «decaência» do homem da cultura ocidental.

O realismo marxista e o realismo personalista poderiam ter encontrado «o caminho de interpretação comum das relações do homem com a natureza». Naturalização do homem, humanização da natureza, é uma perspectiva que também é central no cristianismo. É sublinhada, por Mounier, em várias passagens em que procura reabilitar a matéria e, com o mesmo gesto, «restaurar o sentido cósmico tão esquecido do cristianismo, o sentido e o gosto da terra, que o definem (ao

---

<sup>49</sup> E. MOUNIER, «Tâches actuelles d'une pensée d'inspiration personaliste», *Esprit*, (50) Novembro 1948, p. 687.

<sup>50</sup> *MSP*, p. 519.

<sup>51</sup> *Ib.*, p. 509.

<sup>52</sup> *Ib.*, p. 496.

pensamento cristão) tão essencialmente, que se fica espantado de os ver, por vezes, oporem-se»<sup>53</sup>.

Num dos capítulos de *Révolution Personnaliste et Communautaire*, Mounier pretende reabilitar a matéria, tão degradada por todas as formas de racionalismo desde Platão a Descartes. O mundo moderno, na visão de Mounier, é por ele considerado «mundo sem alma», é herança do mecanicismo cartesiano. «Separou a matéria do espírito, varreu dela todos os apelos e ecos que a uniam ao homem, entregou-a esvaziada, ao mundo das matemáticas»<sup>54</sup>. No «universo da medida», da «velocidade», das «estatísticas», «da mecânica», a matéria fica desprovida de poesia e de vida.

As tentativas de Gustave Thils, com a sua teologia das realidades terrestres, as obras do poeta-profeta que foi Claudel, e mais tarde a Encíclica *Pacem in Terris* do Papa João XXIII, vão no sentido da ligação do homem com a natureza. O homem, pelo trabalho, aparece como o demiurgo que humaniza a natureza e que «continua por assim dizer, o eã primordial da criação»<sup>55</sup>. Assim se entende que o realismo de Mounier, de base marxista e cristã, se distancie do espiritualismo desincarnado da cristandade burguesa que conseguiu obscurecer e desvalorizar a noção de matéria em geral e de corpo em particular, num perfeito esquecimento do mistério da Encarnação, que é central no cristianismo. Mounier não hesita em afirmar que «o que viu no materialismo marxista foi uma preocupação de encarnação, de presença, de «necessidade de comunhão», mesmo com o universo»<sup>56</sup>. Mounier aceita que o marxismo teve o mérito de desmistificar falsos espiritualismos e de despertar o cristianismo do seu «sono dogmático», e «espiritualista», acordando-o para o sentido do temporal e da encarnação. E afirma-o de maneira metafórica: «O marxismo é a física da nossa falta».

Pelas afinidades encontradas, poder-se-ia pensar numa aproximação do realismo personalista com o marxismo aberto. Contudo, para lá da proximidade, há profundas divergências. «A nossa filosofia, escreve Mounier, que deve uma parte da sua saúde às águas marxistas, não recebeu o seu baptismo» e, por uma curiosa inversão, é no domínio do material que o enfrentamento será maior. Se aprecia Marx

---

<sup>53</sup> E. MOUNIER, «L'homme et l'univers», *Esprit*, (155) Maio 1949, p. 747.

<sup>54</sup> *RPC*, p. 154.

<sup>55</sup> E. MOUNIER, «L'homme et l'univers», *op. cit.*, p. 747

<sup>56</sup> R. COUSSO, *Emmanuel Mounier ou le combat du juste*, *op. cit.*, p. 128.

nas críticas que faz aos idealismos e ao espiritualismo burguês, já não consegue estar de acordo com o primado do económico como infra-estrutura e a redução do espiritual a superestrutura: «o espiritual é também uma infra-estrutura» e, para Mounier, «não há revolução material profunda que não esteja enraizada e orientada espiritualmente»<sup>57</sup>.

Esse aspecto redutor toma a forma anti-espiritual; com efeito, Mounier denuncia: «Resta, com efeito, na base do marxismo, uma negação fundamental do espiritual como realidade autónoma, primeira e criadora»<sup>58</sup>. A recusa toma duas formas: o marxismo rejeita a existência de verdades eternas e de valores transcendentais ao indivíduo, ao espaço e ao tempo, rejeita o cristianismo e a crença em Deus e em qualquer a forma de realismo espiritual; não dá lugar a esta forma última de existência espiritual que é a pessoa e aos seus valores próprios – a liberdade e o amor.

A antropologia personalista não aceita a «mutilação» que o marxismo faz do homem, amputando-o de dimensões essenciais. «Realismo truncado», assim o vê Mounier: «O facto de que o marxismo, na sua polémica, não tenha sabido distinguir *materialismo* e *realismo*, e opor a um espiritualismo desincarnado um realismo espiritual integral, mostra até que ponto era estreita a imagem que se dava da realidade humana»<sup>59</sup>. A ele se opõe Mounier em nome dum realismo em que «o destino do homem seja considerado em todas as suas dimensões, material, interior, transcendente»<sup>60</sup>.

Mas interroga-se: «Com que contam os marxistas para fazer o homem novo? Sobre o efeito futuro das mudanças económicas, políticas, e não sobre a atracção exercida desde *agora* por valores pessoais sobre homens revolucionários. Só uma revolução material enraizada num derperitar personalista teria sentido e oportunidade»<sup>61</sup>.

O marxismo «não é uma educação mas um adestramento», eis porque é «um optimismo do homem colectivo recobrando um pessimismo radical da pessoa». Ora, negligenciar a presença actual da pessoa no processo libertador, adiando-a para depois da construção socialista é, diz Mounier, «desconhecer a força de ruptura e de criação

<sup>57</sup> *MSP*, p. 518.

<sup>58</sup> *Ib.*, p. 513.

<sup>59</sup> *Ib.*, p. 516.

<sup>60</sup> *QP*, p. 242.

<sup>61</sup> P. RICEUR, «Emmanuel Mounier: une philosophie personaliste», *op. cit.*, p. 118.



da pessoa sob pretexto de que ainda é serva, é arriscar-se a atrofiar a única força que pode dar o salto da necessidade para a liberdade. É comprometer não somente a «alma», mas a eficácia da revolução projectada»<sup>62</sup>.

Não é possível atingir a pessoa no fim do processo se não está na origem como valor e exigência que pressiona e urge as mudanças, espécie de ideia reguladora kantiana que orienta o processo. Paul Ricoeur vê bem o que pode ser a contradição revolucionária: «O perigo da revolução que não toma o seu próprio fim como fonte e como meio, é de aviltar o homem sob pretexto de o libertar, e de renovar somente a figura das suas alienações»<sup>63</sup>. A revolução tem, para Mounier, uma orientação espiritual e o eixo fundamental é a educação da pessoa. À revolução marxista, revolução em que só a massa é criadora de valores revolucionários, contrapõe Mounier a revolução personalista em que a «Pessoa é o centro inacessível donde todo o itinerário recebe significação e responsabilidade»<sup>64</sup>.

### 2.3. Pessoa – Comunidade, como eixo da revolução

Mounier analisa quer a civilização burguesa quer a fascista e comunista, em confronto com a pessoa, criticando-as pela ausência ou perda do seu sentido. Tem sempre presente os direitos da pessoa incarnada que é ao mesmo tempo inspiradora e beneficiária da revolução: «chamaremos personalista toda a doutrina, toda a civilização, afirmando o primado da pessoa humana sobre as necessidades naturais e sobre os aparelhos colectivos que sustentam o seu desenvolvimento»<sup>65</sup>. Importa, pois, precisar o que ele entende por pessoa e correlativamente por comunidade.

Difícil, para Mounier, é abordar e caracterizar a pessoa: «A pessoa é centro invisível onde tudo se liga...e que não pode recair directamente sob o olhar da minha consciência»; é descrita em termos de presença, «presença mesma do homem, a sua característica última», presença exigente que é apelo e força. «A minha pessoa é em mim a presença e a unidade duma vocação intemporal que me chama a ultrapassar indefinidamente, e opera, através da matéria que a refracta,

---

<sup>62</sup> E. MOUNIER, *op. cit.*, p. 689.

<sup>63</sup> P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 118.

<sup>64</sup> *MSP*, p. 520.

<sup>65</sup> *Ib.*, p. 483.

uma unificação sempre imperfeita, sempre recomeçada dos elementos que se agitam em mim»<sup>66</sup>. Impossível defini-la rigorosamente: «ela revela-se, no entanto, através duma experiência decisiva proposta à liberdade de cada um, não uma experiência imediata duma substância, mas a experiência progressiva duma vida, a vida pessoal»<sup>67</sup>. Por ela a pessoa auto-realiza-se, pois é o acto dum sujeito que se compromete. «A essa exigência duma experiência fundamental, o personalismo acrescenta uma afirmação de valor, um acto de fé: a afirmação do valor absoluto da pessoa humana»<sup>68</sup>. Este postulado é, por assim dizer, o horizonte da experiência pessoal. É evidente, neste aspecto da filosofia personalista, a herança kantiana recuperada em França, nos começos do século por Ravaisson; falar da pessoa como absoluto é recusar-se a reduzi-la a papel de meio, de objecto, de parte, é identificar o espiritual com o pessoal. Mounier tem o cuidado de precisar a experiência da pessoa, distinguindo diversos planos da realização do homem que vão sendo integrados num processo ascencional dialéctico, desde o biológico, psicológico e social até ao espiritual. O *Traité du Caractère* é exemplo disso; o último capítulo abre-se para o espiritual que inclui o moral e o religioso.

Burguesia, fascismo, comunismo, falharam a pessoa porque não proporcionaram as condições para o homem fazer essa experiência decisiva que é o compromisso da liberdade. «Individualismos e tiranias colectivas», são ameaças contra a pessoa. O «indivíduo», como tendência divergente em relação à pessoa, é identificado com dispersão, isolamento, fechamento, avareza. Ao contrário, «a pessoa é domínio, escolha, conquista de si. Arrisca-se por amor em vez de se separar». Do mesmo modo a matéria evoca isolamento, anonimato, indiferença, impessoal. O pensamento de Mounier é de união na diferença. Contrapor pessoa e indivíduo, como se de um dualismo se tratasse, não tem sentido.

A pessoa é foco de tensões e convergências; é unidade viva para lá das personagens: «Unificação progressiva de todos os meus actos, e por eles das minhas personagens ou dos meus estados, é o acto próprio da pessoa. Não é uma unificação sistemática e abstracta – repete Mounier –, é a descoberta progressiva dum princípio espiritual de vida que não reduz o que ele integra, mas o salva, o realiza, recriando-o do inte-

---

<sup>66</sup> *RPC*, p. 178.

<sup>67</sup> *MSP*, p. 524.

<sup>68</sup> *Ib.*

rior. Este princípio vivo e criador é o que nós chamamos em cada Pessoa a sua Vocaçãõ»<sup>69</sup>. Por isso a vocaçãõ não é qualquer coisa diferente da pessoa; para Mounier, é a própria pessoa enquanto que comprometida num trabalho de unificaçãõ progressiva, mas segundo um sentido, uma direccãõ, uma realizaçãõ final.

Falar de revoluçãõ personalista e comunitária é quase um pleonasmo. Só a «miséria da linguagem», como diz Mounier, obriga a este duplo adjectivo, porque a comunicaçãõ é uma dimensãõ indispensável da pessoa. A Pessoa só pode ser comunicaçãõ e por isso comunitária. A Comunidade só pode ser pessoal: a relaçãõ Pessoa-Comunidade é a trave mestra, o que ele considera «as linhas de partida» para instaurar uma nova ordem na desordem oriunda do Renascimento; o eixo é a Pessoa-Comunidade. Esclarecer o sentido da pessoa não chega; é preciso «encontrar os caminhos da Comunidade».

Precisar o que entendia por pessoa na sua relaçãõ com a comunidade não foi tarefa fácil. «Uma imensa vaga comunitária começa a deflagrar pela Europa». Fascismo e comunismo apresentavam-se também como formas comunitárias em que o homem se procura; porém, a presença ou ausência da pessoa marca a diferença de agrupamentos: Mounier vê «a Comunidade como uma integraçãõ de pessoas na inteira salvaguarda da vocaçãõ de cada uma,... uma realidade e um valor quase tão fundamental como a Pessoa... A própria comunidade é pessoa de pessoas, ou então não será mais do que uma quantidade ou uma força, portanto matéria. Espiritual = Pessoal»<sup>70</sup>.

Para salvaguardar a verdadeira comunidade contra o que Mounier considera «tiránias colectivas» apresenta-a na sua constituiçãõ formal: «O nós só começa a ser um *nós* comunitário no dia em que cada um dos membros tiver descoberto cada um dos outros como pessoa e se puser a tratá-la como tal, a aprendê-la como tal»<sup>71</sup>. Impossível constituir comunidade esquecendo a pessoa: «(...) um nós orgânico, o nós realidade espiritual consecutivo ao eu, não nasce dum apagamento das pessoas mas da sua realizaçãõ. Sabemos por experiênciã interior que é aprofundando que cada um descobre o pressentimento e o desejo do Outro»<sup>72</sup>. O Outro é «o próximo», tão perto do eu que deixa de ser um estranho para ser igual ao eu, uma segunda pessoa, um «tu».

---

<sup>69</sup> *Ib.*, p. 528.

<sup>70</sup> *RPC*, p. 175.

<sup>71</sup> *Ib.*, p. 191.

<sup>72</sup> *Ib.*

«A relação do *eu* ao *tu* é o amor pelo qual a pessoa se descentra de alguma maneira e vive no outro (...)»<sup>73</sup>. É esse vínculo entre duas pessoas que constitui Comunidade, que se vai alargando pela integração de novas inter-relações nesta primeira relação de alteridade. Mounier insiste no que considera a verdadeira característica da comunidade personalista: «A ligação da Pessoa à Comunidade é tão orgânica que se pode dizer das verdadeiras comunidades que são, realmente e não simbolicamente, pessoas colectivas, pessoa de pessoas (...). *Toda a comunidade aspira a erigir-se, no limite, como pessoa*»<sup>74</sup>.

Estas formulações acerca da Pessoa e da Comunidade não são definições, são apenas indicadores voltados para uma civilização a criar – a civilização personalista e comunitária. Mounier «antecipa a pessoa não como um conceito abstracto, mas como uma tarefa concreta a realizar, eixo duma civilização a realizar, foco de valores a incarnar no mundo. Tudo a ela se liga e dela deriva: a vida psíquica e a vida social, a ética e a política. Ela é um centro de reorientação do universo objectivo»<sup>75</sup>.

### 3. O sentido de totalidade

O conceito de totalidade está frequentemente exposto ou suposto nas análises feitas por Mounier. O Personalismo, como perspectiva, opõe-se a todas as formas de idealismo e de materialismo que fracturam o homem. A pessoa «é volume total... equilíbrio e tensão». Equilíbrio, a sua permanência está ligada à «incarnação», às estruturas naturais, sociais, históricas; tensão, a sua construção efectua-se dialecticamente num movimento de ascensão que é de transcendência e num movimento de regressão que o leva a nova incarnação na estrutura mediadora de nova superação; por isso, Mounier insiste na «unidade de vocação e de estrutura do homem» e a sua concepção de homem no *Traité du Caractère* situa-se na fronteira das estruturas materiais e da sua vocação espiritual. Foi por ter esquecido e dissociado as dimensões do homem – material, interior, transcendente – que, na opinião de Mounier, o mundo moderno sossobrou na crise.

---

<sup>73</sup> *Ib.*, p. 193.

<sup>74</sup> *Ib.*, p. 194.

<sup>75</sup> J. CONILH, *Emmanuel Mounier: sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, op. cit., p. 43.

A «Revolução antropológica do séc. XIX», a que Mounier faz referência, tinha sido uma tentativa falhada de «redescobrir o homem em todas as suas dimensões», pois acabou, também ela, por sossobrar num dualismo: Kierkegaard acentua a subjectividade e a liberdade; Marx reduz o homem à sua objectividade. A revolução proposta por Mounier parte duma visão de totalidade: «O nosso humanismo é vontade de totalidade. O mundo moderno dividiu o homem; cada perspectiva parcial debilita-se forçosamente: nós procuramos recompô-lo, reunir nele o corpo e o espírito, a reflexão e as obras, o pensamento e a acção»<sup>76</sup>.

Realismo espiritual, «totalidade do real humano», assim se pode denominar o personalismo de Mounier. A concepção de totalidade humana reveste duas formas: histórica e comunitária. «O absoluto humano é a totalidade da história do homem»<sup>77</sup>. Esta concepção releva da consideração da natureza humana, não como absoluto imóvel, pré-determinada e inexorável, que, à maneira da potência aristotélica ou da ideia hegeliana, reunisse antecipadamente todo o potencial do seu desenvolvimento. A totalidade humana é histórica, cria-se no tempo. E, por isso, só uma paralização da história e um juízo último poderiam dar conta dessa realidade histórica totalizada.

Mounier rejeita as concepções existencialistas segundo as quais não haveria significação nem continuidade na história humana. Com efeito, «se as pessoas são liberdades surgentes, rigorosamente solitárias, não há entre elas uma história, são outras tantas liberdades incommunicáveis. Só há uma história porque há uma humanidade»<sup>78</sup>, isto é, uma certa continuidade e permanência a que se pode chamar natureza e que garante a unidade do género humano, uma certa medida comum do homem – um «critério comunicável» do humano – que permite dizer, de forma aproximada, o que é humano ou desumano. Negar a unidade da humanidade é ficar pela descontinuidade da história, pela pulverização das histórias pessoais. Do mesmo modo, se não há comunicação interpessoal não é possível o «nós» comunitário, pessoa de pessoas. Não aceitar estas conclusões é entrar em contradição com os pressupostos admitidos: a pessoa é originariamente comunicativa, a comunicação é facto primitivo.

---

<sup>76</sup> *QP*, p.235.

<sup>77</sup> Emmanuel MOUNIER, «Introduction aux existentialismes [1947], in *Oeuvres*, *op. cit.*, t. III, pp. 118-119.

<sup>78</sup> *P*, p. 495.

A história, «destino comum da humanidade», é «uma co-criação de homens livres», cuja finalidade é o advento de um mundo de pessoas, ou comunidade de homens livres, que há-de ir acontecendo na história. Além disso, a história enquanto «co-criação de pessoas livres», embora orientando-se para uma finalidade espiritual, não pode dispensar «a autoridade duma sociedade de pessoas organizada numa ordem jurídica.» Natureza e liberdade aparecem assim integradas na concepção histórica de Mounier.

Pensamento da totalidade, o pensamento de Mounier é anti-totalitário. A totalidade de Mounier não é o «Uno» de Parménides, maciço e imóvel; não é tão pouco o «Absoluto» de Hegel, circularidade que vai do mesmo ao mesmo – dialéctica da identidade. A totalidade de Mounier não pára na identidade, não é massificação. Mounier mantém a irredutível tensão dos contrários que se integram sem se dissolverem: «pensamento da totalidade, da união, e pensamento da tensão, da «distância unitiva»<sup>79</sup>, esse o paradoxo de Mounier. «Nenhuma dialéctica, por mais poderosa que seja, nenhum sistema por mais universal que seja, podem dar durante muito tempo razão desta distância íntima onde a liberdade encontra a sua melhor garantia contra as seduções idolátricas do Uno»<sup>80</sup>.

A posição de Mounier, personalismo comunitário, teve assim de se defrontar com as duas ameaças maiores do mundo moderno: a negação da comunicação, própria de ideologias individualistas e a presença de totalitarismos, própria de sistemas fechados que não deixam espaço para a diferença subjectiva.

O personalismo de Mounier encontra-se hoje questionado por novas formas de individualismo, que tendem a esquecer o sujeito e a consciência; diante de uma nova crise – a do sentido –, é fundamental revisitar a obra de Mounier, pelo lugar essencial que atribuiu à pessoa humana, pelas perspectivas que abriu com o personalismo.

---

<sup>79</sup> J. LE GOFF, «Totalité et distance spirituel et politique dans la réflexion de Mounier», *Esprit*, (53) Janeiro 1983, p. 6.

<sup>80</sup> *Ib.*, p. 7.

# Existência, liberdade e dialéctica: no centenário do nascimento de Sartre

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA  
Universidade do Minho

Jean-Paul Sartre nasceu a 21 de Junho de 1905, e *viveu* avidamente a filosofia que nos legou até à morte, em 15 de Abril de 1980; a efeméride é, pois, não somente do centenário do seu nascimento como dos 25 anos do seu adeus à vida – intensamente *vivida* em unísono com o seu pensamento. O seu funeral foi uma grande apoteose popular, de profundo respeito pelo filósofo, dramaturgo, periodista, biógrafo e novelista, que nunca se deixara institucionalizar pela «comédia social», recusando, em consequência, quer a Legião de Honra em 1945 quer o Prémio Nobel em 1964, como esteve indisponível para qualquer lugar institucionalizado (e ocasiões não faltaram) entre os muitos que abundavam em Paris.

A sua obra desenvolveu-se no cenário duma Europa inumanamente afectada pelos fascismos e comunismos, dos desastres da II Guerra Mundial e da expectativa realista de uma terceira, que infundiram a sensação de precariedade da vida quotidiana ante o trágico derrubamento dum mundo que se julgava por demais civilizado. Então, e mais tarde, para Sartre, a suposta neutralidade ideológica era tão mais um disfarce quanto punha a claro a conivência orgânica com a «forma burguesa da sociedade», ou dela usufruindo... enganando... O ideal de vida filosófico de um intelectual *situado* e comprometido, como Sartre quis radicalmente ser, tornou a sua própria existência na encruzilhada sintética do seu tempo, com todas as suas consequências, cuja memória incómoda ainda hoje se queria adormecida – qual inevitável «má consciência» de erros e tragédias.

Sartre foi *inventivo* na filosofia, criando dimensões fulgurantes dum novo sistema – o que não voltou depois a ocorrer com a mesma

ênfase. Ele quis ser ao mesmo tempo Espinosa e Stendhal, isto é, filósofo e escritor; a verdade é que fez também *viver* essas dimensões através das suas personagens da ficção; os heróis d'*Os caminhos da Liberdade* (1945-1949, 3 volumes) são a plasmação incarnada na vida d'*O Ser e o Nada* (1943), tal como as personagens d'*Os sequestrados de Altona* (1959) debatem os problemas da *Crítica da Razão Dialéctica* (1957-1960). A revista *Les Temps Modernes*, em que tanto se empenhou e tudo fez para que nela se «escrevesse para a sua época», tornou-se numa voz periódica crítica, de primeiro plano; as suas posições nos mais diversos assuntos, através de conferências ou entrevistas, sempre aguardadas com ansiedade, estão disseminadas pelos 10 volumes de *Situações*; as estreias teatrais eram autênticas comoções políticas (*As moscas*, *A porta fechada*, *A puta respeitosa*, *As mãos sujas*, *Mortos sem sepultura*, *O diabo e o bom deus*, etc.), bem como as suas novelas (*A náusea*, *Os caminhos da Liberdade*, etc.), convertidas em acontecimentos de dimensão internacional, que difundiram, de modo célere e prenante, o existencialismo como um «estilo de vida».

Sem dúvida, a obra de Sartre, tão polémica quanto controversa, é radical em todos os sentidos e em todas as planos. Servir-me do termo «génio» pode parece provocante, todavia, é difícil não o utilizar; levando à radicalidade o influxo de mestres inspiradores, nele coabitam os talentos dos seus companheiros mais célebres, seja o saber filosófico de um Merleau-Ponty, o talento literário de um Albert Camus, a cultura política de um Raymond Aron. Dele persistem, não obstante, a errância de suas posições, o combate pela liberdade que assenta numa obstinada filosofia da liberdade, bem como a recusa em ceder a determinismos quaisquer que eles sejam, uma visão da história assente numa «razão dialéctica» inscrita na trama das nossas sociedades, em suma, uma exploração do mundo através do conhecimento filosófico.

«Não é na solidão (...) que nos descobriremos, é na estrada...»

O encontro de Sartre com a fenomenologia husserliana foi decisivo na sua obra, pelo influxo da análise da descrição do mundo e da consciência tal como aparecem; o mundo é a totalidade daquilo que aparece à consciência; a consciência é quer a captação dessa aparição quer o que nela se revela a si mesma no próprio acto de apreensão. Assim, a consciência é, em primeiro lugar, consciência de alguma coisa: surge voltada para o objecto; não existe consciência apenas consciência: ela carece primeiramente do objecto sobre o qual incida



(ela é consciência *de* qualquer coisa) e, ainda, da dimensão de aparecimento que ela é para si mesma.

É, pois, emergindo no mundo que a consciência se encontra; a ideia de intencionalidade de Husserl, conforme testemunha, foi para Sartre uma verdadeira descoberta: «Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas. Restituiu-nos o mundo dos artistas e dos profetas: espantoso, hostil, perigoso, com algumas enseadas de graça e de amor. (...) Não é em não sei qual isolamento, que nós nos descobriremos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens»<sup>1</sup>. Husserl havia franqueado uma via frondosa: por um lado, mais «mundo exterior», por outro, mais «vida interior»; mais aparência das coisas à superfície e mais «realidade em si» em qualquer outro lado; sendo a consciência sempre consciência *de* alguma coisa, ela nunca é uma coisa, mas precisamente o contrário; não sendo uma coisa, não poderia conter coisas; não sendo uma coisa, não se encontra *no meio* do mundo como as coisas, mas ela é *no* mundo. Esta é a posição que Sartre se esforçará por desenvolver; no prosseguimento desse esforço, e pelo desenvolvimento rigoroso das implicações, acaba por criticar o próprio mestre (Husserl), originando assim uma nova via analítica que já não é a de Husserl.

Este ponto de partida de Sartre é exposto n'A *Transcendência do Ego*, onde a sua filosofia está já em germe: «a primeira tentativa de uma filosofia – escreve ele mais tarde n'O *Ser e o Nada*<sup>2</sup> – deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e estabelecer a verdadeira relação desta com o mundo, isto é, que a consciência é consciência posicional *do* mundo». O que caracteriza as coisas, tal como a consciência as percebe, é a sua opacidade, a sua massividade de substância, enquanto a consciência é inteiramente transparente em relação a si mesma. Na verdade, quase todos os filósofos, até Sartre, levados por um certo substancialismo, mantiveram-se na pegada dessa opacidade;

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, «Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: l'Intentionnalité» [1939], *Critiques Littéraires (Situations, I)*, Paris, Gallimard, 1947, p. 42. Cf. Colette Audry, *Sartre e a Realidade Humana* (1966), trad. Serafim Ferreira, Paris, Estúdios Cor, p. 18 ss. Cf. Yvan Salzmann, *Sartre et l'Authenticité: vers une éthique de la bienveillance réciproque*, Geneve, Labor et Fides, 2000, p. 18 ss. Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la Phénoménologie*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2000, p. 159 ss.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 18. Daqui em diante, *EN*. Daí que Sartre coloque muitas vezes o termo de ligação deste último complemento entre parêntesis: uma consciência *de* alguma coisa é ao mesmo tempo consciência (de) consciência, ou consciência (de) si.

por exemplo, se admitem que o «eu» – o conjunto dos nossos estados de consciência, das nossas recordações, das nossas «qualidades», todo o nosso ser psico-fisiológico –, é um objecto para a consciência, isto é, um ser *outro*, eles revelam tendência, mesmo o próprio Husserl, para ver no *Eu* do «eu penso» o sujeito absoluto, uma espécie de habitante da consciência, princípio unificador de toda a sua actividade, anterior à própria consciência e que estaria por detrás de todas as suas operações, qual presença primordial e inatingível – o Ego transcendental.

Ora, segundo Sartre, quando se pretende expulsar as coisas da consciência, é preciso ir até ao fim; essa personagem retirada, o sujeito como uma presença objectiva, forma na realidade uma mancha obstinada no fundo da consciência – «uma pedra no fundo da água»<sup>3</sup>, como diz Sartre, para quem «o Eu transcendental é a morte da consciência»<sup>4</sup>. Com efeito, a unidade da consciência reside na sua própria *intencionalidade* (princípio fenomenológico): é no acto por que incide no objecto e o constitui, que se opera a unificação, sendo cada acto ao mesmo tempo movimento em direcção a... ; de facto, se é verdade que cada consciência se entende e se reconhece na sua unidade, e se essa unidade – a que nós chamamos *Eu* – é apreendida como dotada de permanência e anterior a toda a consciência actual, daí não se segue que este *Eu* seja efectivamente necessário à unidade e que preexista efectivamente em relação à consciência; para designar a síntese unificante, a expressão *existe consciência de*, seria, num dado sentido, mais exacta; mas isso não poderia satisfazer um filósofo como Sartre; assim, o *Eu* transcendental não passa de uma ilusão: não é *anterior* à consciência, nem *a* consciência, nem *da* consciência: é um objecto de experiência, sem contudo ser um objecto do mundo: «a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal»<sup>5</sup>.

Segundo Sartre, o recurso a um *eu* pessoal e primordial parece-lhe corresponder a uma espécie de defesa da consciência contra ela própria: «a consciência espanta-se com a sua própria espontaneidade porque a sente *para lá* da liberdade»<sup>6</sup>; e isto porque «existe alguma coisa de angustiante para cada um de nós em compreender assim de improviso essa criação incansável da existência da qual *nós* não somos

<sup>3</sup> J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego: esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 1965, p. 35. Doravante, *TE*.

<sup>4</sup> *TE*, p. 23. Cf. Philippe Petit, *La Cause de Sartre*, Paris, P.U.F., 2000, pp. 48-50.

<sup>5</sup> *TE*, p. 79. Cf. C. Audry, *op. cit.*, p. 19 ss.

<sup>6</sup> *TE*, p. 80.

os criadores»<sup>7</sup>. O *Ego* em que a consciência vai, pois, projectar a sua espontaneidade, torna-se assim uma combinação de passividade e de actividade – um «objecto mágico».

O problema moral, que está sempre subjacente à obra de Sartre, manifesta-se neste seu começo; mas mantém-se, pois persiste uma atitude moral – atitude que em Sartre andarà sempre a par com o acto de pensar – que desde já se adivinha; quando decreta que o «Ego não é senhor da consciência, mas (que ele) é o seu objecto»<sup>8</sup>, ou que o método de observação exterior e o método introspectivo têm a mesma relevância em psicologia, é duma depreciação que se trata contra os defensores da inefabilidade da vida interior. Uma outra consequência da ilusão de imanência reside no facto de que, a partir do momento em que as imagens são consideradas como coisas, análogas às coisas que nos rodeiam, toma-se impossível ao filósofo dar conta da diferença – que, pela experiência comum, não tem qualquer dúvida – entre a imagem e a percepção, a imaginação e a observação, o objecto no meio do mundo e o objecto imaginário. Sartre pretende, pois, não recair, numa estrita filosofia da subjectividade.

«O objecto em imagem é um *irreal*»

Na «consciência imaginante», o objecto dá-se como não estando lá, «a imagem envolve um certo nada»<sup>9</sup>; a imagem que tenho de Pedro apresenta-me Pedro como ausente; o objecto da imagem, no momento em que se afirma, destrói-se; tão viva, tão pregnant, tão forte que ela seja, apresenta o seu objecto com o «não sendo». A consciência imaginante do objecto envolve uma consciência não-tética de si-mesma; esta consciência, que se poderia chamar transversal, não tem objecto: ela não põe nada, não informa sobre nada, não é um conhecimento; é uma luz difusa que a consciência apreende por si-mesma, ou, para abandonar as comparações, é uma qualidade indefinível que se liga a cada consciência.

O acto de imaginar tem assim um carácter mágico: «é um encantamento destinado a fazer aparecer o objecto em que pensamos, a

---

<sup>7</sup> *TE*, p. 79.

<sup>8</sup> *TE*, p. 70. Cf. também V. Coorebyter, *op. cit.*, pp. 374-379.

<sup>9</sup> J.-P. Sartre, *L'Imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1940, p. 26. Doravante, citaremos por *I*.

coisa que desejamos, de modo a podermos possuí-lo»<sup>10</sup>; se este acto não tem em conta a distância ou a inexistência dos objectos, é a ausência do objecto real que constitui a estrutura essencial do objecto em imagem: «o objecto em imagem é um irreal»<sup>11</sup>; todavia, «de um modo geral, não é apenas a própria matéria do objecto que é irreal: todas as determinantes de espaço e de tempo às quais está submetido participam desta irrealidade»<sup>12</sup>. Pela análise fenomenológica da imagem e do espaço no qual se situa, a partir precisamente da experiência comum, baseada sobre a evidência, Sartre mostra que uma imagem não pode ser observável como um objecto (julgamos observá-la, é o fenómeno de quase-observação), mas é dada toda em conjunto, revela-se bastante pobre, não nos ensinando nada que já não saibamos; a diferença entre *perceber* e *imaginar* está em que, num caso, a consciência encontra efectivamente um objecto do mundo, objecto de uma riqueza inesgotável, e no outro caso não o encontra; num e noutro caso, é realmente *o próprio objecto* (e nunca uma imagem do objecto) que a consciência busca; todavia, conforme a imagem ou o que ela capta, a sua atitude é verdadeiramente diversa perante esse objecto. A diferença de atitude engloba uma diferença de função: a função perceptiva é apreensão de um objecto presente, enquanto a função imaginante, eminentemente activa, consiste em se tornar presente um objecto que *não está lá* (ausente, irreal, etc.).

O campo transcendental, uma vez liberto do *Ego* e sendo este rejeitado como núcleo da consciência, compreende-se que a primeira preocupação de Sartre tenha sido a de explorar e descrever esse «falso-sujeito-falso-objecto» que a experiência nos confia: o *Ego* empírico. O ensaio sobre *O Imaginário* aborda em especial a dimensão do *irreal* que constitui o eu afectivo; mas o conjunto da obra ultrapassa largamente este assunto; se esse ensaio continua *A Imaginação* – estudo de índole puramente crítico sobre doutrinas anteriores –, a verdade é que propõe uma reconstrução sistemática de uma das grandes funções do espírito: a «função irrealizante»; esta reconstrução efectua-se pela actualização progressiva de dois caracteres fundamentais da consciência (que, na verdade, constituem apenas um): a *negatividade* e a *liberdade*. Assim, «imaginar, pôr uma imagem, é precisamente construir um objecto à margem da totalidade do real; é manter o real à

---

<sup>10</sup> *I*, p. 161.

<sup>11</sup> *I*, p. 162.

<sup>12</sup> *I*, p. 163.

distância, livrar-se dele, ou, numa palavra, negá-lo. Imaginar é, se assim se preferir, negar um objecto, que ele pertença ao real, ou é negar o real com o mesmo acto com que se põe o objecto. As duas negações são complementares, sendo a última condição da primeira»<sup>13</sup>; então, quer pela imagem, quer mesmo pela emoção, encontramos-nos perante a negação: o ser é «nadificado», posto «fora de circuito» (na expressão fenomenológica de Husserl); a negação do real não o faz desaparecer: o real é apenas posto «fora do circuito» da consciência.

É nas teorias que Sartre inquire sobre a imaginação que se dá conta do erro que consiste em obscurecer a translucidez da consciência, fazendo desta uma espécie de receptáculo para conter *coisas*; tais coisas, na ocorrência, são as imagens que o homem teria *no espírito* e das quais seria, de algum modo, o espectador. A linguagem corrente testemunha frequentemente esta maneira de ver («ocorreu-me a imagem de um cavalo... tive a imagem de...»); é ao desejar compreender e observar o que se passa quando imaginamos que somos levados a exprimir-nos assim; quer dizer, a ilusão situa-se ao nível da reflexão, consistindo em tomar como realidade tudo o que aparece na consciência espontânea. Ora, apesar de a consciência ser objecto para si mesma (como consciência reflectida entendida pela consciência reflexiva), não se segue que os objectos que transparecem através da consciência reflectida sejam dotados de uma existência real, como a consciência de um movimento de cólera e de repulsão não nos permite concluir sobre a existência real de um sentimento, objecto psíquico que seria o ódio. N'A *Transcendência do Ego*, Sartre tinha já fixado os limites para esses «estados de consciência»; é preciso escolher: ou a consciência é toda feita de espontaneidade e transparência ou ela não pode ser distinguida dos objectos inertes e já não pode ter o nome de consciência: não há meio-termo.

Dissemos já, que, não sendo a consciência uma coisa no centro do mundo, ela escapa à inércia da matéria, ou seja, à cadeia das causas; as mudanças que se produzem nela não dizem respeito à causalidade: *motivando-se* a si mesma é que a consciência se revela como aquilo que é a todo o instante: «Ela forma-se – escreve Sartre n'O *Imaginário* – segundo a sua intencionalidade própria e através da única ligação que a pode unir à consciência anterior, que é uma ligação de motivação»<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> I, p. 233. Cf. C. Audry, *op. cit.*, p. 25 ss. Cf. também V. Coorebyter, *op. cit.*, pp. 199-202.

<sup>14</sup> I, 184.

O que distingue o motivo da causa é que uma causa é mensurável e determinante, enquanto o motivo depende da importância que a própria consciência lhe atribui. Leibniz observara que um motivo não é comparável a um peso no prato da balança, mas que se revela já como uma vontade; diante dos motivos que ela provoca, a consciência nunca se mostra inerte: «nunca se trata de passividades, mas de assimilações e desassimilações internas no seio de uma síntese intencional que é transparente por si mesma»<sup>15</sup>. Assim, a condição essencial para que uma consciência possa imaginar é que ela tenha a possibilidade de pôr uma tese de *irrealidade*; para pôr o objecto em imagem, a consciência tem de afastá-lo da totalidade do real, negando-o<sup>16</sup>: «negar de um objecto que pertence ao real, é negar o real enquanto se põe o objecto»<sup>17</sup>. A consciência, para poder imaginar, tem, por um lado, de poder construir um mundo como totalidade e, por outro, de pôr o objecto imaginário fora do todo sintético construído, isto é, tem de pôr o mundo como um *nada*; o irreal é sempre duplamente nada: «nada de si próprio em relação ao mundo, nada do mundo em relação a si»<sup>18</sup>; ora, para negar o mundo, a consciência imaginante precisa de ser estruturalmente *livre*. O exercício da «função imaginante» supõe a possibilidade, para a consciência, de distanciar-se dos objectos presentes; por outro lado, tornar presente um ausente, quando se está submerso em presenças reais, como constantemente estamos, é negar o que está efectivamente presente, é *nadificá-lo* ou, noutros termos, constituir um objecto imaginário é nadificar o mundo nesse acto.

Esse poder nadificante, que já Heidegger havia tematizado, como poder de subtrair-se ao real a fim de atingir algo para além dele, só pode provir do que, imerso no mundo, se encontra prisioneiro do real. Neste sentido, uma consciência subtrai-se ao determinismo; a função imaginária é muito mais que uma «faculdade»: «é a totalidade da consciência enquanto realiza a sua liberdade»<sup>19</sup>. Esta liberdade não imagina na indeterminação absoluta: o mundo negado no acto imaginante é sempre o mundo negado *dum certo ponto de vista*; isso significa que a consciência imaginante está sempre *em situação*. A concepção sartreana da liberdade, que não se mostrava ainda definida na época

---

<sup>15</sup> I, 41.

<sup>16</sup> Cf. I, pp. 232-233.

<sup>17</sup> I, p. 233.

<sup>18</sup> I, p. 236. Cf. C. Reimão, pp. 122-123.

<sup>19</sup> I, p. 236.

d'A *Transcendência do Ego*, desenvolvida na sua maior amplitude n'O *Ser e o Nada*, é aqui já exposta nas suas linhas essenciais.

«A consciência precipita-se no mundo mágico da emoção»

Tal como a consciência não «recebe» imagens, também não é *afectada* por emoções. «A consciência não se limita a projectar significações afectivas sobre o mundo que a rodeia: vive o mundo novo que acaba de construir. (...) Isto significa que, quando todas as vias estão vedadas, a consciência precipita-se no mundo mágico da emoção»<sup>20</sup>. A emoção é uma certa maneira de estar no mundo, uma certa forma organizada da existência humana; por outras palavras, a emoção não é sofrida, mas a consciência torna-se consciência comovida; não pode propriamente dizer-se que ela *se sente* comovida: uma consciência que se comove é uma consciência reflexiva e nós situamo-nos aqui ao nível da consciência irreflectida ou espontânea. A consciência comovida sente o mundo como comoção, ou seja, considera que a emoção, como o acto imaginante, é uma apreensão particular do mundo feito por ela, uma certa maneira que o mundo tem de lhe aparecer, ou ainda uma certa maneira que possui de encarar o mundo e de a este se orientar. Janet pressentira isso, quando, excedendo a teoria periférica das emoções de William James, que não tem em conta o carácter específico e a significação das diversas emoções, definia a emoção como uma conduta de malogro, não chegando, porém, a levar até ao fim a sua análise.

Para compreender o papel funcional da emoção é necessário encará-la como um certo tipo de relação *intencional* entre a consciência e as coisas, como uma nova atitude da consciência que procura modificar uma situação que lhe surge como insuportável; acima de tudo, é uma apreensão de relações e exigências *novas*: «simplesmente, como a apreensão dum objecto é impossível ou gera uma tensão insustentável, a consciência apreende-o ou tenta aprendê-lo de maneira diferente, o que significa que se transforma a si própria, precisamente para transformar o objecto»<sup>21</sup>. De um modo geral, o carácter próprio do mundo

---

<sup>20</sup> J.-P. Sartre, *Esboço de uma teoria das Emoções* [1939], trad. A. Pastor Fernandes, pref. e notas João Lopes Alves, Lisboa, Editorial Presença, 1965, p. 109. Doravante, *E.T.E.*

<sup>21</sup> *E.T.E.*, 1965, p. 94.

da emoção é aparecer sob formas diversas como um mundo *inatin-gível*: diante de tal mundo, as emoções configuram uma escapatória particular; um engano especial, um modo de subtrair-se a uma qualquer dificuldade; assim, a fuga arrebatada (absurda ou impossível em certos casos) ou o desfalecimento (susceptível ainda em aumentar o perigo), visam fazer desaparecer esse mundo (desaparecendo nele); as pateadas de cólera (que se revelam ridículas) mais não pretendem que destruí-lo pela violência. Todos esses comportamentos inadaptados ao real configuram tentativas da consciência para se adaptar ao mundo, mas a um mundo transformado, que não obedece já às leis habituais, mas onde a invocação, o anátema, a «possessão», a mímica, constituiriam meios de acção eficazes e acabariam por substituir a conduta razoavelmente exigida. A emoção é então uma conduta de evasão a partir duma situação real que parece incontrolável; mas não se trata duma conduta como as outras: ela não é *efectiva* (não é sobre o real que se age) mas *mágica* (tenta agir de forma irracional). A emoção pode assim ser considerada como o oposto duma atitude voluntária e racional que considera tecnicamente a situação, com vista a organizar um sistema de meios com base no determinismo instrumental. A emoção não deve, portanto, ser tida como uma simples desordem psicofisiológica, pois esta não é acidental: ela tem a sua essência, as suas estruturas particulares, as suas leis de aparição, a sua significação; ela é uma das atitudes específicas da consciência.

No entanto, «a emoção não seria tão absorvente se só apreendesse no objecto a contrapartida exacta do que ela é noeticamente (por exemplo, a esta hora sob esta iluminação, em tais circunstâncias, este homem é aterrador. O que é constitutivo na emoção é ela apreender no objecto algo que a transborda infinitamente»<sup>22</sup>; assim, «vejo dirigir-se para mim um animal feroz; não me aguento nas pernas, o coração começa a bater mais fracamente, empalideço e acabo por cair desmaiado. Nada parece menos adaptado a tal situação que esta conduta, a qual me deixa indefeso diante do perigo. Todavia, trata-se duma conduta de evasão. Neste caso, o desmaio é um refúgio. Mas não se vá julgar que é um refúgio *para mim*, que procuro escapar-me, que *não quero ver mais* o animal feroz. Não saí do plano da irreflexão: mas, à falta de poder evitar o perigo pelas vias normais e por encadeamentos deterministas, limitei-me a negá-lo. Quis aniquilá-lo»<sup>23</sup>. Neste caso,

<sup>22</sup> ETE, pp. 112-113. Cf. Y. Salzman, *op. cit.*, pp. 74-77.

<sup>23</sup> ETE, pp. 96-97.



como noutros, a consciência constituiu um «mundo mágico» utilizando o seu corpo como meio de encantamento.

Neste sentido, a emoção verdadeira é acompanhada de crença: a consciência emocionada é fascinada, extravasando com a sua própria emoção. «A consciência que se emociona assemelha-se muito à consciência que adormece. Tanto esta como aquela se lança num mundo novo, transforma o seu corpo como realidade sintética, por forma a poder viver e a apreender através dele esse mundo novo. Por outras palavras, a consciência muda de corpo ou, se preferirmos, o corpo – considerado como ponto de vista sobre o universo imediatamente inerente à consciência – coloca-se ao nível das condutas. Aqui está a razão em virtude da qual, no fundo, as manifestações fisiológicas são perturbações muito banais: assemelham-se às causadas pela febre, pela angina de peito, pela sobreexcitação artificial, etc. Representam simplesmente a perturbação total e vulgar do corpo (...). Em si mesma não é nada; representa simplesmente um obscurecimento do ponto de vista da consciência sobre as coisas *na medida em que* a consciência realiza e *vive espontaneamente* esse obscurecimento. Naturalmente, convém perceber este obscurecimento como um fenómeno sintético e sem partes. Mas como, por outro lado, o corpo é uma coisa entre as coisas, uma análise científica poderá distinguir no corpo-biológico, no corpo-coisa, perturbações localizadas deste ou daquele órgão»<sup>24</sup>. *Esboço de uma Teoria das Emoções* permite-nos compreender, pois, quais são, para a consciência, os caminhos da liberdade.

«A realidade humana «é aquilo que não é e não é aquilo que é»

Ser consciência de alguma coisa é, em Sartre, como se acaba de mostrar, reconhecer-se diferente dessa alguma coisa, ou, o que equivale ao mesmo, negar da sua natureza que sejamos essa alguma coisa; caso contrário, o próprio facto do reconhecimento não poderia verificar-se: o sujeito confundir-se-ia então com o seu objecto numa identidade indissolúvel; não haveria, neste caso, qualquer consciência: somente pode haver consciência para um sujeito situado à distância do seu objecto, em posição de interrogá-lo acerca do que é ou não é. Quanto à distância (nula) da consciência ao seu objecto, esta relação que é a consciência de alguma coisa que não é ela, é a *transcendência*

---

<sup>24</sup> ETE, pp. 109-110.

que Sartre analisa n'*O Ser e o Nada*; nisso está o sentido específico do termo «transcendência», no vocabulário husserliano: não designa, como na filosofia clássica, uma região superior do Ser, inacessível ao sujeito empírico, mas o movimento do para-si para o seu objecto.

A consciência implica distância e separação; o que separa o *ser para-si* (consciência) do *ser em-si* (uma coisa) é o *nada*. O «ser em-si» (transcendente à consciência) não é activo nem passivo; é incapaz de afirmar-se: está para além das categorias da afirmação e da negação; o «em-si» é viscoso, uma tentação permanente para a consciência. A consciência («ser para-si») não pode permanecer em si mesma, porque é vazia: deve sair de si mesma em direcção ao em-si, a fim de tomar consciência de si própria; o para-si está, pois, sem tréguas, espreitado pelo em-si; processa-se assim um diálogo do «ser para-si» com o «ser em-si»: o em-si é um «fenómeno de ser» e é como tal que aparece à consciência, da qual é a antítese simétrica; sendo um «fenómeno de ser», supõe um «ser do fenómeno», isto é, uma espécie de suporte dos seus perfis sucessivos na consciência, como condição para o tornar possível.

É a consciência, ou para-si, isto é, a realidade humana o «roedor» por quem o *nada* se instala no mundo: nela revela-se esse poder «nadicificante», na medida em que a compreensão de si mesma é negação do *ser* como sendo ela, ou negação de si mesma como sendo o *ser*; e esta compreensão negativa é anterior a todo o juízo: «o não-ser não atinge as coisas pelo juízo de negação: é o juízo de negação, pelo contrário, que está condicionado e apoiado pelo não-ser»<sup>25</sup>. Assim, ser consciência desta mesa é ser consciência da presença da mesa enquanto esta mesa não é a consciência que somos; é, pois, também, ser consciência de ser consciência da mesa; é precisamente o que se exprime ao dizer-se que toda a consciência é consciência (de) si ao mesmo tempo que consciência *de* alguma coisa. Por isso, a consciência pode ser definida como «um ser pelo qual é, no seu ser, questão do seu ser, enquanto esse ser implica um outro diferente dele»<sup>26</sup>. Neste primeiro nível, a consciência, mesmo sendo consciência (de) ela mesma, não se põe como objecto da sua investigação. A consciência (de) si permanece marginal, o objecto intencionado encontra-se sozinho no centro; por

---

<sup>25</sup> EN, p. 46.

<sup>26</sup> EN, p. 29. Saliente-se que o *de*, entre parêntesis, em consciência (de), significa que a consciência se identifica com o objecto de que ela é consciência, mas sem contudo se tornar ela mesma esse objecto.

outras palavras, essa consciência de alguma coisa do exterior que não é seu, revela-se como consciência *tética* do seu objecto, consciência *não-tética* de si mesma. Assim é a consciência espontânea ou irreflectida.

Ser consciência (de) alguma coisa significa «estar perante uma presença concreta e plena que não é a consciência»<sup>27</sup>, isto é, envolve uma relação necessária a um ser transcendente, mas significa também subjectividade real; estão aqui expressas a *intencionalidade* da consciência (que Husserl tão bem descreveu) e a *imanência* (a que Descartes e Kant quantas vezes fizeram referência). No jogo da transcendência intencional da consciência e da imanência é que a existência se dá a conhecer, com dor ou náusea, mas também necessariamente, como contingência absoluta: «toda a existência consciente existe como consciência de existir»<sup>28</sup>. A consciência primitiva do *cogito* pré-reflexivo, como vimos, carece do acto *posicional*, pois coincide plenamente com a consciência de que ela é consciência. «Esta consciência (de) si, não a devemos considerar como uma nova consciência, mas como o *único modo de existência que é possível para uma consciência de alguma coisa*. Assim como um objecto extenso não pode existir senão com as suas três dimensões, assim também uma intenção, um prazer, uma dor, não podem existir senão como consciência imediata (d') eles mesmos»<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> EN, p. 27. Cf. Manuel Franklin da Costa, *A Existência na Filosofia de Jean-Paul Sartre: caminhos da liberdade entre a ideologia e a história* [1975], Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1997, pp. 91-94.

<sup>28</sup> EN, p. 20.

<sup>29</sup> EN, p. 20. Vem a propósito algumas passagens célebres d'*A Náusea*, elucidativas sobre o tema em apreço: «Fiquei sem respiração. Nunca, antes destes últimos dias, eu tinha pressentido o que queria dizer 'existir'. Era como os outros, como os que passeiam à beira-mar nos seus trajes de Primavera. Dizia, como eles: 'o mar é verde; aquele ponto branco, acolá, é uma gaivota'; mas não sentia que essas coisas existiam, que a gaivota era uma 'gaivota existente'; geralmente, a existência esconde-se. Está presente, à nossa volta, em nós, somos nós, não se podem dizer duas palavras sem falar dela, e afinal não lhe tocamos... Mesmo quando olhava para as coisas, estava a cem léguas de sonhar que elas existiam: as coisas apareciam-me como um cenário. Pegava nelas, elas serviam-se de utensílios, previa-lhes a resistência. Mas tudo isso passava-se à superfície. Se me houvessem perguntado o que era a existência, teria respondido de boa-fé que não era nada, que era apenas uma forma vazia que vinha juntar-se as coisas por fora, sem lhes modificar em nada a natureza. E depois sucedeu aquilo: de repente, ali estava, ali estava, era claro como água: a existência dera-se subitamente a conhecer. Perdera o seu aspecto inofensivo de categoria abstracta: era a própria massa das coisas; aquela raiz estava amassada em existência» (J.-P. Sartre, *A Náusea* [1938], trad. de A. Coimbra Martins, Lisboa, Publicações Europa-América, 4ª ed., 1969, pp. 161-162).

Com efeito, «todas as coisas se entregam, suave e ternamente, à existência (...) não há meio termo entre a inexistência e a abundância manifestativa da existência»<sup>30</sup>. O para-si existe sob a forma de testemunho do seu ser e é o ser que se determina a si mesmo a existir enquanto não pode coincidir consigo mesmo; a consciência, isto é, o para-si, *não é o que é e é o que não é*: nestes termos, Sartre define a realidade humana como uma falha, que carece, enquanto para-si, duma coincidência consigo mesmo. O ser da consciência é um ser para o qual se põe no seu ser o problema desse mesmo ser: «a condição necessária para que seja possível dizer *não*, é que o não-ser seja uma presença perpétua, em nós e fora de nós, é que o nada *assiedie* o ser»<sup>31</sup>. A coincidência massiva existe no em-si, que pode assim expressar-se: *é o que é*. Então, como dissemos, o que separa o para-si do em-si é o *nada*: o nada habita na consciência; o homem é, pois, o ser pelo qual o nada vem ao mundo; as suas possíveis relações com o ser consistem em «nadificar» o em-si.

Com efeito, «o nada é o pôr em questão do ser pelo ser, isto é, precisamente a consciência ou para-si (...) A realidade humana é o ser enquanto ele é no seu ser e para o seu ser fundamento único do nada no seio do nada»<sup>32</sup>. Se «o homem é o ser por quem o nada vem ao mundo»<sup>33</sup>, trata-se de considerar «a realidade humana como um ser *que é aquilo que não é e não é aquilo que é*»<sup>34</sup>; os humanos têm assim a possibilidade de se distanciarem e de tomar posição para descobrir e ordenar um mundo—é a liberdade segundo Sartre. Então, contrariamente ao em-si, o para-si surge como ser temporal. O em-si «é opaco a si-mesmo precisamente porque está cheio de si-mesmo. É o que exprimimos melhor dizendo que *o ser é o que é*»<sup>35</sup>, enquanto, na sua presença ao ser, o para-si é o que não é (é *projecto* de ser) e não é o que é (é distância nadificante por relação ao seu passado imobilizado no em-si). A consciência é assim existência sem essência, sendo neste sentido que o homem é livre; o *projecto* é a manifestação da liberdade do para-si temporal: a consciência existe como desprendimento dum certo dado e como compromisso com vista a um certo fim. No entanto,

---

<sup>30</sup> J.-P. Sartre, *A Náusea*, *op. cit.*, p. 218. Este livro em forma de diário prepara *O Ser e o Nada*, e constitui uma autêntica teoria da «existência».

<sup>31</sup> *EN*, pp. 46-47.

<sup>32</sup> *EN*, p. 121.

<sup>33</sup> *EN*, p. 60.

<sup>34</sup> *EN*, p. 97. O itálico é nosso.

<sup>35</sup> *EN*, p. 33. Cf. Y. Salzman, *op. cit.*, pp. 19-24.

uma análise da condição humana não poderá desconhecer a pluralidade das consciências e das suas relações; é uma necessidade de facto que a consciência se defronta com outros para-si: é, pois, necessária e originalmente também «ser para-outrem», isto é, para-si considerado na sua relação com outras consciências.

«*Não somos livres de deixar de ser livres*»

O acto pelo qual o para-si se separa do seu passado constitui a *liberdade* do homem; ela é o ser humano enquanto põe fora de jogo o seu passado, segregando o nada. Segundo Sartre, «eu estou condenado a existir para sempre para lá da minha essência, para lá dos móveis e motivos do meu acto: estou condenado a ser livre. Isso significa que não poderemos encontrar para a minha liberdade outros limites que ela mesma ou, se se prefere, que não somos livres de deixar de ser livres»<sup>36</sup>. Abster-se de escolher é já escolher. É em razão do seu corpo e do seu passado que o homem se encontra *sempre em situação*, a qual limita as suas possibilidades de opção; a liberdade consiste em superar essa situação. O homem é livre e será livre construindo o seu futuro até que sobrevenha a morte que o reduzirá à condição de em-si; por ela identificar-se-á com o seu passado, na condição de objecto; por ela reduzem-se ao nada todas as possibilidades do futuro e o para-si atingirá por essa via o fracasso. A sua essência identificar-se-á com o que ele tenha feito de «si mesmo», considerado historicamente: na verdade, a existência precede a essência; o para-si *não é* a sua condição, mas a sua condição *é* ser liberdade e nada.

Tudo isto permite-nos compreender que, no existencialismo sartreano, como em todo o existencialismo, a existência tem prioridade sobre a essência; diz-se mesmo que ela precede a essência. O que nos confia o para-si, de facto, não é a descoberta nele deste ou daquele

---

<sup>36</sup> EN, p. 515. Cf. Francis Jeanson, *Le Problème Moral et la Pensée de Sartre*, Paris, Seuil, 1965, p. 186. Note-se que o próprio Sartre valorizou este livro sobre a sua obra: «Sois o primeiro a dar-me uma imagem de mim mesmo tão próxima para que eu me possa reconhecer, tão estranha para que me possa julgar. Não cometeu o erro de julgar a obra de um ser vivo como se o autor estivesse morto e que ela tivesse parado para sempre. Escolheu, ao contrário, para estudá-la, o ponto de vista mais difícil mas também o mais frutuoso: considerou-a como um pensamento inacabado, em movimento, e tentou esboçar as suas perspectivas futuras». J.-P. Sartre, «Lettre-Préface», in F. Jeanson, *ib.*, p. 11.

carácter fundamental, nem sequer de um conjunto que possua certas propriedades, é antes a sua maneira de estar no mundo – a existência. Uma das grandes diferenças entre o existencialismo de Sartre e o de Kierkegaard, ao qual se ligam os diversos existencialismos, reside no facto de Kierkegaard, quando afirmou contra Hegel o primado da existência, tê-lo feito apenas visando o saber racional, por este não dar conta do carácter absolutamente singular e do drama único da existência individual; foi nessa irredutibilidade do subjectivo que se baseava essa crítica. Ora, Sartre, retomando essa irredutibilidade (na sua crítica aos «marxistas simplistas», em especial), faz passar ao primeiro plano uma outra implicação da prioridade da existência sobre a essência: a impossibilidade em atribuir à realidade humana qualquer qualidade, algum carácter *essencial* que fizesse dela uma coisa dada de uma vez para sempre; a realidade humana *não é*, ela existe e, existindo, faz-se pouco a pouco; a sua essência está diante dela, como uma coisa a realizar, e é lançando-se no mundo, aí sofrendo e lutando, que os homens se definem pouco a pouco, numa projecção sempre aberta.

Se liberdade se confunde com negatividade, é por isso mesmo que a consciência não põe fora de jogo este ou aquele existente particular, ou, o que é equivalente, se coloque ela fora de jogo para além do nada; estas expressões são formulações que englobam uma só e mesma realidade: «é na angústia que o homem toma consciência da sua liberdade ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está no seu ser em questão para si-mesma»<sup>37</sup>. A existência do para-si e a liberdade não são mais do que um único e dizer que não podem distinguir-se uma da outra é outra maneira de afirmar que a existência precede a essência. A liberdade não é a essência do homem; ela é o que a torna possível, o que permite ao homem tentar realizar a sua essência, definir-se pouco a pouco numa definição que permanece sempre aberta: «a essência do homem está em suspenso na sua liberdade»<sup>38</sup>; e, porque a consciência é consciência de si, ela deve também estar consciente dessa liberdade.

---

<sup>37</sup> EN, p. 66.

<sup>38</sup> EN, p. 61.

### A angústia como «compreensão reflexiva da liberdade»

É pela angústia que o homem toma consciência da sua liberdade: ela constitui o modo de ser da liberdade como consciência de ser. A angústia significa que o homem está sempre separado da sua essência por um nada: «a liberdade que se manifesta pela angústia, caracteriza-se por uma obrigação perpetuamente renovada de refazer o *Eu* que designa o ser livre»<sup>39</sup>. É perante alguma coisa que a consciência se angustia, pela imprevisibilidade da sua própria liberdade, pela certeza de que qualquer tomada de posição é revogável; a angústia não é outra coisa senão essa comoção, esse tropeção da consciência diante do seu futuro que ainda não é, que ela vai construir e se sente totalmente livre de construir: o eu que eu sou depende em si mesmo do eu que ainda não sou, na medida exacta em que o eu que ainda não sou depende do eu que eu sou.

A angústia difere, pois, do medo: este consiste em duvidar deste ou daquele objecto do mundo que constitui uma ameaça ao para-si; na angústia, é do para-si que surge a ameaça; quer dizer, a consciência angustia-se a si mesma pela sua liberdade: «a angústia distingue-se do medo pelo facto do medo ser medo dos seres do mundo e da angústia ser angústia diante de mim»<sup>40</sup>. Os dois exemplos que ilustram esta distinção são de uma perfeita clareza: o jovem soldado pronto a abrir fogo pela primeira vez tem medo das granadas, mas sente-se angustiado ao pensar no comportamento imprevisível que terá sob o efeito das granadas; o homem que passeia pela montanha pode recear uma avalanche, pode ter medo que uma pedra se desprenda debaixo dos seus pés; mas, como dizia o filósofo Montaigne, mesmo que se sinta em segurança sobre um caminho bastante largo, ele sente-se angustiado perante o precipício: não por medo do precipício, mas porque receia lançar-se nele, porque nada o pode impedir de aí se lançar, a não ser ele próprio; se se tratasse duma pedra, submetida à inércia, não correria o risco de deixar o seu caminho; ele é uma liberdade e depende dele deixar-se cair no fundo do abismo.

É este o fenómeno da vertigem, de que o alcoólico ou o jogador conhecem bem as analogias, quando eles descobrem, diante da garrafa ou do pano verde, que as suas belas resoluções da véspera e todas as «razões» que julgavam ter para renunciar ao seu vício se evaporaram

---

<sup>39</sup> EN, p. 72.

<sup>40</sup> EN, p. 66. Cf. C. Audry, *op. cit.*, pp. 53, 56. Cf. Y. Salzman, *op. cit.*, p. 28 ss.

subitamente, apenas porque a sua consciência actual não é a mesma da véspera e não existe qualquer razão que possa encaminhá-la. A vertigem é uma fascinação do para-si diante do pior que pode vir de si mesmo, diante da possibilidade que é a sua de se destruir; paradoxalmente, esta fascinação pela liberdade assume, então, o carácter irresistível de uma fatalidade.

Para viver a angústia, é preciso que a consciência relegue a sua actividade irreflectida e se volte para si mesma, porque a angústia existe no plano da reflexão: ela é «a compreensão reflexiva da liberdade»<sup>41</sup>. Há, porém, ao nível da consciência reflexiva, certos meios de escapar à angústia; em primeiro lugar, as justificações teóricas, ou seja, as doutrinas segundo as quais tudo o que acontece e tudo o que se faz não poderia realizar-se de outro modo; por aqui se recai no determinismo nas suas diversas formas. A partir do momento em que a liberdade é considerada como uma ilusão, onde todas as atitudes do para-si são encaradas como efeitos do jogo de leis naturais, onde os seus actos são apresentados como consequências de causas não percebidas por nós, esses actos, quaisquer que eles sejam, não estão verdadeiramente *situados*: os que perfilham semelhante opinião fazem da consciência uma coisa entre as coisas, determinada pelos elos da causalidade.

No comportamento vulgar, quando as circunstâncias nos colocam nitidamente entre a opção de duas atitudes, obrigam-nos a reconhecermo-nos como responsáveis e parece exigir de nós uma passagem à reflexão; ou, por outras palavras, quando a situação se apresenta como prenúncio de angústia, à consciência não resta outro recurso que um disfarce antecipado, uma escolha sem escolha, uma recusa (sem isso parecer) a ver claro, afectando-se de «má fé»; note-se que este é um comportamento negativo que se distingue da mentira um pouco como a angústia se distingue do medo; como este, também ela põe em jogo a estrutura interna da consciência: se o medo é medo de um objecto do mundo, a angústia é angústia diante de si mesma; do mesmo modo, a mentira é negação em palavras ou em atitudes, na intenção *de um outro*, de uma verdade que é um objecto transcendente (no sentido fenomenológico); a má fé é mentira *em si e sobre si*: aquele a quem se mente e aquele que mente devem ser uma única e mesma pessoa e a verdade dissimulada incide sobre o próprio ser dessa pessoa.

---

<sup>41</sup> EN, p. 77.



Assim, a angústia aparece como o drama do para-si neste mundo, portanto a prova mais adequada da realidade humana; se a liberdade é entendida como total, ela tem por corolário uma responsabilidade total. Não deixa de ser evidente que o reconhecimento desse drama primordial que é angústia afasta desde logo a concepção tradicional da filosofia como uma actividade serena que se levantaria para lá das paixões, dos sofrimentos e das lutas para as incorporar num sistema harmonioso. A filosofia, como qualquer outra actividade humana, não pode deixar de ser uma conquista reflexiva sobre o desespero; porque a liberdade é total, não se infere daí, como já dissemos, que a liberdade signifique escolher seja o que for: a situação de um para-si no mundo limita sempre o campo dos seus possíveis, e esses constituem a moldura da escolha: esta apenas se pode operar no quadro de certos dados e a ideia duma escolha que se faria numa completa determinação não teria sentido. O que permanece sempre intacto é a faculdade de se decidir entre os diversos comportamentos ou as diversas atitudes que a situação oferece; o homem é livre porque pode sempre escolher e aceitar o seu destino com resignação ou revoltar-se contra ele. Na *Crítica da Razão Dialéctica* veremos que, numa sociedade alienada, a liberdade de escolha, embora permaneça total (o operário é sempre livre de aceitar ou de recusar o salário oferecido, livre de seguir o que é imposto ou de se ir embora, etc.), não é, na maior parte das vezes, mais do que uma alternativa entre a vida e a morte; o indivíduo que opta então pela vida encontra-se ainda num determinado campo de possíveis.

*«O valor extrai o seu ser da sua exigência  
e não a sua exigência do seu ser»*

A angústia opõe-se à «seriedade», pela qual se buscam os valores a partir das exigências do mundo, recusando apreender estas exigências como procedendo do sentido que a sua própria liberdade conferiu ao mundo. A tentativa de se esquivar da angústia não deixa de ser um modo de ter consciência da mesma: é o paradoxo da má-fé; mascara-se a liberdade ante si mesmo, querendo ocultar o nada que separa a essência da escolha, seja por referência à sua constituição psico-física, às influências do ambiente social ou à predeterminação divina. O homem separado do mundo e da sua essência pelo nada que é, tem que realizar o sentido do mundo e da sua essência: só ele decide, injustificavelmente e sem desculpa. O homem livre é o que renuncia à verdade

objectiva. Segundo Sartre, «há angústia ética quando eu me considero na minha relação original aos valores. Com efeito, estes são exigências que reclamam um fundamento. Mas este fundamento não poderia ser em nenhum caso o *ser*, porque qualquer valor que fundasse a sua natureza ideal no seu ser cessaria por isso mesmo de ser valor e realizaria a heteronomia da minha vontade. O valor extrai o seu ser da sua exigência e não a sua exigência do seu ser»<sup>42</sup>.

Conforme Sartre afirma, «Kierkegaard, descrevendo a angústia antes do pecado, caracteriza-a como angústia diante da liberdade. Mas Heidegger, do qual sabemos quanto sofreu a influência de Kierkegaard, considera ao contrário a angústia como a apreensão do nada. Estas duas descrições da angústia não nos parecem contraditórias: ao invés, implicam-se mutuamente»<sup>43</sup>. O *para-si* está, pois, irremediavelmente afectado pela sua falta de ser; aquilo para que tende no desejo, que aspira alcançar no projecto, essa totalidade que almeja ultrapassando-se, é ele mesmo, mas dotado de aderência perfeita a si – a que Sartre chama o *si* (*soi*); «é o *si-como ser-em-si* falhado que dá sentido à realidade humana»<sup>44</sup>. A consciência prossegue uma busca indefinida, «a impossível fusão do *para-si* e do *em-si*», impossível, porque a realização do *si* implicaria uma coincidência íntima com o seu ser e o desaparecimento deste nada de distância que separa a consciência de si mesma e do seu objecto seria a morte da consciência, o triunfo do *em-si*. A síntese, que preservaria a existência do *ser-para-si* no seio do *ser-em-si* – como acima dissemos – outra coisa não seria senão Deus; o existencialismo sartriano é ateu por esta síntese impossível: Deus é definido como o Impossível; todos os projectos do *para-si* orientam-se para continuar o Ser que seria ao mesmo tempo consciência (de) si; o que significa que o *para-si* aspira perpetuamente a ser Deus; o que os crentes designam como sentimento religioso ou «sede do infinito» é, para Sartre, o fracasso sempre renovado dessa procura e que é origem de insatisfação.

Se o homem aspira a um quimérico «*ser-em-si-para-si*», isto é, à plenitude de ser autoconsciente, esse é o desejo manifesto de ser Deus; esse projecto é impossível, não tanto porque possa ou não tornar-se Deus, mas porque a ideia de Deus como um possível «*em-si-para-si*», é

<sup>42</sup> EN, pp. 75-76. Cf. Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993, p. 175 ss.

<sup>43</sup> EN, p. 66.

<sup>44</sup> EN, p. 132. Cf. Audry, *op. cit.*, pp. 59-60.

contraditória: a consciência exclui a identidade de si mesmo e a identidade de si mesmo exclui a consciência. Então, o impulso do homem para a divindade está condenado ao fracasso: o homem é, neste sentido, «uma paixão inútil». Redundando tal impulso num fracasso, também não existe uma lei moral universalmente válida e obrigatória nem um sistema de valores fixos e absolutos. O homem é a única origem dos valores, o único artista da sua própria escala axiomática e o artífice do seu ideal. Cada escolha compromete a liberdade e com ela toda a humanidade. Orestes, n'*As Moscas*, proclama bem alto que assume plenamente a responsabilidade do seu acto, reivindica a consciência da sua liberdade e opõe-se a Júpiter, proclamando-se totalmente livre. A moral de Sartre é uma moral da liberdade em situação; não há tarefas estipuladas que esperam o homem; a sua máxima primeira é: sê um homem, isto é, exerce a tua liberdade com plena lucidez; a segunda é: desperta os demais para a sua liberdade e trabalha para realizar um mundo no qual a liberdade seja possível para todos.

O ser do si, sempre buscado e nunca atingido, constitui o valor, que perfila no horizonte do para-si como o ser que *tem de ser* e que lhe dá o seu sentido: «é o si, enquanto assedia o coração do para-si como aquilo pelo qual ele é»<sup>45</sup>. Assim, o valor ultrapassa o próprio em-si; se se realizasse, daria igualmente o seu sentido ao em-si, isto é, fundamentá-lo-ia; ora, ele é um irreal que surge no mundo através do para-si; é a própria consciência que coloca o valor e lhe confere o seu carácter de absoluto; deste modo, é a sua liberdade que é portadora de todos os valores. O valor constitui uma só totalidade com a superação da consciência em direcção aos seus fins; por isso, a consciência reflexiva pode ser considerada, propriamente falando, como a consciência moral.

«O para-si (...) sob a forma diaspórica da temporalidade»

O pólo unificador de todas as tarefas, o ser em função do qual se esboçam os possíveis, que se encontra diante dele, é o *Ego*, sujeito individual (cujo eu é o aspecto objectivo) que se afirma como o habitante e o «proprietário» da consciência, embora não seja mais que uma pro-

---

<sup>45</sup> EN, p. 137. Atente-se na seguinte declaração de Sartre, na sua já citada «Carta-Prefácio»: «Com efeito, pois que o existente é para mim um ser «que tem de existir o seu ser» [«qui a à exister son être»], parece-me evidente que a ontologia se não deva separar da ética (...). J.-P. Sartre, «Lettre-Préface», in F. Jeanson, *op. cit.*, p. 12.

jecção operada tarde de mais pela consciência; por isso, é que os possíveis do meu *Ego* se inscrevem nas coisas (copo para beber, encosta para trepar, carreiro a evitar) e eu procuro sem cessar encontrar-me para lá do mundo, perpetuamente me transcendendo em relação aos meus possíveis ou em relação aos meus valores para os fazer ser.

O movimento do para-si, projectando-se para a totalidade que tem de ser, inscreve-se no tempo, segundo as três dimensões do presente, do passado, do futuro: «o para-si é o ser que tem de ser o seu ser sob a forma diaspórica da temporalidade»<sup>46</sup>. É através do para-si que a temporalidade vem ao mundo: não poderia vir do em-si, que é a todo o instante o que pode ser. No entanto, a temporalidade não é uma «categoria» do *para-si* no sentido kantiano do termo (ou seja, um quadro determinado), mas uma «ek-stase», no sentido em que a existência do *para-si* é *ek-sistência*, isto é, uma forma do seu aparecimento e da sua nadificação. A temporalidade não é mais do que o próprio *para-si*, avançando para a frente e para trás dele.

Então, não poderia dizer-se que eu *tenho* um *passado*; não existe qualquer passado do para-si e, apesar de tudo, o passado não é nada: ele é o que *eu era*, ou seja, o que *eu sou*, mas situado no passado; portanto, é uma das formas de ser do para-si sobre o modo do não ser, mais precisamente, do já não ser. A palavra que evoca é: «eu não sou já aquele que...», ao mesmo tempo que a recordação é reconhecimento de si no passado; porque esse passado que é o meu, tenho, ainda assim, de o ser; não posso recusá-lo e, se o renego, é ainda uma maneira de reconhecer o que fui. Os dados estão lançados e o passado é irreparável: «Tenho de ser o meu passado sem nenhuma possibilidade de o não ser. Assumo a total responsabilidade como se pudesse alterá-lo e, contudo, não posso ser senão o que ele foi»<sup>47</sup>. O «eu não quis isso», nem sequer suprime a responsabilidade, antes a define.

A impossibilidade em que me encontro de rever o passado, sofro-a como um *estado de facto* (como sofro a cor da minha pele, o lugar ou o meio onde nasci); ela é *facticidade*<sup>48</sup> do passado, constitutiva de mim, o que tenho de ser, para comigo e contra tudo, quer para já não o ser quando o recuso (a minha lassidão, a minha preguiça) quer para o manter, o recriar a todo o instante quando o aceito. Pela sua factici-

<sup>46</sup> EN, p. 188. Cf. Y. Salzman, *op. cit.*, p. 107 ss.

<sup>47</sup> EN, p. 160.

<sup>48</sup> Com a expressão, Sartre quer enfatizar o modo ao mesmo tempo contingente e inelutável.

dade, o passado desvenda-se como sendo da mesma natureza que as coisas: é um em-si que sou finalmente; e a morte outra coisa não é que a impossibilidade (de futuro) em ultrapassar esse em-si, a vitória definitiva do em-si sobre o para-si; por outras palavras, é o para-si transformado por completo num em-si.

O *presente*, ao invés do passado, é o para-si, e confunde-se com a presença do para-si no mundo; não se encontra nem nunca se alcança onde ele procura entender-se e perpetuamente se escapa a si mesmo. Não se pode mesmo dizer que seja um *instante*, o que introduziria uma descontinuidade no curso do para-si: sendo de certa maneira o todo do para-si, é também um nada; e, do mesmo modo que o passado não é passado, mas «se torna passado» à medida que avança, o presente não é presente, mas «torna-se presente» e o seu ser está sempre presente fora dele, no reflexo, atrás dele no passado, diante no futuro.

O *futuro* é, acima de tudo, esse encontro que se dá com o para-si para lá do mundo no qual está presente; quer dizer, não reside nas coisas. Não se pode dizer que «a lua cheia seja o futuro do quarto crescente», porque «o quarto crescente é tudo o que ele pode ser». No entanto, o homem dá um futuro ao quarto crescente na lua cheia que ele será por analogia consigo mesmo que é o seu próprio futuro sob a forma de ter de o ser. Este futuro é a projecção para a frente do para-si, que preencheria a falha que ele é e graças ao qual, por fim, esse futuro se tornaria seu. O futuro é, para o jogador de ténis, a extremidade do campo onde ele joga, onde o seu lugar está já marcado como uma falha a preencher, onde a bola encontra já a sua raqueta *antes dele*; é esta totalidade que constituirá o lugar, a bola e ele próprio, para a qual ele se projecta; por isso, o para-si não existe ainda e aguarda-o como a sua possibilidade<sup>49</sup>. Apenas quando o futuro «se realiza», ou seja, quando ele se torna presente é que se encontra na estrutura do presente, de um presente voltado para um novo futuro, enquanto o futuro a todo o momento, «tornado futuro anterior», está em vias de deslizar para o passado. O futuro não é, pois, nunca vivido como um futuro realizado; é por isso que nunca o reconhecemos no presente «tal como tinha sido sonhado». Na verdade, o futuro não *existe*, torna-se possível pela consciência, permanecendo por esta sempre problemático, através da liberdade a que estamos condenados.

---

<sup>49</sup> Importa sublinhar que a realidade humana é sempre descrita n'*O Ser e o Nada*, como dialéctica; todas as análises terão a sua inserção sócio-histórica na *Crítica da Razão Dialéctica*, e esta obra tem os seus fundamentos naquela.

«No «olhar» sou comunicação com a liberdade do outro»

O lugar dos projectos e do meu campo de acção é o mundo para o qual tendo e que incessantemente ultrapasso com vista ao que tenho que ser; ora, deparo-me, entre as coisas que me rodeiam e que eu não sou, um «não-eu», que me surpreende desde logo pelo *olhar*: «no olhar sou comunicação (como olhado) com a liberdade do outro»<sup>50</sup>. Esse olhar é para mim uma presença que expressa um projecto diferente do meu, que actua no meu campo de acção sem no entanto ser a minha e que sinto que me *examina*: «o olhar está, simultaneamente, sobre mim sem distância e conserva-me à distância»<sup>51</sup>. Nesse olhar, vislumbro uma outra consciência agindo no mundo e sobre mim, a que não tenho acesso e que me permanecerá sempre exterior, quase parecendo lançar-me para o campo do em-si, despojando-me do meu domínio sobre o mundo por uma outra liberdade; faz-me sentir em perigo. Julgava-me soberano e efectivamente não o era: o encontro com o outro pode ser «a minha queda original».

Há uma única saída: é reenviar para esse olhar o meu olhar, despojar o outro da sua iniciativa, actuar nas coisas do mundo e na subjectividade de outrem, transcendendo essa transcendência, constituindo, por sua vez, o outro em objecto: «o ‘ser-visto-por-outrem’ é a *verdade* do ‘ver-outrem’»<sup>52</sup>. Esta, a raiz das relações humanas, qual vaivém recíproco de olhares, superação incessante do projecto de um pelo do outro, ou do outro pelo meu; tal como o jogador de xadrez que antecipa a táctica do adversário e vai transformá-la num novo lance para o ultrapassar numa armadilha, servindo-me do projecto do outro para os meus fins, como ele do meu para os seus fins; quer dizer, ele pode arriscar-se em meu proveito ou eu em seu proveito. Se é uma das particularidades das filosofias da existência terem enfatizado as dificuldades da *comunicação*, esta, segundo Sartre, falha por definição: ela é o conflito absurdo de liberdades que mútua e vãmente se alienam e se fascinam.

---

<sup>50</sup> J.-P. Sartre, *Cahiers pour une Morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 199. Citar-se-á pela sigla *CM*. Sobre esta obra, cf. Juan M. Aragüés, *Sartre en la encrucijada: los póstumos de los años 40*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2005, caps. III e IV.

<sup>51</sup> *EN*, p. 316.

<sup>52</sup> *EN*, p. 315. Suzanne Lilar, *À propos de Sartre et de l'Amour*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 57-58.

Se, para Sartre, o projecto é uma escolha livre, ao invés de um certo determinismo da psicanálise freudiana (segundo a qual é necessário sempre buscar a origem nas primeiras experiências), a *psicanálise existencial* sartreana invoca a exploração do passado, permitindo aceder às motivações das escolhas, de modo a clarificar de que modo se produziu a cristalização da consciência, isto é, a síntese da sua personalidade; retoma por um itinerário inverso o desenrolar da existência do sujeito, por um processo sucessivamente regressivo e progressivo. Para Sartre, renegar o seu passado é ainda uma maneira de o assumir: o passado – renegado ou assumido – continua sendo um elemento da situação; estamos diante das contingências que nos rodeiam e a que não podemos eximir-nos e ante a liberdade pela qual orientamos a existência: a liberdade não está tanto na situação escolhida, está na atitude assumida perante ela e do que dela fazemos.

No seu projecto para recuperar a falha que ele é, o para-si busca o que lhe falta e que está ausente como seu possível; é, pois, pelo para-si que o possível (como a negação e como o valor) chega ao mundo. O em-si, de que nunca se pode dizer outra coisa senão que é isso, não tem possível; nunca se encontra *em potência*; em potência está sempre o para-si, que projecta sobre o em-si a imagem de um ser em vias de se tornar o seu próprio possível. Sartre parte da sua descrição da má-fé para criticar as noções de censura e de recalçamento na psicanálise; encara o inconsciente freudiano como uma forma típica de má-fé. Daí que Sartre volte várias vezes ao problema da psicanálise, criticando em Freud e em vários dos seus discípulos o carácter causalista e associativo das suas explicações; em contrapartida, na medida em que a psicanálise permite alcançar uma compreensão dialéctica do indivíduo, na medida em que o inconsciente é apresentado não já como uma substância, mas antes «estruturado em linguagem»<sup>53</sup>, ele reconhece a fecundidade e a novidade da disciplina psicanalítica.

*«A moral é para nós, ao mesmo tempo, inevitável e impossível»*

Esta é a projecção da realidade humana na sua abstracção, segundo Sartre; tratando-se de um para-si no seio duma sociedade

---

<sup>53</sup> A expressão é de Lacan. Sobre a leitura estruturalista de Freud por Lacan: Cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, «Simbólico, Linguagem e Ética: Lacan, entre psicanálise e filosofia», *Revista Portuguesa de Filosofia* [nº especial sobre «Filosofia e Psicanálise: Perspectivas de Diálogo»], 59 (2) Abril-Junho 2003, pp. 483-512.

histórica concreta, alienada e sob forte impacto de exploração, que exige um itinerário concreto na sua dimensão sócio-histórica, esse caminho faz-se também por um método regressivo progressivo – eis o escopo de *Crítica da Razão Dialéctica*; aqui, o problema formula-se na questão: de que modo pode este mundo alienado ser alterado no seu conjunto, pela realidade humana? A obra não é uma rectificação da primeira, antes as duas completam-se e exigem-se mutuamente; entre essas duas obras situa-se *Saint-Genet* – obra desconcertante, a um tempo filosófica, de crítica literária, de moral, acerca da qual o seu autor pediu no final: «prière pour le bon usage de Genet»; mas Sartre, com este novo livro, tinha uma finalidade bem específica: «mostrar os limites da interpretação psicanalítica e da explicação marxista, e que só a liberdade pode dar conta duma pessoa na sua totalidade, fazer ver essa liberdade a contas com o destino, primeiramente esmagada pelas suas fatalidades, depois retornando-se nelas para o digerir pouco a pouco, provar que o génio não é um dom mas a saída que se inventa nos casos desesperados, reencontrar a escolha que um escritor faz de si mesmo, da sua vida e do sentido do universo... retrazar em pormenor a história duma libertação: eis o que eu quis fazer»<sup>54</sup>.

No fundo, enfatiza-se o seguinte: a moral das pessoas honestas, garantia da ordem pública e da boa consciência dos justos, não merece o nome de moral (é «uma ninharia»). O Bem, tal como é concebido e ensinado como qualquer positividade, plenitude de Ser e valor absoluto, é, por definição, inacessível à realidade humana (que é falta de Ser e negatividade). Esse Bem não pode ser fruto senão da má-fé e de uma reflexão apodrecida. A moral «está para lá do Ser...»; mas, na situação histórica que é a nossa, esta tarefa não pode sequer ser empreendida, e a moral das pessoas honestas traduz precisamente, no plano dos valores éticos, a alienação da nossa sociedade: é uma alienação interiorizada, e defender o contrário desses valores não pode pôr termo à alienação.

Estamos na «insuperável impossibilidade» da impossibilidade da moral, que Sartre expressa num parágrafo de *Saint Genet*, completado ainda por uma nota: «Um passo mais e todos os fantasmas que o cercam vão desaparecer; ele reconhecerá talvez que o mistificaram desde o início. O labirinto do Bem e do Mal em que se enfiou, compreenderá que foram as pessoas honestas que o construíram... então, vai tentá-lo a verdadeira moral: porque ela está para lá do Ser como o Mal,

---

<sup>54</sup> J.-P. Sartre, *Saint-Genet, Comédien et Martyr*, Paris, Gallimard, 1952, p. 536.



tão impossível como o Mal e, como ele, votada ao malogro, e porque, aliás, ela não faz senão uma só coisa com ele. *Nota:* E com o Bem. Ou a moral é uma ninharia ou é uma totalidade concreta que realiza a síntese do Bem e do Mal... Resta que tal síntese, na situação histórica, não é realizável. Assim, toda a moral que não se afirma como *impossível hoje* contribui para a mistificação e para a alienação dos homens. O 'problema moral' resulta do facto de que a moral é *para nós*, ao mesmo tempo inevitável e impossível. A acção deve dar-se normas éticas nesse clima de insuperável impossibilidade. É nessa perspectiva, por exemplo, que se terá de considerar o problema da violência ou o das relações do fim e dos meios»<sup>55</sup>. A moral das «pessoas honestas», apoiada na má-fé, não merece o nome de moral; é «uma ninharia»; por sua vez, o bem não é uma plenitude de ser ou um valor absoluto, pois estaria excluído da realidade humana, do para-si, que é falta de ser e negatividade; neste sentido, somente é possível uma «moral da ambiguidade», conforme esclareceu Simone de Beauvoir: «É preciso não confundir a noção de ambiguidade com a de absurdidade. Declarar a existência absurda é negar que ela possa dar-se um sentido; dizer que ela é ambígua, é admitir que o sentido nunca está fixado, que deve conquistar-se incessantemente. A absurdidade recusa qualquer moral; mas também a racionalização acabada do real não deixaria lugar para a moral; é porque a condição do homem é ambígua que é através do fracasso e do escândalo que ele procura salvar a sua existência»<sup>56</sup>. Em suma, quer dizer que «o problema moral resulta do facto de que a moral é *para nós*», conforme afirma Sartre no texto acabado de transcrever.

Além disso, a moral exprime também a natureza da nossa existência que não se esgota no ser para que tende inelutavelmente, sendo irrealizável a totalidade perfeita na síntese do bem e do mal. A moral não só é impossível mas é igualmente inevitável; toda a filosofia sartreana é descrição ontológica acicatada pelo problema moral. O desejo de Ser, que inclui o frenético anseio de ser Deus, é, além de incessante desejo, desejo nunca satisfeito; o homem é, assim, «paixão inútil», e o ateísmo de Sartre é—como dissemos—mais um ateísmo teórico, decorrente das suas premissas, em que o para-si é um ser consciente e livre, e Deus é o Impossível.

---

<sup>55</sup> *Saint Genet*, p. 177. Cf. M. Franklin Costa, *op. cit.*, pp. 226-227

<sup>56</sup> Cf. Simone de Beauvoir, *Pour une Morale de l'Ambigüité*, Paris, Gallimard, 1947, p. 186.

«A História será sempre alienada»

Como dissemos, *O Ser e o Nada* é a obra onde Sartre analisa, do ponto de vista filosófico, o momento abstracto do encontro com o outro – tema também por ele tratado tão abundantemente na sua obra literária. Os indivíduos deparam-se com as coisas e com outros indivíduos, no que Sartre chamou a *circularidade dialéctica*: «a descoberta capital da experiência dialéctica é que o homem é ‘mediado’ pelas coisas na medida em que as coisas são ‘mediadas’ pelo homem»<sup>57</sup>. O aparecimento, no campo da minha consciência de um sujeito livre além de mim, rouba-me o mundo sobre o qual eu reinava e condena-me à *objectividade*; posso contrapor à agressão desse olhar, voltando-lhe o meu próprio olhar; o que equivale a dizer que a relação original quanto ao outro é um conflito: ressoa, pois, com um novo eco a frase de Hegel, «toda a consciência continua a morte do Outro».

Todavia, um novo horizonte emerge na filosofia sartreana, marcado pela passagem do individual ao colectivo; se Sartre analisava, a partir do heideggeriano «ser-no-mundo», as relações da liberdade e da facticidade, evocando a mediação do meu corpo nos âmbitos inter-subjectivos, a verdade é que tais referências se dão numa situação concreta; na *Crítica da Razão Dialéctica*, Sartre convida-nos a pensar o «ser-no-mundo» como ser vivo numa sociedade histórica, a ponto de desenvolver uma filosofia da história. Tal projecto, visando «lançar as bases de “Prolegómenos de toda a antropologia do futuro”»<sup>58</sup>, portanto de índole kantiana, reinterpreta também o que de adquirido há no marxismo, expurgado já do seu «idealismo dogmático» e liberto do materialismo dialéctico (que enclausura a dialéctica na natureza).

Para Sartre, tornava-se urgente desenvolver uma antropologia estrutural e histórica: «se alguma coisa como uma Verdade deve poder existir na antropologia, ela deve estar em devir, deve fazer-se totalização. Esta dupla exigência define este movimento do ser e do conhecer (ou da compreensão) que se chama a partir de Hegel ‘dialéctica’»<sup>59</sup>; esta é, ao mesmo tempo, sofrida e feita: sofrida, porque o homem faz a história; feita, porque a história resulta da acção dos homens; ou, se quisermos, «a História tem dois princípios: um é a acção dos homens

<sup>57</sup> CRD, p. 165.

<sup>58</sup> CRD, p. 153. Cf. Jeannette Colombel, *Jean-Paul Sartre, t. 2., Une oeuvre aux mille têtes*, Paris, Le Livre de Poche, 1986, p. 548 ss.

<sup>59</sup> CRD, p. 10. Cf. C. Reimão, *op. cit.*, pp. 290-291.

(...), outro é a matéria inerte»<sup>60</sup>. No entanto, a conexão com *O Ser e o Nada* é reiteradamente feita: «o futuro vem ao homem pelas coisas na medida em que ele veio às coisas pelo homem»<sup>61</sup>.

Convirá recordar que, para Sartre, o mundo é muito mais que o lugar do meu encontro com os outros: é onde se desenrolam as minhas relações com eles; é, então, *mediação*; portanto, é, à escala das aproximações humanas e num mundo mediador, que deverá interpretar-se a relação conflitual primitiva. Ora, esse mundo, ao mesmo tempo matéria inorgânica e obra da *praxis* humana – o mundo do *prático-inerte* –, está de tal maneira constituído que a liberdade do para-si descrita n'*O Ser e o Nada*, logo que surge, encontra-se afectada de *alienação*: a liberdade é real, mas descobre-se sempre impotente, um pouco como no caso do jogador de xadrez, cujo adversário, adivinhando o golpe que se preparava, utiliza esses preparativos como uma armadilha; ou a do general cuja táctica é explicada pelo inimigo. Isso significa que o para-si mostra-se livre, mas tudo se passa como se a liberdade estivesse sempre mediada através do seu *exercício*.

O marxismo já mostrou que a desarticulação, no processo produtivo, das forças produtivas com as relações de produção» gera conflitos e põe as relações sócio-económicas num fundo de alienação: «a História será sempre alienada»<sup>62</sup>. Além disso, o homem que trabalha não se reconhece no produto do seu trabalho: «o trabalho, como realidade histórica e como utilização de determinados utensílios num meio social determinado, é o fundamento real da organização das relações sociais»<sup>63</sup>. Isto porque o encontro do homem com o outro faz-se num campo de escassez ou de rareza (*rareté*), sendo esta nem mais nem menos que a insuficiência de elementos necessários à reprodução da vida; é um *dado*, não uma necessidade inteligível (pode conceber-se que fosse diferente), mas é de facto uma necessidade.

---

<sup>60</sup> CRD II, p. 147. Cf. Theodor Schwarz, *Jean-Paul Sartre et le Marxisme: réflexions sur La Critique de la Raison Dialectique*, trad. do alemão por M. Reinhardt, Éditions l'Âge d'Homme, 1976, pp. 50-55.

<sup>61</sup> J.-P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, t. I, Paris, Gallimard, 1960. CRD, p. 246. Na prossecução dessa antropologia dinâmica, Sartre desenvolve, num primeiro volume, por um método regressivo, uma teoria da sociedade através duma análise dos «conjuntos práticos», tal como as séries e os grupos, e cuja emergência e diversidade constituem os momentos desse processo de totalização; num segundo volume, ao invés, por um método progressivo, o objectivo é a análise da História como teatro de operações das relações intersubjectivas concretas, e como lugar do devir do homem.

<sup>62</sup> CM, p. 54.

<sup>63</sup> CRD, p. 224.

«No quadro da rareza, as relações constitutivas são antagonísticas»

Sendo assim, a rareza é, de si, contingente, mas existe e não podemos subtrair-nos a ela: «no quadro da rareza, as relações constitutivas são fundamentalmente antagonísticas»<sup>64</sup>. Dizer que o encontro com o outro se produz no campo da rareza equivale a afirmar que o outro entra em concorrência comigo pelo consumo de uma quantidade insuficiente de alimentação, ou que esse encontro é perigo e ameaça, tanto para mim como para esse outro: a rareza desencadeia «uma primeira relação antagonística de cada um com todos e com cada um»<sup>65</sup>. Com efeito, o homem é, em primeiro lugar, um organismo, quer dizer, um existente material que se alimenta de matéria orgânica circundante (animais e vegetais) e de matéria inorgânica; ser *materialista* é, para Sartre, reconhecer essa prioridade da matéria e deslindar a partir dela o entrelaçamento das relações humanas.

O homem depende da matéria para subsistir, porque ele próprio é matéria no seu corpo: utiliza o corpo feito de matéria inerte para agir sobre o inerte, modela-se sobre a matéria para a modificar em seu proveito, fazendo-a servir à sua própria sobrevivência, produzindo a fim de diminuir ou suprimir a rareza; prever, decidir e realizar essa transformação constitui uma única operação espontânea que se designa por *praxis individual* ou orgânica. É na unidade de um projecto totalizador que ela se realiza a partir da necessidade, sentida como uma falha, isto é, uma negação oposta pela natureza à vida; neste projecto totalizador, divisa-se a estrutura do para-si-como vimos: esta faz incidir o seu projecto sobre a matéria, descobrindo-a como matéria a transformar, falha a preencher, empenhando-se na realização do seu projecto.

Até ao presente, a *praxis* humana não conseguiu suprimir a rareza; e esta experiência milenária impregna de tal modo a humanidade até à medula, que mesmo quando a rareza diminui, a vida das sociedades e das relações humanas prosseguem num plano de rareza, segundo uma dialéctica que importa descrever. O outro, surgindo como perigo e ameaça para mim no meu campo de acção, aparece como excedentário; e apreendo-me no mesmo acto também como excedentário, como perigo e ameaça para ele: o outro, idêntico a mim, e por isso,

---

<sup>64</sup> J.-P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, t. II, Paris, Gallimard, 1985, p. 23. Doravante, CRD II.

<sup>65</sup> CRD II, p. 431.

torna-se desde logo naquele que tenho de combater; daí provém a noção do mal que ele carrega sobre si. Assim surge a ética numa nova modulação, como forma da obsessão interiorizada da rareza; o pânico rodeia todos e as próprias classes dirigentes lutam contra a rareza que temem, impondo várias medidas (o malthusianismo, por exemplo); a própria história está cheia desses grandes receios (pilhagens, guerras, êxodos, emigrações...).

«O tempo histórico é dialéctico»

Segundo Sartre, «o tempo histórico é dialéctico»<sup>66</sup>. Ele não pretendeu ter tudo descoberto: a rareza, enquanto dado essencial, encontrava-se já incluída nas posições nucleares do marxismo: «O trabalho como realidade histórica e como utilização de determinados utensílios num meio social determinado é o fundamento real da organização das relações sociais. Esta descoberta não *pode já* ser posta em questão»<sup>67</sup>. É precisamente porque a humanidade vive e se desenvolve no meio da rareza que todas as estruturas de uma sociedade dependem do seu modo de produção; é num fundo de rareza que importa compreender as relações humanas nas sociedades pré-industriais (guerras de extermínio, escravatura, servidão e até laços de parentesco), tal como a divisão do trabalho e a alienação dos trabalhadores nas sociedades industriais.

Ora, neste contexto, a liberdade humana aliena-se: a «praxis» individual é desde logo negação do que é—quer dizer, da rareza—, a partir da necessidade orgânica; desta à inorgânica, a negação visa sempre ultrapassar o que existe no projecto de produção, transformando a matéria inerte pelo *trabalho*, que mais não é que o próprio corpo tornando-se instrumento para agir sobre o inorgânico; recorde-se que, também aqui, o projecto humano não é um *conceito*: estamos no plano da consciência irreflectida; realizado o trabalho, pode intervir quer a reflexão sobre os resultados quer a compreensão de um novo projecto a executar. Os trâmites da *praxis* procedem assim de objectivação em objectivação, passando pela interiorização da reflexão. Na sua análise, Sartre confere sempre à «praxis» o seu carácter materialista (penhora da necessidade, passagem do objecto ao objecto), mantendo sempre

---

<sup>66</sup> CRD II, p. 415.

<sup>67</sup> CRD, p. 224.

também a especificidade da *intenção* humana. Na verdade, «*toda a dialéctica histórica assenta na praxis individual enquanto esta é já dialéctica*, isto é, na medida em que a acção é, por si mesma, superação negadora de uma contradição, determinação de uma totalização presente em nome de uma totalidade futura, trabalho real e eficaz da matéria»<sup>68</sup>; o aspecto essencial da praxis permanece sempre a actividade produtora, que constitui o fundamento vital do homem.

No entanto, o trabalho colectivo, a criação de utensílios, as descobertas técnicas, podem muito bem aumentar a quantidade de produtos, isto é, diminuir a rareza, todavia não somente não a suprimem como não conseguem sequer atenuar (onde quer que a rareza diminua efectivamente) as tensões sociais e os conflitos, porque a rareza foi interiorizada. Ora, a alienação cria-se por intermédio do produto, que é objecto inerte e o homem torna-se instrumento pelo seu corpo, instrumentalizando-se para agir sobre a matéria; a matéria trabalhada, pelo contrário, vai afectar de inércia o trabalhador, fazendo recair sobre cada um a força de trabalho de todos os outros. Um exemplo evidente e simples é o da desarborização da China: cada camponês chinês desarboriza o seu bocado de terreno para conquistar o máximo de superfície cultivável. Essas inúmeras tarefas individuais, continuadas de século para século, acabaram por fazer da China um país sem árvores, sujeito às inundações; porém, durante todo esse tempo, os chineses «não repararam nessa *falta* que para eles não era mais do que uma libertação, a eliminação de um obstáculo»<sup>69</sup>. Tudo se passou como se uma ampla «praxis» colectiva se exercesse para sujeitar a China à inundação dos seus rios; de facto, esse *processo*, saído de milhões de «praxis» particulares, como seu resultado não desejado e não previsto, é exactamente o contrário de uma *praxis*: revela-se como uma contra-finalidade, uma *anti-praxis*. Por outras palavras, é uma praxis sem autor, manifestando-se como o contrário duma praxis livre e a desforra do inerte sobre ela; por outro lado, o utensílio, produto humano, obra da *praxis* para prolongar e ampliar as forças do corpo humano, e suporte material dessa praxis nele inscrita, vai voltar-se segundo um processo comparável, contra o seu fabricante; todavia, o maquinismo não suprime a liberdade da *praxis* individual: torna-a impotente; cada qual, na sua liberdade, não cumprirá outra coisa que não seja o que se exige dele *do exterior* para servir a produção, aquilo

<sup>68</sup> CRD, pp. 165-166. Cf. T. Schwarz, *op. cit.*, pp. 59-62.

<sup>69</sup> CRD, p. 232. Cf. C. Audry, *op. cit.*, pp. 134-137.

que uma *outra* vontade espera dele; o contrário da liberdade revela-se assim como *necessidade*.

«A serialidade vem da matéria prático-inerte»

O domínio do prático-inerte, significa o trabalho da *praxis* cristalizado na matéria sob todas as formas possíveis e voltando contra o agente a inércia da matéria: «no campo do prático-inerte, a liberdade torna-se a forma como o homem alienado deve viver perpetuamente o seu cativeiro e, finalmente, a única maneira que possui de descobrir a necessidade das suas alienações e das suas impotências»<sup>70</sup>. É no âmbito do «prático-inerte» que ficamos inscritos no condicionalismo das coisas, «humanos coisificados»: «a serialidade vem da matéria prático-inerte»<sup>71</sup>. O indivíduo fica tomado pelos *colectivos*, como o autocarro, o gabinete, a revista ou o jornal, a passadeira de peões, uma festa de inverno, etc.; todos estes colectivos se lhe dirigem, orientam-no, identificam-no: tal identificação nunca se dirige à *sua* pessoa, mas à de um indivíduo *qualquer e intermutável*; quer dizer, *é um numa série*: «a serialidade é o «modo de coexistência, no meio prático-inerte, de uma multiplicidade humana de que cada um dos membros é, simultaneamente, intermutável e outro pelos Outros e para si-mesmo»<sup>72</sup>. Temos assim a *serialidade* em vez da reciprocidade: cada um vale para qualquer outro, está desligado de todos os outros, separado de todos, submetido a essa inércia; cada qual está condicionado do exterior e obedece ao condicionamento, ou, revolta-se sentindo ao mesmo tempo a impotência da sua revolta.

Do lado da classe dominante, a serialidade é vivida como a necessidade de fazer o que fazem os outros (isto é, os concorrentes) para não se deixar distanciar: *é interesse* do negócio fazer baixar os custos de produção, importar determinada máquina que condenará este ou aquele número de operários ao desemprego. O capitalista aliena-se nesses quase-organismos que são a fábrica, a empresa, a herança a transmitir. Os trabalhadores sujeitam-se ao interesse do patrão como a um *destino*; uma decisão do chefe de empresa pode fazer deles desempregados, impor-lhes um ritmo extenuante: falar do seu inte-

---

<sup>70</sup> CRD, p. 425.

<sup>71</sup> CRD, p. 314.

<sup>72</sup> CRD II, p. 461.

resse seria um abuso de expressão, porque eles não possuem nada que tenha interesse; quando muito, pode dizer-se que a negação do seu destino constitui o seu interesse *futuro*, que, no dia em que se tornar presente, em que os operários escaparem ao seu destino, constituirá por sua vez o destino do patrão.

É essa a regra da necessidade em que cada um se determina livremente na impotência; todos julgam que *é impossível fazer de modo diferente*: o círculo vicioso apenas se rompe a partir do momento em que a impossibilidade de fazer de outro modo é entendida pelo explorado como impossibilidade de assim continuar ou impossibilidade de viver assim: «antes a morte» – é a fórmula desta impossível impossibilidade. Esta tarefa não se revela menos importante, pois pode originar «a liberdade surgindo como necessidade da necessidade ou, se se prefere, como o seu retorno inflexível»<sup>73</sup>. Somente o sector sofredor pode arriscar-se nessa tarefa.

### **A dissolução da série em «grupo em fusão»**

Uma necessidade comum urgente e insuportável leva a que os indivíduos se juntem num grupo reagindo numa prática comum: «o grupo constitui-se a partir de uma necessidade ou de um perigo comum e define-se através do objectivo comum que determina a sua *praxis* comum»<sup>74</sup>. O indivíduo descobre a sua capacidade de agir segundo um fim: então desencadeia-se uma verdadeira relação de reciprocidade: ninguém manda em ninguém e o sujeito funde-se no grupo, unido a todos os outros, que, sendo o mesmo, se identificam numa vontade comum. É mediante a unificação de liberdades dispersas para ultrapassarem tal impotência que se gera grupo – sujeito da prática histórica. «O indivíduo transformará a sua realidade, ultrapassá-la-á: ele tem por vezes a possibilidade de melhorar a sua sorte. Assim o inultrapassável é ultrapassado»<sup>75</sup>. A partir do momento em que a impossibilidade de mudar a sua condição é sentida como impossibilidade de continuar, como impossibilidade de viver, os homens estão dispostos, mesmo ante a morte, a ultrapassar o inultrapassável.

O grupo não é uma mera relação binária entre um indivíduo e uma comunidade; a análise que Sartre faz do grupo e do *terceiro* funda,

---

<sup>73</sup> CRD, p. 377.

<sup>74</sup> CRD, p. 385.

<sup>75</sup> CRD, p. 435.



de modo inédito, quer as relações entre o indivíduo, quer com outrem quer com o resultado da acção colectiva: «O terceiro, estruturalmente, é a mediação humana pela qual *directamente* a multiplicidade dos epicentros e dos fins (idênticos, mas separados) se faz organizar como determinada por um objectivo sintético»<sup>76</sup>. Desde logo, pela relação entre estes dois elementos da sociedade – a série e o grupo – que não se afrontam de maneira rígida, mas funcionam ao modo de um circuito, em que os grupos de dissolvem e recaem no colectivo, e daí na serialidade, pelo que a concepção de história em Sartre difere essencialmente da do marxismo. Por outro lado, ao considerar o terceiro sob a forma duma dupla mediação, Sartre supera o esquema binário em que anteriormente a psicossociologia estava fechada; através desta dupla mediação, os indivíduos saem da sua alteridade, sendo depois mediados pela situação que provoca acção; a situação é mediadora porque cada um a medeia através do outro, do seu próprio projecto e do projecto comum.

A ameaça externa força a atitude mimética e uma conduta de contágio, pois «cada um vê no Outro o seu próprio futuro»<sup>77</sup>; cada um se torna no grupo a encarnação da pessoa colectiva, dando-se uma reinteriorização da reciprocidade; o perigo ameaça-me da mesma maneira que ameaça o outro: perante a ameaça, eu e o outro somos o mesmo; o outro, ao ser o mesmo, deixa de ser o outro qualquer da serialidade, mas o outro que, como eu, está ameaçado. Isso aconteceu, por exemplo, no decorrer dos dias que precederam o 14 de Julho de 1789, quando todo o subúrbio Saint-Antoine, bairro de artesãos e de gente humilde, se interpôs entre o palácio das Tuileries e a Bastilha; mas, antes, foi necessário que se exercesse a tensão da necessidade (no caso em apreço, a fome no Inverno precedente, vivida primeiramente de modo isolado por cada um); quando os regimentos são chamados para a capital e cada qual se vê ameaçado e vê o outro como o *mesmo* numa recíproca ameaça, mediando pela unificação de livres vontades a dispersão impotente, a partir desse momento, acontece esse momento inaugural, «que não é, nem o grupo, nem a série, mas a que Malraux chamou em *Espoir* o Apocalipse, ou seja, a dissolução da série num grupo em fusão»<sup>78</sup> A praxis do grupo é feita de todas essas

---

<sup>76</sup> CRD, p. 398. Cf. C. Reimão, *op. cit.*, pp. 339-340. Cf. também T. Schwarz, *op. cit.*, pp. 123-125.

<sup>77</sup> CRD, p. 458.

<sup>78</sup> CRD, p. 291.

praxis individuais que interiorizam o grupo; é esse o momento da liberdade total.

O que une o grupo já não é algo transcendente mas uma relação imanente; por outro lado, o grupo aparece como reacção à impossibilidade de continuar a viver na serialidade; os indivíduos juntam-se num grupo para negar a serialidade, negando-a pela impotência da própria serialidade: uma situação é a série de indivíduos à espera do autocarro, que suportam em fila o atraso do autocarro, onde cada qual é um completamente indiferente a outros fisicamente próximos, outra a situação insuportável que faz juntar muitos numa só voz a reclamar outros autocarros ou outros horários; uma coisa é a série, outra bem diversa o grupo. Aliás, tal alienação pode ser de tal modo e tornar-se insuportável, criar uma tal tensão que um conjunto específico de circunstâncias pode fazer eclodir em revolução: por exemplo, uma base material comum, o mesmo bairro, uma necessidade ou um perigo comuns, são o rastilho que pode fazer detonar um grupo. Todavia, não basta a experiência da necessidade para que se forme um grupo; é preciso que a necessidade já não seja a necessidade de cada um, mas uma necessidade de todos, que o perigo não seja a minha ameaça, mas a ameaça de todos; nestas circunstâncias, a minha sobrevivência depende da sobrevivência comum: o perigo ameaça a todos e ao «cada um por si» segue-se «um por todos e todos por um».

**Da «brusca ressurreição da liberdade»  
à «determinação inerte do futuro»**

A relação com o outro passa então a ser *mediada* pela pertença de ambos ao grupo; aqui, a reciprocidade implica que cada um reconheça o outro como liberdade, isto é, implica o *mútuo reconhecimento*; a minha liberdade deixa de ser uma ameaça para a liberdade do outro e passa a coexistir e a ser condição de possibilidade da liberdade do outro; a hostilidade é substituída pela cooperação, pois «o carácter essencial do grupo em fusão é a busca ressurreição da liberdade»<sup>79</sup>. Emerge, pois, esse momento em que acontece a pura liberdade: o grupo propriamente não é, mas inscreve-se na categoria do nada, da infinita possibilidade e, enquanto tal, é negação da impotência; por isso, o grupo torna-se acção, é *praxis comum*, praxis que é a realização da

---

<sup>79</sup> CRD, p. 425.

liberdade. O poder do *grupo em fusão* advém precisamente da unificação das liberdades numa praxis comum: ao realizar praxis individuais, a praxis comum realiza a liberdade de todos e de cada um.

Todavia, o problema que se põe depois é o da sobrevivência do grupo e o da sua organização. Tomando o exemplo de Sartre, o que aconteceu após a tomada da Bastilha, quando passa o perigo eminente, quando diminui a urgência? Quando é atingida a finalidade comum, esta extingue-se e logo deixa de fazer sentido a praxis comum; o grupo deixa de ter razões para se manter unido e tende para a dispersão, cessando a pressão das circunstâncias que mantinham o grupo em fusão. Como evitar agora o retorno do indivíduo à serialidade? Cada um vê no outro uma ameaça, na consciência que tem da sua própria liberdade, pela imprevisibilidade futura.

O juramento, ligado ao passado na medida em que expressa a «presença do grupo», antecipa o futuro tornando o grupo um objecto antidialéctico: «(...) o juramento é uma determinação inerte do futuro: eu entendo que esta inércia é acima de tudo negação da dialéctica no âmago da dialéctica; quaisquer que sejam os desenvolvimentos ulteriores da *praxis*, do acontecimento e da totalização em curso (...), um elemento permanecerá não dialéctico: a pertença comum de cada membro ao grupo; o grupo entrará em combinações dialécticas novas que o transformarão enquanto tal, mas a unidade comum, isto é, o seu estatuto interior de grupo, não pode ser mudada»<sup>80</sup>.

O juramento é esse instrumento, uma invenção prática que garante a permanência contra a dispersão; para se manter, o grupo torna-se organização. Pelo juramento passamos de uma forma imediata (grupo em fusão), mas que se pode dissolver, a uma outra forma de grupo, reflexiva e permanente; o juramento garante que a dispersão será uma impossibilidade, garante o futuro do grupo ainda que tal aconteça à custa da liberdade individual: «a heterogeneidade dada que preside ao encontro torna-se homogeneidade jurada que serve de caução a uma heterogeneidade criada»<sup>81</sup>; jurando, estou impedido de abandonar o grupo e de o trair. O juramento é uma caução contra a minha liberdade, que significa: «Jurar é dizer enquanto indivíduo comum: eu reclamo que me matem se fizer secessão. E esta reclamação não tem outro objectivo senão instalar o Terror em mim mesmo

---

<sup>80</sup> CRD, p. 440.

<sup>81</sup> CRD, p. 520.

como livre defesa contra o medo do inimigo»<sup>82</sup>. O juramento «é redescoberta e afirmação da violência como estrutura difusa do grupo em fusão» e da sua transformação reflexiva em «estrutura estatutária das relações comuns»<sup>83</sup>. Em definitivo, com o juramento, o grupo assegura-se da negação da possibilidade da acção livre individual: o indivíduo compromete-se e por isso o juramento é a negação da dialéctica dentro da própria dialéctica.

A liberdade comum passa a ser terror, que se tornará a estrutura estatutária das relações comuns. «O Terror é a violência da liberdade comum contra a necessidade enquanto esta não existe senão através da alienação de qualquer liberdade»<sup>84</sup>. Sartre tem, aqui, em mente, dois modelos: um inspira-se, como vimos, na Revolução Francesa (tomada da Bastilha); o outro, na Revolução Soviética: «A experiência histórica revelou inegavelmente que o primeiro momento da sociedade socialista em construção não podia ser – ao considerá-lo no plano ainda abstracto do poder – senão a indissolúvel agregação da burocracia, do Terror e do culto da personalidade»<sup>85</sup>.

Na verdade, o grupo alberga no seu seio esta contradição: por um lado, a sua existência depende dos indivíduos, por outro lado, os indivíduos, precisamente pela sua individualidade, são um perigo para o grupo. Estamos, pois, ante uma nova forma de reciprocidade: o Terror, que implica que cada um se reconheça o mesmo que o outro e dê ao outro o direito de condenação sobre si próprio; o grupo fica marcado com uma violência ao mesmo tempo ultrapassada e conservada, a violência da necessidade que permite conservar a necessidade; o agente individual só pode exercer a sua acção no quadro definido pela organização e a sua acção está directamente condicionada pela sua relação com os outros membros do grupo; a organização, ao invés do grupo em fusão, implica diferenciação, repartição de tarefas, funções diferentes, determinadas pelo objectivo comum. O grupo, ao organizar-se, elimina toda a possibilidade de ser um organismo; ao organizar-se, o grupo controla a praxis individual no quadro duma praxis colectiva.

O grupo já organizado torna-se instituição: o indivíduo enquanto não é essencial, tem de submeter-se às finalidades gerais: para manter

---

<sup>82</sup> CRD, pp. 448-449.

<sup>83</sup> CRD, p. 449.

<sup>84</sup> CRD, pp. 448.

<sup>85</sup> CRD, p. 630. Cf. também C. Reimão, *op. cit.*, pp. 342-345. Cf. Também Ignacio Sotelo, *Sartre y la Razón Dialéctica*, Madrid, Tecnos, 1967, p. 128.

o indivíduo no grupo assistimos ao aparecimento da disciplina, do controlo, da hierarquia, da autoridade, da burocracia; o poder que era de todos passa a ser de um só, com a progressiva evanescência do indivíduo, com a institucionalização do grupo e o império da finalidade comum. A acção comum aparece aos indivíduos como algo que se lhes impõe do exterior, ainda que tal não deixe de ser produto da praxis comum: a contradição insuperável da razão dialéctica é que a liberdade só pode realizar-se na praxis comum e a praxis comum é ontologicamente impossível.

É impossível a dissolução completa do indivíduo no grupo, excepto em circunstâncias muito especiais como as que dão origem ao grupo em fusão (que por isso mesmo são provisórias), sendo também aí impossível a liberdade total; se esta só pode realizar-se pela praxis comum, ao mesmo tempo a praxis comum ao construir a liberdade para todos impossibilita a liberdade total de cada um (é essa a função do juramento). É este fracasso do grupo que acaba por remeter o indivíduo para a serialidade, que Marx não admite e, por isso, o seu pensamento remete-nos para a criação de um mundo em que se poderia realizar a absoluta liberdade, o mundo da identidade entre o individual e o colectivo. O que Marx não considerou é que essa unidade é impossível, uma vez que, ao anular a diferença, aniquilamos o indivíduo, e ao liquidar o indivíduo extinguímos o grupo.

Na verdade, Sartre, ao mesmo tempo que aprecia a verdadeira positividade do grupo no momento inicial em  *fusão*, deprecia as fases seguintes de organização e de institucionalização: estas são vistas negativamente; decorrida a fase inicial de  *fusão*, o homem não tardará em enredar-se numa organização alienante, do partido, da serialidade, do práctico-inerte.

«O importante é o que o homem faz daquilo que fizeram dele»

Se a  *razão analítica* (ou positiva) se refere ao conhecimento científico, todavia, a compreensão do homem pelo homem carece de uma outra dilucidação que é da  *razão dialéctica*; é por esta que qualquer conhecimento ou saber parcial ou isolado é inscrito numa totalidade. A distinção entre «razão dialéctica» e «razão analítica» faz-se também pela relação entre natureza e cultura: a «razão dialéctica» (que a obra de Sartre ilustra) é motor da cultura e estabelece campos onde se inscrevem as relações que a «razão analítica» (que Lévi-Strauss prossegue) pode analisar; então, a dialéctica constitui o que a análise

conhece. Deste modo, e logicamente, a estrutura aparece para Sartre, ao mesmo tempo, como uma relação inerte (que pode ser objecto da *análise*) e praxis viva; mas é esta que dá conta daquela.

Segundo Sartre, a obra de Lévi-Strauss, que situa no âmbito da «razão analítica», dá uma contribuição importante para «o estudo dessas *estranhas realidades internas*, ao mesmo tempo organizadas e organizadoras, produtos sintéticos duma totalização prática e objectos sempre passíveis dum estudo analítico e rigoroso, linhas de força duma prática para cada indivíduo comum e ligações fixas deste indivíduo ao grupo, através das mudanças perpétuas de um e de outro, ossatura inorgânica e poderes definidos de cada um para cada um; numa palavra, factos e direitos ao mesmo tempo, elementos mecânicos e expressões duma integração viva com a *praxis* unitária, dessas tensões contraditórias – liberdade e inércia – que têm o nome de *estruturas*. A função como *praxis* vivida aparece no exame do grupo como objectividade sob a forma *objectivada* de estrutura. E não compreenderemos nada para a inteligibilidade da *praxis* organizada enquanto não tivermos posto a questão da inteligibilidade das estruturas»<sup>86</sup>. Com estas premissas sartreanas, a estrutura apenas possui uma realidade independente na medida em que se passe em silêncio o momento da totalização, que envolve e supera o carácter de produzido da estrutura.

Este excursus tornou-se necessário para mostrar que é esse primado do vivido da *praxis*, da história, que o estruturalismo contradiz, valorizando o primado da estrutura sobre a *praxis* e o acontecimento; por outras palavras, é na subordinação da *razão dialéctica* como compreensão vivida da *praxis* à *razão analítica*, enquanto racionalidade, que a ciência se reconhece, como o ilustra o debate entre Lévi-Strauss e Sartre<sup>87</sup>. Para a antropologia estrutural, o elemento de partida, já expresso por Mauss, manifesta o modo particular de «concentração do todo» – o *facto social total*; a sobreabundância de significação implica incompletude e uma não correspondência entre os diversos sistemas simbólicos; a descontinuidade exige a *passagem*: a transfor-

---

<sup>86</sup> CRD, p. 487. O primeiro itálico é nosso. Sobre o debate entre Sartre e Lévi-Strauss, cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, *Problemática do Estruturalismo; linguagem, estrutura, conhecimento*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988, pp. 411-420.

<sup>87</sup> Além de inúmeras referências ao longo da sua obra, algumas das quais já notámos, todo o capítulo IX de *La Pensée Sauvage* [«Histoire et Dialectique», pp. 324-357] visa directamente a obra de Sartre. Cf. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962. Doravante, PS.

mação e a história são necessitados, mas atribuindo um carácter contingente à história.

Sartre pode, a este respeito, replicar: «Eu não contesto a existência das estruturas, nem a necessidade em analisar o seu mecanismo. Mas a estrutura é apenas, para mim, um momento do prático-inerte. Ela é o resultado duma praxis que excede os seus agentes. Qualquer criação humana tem o seu domínio de passividade; isso não significa que ela seja completamente suportada»<sup>88</sup>. Do ponto de vista sartreano, podemos considerar o humano enquanto projecto ou como já contido num sistema; «o essencial não é o que se fez do homem, mas *o que ele faz daquilo que fizeram dele*»<sup>89</sup>. A totalização compreende em si as diferenças que o sistema contém, e transcende-as; para Sartre, a lógica estrutural remete para um agente prático.

Ora, para Lévi-Strauss, é a praxis que supõe as estruturas; recorrendo à linguística, afirma: «a língua não reside, nem na razão analítica dos antigos gramáticos, nem na dialéctica constituída da linguística estrutural, nem na dialéctica constituinte da *praxis* individual afrontada com o prático-inerte, porquanto todas as três a supõem. A linguística põe-nos em presença dum ser dialéctico e totalizante, mas exterior (ou inferior) à consciência e à vontade. Totalização não reflexiva, a língua é uma razão humana que tem as suas razões, e que o homem não conhece»<sup>90</sup>. Mas, também aqui, os pressupostos sartreanos são outros: «Houve um tempo em que se definia o pensamento independentemente da linguagem, como qualquer coisa de inapreensível, de inefável que preexistia à expressão. Hoje cai-se no erro inverso. Querem fazer-nos crer que o pensamento é somente a linguagem, como se a própria linguagem não fosse falada.

Na realidade—continua Sartre—há dois níveis. A um primeiro nível, a linguagem apresenta-se, com efeito, como um sistema autónomo, que reflecte a unificação social. A linguagem é um elemento do «prático-inerte», uma matéria sonora unida por um conjunto de práticas. O linguista toma como objecto de estudo essa totalidade de relações, e ele tem o direito de o fazer porque ela está já constituída. É o momento da estrutura, em que a totalidade parece como a coisa sem o homem, uma rede de oposições na qual cada elemento se define por um outro, onde não há termos, mas somente relações, diferenças.

---

<sup>88</sup> «Jean-Paul Sartre répond», *L'Arc* (30), p. 90.

<sup>89</sup> *Ib.*, p. 95.

<sup>90</sup> *PS*, p. 333-334.

Mas esta coisa sem o homem é ao mesmo tempo matéria trabalhada pelo homem, transportando os traços do homem. (...) Cada elemento do sistema remete para um todo, mas esse todo é morto se ninguém o reassumir, o não fizer funcionar. A este segundo nível, já não se trata de estruturas inteiramente feitas, que existiriam sem nós. No sistema da linguagem, há alguma coisa que o inerte não pode dar só por si, o vestígio duma prática. A estrutura apenas se nos impõe na medida em que é feita por outros. Para compreender como ela se faz, há, pois, que reintroduzir a praxis enquanto processo totalizador. A análise estrutural deveria culminar numa compreensão dialéctica»<sup>91</sup>. Para Sartre, há, pois, a *possibilidade*, através das destotalizações constantes, de apreender a história como totalização em curso.

Nesse sentido, Foucault escolheu sistematicamente a coerência para eliminar as contradições; privilegiou os sistemas em detrimento das transformações; descreveu momentos fixos e relegou as passagens; situa-se deliberadamente fora do pensamento dialéctico, preferiu «instantâneos», abandona a história. Para Sartre, a história constitui a referência fundamental, na medida em que o desenvolvimento cumulativo e irreversível é a chave da compreensão do homem e da humanidade. Foucault, para Sartre, apresenta-nos mais uma *geologia* do que urna «arqueologia», «uma série de camadas sucessivas que formam o nosso solo», onde cada uma delas define as condições de possibilidade dum certo tipo de pensamento; mas o mais interessante seria mostrar «como cada pensamento é construído a partir dessas condições», ou como se passa duma *epistema* para outra: «ele substitui o cinema pela lanterna mágica, o movimento por uma sucessão de imobilidades»<sup>92</sup>; ora, as fronteiras da estrutura não são herméticas nem fixas.

Do mesmo modo, acerca do *descentramento* do sujeito proposto por Lacan: o «descentramento inicial que faz o homem desaparecer por detrás das estruturas», implica, por sua vez, uma *negatividade*: «Há sujeito, ou subjectividade, desde o instante em que há esforço para superar, conservando-a, a situação dada. O verdadeiro problema é o dessa superação». Por outro lado, nem mesmo o analista, quando se julga totalmente neutral, age mais ou menos: «de tempos em tempos, exprime uma opinião, orienta discretamente o discurso do analisado»<sup>93</sup>. Se o sujeito está «descentrado», a subjectividade não se esgota

---

<sup>91</sup> «Jean-Paul Sartre répond», *op. cit.*, pp. 88-89.

<sup>92</sup> *Ib.*, p. 87.

<sup>93</sup> *Ib.*, pp. 93, 92.



aí, porque é também transcendência por um processo de interiorização e reestruturação, superando uma base que lhe é anterior.

Ora, enquanto Sartre julga a antropologia estrutural como um instrumento de análise entre outros, para Lévi-Strauss a «razão dialéctica» (sartreana) significa um campo etnológico na medida em que representa um documento precioso para compreender a mitologia ocidental do nosso tempo<sup>94</sup>. Se, para Sartre, a dialéctica é sempre constituinte, para Lévi-Strauss a razão está já *constituída*. Para Sartre, a relação ao real é estabelecida pelo sujeito através da praxis; para Lévi-Strauss, que defende uma «totalização sem totalizador», ela é revelada, *por detrás do sujeito*, pelas estruturas. Se o estruturalismo é a lógica da dialéctica, essa lógica remete, segundo Sartre, para a praxis; ora, Lévi-Strauss aceitaria a primeira proposição, mas não a segunda, que acaba por inverter: se o objecto é menos o objecto que o *eu* pensa, que a condição do facto de se pensar, então, é a *praxis* que supõe as *estruturas*.

O procedimento sartreano não tende para uma formalização; não visa, portanto, um tratamento lógico-matemático do social; no preciso momento em que o social o permite, testemunha já uma redução à *inércia*. Daí que, para Sartre, uma tal inércia esteja sempre em tensão com a liberdade que a funda e que ela nega. Não se trata duma formalização, reclamando uma axiomatização das estruturas, como a inteligibilidade dos modelos em Lévi-Strauss, exactamente porque, na lógica de Sartre, o que é formal são os modos e os níveis da totalização. Na verdade, se o importante é o que o *homem faz daquilo que fizeram dele*, o que se fez do homem são as estruturas, os conjuntos significantes que as ciências humanas estudam, mas o que ele faz «é a própria história, a superação real dessas estruturas numa praxis totalizadora. *A filosofia situa-se na charneira*. A praxis é, no seu movimento, uma totalização completa; mas ela não atinge senão totalizações parciais, que serão, por seu turno, superadas. O filósofo é aquele que tenta pensar essa superação»<sup>95</sup>. A filosofia prossegue sempre uma ávida interrogação sobre o homem, isto é, sobre o sujeito totalizador da história.

---

<sup>94</sup> Cf. *PS*, p. 330. Como ainda disse em forma de conversação, «o pensamento [de Sartre] enraíza-se numa ideologia que é a do seu tempo, do seu meio intelectual. Situar, esta também, num contexto mitológico que, na ocorrência, seria o da Revolução francesa (porque, na nossa sociedade, a Revolução de 89 desempenha verdadeiramente a função de mito fundador), relativiza o pensamento de Sartre em vez de o universalizar». C. Lévi-Strauss e D. Eribon, *De Prés et de Loin*, Paris, Odite Jacob, 1988, p. 165.

<sup>95</sup> *Ib.*, p. 95.



# **JUSTIÇA GLOBAL**



# Justiça Global: uma introdução

DAVID ALVAREZ

(Universidade de Vigo)

JOÃO CARDOSO ROSAS

(Universidade do Minho)

Pelo menos um dos problemas filosóficos colocados pela mundialização é de carácter ético-político e prende-se com a adaptação das nossas teorias da justiça social ou distributiva ao contexto global. O pensamento filosófico sobre a justiça distributiva, muito desenvolvido nas últimas décadas do século XX – desde a publicação de *Uma Teoria da Justiça* (1971), de John Rawls – centrou-se durante a maior parte do tempo na justiça de cada sociedade ou Estado individualmente considerados. Foi apenas nos últimos anos que esta ponderosa reflexão quebrou fronteiras e passou a referir-se ao mundo globalizado.

A conferência «Justiça Global: as instituições cosmopolitas e o desafio da desigualdade social» procurou, nos dias 5 e 6 de Maio de 2005, fazer o ponto da questão e abordar os seus mais recentes desenvolvimentos. Esta conferência decorreu na Universidade do Minho, em Braga, mas foi concebida e organizada pelos autores deste texto que, como acima se assinala, pertencem a duas universidades distintas: a Universidade de Vigo e a Universidade do Minho. Pode portanto dizer-se que a organização da conferência também transportou consigo um pouco de globalização, a um nível local. Se não foi global terá sido, pelo menos, «glocal».

Os textos que aqui se publicam são uma escolha, necessariamente limitada por razões de espaço, das comunicações e intervenções mais significativas. Podemos dividir estes textos em duas partes. A primeira é composta por quatro comunicações apresentadas no primeiro dia de trabalhos, inseridas num dos vários painéis abertos à participação de estudiosos portugueses e espanhóis. A segunda parte é composta

pelas intervenções de três académicos convidados, todos eles figuras de primeiro plano no debate actual. Assim, o primeiro dia permitiu recensear alguns dos tópicos fundamentais da discussão em anos transactos. O segundo dia permitiu ouvir algumas das vozes mais inovadoras nesta temática *in propria persona*.

\*

As comunicações do primeiro dia começaram com a abordagem do dever de assistência na Lei dos Povos de Rawls, por Maria João Cabrita, da Universidade Nova de Lisboa. Como acima se disse, a teoria da justiça de Rawls incide predominantemente sobre a questão da justiça social considerada nos limites das fronteiras dos Estados. A transposição da concepção rawlsiana da justiça – e, nomeadamente, do princípio da diferença – para o plano cosmopolita é rejeitada pelo próprio Rawls. Ele reconhece que a concepção liberal igualitária da justiça pode não ter ancoragem sólida em sociedades não liberais, ainda que decentes. Por isso, como explica Maria João Cabrita, Rawls limita a justiça económica global ao dever de assistência das sociedades liberais e decentes às sociedades sobrecarregadas: aquelas cujas condições básicas não são ainda suficientes para que exista uma sociedade decente, com respeito por alguns direitos fundamentais, uma concepção de bem comum e modalidades de consulta democrática.

Uma perspectiva também assistencialista, mas mais exigente, é a que encontra eco no pensamento de Peter Singer, aqui recenseado por Diana Maia, da Universidade do Minho. Singer advoga o dever de assistência a partir de uma fundamentação estritamente utilitarista, visando a maximização das preferências de todos os indivíduos envolvidos. Mas acaba por fazê-lo de uma forma mais limitada do que aquilo que a utilidade marginal decrescente poderia implicar. Para Singer, temos o dever de impedir a pobreza extrema na medida em que isso não implica sacrificar nada de importância moral comparável. É óbvio que este princípio deveria levar a um grande aumento da ajuda proporcionada pelos indivíduos e pelos Estados mais favorecidos, ainda que a quantificação dessa ajuda não seja facilmente derivável da teoria.

A insuficiência das visões assistencialistas de Rawls e Singer será realçada pela intervenção de Pogge, eventualmente corrigida pelas críticas que lhe moveu Arneson. Pogge fará a transposição das posições não cosmopolita de Rawls e insuficientemente cosmopolita de Singer para o domínio das instituições necessárias à conceptualização

e realização da Justiça Global. Mas isso ficará para mais adiante. Ainda no primeiro dia de comunicações, há que realçar a reflexão sobre os direitos das minorias, proporcionada pela intervenção de Conceição Moreira, da Universidade do Minho. O tema dos direitos das minorias cruza-se com o da justiça na medida em que, muitas vezes, os membros das culturas minoritárias sofrem de uma dupla discriminação: de carácter económico e social e de carácter simbólico ou cultural. O pensador contemporâneo que mais desenvolveu o tema dos direitos multiculturais é, como se sabe, Will Kymlicka. Daí a incidência do texto de Conceição Moreira na obra deste autor.

Kymlicka constrói um argumento de base liberal a favor dos direitos multiculturais, mas procura compatibilizá-los com os Direitos Humanos. Estes últimos – sobretudo na dimensão económica e social – são a preocupação central dos pensadores da Justiça Global, mas talvez eles devessem temperar a sua reflexão mediante a diversidade cultural do mundo em que vivemos. Neste sentido, as desvantagens económicas e sociais de alguns estão ligadas às desvantagens da cultura societal em que se inserem e esse facto só é passível de solução mediante a concessão de direitos especiais que visam proteger as comunidades culturais enquanto contextos de vida e de liberdade para os indivíduos. É pelo menos essa a visão de Kymlicka.

No final do primeiro dia de trabalhos, António Casado da Rocha, da Universidade do País Basco, levantou uma questão mais específica mas que não deixa de ter grande relevância, actual e futura. Casado da Rocha aborda o tema da investigação genética e o modo como deve ser partilhado globalmente o conhecimento do genoma humano e os benefícios que dele derivam. O modelo favorecido por Casado da Rocha procura uma via intermédia entre a visão lockeana da apropriação individual e do comércio e uma visão rawlsiana, de acordo com a qual a justificação da propriedade da informação genética seria a necessidade dos mais desfavorecidos e não o lucro individual. Embora este tema não tenha sido o mais discutido nas sessões, ele é sem dúvida um aspecto ao qual os pensadores da Justiça Global terão de prestar crescente atenção.

\*

Os autores das contribuições apresentadas no segundo dia não necessitam de apresentação. As suas trajectórias no campo das teorias da justiça distributiva são bem conhecidas e as suas posições constituem referências iniludíveis, ou mesmo fundacionais, no tocante à

Justiça Global. Thomas Pogge, da Columbia University, Richard Arneson, da Universidade da Califórnia do Sul, e Paula Casal, da Universidade de Reading, alternaram sistematicamente os papéis de conferencista principal e comentador crítico. Juntamente com Andrew Williams (Reading), Alexandra Abranches (Minho), os organizadores da conferência e o público assistente, eles contribuíram para a matização das suas próprias posições, para a clarificação das interpretações e mesmo para um balanço das convergências e divergências substantivas. Os textos aqui recolhidos foram os pontos de partida deste intercâmbio que pretendemos brevemente sintetizar deixando que sejam as perguntas a guiar os nossos passos.

Algumas das perguntas centrais da reflexão sobre justiça distributiva referem-se a «Que distribuir?», «Como?» e «Onde limitar o alcance da distribuição?». Começaremos com a última e que é também a que maior acordo suscita entre os nossos três autores e os afasta de Rawls. Assim, de acordo com as suas credenciais cosmopolitas, os nossos autores defendem que os limites da comunidade de distribuição devem ser extensivos aos da humanidade. Neste sentido, afirmam que as unidades últimas da responsabilidade moral são os indivíduos e não algum tipo de organização colectiva, como os povos, os Estados, as famílias, etc. Dado que estas entidades obtêm a sua justificação moral em função dos benefícios que derivam para os indivíduos particulares, resulta lógico que o desenho institucional e as políticas públicas atendam às condições básicas de uma vida digna para todos os humanos enquanto indivíduos, para além das suas identificações específicas. Os três autores revelam-se críticos, por razões distintas, face à ideia de que as relações de justiça se devem limitar às economias nacionais e se justifique a desigualdade internacional com o argumento meritocrático do prémio à eficácia e à responsabilidade económica doméstica.

As questões relativas à definição da vida digna para todas as pessoas, independentemente da arbitrariedade moral do seu nascimento, desembocam na pergunta sobre o que distribuir – a primeira das três acima referidas. Segundo definamos as condições relevantes para o florescimento humano na teoria da justiça distributiva, seremos levados a falar de situações efectivas de bem-estar subjectivo, ou de oportunidades para alcançar bem-estar, ou de recursos ou bens primários para realizar os projectos de vida próprios, ou de uma lista objectiva, mais ou menos vaga, de capacidades básicas.

No passado, o enfoque propiciado por Arneson para a métrica das condições de justiça partia da igualdade nas oportunidades para o



bem-estar. Mas esta perspectiva foi-se desenvolvendo e pulindo na sua obra, até sobrepor-se sensivelmente com a famosa ideia de capacidades básicas objectivas defendida por Amartya Sen. Pogge, pelo contrário, incide na ideia de distribuição de recursos, na linha dos célebres bens sociais primários de Rawls, que têm uma função instrumental para a realização dos distintos planos e projectos individuais de vida. Pogge discorda da pertinência da crítica de Sen ao denominado «feitiçismo dos bens primários» enquanto ocultador das desigualdades intersubjectivas na capacidade de conversão de lotes equitativos de recursos em bem-estar. Frente a Sen, Pogge defende a plausibilidade da definição de um conjunto de meios básicos susceptível de gerar um consenso intercultural e capaz de garantir as condições mínimas de desenvolvimento para um leque amplamente plural de concepções do florescimento humano. Trata-se aqui de garantir um mínimo comum de meios para um máximo plural de fins. No plano global, Pogge defende a necessidade de institucionalizar este consenso em torno de uma concepção positiva e implementável dos direitos humanos sociais e económicos.

Uma vez esboçadas as considerações metodológicas sobre o objecto e a métrica da distribuição, resta-nos falar da conexão destes aspectos com a discussão acerca do princípio justificador que modela a distribuição. Ou seja, falta-nos relacionar o que ficou exposto com a segunda das perguntas acima recenseadas: «Como distribuir?».

Segundo Pogge, o estudo atento das condições empíricas e das causas da extrema desigualdade global põe em evidência que os membros das sociedades ricas devem uma compensação, em termos de justiça, aos pobres do mundo devido a uma longa história de cumplicidade com a expropriação, exploração e domínio. As consequências deste processo continuam vigentes através das assimetrias de poder que modelam e impõem a nova ordem internacional, benéfica para as sociedades ricas, violando assim os deveres negativos de não causar dano a outrém e de não impedir a instauração de instituições justas.

Pogge articula estas ideias num texto duplamente polémico e que tem como referente a concepção de política internacional de Rawls, articulada na obra *A Lei dos Povos* (de 1999) e também objecto de uma comunicação no primeiro dia desta conferência. Rawls defende uma concepção de justiça internacional de recorte estatista / anti-cosmopolita que nega a existência de relações de justiça redistributiva super-estatais, amparada nas ideias de responsabilidade nacional e ausência de uma comunidade de cooperação internacional. Como vimos atrás, Rawls apenas contempla um princípio de assistência de tipo humani-

tário, destinado a ajudar as sociedades submetidas a condições especialmente desfavoráveis a alcançar uma estabilidade decente. Por seu turno, Pogge ataca os pressupostos metodológicos que estão na base dos diagnósticos económicos que reduzem as explicações da persistência da pobreza extrema a teses puramente domésticas sobre factores locais (como a corrupção, a incultura ou o clima), omitindo o papel complementar dos factores globais. Depois de apontar a existência de uma interacção institucionalizada a nível internacional, Pogge desenvolve uma estratégia evitacionista que apresenta, ainda numa linguagem lockeana, a existência de deveres de justiça redistributiva. As aspas do título do seu texto (no original, «*Assisting*» *the global poor*) apontam directamente para os princípios de beneficência que defendem uma obrigação positiva de ajudar, mas omitem o factor da cumplicidade no empobrecimento. É disso exemplo a perspectiva de Peter Singer, também ela recenseada nesta conferência, em comunicação autónoma. Sem omitir a existência de deveres positivos de ajuda, a formulação de Pogge acentua a maior gravidade da violação dos deveres negativos.

A resposta de Arneson incide, pelo contrário, naquilo que ele designa por «estratégia deontológica» de Pogge. Em alternativa, Arneson defende a superioridade do Princípio de Beneficência como motor motivacional óptimo para a Justiça Global. Este princípio, que para Arneson tem uma forma distinta da de Rawls, não se confunde com mera caridade superficial. Tem um sentido de obrigação forte que, se contempla a existência de relações especiais, transcende a suposta prioridade dos compatriotas. Na formulação de Arneson, o Princípio de Beneficência, ainda que sujeito a múltiplos matizes – tais como o seu grau de institucionalização ou a delimitação da sua exigência –, tem a vantagem de não ter a sua justificação na dependência de factores empíricos.

O texto de Paula Casal vai para além das questões teóricas e passa ao problema da implementação dos princípios da Justiça Global. Casal examina com profundidade as justificações e implicações de três modelos de imposto global: o «Dividendo Sobre Recursos Globais», que tem sido defendido pelo próprio Pogge; o «Fundo Global», de Hillel Steiner; e o «Imposto Prioritário», concebido pela própria autora.

A proposta de Pogge é a de instaurar um imposto global sobre o uso de recursos naturais limitados. Apoiado na visão lockeana do direito de propriedade, Pogge defende a compensação dos excluídos tendo em vista as populações que vivem abaixo da linha da pobreza extrema. O projecto de Steiner compartilha com Pogge a base lockeana,

mas direccionada à necessidade de compensação devida à existência de fronteiras territoriais ilegítimas que impedem os indivíduos de aceder livremente a oportunidades para uma melhor qualidade de vida. Este imposto aplicar-se-ia à diferença de valores das parcelas de terreno e, por outro lado, estabeleceria uma comparticipação igualitária para todos os homens no Fundo Global assim obtido. Paula Casal releva os pontos fortes e as fraquezas destes dois modelos confrontando-os com os problemas colocados às gerações futuras pelo controlo do consumo e pela preservação do meio ambiente. Partindo daqui, constrói a sua ideia de «imposto Prioritário»

\*

Para terminar, gostaríamos de agradecer às instituições e personalidades que tornaram possível a conferência que deu origem aos textos aqui publicados. Em primeiro lugar, o Departamento de Filosofia e Cultura da Universidade do Minho e o Departamento de Sociologia, Ciências Políticas e Filosofia da Universidade de Vigo. Em segundo lugar, o Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho e o Ministerio de Educación e Ciencia de España (SEJ2004-22186-E). Em termos pessoais, queremos agradecer a generosa participação dos convidados vindos dos Estados Unidos e do Reino Unido e a todos os que se quiseram juntar a nós para estas jornadas de reflexão. Devemos um agradecimento muito especial a Paula Casal pelo seu contributo para a organização deste evento. Somos também credores do apoio de sempre da Prof.<sup>a</sup> Maria Xosé Agra, da Universidade de Santiago de Compostela, e do Prof. Acílio Estanqueiro Rocha, da Universidade do Minho. Por fim, nada teria sido fácil ou mesmo possível sem a inestimável colaboração dos Drs. João Ribeiro Mendes, Ana Lúcia Cruz e Alexandra Abranches, todos da Universidade do Minho.



# A justiça internacional em John Rawls: o dever de assistência na Lei dos Povos

MARIA JOÃO CABRITA \*  
(Universidade Nova de Lisboa)

A escolha do tema desta abordagem fica-se a dever a dois factores: por um lado, ao facto do dever de assistência representar um dos temas fundamentais da teoria não ideal da Lei dos Povos, substanciando o modo como as sociedades bem ordenadas devem lidar com sociedades cujo défice cultural, político, económico, tecnológico e, mesmo, humano constitui um obstáculo à sua democratização e ao respeito pelos direitos humanos; por outro lado, ao facto de ilustrar o debate contemporâneo entre os adeptos do contrato internacional e os adeptos do contrato global, sobre o tipo de princípios a adoptar numa justiça distributiva à escala planetária. Conquanto se possa advogar a justiça global à luz da teoria da justiça como equidade, ao esboçar a Lei dos Povos Rawls não faz a passagem do direito internacional para o direito cosmopolita.

Centralizado no panorama nacional, em *A Theory of Justice* apresenta uma análise sucinta sobre as normas que regem a relação entre estados. A justiça entre estados, diz o filósofo, é determinada pelos princípios escolhidos na posição original em que as partes são representantes dos estados e, desconhecendo as circunstâncias particulares das suas sociedades, a sua força e poderio em relação às outras e a sua própria situação no seio dela, se encontram numa situação equitativa.

---

\* Doutoranda em História das Ideias Políticas na F.C.S.H./U.N.L., desenvolve o projecto *O Liberalismo, a Justiça Social e o Papel do Estado: As propostas de John Rawls e Robert Nozick*, subsidiado pela FCT e FSE no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio.

A igualdade e o respeito aos tratados, desde que compatíveis com outros princípios que governam a relação entre estados, são os dois princípios públicos escolhidos neste contrato internacional; ou seja, as partes do contrato adoptam princípios clássicos do direito internacional. Do primeiro princípio decorre o direito de um povo gerir o seu próprio destino sem a interferência de países estrangeiros, o princípio de autodeterminação, e o direito de autodefesa em caso de agressão, que inclui o direito de formar alianças defensivas para respectiva protecção. O segundo princípio – princípio básico de obrigação – estabelece os contornos de reciprocidade nas relações internacionais.

À primeira vista, a adopção rawlsiana do contrato internacional é tanto mais controversa quanto colide com o seu compromisso individualista, na medida em que o desvia do enfoque conferido, na teoria da justiça como equidade, à estrutura básica da sociedade e à noção de pessoa moral livre e igual. Por outro lado, ao reafirmar princípios familiares à lei internacional das nações, perfilha uma concepção de ordem mundial que, assente em regras decorrentes de um *modus vivendi*, é por natureza instável; tanto que, como ilustrou recentemente, reflecte um equilíbrio de forças entre os estados e não uma progressiva aprendizagem moral dos indivíduos. Diferentemente, como evidencia Thomas Pogge, no contexto da interdependência global é difícil visualizar-se a distinção entre instituições nacionais e internacionais, sendo evidente a dependência mútua entre a estabilidade da estrutura de base nacional e a estabilidade da estrutura de base global.

A caracterização do contrato internacional rawlsiano acabaria por despontar a crítica dos adeptos do contrato global, mesmo no seio do domínio ideológico em que se inscreve a teoria da justiça como equidade, o liberalismo igualitário. Segundo estes, o contrato é estabelecido entre indivíduos e não entre estados, como determina a visão realista das relações internacionais seguida por Rawls. Propõem, neste sentido, uma situação de escolha hipotética em que pessoas fictícias se comportam como representantes de qualquer indivíduo do mundo; e evidenciam como da aplicação do princípio da diferença à escala global resulta uma redistribuição fortemente igualitária dos recursos mundiais.

No mesmo sentido, e conquanto suspeite dos benefícios que o princípio da diferença global possa trazer quer aos países mais pobres,

---

<sup>1</sup> RAWLS, John (1971), §. 58, pp. 331-335.

quer aos países mais ricos, Brian Barry questiona: «se os argumentos rawlsianos são válidos para a justiça doméstica, porque não podem os mesmos argumentos obrigar os representantes dos países a escolher um princípio da diferença global que governe as relações entre países?». Demanda pertinente caso, do ponto de vista moral, se considere as fronteiras entre estados como arbitrárias.

No primeiro esboço de «A Lei dos Povos», apresentado nas Conferências da Amnistia de 1993, em Oxford, Rawls responde à objecção de Barry ao esclarecer que a aplicação do princípio da diferença não constitui um meio realista para se liquidar o problema geral das condições desfavoráveis das sociedades sobrecarregadas. Como entrave maior, salienta: «existem diversos tipos de sociedades no seio de uma Sociedade de Povos, não se podendo esperar que todas aceitem um princípio liberal particular da justiça distributiva». Os princípios que presidem à justiça distributiva no seio das sociedades democráticas não são generalizáveis, numa concepção construtivista, a uma sociedade dos Povos. Contra os adeptos do contrato global, Rawls presume a pertinência moral das fronteiras nacionais; rejeitando, todavia, o argumento comunitarista de que servem para preservar a especificidade cultural de um povo. Segundo Rawls, um povo caracteriza-se não tanto pela especificidade cultural que procura preservar, como pela responsabilidade colectiva exercida pelos seus membros, por meio de instituições políticas, e pela sua capacidade em as perpetuar.

A aplicação de ideias liberais numa posição original global esbarra na impossibilidade de se estender a concepção de «pessoa» como livre e igual, razoável e racional, peculiar ao liberalismo, a todos os tipos de sociedades e de culturas. É preferível, conseqüentemente, seguir-se um processo ascendente a dois níveis: iniciado com os princípios da justiça da estrutura básica da sociedade doméstica e, só depois, progredindo a uma sociedade de povos bem-ordenados. Primeiramente às sociedades que partilham uma cultura política democrática, sociedades liberais, e só depois às sociedades hierárquicas decentes – cujas instituições políticas descrevem uma hierarquia consultiva justa e as instituições sociais fundamentais realizam uma ideia de justiça que expressa uma concepção apropriada de bem comum. Realista e etica-

---

<sup>2</sup> «(...) The prevailing *modus vivendi* framework is the equilibrium state toward which an international system regulated by this law of nations will tend regardless of initial government attitudes and good will. A world order based on these ground rules is inherently unstable (...)», in POGGE, Thomas (1989), p. 245.

mente sustentável, esta posição original superior dilata a base dos direitos humanos, traçando a fronteira entre aquilo que é tolerável e aquilo que é intolerável.

Nesta posição original superior, os representantes dos povos liberais e decentes adoptam os seguintes princípios tradicionais e familiares de justiça entre povos democráticos e livres: 1) Os povos são livres e independentes e a sua liberdade e independência devem ser respeitadas pelos outros povos; 2) os povos devem cumprir os tratados e acordos; 3) os povos são iguais e são partes nos acordos que os ligam; 4) os povos devem cumprir o dever de não-intervenção; 5) os povos têm o direito de legítima defesa mas não têm o direito de desencadear a guerra por outras razões que não as da legítima defesa; 6) os povos devem honrar os direitos humanos; 7) os povos devem cumprir certas e determinadas restrições no processo de guerra; 8) os povos têm o dever de ajudar outros povos que vivam em condições de tal modo desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político justo ou decente. Esta lista, não obstante incompleta, mostra como os povos bem ordenados assentam reconhecer certos princípios básicos de justiça política no âmbito das relações externas.

A sociedade dos povos tem por desígnio, a longo prazo, conduzir quer as sociedades agressivas e expansionistas, estados fora da lei, quer as sociedades sobrecarregadas a honrarem este conjunto de princípios mínimos razoáveis de cooperação; assegurar o respeito pelos direitos do humanos ao nível mundial. A realização deste objectivo carece do estabelecimento das instituições de enquadramento que assegurem as necessidades básicas dos povos, que garantam o respeito e o reconhecimento do «outro» como igual. Três tipos de organizações cooperativas asseguram quer o comércio justo, quer as medidas de assistência mútua entre povos – o mercado livre e competitivo, o banco central e a confederação de povos (com um papel similar ao desempenhado pelas Nações Unidas). É do esforço de cooperação e experiências comuns ao longo do tempo que emerge o interesse mútuo entre os povos – a cooperação amplia a afinidade entre povos e esta motiva a assistência.

Tal como no caso nacional, na sociedade de povos bem ordenados é razoável aceitar-se certas desigualdades funcionais, sociais e económicas – conforme o seu tamanho os povos contribuem mais ou menos para o Banco Central e pagam quotas variadas à confederação de

---

<sup>3</sup> RAWLS, John (1999), p. 44, 45.



Povos. Neste sentido, Rawls assinala: «na instituição de organizações e confederações abertas de povos, as desigualdades permitem servir os muitos fins que os povos partilham».

Na versão revista da «Lei dos Povos», publicada em 1999, Rawls desenvolve a sua análise sobre a teoria não ideal, em que se enquadra a questão do dever de assistência – via pela qual as sociedades bem ordenadas trazem as sociedades sobrecarregadas à sociedade de povos bem-ordenados. Diferentemente dos estados fora da lei, as sociedades sobrecarregadas não são nem agressivas nem expansionistas; carecem de tradições políticas e culturais, de capital humano e de «saber-fazer» e, frequentemente, de recursos materiais e tecnológicos, imprescindíveis às sociedades bem ordenadas.

O dever de assistência não tem por desígnio ajustar os níveis de riqueza e de bem-estar entre as sociedades; tanto mais que uma sociedade sobrecarregada não tem de ser impreterivelmente pobre, assim como uma sociedade bem ordenada não é necessariamente rica. Tal como o dever de poupança justa na sociedade doméstica, o dever de assistência da sociedade de povos cumpre o objectivo de alcançar e preservar as instituições justas, ou no mínimo decentes, e não o de aumentar e muito menos o de maximizar indefinitivamente o nível médio de riqueza, ou a riqueza de qualquer sociedade, ou de qualquer classe social. Não está em causa o bem-estar dos indivíduos, como na perspectiva cosmopolita, mas a justiça política das sociedades. Rawls segue a ideia de que os grandes males da humanidade derivam da injustiça política e que uma vez esta eliminada se pode alcançar uma estabilidade no âmbito internacional.

A esta delimitação do dever de assistência acresce uma segunda: a compreensão de que a cultura política e social de uma sociedade sobrecarregada é importante no seu todo e, em simultâneo, de que não existe uma receita para que os povos bem-ordenados a ajudem a mudar. A cultura política e social constitui a base da verdadeira riqueza de um povo. É difícil que o apoio financeiro da sociedade internacional rectifique as injustiças políticas e sociais básicas de uma sociedade sobrecarregada, quando esta padece de uma gestão política insensível ao bem-estar do seu povo. Ao focar os direitos humanos, a Lei dos Povos condena este tipo de conduta; tanto mais que, consti-

---

<sup>4</sup> «If Rawls's arguments are valid for domestic justice, why not the same arguments compel the representatives of countries to choose a global difference principle to govern the relations between countries?», in BARRY, Brian (1989), p. 189.

tuindo uma classe especial de direitos urgentes (liberdade da escravidão e da servidão, liberdade de consciência, segurança dos grupos étnicos, etc) estabelecem limites à autonomia interna de um regime.

O estudo de Amartya Sen sobre as fomes apoia esta perspectiva – o economista mostra como estas nem sempre decorreram da carência de alimentos, de falhas da produção; resultando frequentemente da falha dos governos na distribuição de recursos alimentares e na instituição de políticas que combatam as quebras de produção. É evidente o desinteresse pelos direitos humanos de um governo que permite que o seu povo morra de fome, quando o poderia evitar.

Por outro lado, urge que este tipo de sociedades estabeleça uma justiça igual para as mulheres – frequentemente subjugadas por razões religiosas, culturais, e outras; submissão que reflecte, igualmente, um verdadeiro desprezo pelos direitos humanos. O reconhecimento dos interesses fundamentais das mulheres impõe-se como determinante ao abrandamento da pressão populacional no seio de uma sociedade sobrecarregada. Como mostra Amartya Sen, o papel activo das mulheres na sociedade é particularmente importante quer para a redução das taxas de fertilidade, quer para a promoção da sobrevivência infantil; duas questões preliminares à mudança de rumo destas sociedades.

O objectivo do dever de assistência é o de ajudar as sociedades sobrecarregadas a serem capazes de gerir razoável e racionalmente os seus assuntos internos e a tornarem-se, eventualmente, membros da Sociedade de Povos bem-ordenados. Uma vez atingido este propósito, é desactivado. Rawls estipula que a assistência decorra de forma equilibrada de modo a fomentar a igualdade e liberdade das sociedades até então sobrecarregadas. Os povos bem-ordenados devem encorajar os regimes que defendam os interesses legítimos do seu povo a respeitarem os dos outros povos – isto funciona quer em prol da auto-determinação de um povo, quer de uma forma confederativa aberta da sociedade dos povos. A participação na vida pública e cívica comum constitui um bem quer para os indivíduos e associações, nas sociedades domésticas; quer para os povos na esfera da comunidade internacional. Tanto mais que o desempenho de um país se enraíza na sua

---

<sup>5</sup> «(...) there are various kinds of societies in the society of peoples and not all of them can reasonably be expected to accept any particular liberal principle of distributive justice; and even different liberal societies adopt different principles for their domestic institutions», in RAWLS, John, (1993), p. 558.

<sup>6</sup> Idem, p. 540.

<sup>7</sup> RAWLS, John, (1999), §. 16, p. 115.

cultura política, nas virtudes políticas e cívicas dos seus membros, e não no nível dos seus recursos económicos.

Aliviar o sofrimento e privações dos povos, eliminar o sentimento de exclusão, e preservar a independência dos povos assim como a igualdade entre eles, constituem as razões pelas quais nos devemos preocupar com as desigualdades na sociedade de povos bem-ordenados. Mas como podem estas ser reguladas? Conquanto, face à pobreza e desigualdade crescentes no mundo, o apelo ao princípio global de justiça distributiva seja compreensível, na medida em que não define o seu fim e ponto de desactivação torna-se questionável. Um princípio igualitário global, tal como proposto por Thomas Pogge, destina-se a ajudar os pobres do mundo, propondo que cada sociedade pague um dividendo geral de recursos a um fundo internacional administrado sob este propósito; diferentemente, o dever de assistência têm por objectivo elevar os pobres do mundo até que sejam cidadãos livres e iguais de uma sociedade razoavelmente liberal ou, no mínimo, membros de uma sociedade decente e uma vez alcançado esse fim deixa de funcionar.

Os factos do pluralismo razoável, da unidade democrática na diversidade, da razão pública e da paz democrática liberal alentam a esperança numa sociedade de povos justos e decentes que façam respeitar os direitos do homem no panorama internacional – dentro e para além das fronteiras dos estados. A ideia de utopia realista, tal como a ideia de *foedus pacificum* kantiana, dimana de uma expectativa resguardada das contingências do mundo, da nossa esperança no futuro da nossa sociedade como membro da sociedade dos povos bem-ordenados. Um cenário em que cidadãos que crescem debaixo de instituições racionais e justas venham a reafirmá-las de modo a propagar esse mundo social, é não só realista mas utópico e desejável.

---

<sup>8</sup> Idem, §. 15, pp. 113.

<sup>9</sup> Remetemos para RAWLS, John (1971), §. 44, pp. 251-259.

<sup>10</sup> SEN, Amartya (1999), pp. 173-199.

<sup>11</sup> Idem, pp. 201-214.

**Bibliografia**

- BARRY, Brian (1989), *Theories of Justice*, University of California Press, Berkeley, 1989.
- POGGE, Thomas W. (1989), *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1989.
- RAWLS, John, (1971), *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, Revised Edition, 1999.
- (1993) (2), «The Law of Peoples», in *Collected Papers*, Edited by Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, 1999, pp. 529-564.
- (1999), *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, 1999.
- SEN, Amartya (1999), *O Desenvolvimento como Liberdade*, Gradiva, Lisboa, 2003.

# Peter Singer e o problema da pobreza absoluta

DIANA MAIA \*

No nosso século um número escandaloso de pessoas morre de fome. Milhões de seres humanos vivem em situação de «Pobreza Absoluta» que, nas palavras de MacNamara (ex. presidente do Banco Mundial), «é a vida nos limites da existência, uma vida caracterizada pela subnutrição, analfabetismo, doença, elevada mortalidade infantil e baixa esperança de vida, abaixo de qualquer definição razoável de decência humana»<sup>1</sup>. Assim definida, a pobreza absoluta é considerada por Peter Singer uma das principais causas de sofrimento humano<sup>2</sup>

Esta situação contrasta com o cenário de «Absoluta Abundância» em que vivem os cidadãos dos países desenvolvidos. A abundância absoluta supõe que, depois de satisfazer a totalidade das nossas necessidades básicas, ainda nos sobra riqueza suficiente para dar resposta a necessidades não essenciais. Para Peter Singer, se alguma dessa riqueza fosse distribuída por aqueles que vivem no limiar da sobrevivência, muitas vidas poderiam ser salvas e muito sofrimento evitado. Ao não agir nesse sentido estamos, todos nós, a revelar uma indiferença perante o sofrimento alheio que é moralmente injustificável. Tal insensibilidade torna-nos, do ponto de vista de Singer, responsáveis pelo sofrimento que optamos por ignorar.

---

\* Mestre em Filosofia – Filosofia Moderna e Contemporânea, pela Universidade do Minho.

<sup>1</sup> Robert MacNamara, «Summary Proceedings», in *Congresso Anual do Banco Mundial/IFC/IDA*, 1976.

<sup>2</sup> Peter Singer, *Ética Prática*, Lisboa, Gradiva, 2000, p. 241.

Quer isto dizer que ao não contribuir com uma parte dos meus rendimentos ou do meu tempo para a ajuda internacional, me torno responsável pelas mortes que podia ter evitado? Deixar morrer um conjunto indeterminado de pessoas que não conheço é moralmente equivalente a matá-las? Para Peter Singer é<sup>3</sup>. É certo que não contribuir para diminuir a fome no mundo não é igual a andar pelas ruas a balear os mais pobres, mas, uma vez que as consequências são as mesmas, as diferenças que podemos estabelecer entre as duas situações são meramente extrínsecas e, como tal, irrelevantes para a nossa avaliação moral. Então, *quais as diferenças?* Podemos começar por dizer que *a motivação é diferente*. Quando deito ao lixo o envelope da UNICEF que pede a minha ajuda, estou apenas a ser egoísta, indiferente ou distraído, mas a minha intenção não é matar ninguém. Se for à Etiópia matar alguns camponeses sou um sádico assassino que deseja a morte de inocentes. Por outro lado, *salvar vidas é difícil, não matar não é*. A menos que seja um psicopata, não tenho que fazer um grande esforço para não estrangular o meu vizinho quando o encontro no elevador. Salvar todas as vidas que dependem da minha ajuda, exigir-me-ia um sacrifício muito maior. Se levarmos esta obrigação até ao nível da **Utilidade Marginal** (isto é, até ao ponto em que, se dermos mais, ficaremos pior do que aqueles que ajudamos), teríamos que abdicar de muita coisa que torna a nossa vida agradável o que nos exigiria sacrifícios verdadeiramente heróicos. Podemos também alegar que se eu for à Etiópia matar alguns camponeses tenho a *certeza dos resultados* da minha acção. O mesmo não acontece se enviar dinheiro para a UNICEF. Também no primeiro caso sou capaz de *identificar as vítimas* dos meus actos, no segundo é praticamente impossível identificar aqueles que eventualmente salvei de uma morte eminente. Também me posso justificar afirmando que não sou o causador da pobreza e que mesmo que eu não existisse milhares de pessoas continuariam a morrer de fome nos países subdesenvolvidos. No entanto, se eu matar o meu vizinho no elevador sei que a minha existência e a minha decisão afectou, de facto, alguém.

É deste modo que, normalmente, explicamos porque é que matar é muito pior do que deixar morrer. Peter Singer contesta o valor argumentativo destas justificações.

O comportamento irresponsável do automobilista que mata um peão porque conduzia com excesso de velocidade não deixa de ser

---

<sup>3</sup> Peter Singer, *op. cit.*, pp. 243-250.

condenável pelo facto de ele não ter tido a intenção de matar. É condenável porque não teve em conta as consequências dos seus actos e tinha a obrigação de o fazer.

Só os heróis são capazes de salvar vidas? Não. Quando defendemos uma ética que coloca em igualdade o facto de matar com o facto de não salvarmos todas as vidas que podíamos, estamos a dizer que temos a obrigação de ajudar todos os que pudermos. No entanto, se só salvarmos alguns, e não todos, não devemos ser censurados por isso, na medida em que, se formos igualmente criticados por fazer alguma coisa ou por fazer coisa nenhuma, rapidamente optaríamos por não fazer nada. Mas isso não quer dizer que, mesmo assim, não possamos fazer mais do que aquilo que actualmente estamos dispostos a fazer. A constatação de que uma ética que exige o máximo é irrealista, não implica que a única alternativa seja uma ética em que não temos qualquer obrigação.

Posso não ter a certeza se a minha ajuda vai, de facto, salvar alguém, mas a incerteza quanto aos resultados não torna o acto de não ajudar mais aceitável. Posso não ter a certeza que o cão feroz que deixo solto irá atacar alguém, mas essa ignorância não me desculpa se ele atacar. O talhante que vende carne estragada e está consciente disso, também não identifica as potenciais vítimas da sua atitude e não é por isso que a sua decisão é menos condenável.

Alegar que não sou eu o causador da fome no mundo também não é um bom argumento, uma vez que, do ponto de vista consequencialista, eu sou igualmente responsável por actos e por omissões, desde que as consequências sejam as mesmas.

É neste contexto que temos que compreender o argumento de Peter Singer a favor da nossa obrigação de ajudar a eliminar a pobreza absoluta. Na obra *Ética Prática*<sup>4</sup>, Singer apresenta-nos o argumento do seguinte modo:

- 1.<sup>a</sup> Premissa: Se pudermos impedir que um mal aconteça sem sacrificarmos nada de importância moral comparável, devemos fazê-lo;
- 2.<sup>a</sup> Premissa: A pobreza absoluta é um mal;

---

<sup>4</sup> Peter Singer, *op. cit.*, p. 252.

- 3.<sup>a</sup> Premissa: Há alguma pobreza absoluta que podemos impedir que aconteça sem sacrificar nada de importância moral comparável;

Conclusão: Temos o dever de impedir alguma pobreza absoluta.

O argumento de Singer é preventivo. Não visa uma maximização directa do bem mas uma diminuição do mal, considerando tal tarefa como uma obrigação moral. O sofrimento causado pela fome é evitável. Os cidadãos dos países ricos pouco ou nada fazem para diminuir esse sofrimento, logo, são moralmente responsáveis por ele.

A segunda premissa do argumento é normalmente aceite de modo pacífico. A terceira já poderia suscitar alguma controvérsia e por isso Singer tem o cuidado de nos convidar a impedir ALGUMA e não toda a pobreza. É claro que toda a ajuda que dermos em termos individuais não fará uma grande diferença se considerarmos a pobreza no seu todo. Mas isto não é o mais importante, uma vez que qualquer situação de pobreza absoluta é um mal e não apenas a pobreza total. Se, sem sacrificarmos nada de importância moral comparável ao sofrimento que evitamos, pudermos proporcionar a uma só pessoa os meios necessários para sair da situação de pobreza absoluta, satisfazemos a terceira premissa. O que torna o argumento mais problemático é a determinação do que pode ser considerado de importância moral comparável ao sofrimento dos que morrem de fome. Aquilo que estamos dispostos a dar dependerá desta determinação. Singer deixa a cada um a obrigação de justificar as suas decisões. Se optarmos por não ajudar, teremos que encontrar uma justificação racionalmente aceitável para o facto de considerarmos, por exemplo, que as nossas idas ao cinema, são de importância moral superior ao sofrimento que, se abdicássemos delas, podíamos evitar.

Se, ao passarmos por um jardim virmos uma criança a afogar-se num pequeno lago, não hesitamos em molhar a roupa para a salvar. Prevenimos um grande mal (a morte da criança) sem sacrificar nada de moralmente equivalente (as nossas roupas molhadas). Consideraríamos que o indivíduo que se recusa a salvar a criança alegando que não quer estragar as roupas, ou que não pode chegar atrasado ao emprego, ou que não foi ele que atirou a criança à água, agiu muito mal. Mas não pensamos o mesmo quando não abdicamos de comprar uma roupa nova, mesmo sabendo que esse sacrifício pode minorar o sofrimento extremo de alguém. Mais uma vez, as diferenças que podemos estabelecer entre as duas situações são irrelevantes para os



nossos juízos morais. A pobreza absoluta é longínqua, ocorre em países distantes e estranhos, afecta pessoas de cultura, sociedade e religião diferentes da minha. A criança que se afoga no lago está ali à minha frente. Posso também delegar a minha responsabilidade nos outros. Há tanta gente que podia ajudar e não ajuda! Porquê eu? Para Singer, a distancia e o facto de eu ser o único ou um entre milhares que, como eu, podem evitar o mal, é moralmente irrelevante (ainda que o não seja psicologicamente). O fundamental são as consequências da minha decisão. Não tenho mais obrigação de salvar a criança que se afoga no lago, do que de salvar as crianças que morrem de fome num país distante. O mesmo se passa com o facto de estar sozinho ou integrado numa multidão. No que respeita à distância, o princípio da imparcialidade e a igualdade na consideração dos interesses torna a aceitação deste factor um caso de discriminação eticamente injustificável. Relativamente ao facto de eu ser o único que pode ajudar ou um entre muitos, também não é importante. É certo que em termos psicológicos nos sentimos menos culpados acerca do facto de não fazermos nada se pudermos apontar os outros que, nas mesmas circunstâncias, agiram como nós, porém, em termos morais, tal constatação não pode ter significado.

Ainda que concordemos que a pobreza absoluta é um mal e que poderíamos fazer algo para a evitar, temos grande relutância em considerar tal atitude como um dever. Por isso, louvamos quem ajuda, mas não condenamos quem não o faz. Singer apresenta-nos em *Ética Prática* as objecções mais comuns à conclusão do seu argumento<sup>5</sup>. Iremos apenas abordar aquela que o autor considera ser a mais séria, e que rejeita a obrigação de ajudar alegando que as consequências da ajuda internacional seriam as piores. Tal posição parte do pressuposto que o excesso populacional, inversamente proporcional aos recursos disponíveis, é a principal causa da pobreza absoluta. Evitar, com a nossa ajuda, a morte dos mais pobres, conduz apenas ao nascimento de cada vez mais pessoas que serão ainda mais pobres no futuro. A nossa ajuda não contribuiria assim para resolver o problema mas para o agravar.

A metáfora do «bote salva vidas» de Garrett Hardin<sup>6</sup> vai neste sentido. O seu pensamento neomaltusiano considera a pobreza como algo natural e inevitável. A fome é uma consequência incontornável do

---

<sup>5</sup> Peter Singer, *op. cit.*, pp. 253-268.

<sup>6</sup> Garrett Hardin, «Living in a Lifeboat», *Bioscience*, Outubro, 1974.

aumento populacional e constitui uma estratégia do processo de selecção natural. A pobreza extrema de alguns é uma catástrofe e qualquer tentativa para a eliminar não só se revelaria inútil como prejudicial. Evitá-la, a curto prazo, equivaleria a aumentá-la, para todos, no futuro. Estando os habitantes dos países ricos bem instalados no seu bote salva vidas contemplando toda a restante população que à sua volta se afoga, há duas opções. Se ajudarmos os que se afogam transportando-os para dentro do bote, corremos o risco de nos afogarmos todos, uma vez que o bote não aguenta mais tripulantes. Se os deixarmos morrer, pelo menos sobrevivemos nós. Pensando como Hardin «os ricos devem deixar os pobres morrer à fome porque, de outro modo, os pobres arrastarão os ricos com eles para a miséria.»<sup>7</sup> Assim, não havendo possibilidade de salvar todos, devemos adoptar uma política de «triagem» que nos permita aumentar a eficácia da aplicação de um conjunto de recursos limitados. Teríamos que excluir de qualquer programa de ajuda internacional aqueles que, sem a nossa ajuda, poderiam vir, a médio prazo a atingir o equilíbrio entre população e quantidade de recursos passíveis de a sustentar, bem como aqueles que, mesmo com a nossa ajuda, não poderiam vir a controlar a população de modo a atingir esse equilíbrio. Deixando que a selecção natural fizesse o seu trabalho, os países que não ajudaríamos veriam a fome e a doença reduzir a sua população até que esta atingisse o número de pessoas capazes de ser sustentadas pela quantidade de recursos disponíveis. Assistir passivamente ao aumento da taxa de mortalidade seria, assim, o melhor que poderíamos fazer. Do ponto de vista de Singer as consequências deste tipo de triagem são suficientemente repugnantes para nos levarem à sua rejeição imediata. Mas serão as nossas reacções emocionais imediatas o melhor guia para as nossas decisões? Para Singer não. Ao defender incondicionalmente a ajuda, sem ter em conta as consequências, considerando-a, *a priori*, um direito dos mais pobres, estamos a dizer que, retomando a metáfora de Hardin, devemos continuar a içar náufragos para dentro do nosso bote salva vidas, mesmo que com tal atitude acabemos por nos afogar todos. Se for possível fundamentar a inevitabilidade deste tipo de consequência, esta, seria tão repugnante, ou mais, do que a anterior. Por isso o ataque que Singer faz a esta perspectiva deve ser levado a cabo no seu próprio terreno – a ética consequencialista. Uma vez que qualquer ética deste tipo tem que ter em consideração a probabilidade

---

<sup>7</sup> Peter Singer, *op. cit.*, pp. 257, 258.

do resultado de determinada decisão, para Singer, «o curso de uma acção que irá produzir de certeza algum benefício é preferível a um curso alternativo que pode conduzir a um benefício ligeiramente maior, mas que tem a mesma probabilidade de não resultar em benefício algum.»<sup>8</sup>

Para rejeitar esta objecção há que demonstrar que os pressupostos em que se baseia para fundamentar as consequências que prevê são, no mínimo, discutíveis. Um deles diz respeito à ligação entre pobreza, excesso populacional e escassez alimentar. A relação ente a população e os recursos alimentares não é o único, e muitas vezes nem sequer o principal, factor explicativo da pobreza. O problema centra-se mais na distribuição de recursos do que na sua escassez. A falta de rendimentos, a fome e o crescimento populacional relacionam-se num círculo vicioso que alimenta a pobreza. A má nutrição provoca debilidade física e mental e fraca resistência à doença, diminuindo a capacidade de trabalho, o que impede a produção de riqueza, o que alimenta a pobreza. Famílias sem rendimentos, sofrendo de fome permanente, vêem nos filhos uma fonte de trabalho extra e uma possível segurança no futuro. A elevada taxa de mortalidade infantil é outro factor que propicia o elevado índice de nascimentos. Ter muitos filhos é uma forma de garantir que, pelo menos alguns atingirão a idade adulta, uma vez que a maioria morrerá antes de completar cinco anos. O analfabetismo também não ajuda no controlo da natalidade. O que aconteceria se acabassem com a fome? Ao quebrar o círculo da pobreza as pessoas seriam mais produtivas, podendo aumentar os seus rendimentos. Não necessitariam de tantos filhos, primeiro porque não precisariam de mão-de-obra suplementar, segundo porque com a diminuição da taxa de mortalidade infantil as garantias de sobrevivência seriam maiores. Ao contrário do que pensam alguns, para Singer não temos motivos para concluir que a diminuição da pobreza conduza ao aumento populacional e à calamidade total, pelo contrário.

Uma vez que, no quadro de uma ética consequencialista, o importante é ter em conta os resultados das minhas acções, se, como Hardim sugere, a consequência da ajuda internacional for um alastrar da pobreza, é evidente que não o devemos fazer. No entanto, tal resultado negativo não é o único possível nem sequer o mais plausível. O desenvolvimento contribui mais para a diminuição da taxa de natalidade do que para o seu crescimento. Principalmente a educação das mulheres

---

<sup>8</sup> Peter Singer, *op. cit.*, p. 260.

e o seu acesso ao mercado de trabalho. Um bom nível de vida costuma ter os efeitos de um bom contraceptivo. Por isso, como afirma Singer «não podemos permitir que morram milhares de pessoas de fome e doença quando existe uma probabilidade razoável de a população poder ser controlada sem semelhantes horrores»<sup>9</sup>. No entanto, nem todos os países devem ser ajudados. Coerente com uma ética consequencialista que partilha com Garret Hardin, Singer aceita o pressuposto de que, perante um conjunto limitado de recurso, devemos aplicá-los onde estes produzam as consequências de maior eficácia. Assim sendo, teriam que ficar de fora da ajuda internacional todos os países que, por motivos religiosos ou culturais, se recusam a controlar o excesso populacional mesmo que lhes sejam facultadas condições para o fazer. Não podemos deixar de pensar que a nossa ajuda a outros países estaria condicionada pela adopção das nossas ideias por parte de comunidades que eventualmente não as querem partilhar. Mas esta imposição é, do ponto de vista de Peter Singer, justificável uma vez que, se é verdade que temos a obrigação de combater a pobreza absoluta, já não seremos obrigados a ajudar aqueles países cujos governos tornam a nossa ajuda totalmente inútil no que respeita à possibilidade de alcançar o objectivo pretendido. Singer não rejeita a política de triagem. Se, consideradas todas as alternativas, esta for a que nos permite esperar os melhores resultados, e os melhores resultados são a diminuição da situação de pobreza absoluta para o maior número de pessoas, não devemos hesitar em adoptá-la.

#### Bibliografia:

SINGER, Peter, *Ética Prática*, Lisboa, Gradiva, 2000 (trad. Port. de Álvaro Augusto Fernandes, do original *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993).

SINGER, Peter, *Writings on an Ethical Life*, New York, HarperCollins Books, 2000.

SINGER, Peter, *One World. The Ethics of Globalization*, 1.ª edição, Yale University Press, 2002.

HARDIN, Garrett, «Living in a Lifeboat», *Biocience*, Outubro 1974.

---

<sup>9</sup> Peter Singer, *op. cit.*, p. 262.

# Justiça e direitos das minorias

CONCEIÇÃO MOREIRA \*

A facilidade de circulação das pessoas e da informação tornou as nossas sociedades multiculturais e multinacionais, constituídas por uma diversidade de grupos obrigados a conviver, embora nem sempre de forma pacífica e frequentemente sujeitos a injustiças que lhes são impostas pelas maiorias dominantes. Torna-se, pois, imperativo avaliar a questão da justiça sob o ponto de vista dos direitos das minorias.

A questão orientadora da nossa exposição é a seguinte: será que a construção de sociedades justas – ou de sociedades cada vez mais justas – implica necessariamente o reconhecimento de direitos minoritários? Para respondermos, vamos analisar a perspectiva de Will Kymlicka, que, embora seja liberal, considera que os liberais têm vindo a interpretar de forma incorrecta esta problemática. Por motivos de ordem prática e sem querermos fazer juízos de valor, vamos passar a chamar «ortodoxas» às outras teorias liberais, por contraposição à teoria de Kymlicka. Note-se que vamos debruçar-nos apenas sobre os direitos das minorias nacionais e dos imigrantes, porque estes são os grupos aos quais o autor dá maior destaque.

Vejamos, em primeiro lugar, a perspectiva de Kymlicka sobre a liberdade: como liberal, ele defende que cada indivíduo deve conduzir a sua vida de acordo com as suas convicções sobre aquilo que confere valor à vida e que deve poder questionar e rever essas crenças<sup>1</sup>. Mas, para o autor, a pertença cultural tem um estatuto mais importante dentro do liberalismo do que aquele que lhe tem sido atribuído: é a

---

\* Mestre em Filosofia – Ética e Filosofia Política, pela Universidade do Minho.

<sup>1</sup> Cf. Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, pp. 144-145.

cultura que propicia a cada indivíduo diferentes opções de vida e as torna significativas para ele; segundo Kymlicka, John Rawls falha, porque não percebe que a cultura é um bem primário fundamental e não relaciona a liberdade com a pertença cultural<sup>2</sup>. Ora, Kymlicka está convencido de que a importância da pertença cultural seria reconhecida pelas partes na posição original; por conseguinte, a decadência da cultura e a consequente perda da pertença cultural seria o mesmo que a perda de uma das condições fundamentais do respeito dos indivíduos por si próprios, na medida em que ao perderem a sua cultura, eles perderiam o contexto de escolha livre. Por isso, a protecção das culturas é condição para a existência de uma sociedade justa<sup>3</sup>.

Uma questão se impõe neste momento: a protecção do bem primário da pertença cultural implica obrigatoriamente a preservação da cultura original? Ou, como sugere James Nickel<sup>4</sup>, o direito de cada indivíduo à preservação de um contexto de escolha admite a possibilidade de ele ser «re-educado» e adquirir quaisquer valores e crenças que tornem possível o exercício da escolha significativa, nomeadamente, os valores e crenças do grupo cultural dominante no Estado onde esse indivíduo habita? A resposta de Kymlicka consiste em afirmar que forçar a assimilação de uma cultura estranha é desrespeitar a identidade do indivíduo e origina enormes injustiças e desigualdades, pois coloca-o em desvantagem em relação a todos aqueles cuja cultura é preservada, isto é, aqueles que pertencem ao grupo cultural dominante<sup>5</sup>.

Note-se que, ao defender a necessidade de proteger as culturas, mais uma vez, Kymlicka se distancia das teorias liberais ortodoxas que rejeitam quaisquer direitos colectivos, porque presumem que apenas o indivíduo pode ser visto como «fonte autogeradora de direitos válidos»<sup>6</sup> e que «a comunidade não tem existência moral nem direitos específicos.»<sup>7</sup> Mas, querendo defender os princípios básicos do liberalismo e, simultaneamente, querendo encontrar uma solução para o conflito entre direitos individuais e direitos colectivos, Kymlicka propõe-nos uma nova forma de conceber o respeito pelo indivíduo: em

---

<sup>2</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 165-166.

<sup>3</sup> Cf. *Ibidem*, p. 166.

<sup>4</sup> James W. Nickel, «The Value of Cultural Belonging: Expanding Kymlicka's Theory», in *Dialogue XXXIII*, Canadian Philosophical Association, 1994, p. 636.

<sup>5</sup> Cf. Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, p. 175.

<sup>6</sup> «(...) 'self-originating source of valid claims'.» *Ibidem*, p. 140.

<sup>7</sup> «The community has no moral existence or claims of its own.» *Ibidem*.

vez de se respeitar o indivíduo como membro de uma comunidade política comum, defende que é preferível respeitá-lo como membro de uma comunidade cultural distinta, legitimando assim as exigências de protecção da sua cultura e impedindo a redução, operada pelo liberalismo ortodoxo, das exigências da pertença cultural às exigências da cidadania<sup>8</sup>.

Kymlicka rejeita também a interpretação ortodoxa do princípio liberal da neutralidade do Estado; políticos e teóricos liberais como John Rawls e Donald Dworkin defendem que o Estado deve impor uma legislação igual para todos os cidadãos, independentemente de quaisquer características particulares que eles possuam, nomeadamente, as características derivadas da sua herança cultural. Kymlicka argumenta que, na realidade, Rawls e Dworkin reconhecem o dever de proteger a cultura da liberdade<sup>9</sup>. O que diferencia Kymlicka é a concepção de que a pertença cultural origina exigências legítimas e os direitos das minorias são consistentes com os princípios da igualdade liberal. Para Kymlicka, os Estados liberais costumam actuar em nome do princípio da neutralidade, partindo do pressuposto de que o reconhecimento político e o apoio prático a comunidades culturais particulares são desnecessários e injustos: desnecessários, porque um estilo de vida valioso não teria dificuldades em atrair aderentes; injustos, porque tal reconhecimento e apoio subsidiariam as escolhas de algumas pessoas à custa das de outras, impondo custos e sacrifícios aos membros da maioria que habitam dentro do território da minoria protegida, como por exemplo, as limitações ao direito de residência e a proibição de dispor livremente dos recursos e da terra<sup>10</sup>. Porém, Kymlicka afirma que «o ideal da «negligência benigna» é um mito»<sup>11</sup>, porque «as decisões do governo sobre as línguas, as fronteiras internas, os feriados nacionais e os símbolos do Estado, inevitavelmente envolvem o reconhecimento, a acomodação e o apoio das necessidades e identidades de grupos étnicos e nacionais particulares.»<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 150-152.

<sup>9</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 79-80.

<sup>10</sup> Cf. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, p. 107.

<sup>11</sup> «(...) the ideal of 'benign neglect' is a myth.» *Ibidem*, p. 115.

<sup>12</sup> «Government decisions on languages, internal boundaries, public holidays, and state symbols unavoidably involve recognizing, accommodating and supporting the needs and identities of particular ethnic and national groups.» *Ibidem*.

Mas, então, esta insistência na preservação das culturas não é o mesmo que impedir artificialmente a livre circulação de ideias e objectos culturais? Não seria melhor, sob o ponto de vista da evolução das mentalidades e da liberalização das sociedades, permitir uma espécie de selecção natural das culturas? A este propósito, Chandran Kukathas explica que há resultados que são produzidos por qualquer acção política, exista ou não exista intervenção do Estado. Para Kukathas, há sempre uma cultura que se torna dominante e só um elevado grau de coerção poderia evitar que tal acontecesse; resta-nos, portanto, conformar-nos com isso<sup>13</sup>.

Kymlicka responde que uma cultura não se torna dominante por si só, mas porque, embora possa tentar, o Estado não consegue deixar de apoiar determinadas culturas. Nas sociedades democráticas, o critério maioritário de tomada de decisão prejudica sempre aqueles que estão em minoria, visto que estes podem perder eleições nas quais estão em jogo questões fundamentais para a sobrevivência das suas culturas<sup>14</sup>. Estas injustiças devem ser rectificadas, porque são arbitrárias em termos morais, visto que não resultam das escolhas dos indivíduos, mas das suas circunstâncias sociais. Além disso, Kymlicka argumenta que Rawls e Dworkin destacam «a importância da rectificação das desigualdades que não são escolhidas»<sup>15</sup>, nomeadamente, – diz Kymlicka – as desigualdades relativas à pertença cultural, que são as mais preocupantes, porque «têm efeitos profundos, penetrantes e presentes desde o nascimento»<sup>16</sup>.

Kymlicka perfilha um liberalismo igualitário; defende que os direitos das minorias não são privilégios injustos mas compensações por desvantagens injustas, pelo que podem ser considerados consistentes com e até exigidos pelos princípios da justiça<sup>17</sup>.

No caso das minorias nacionais, os direitos diferenciados de grupo – tais como a autonomia territorial, poderes de veto, representação ao nível das instituições centrais, direitos fundiários e linguísticos – podem ajudar a rectificar a desvantagem numérica, aliviando a

---

<sup>13</sup> Cf. Chandran Kukathas, *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, New York, Oxford University Press, 2003, pp. 236-238.

<sup>14</sup> Cf. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, p. 109.

<sup>15</sup> «(...) the importance of rectifying unchosen inequalities.» *Ibidem*.

<sup>16</sup> «(...) effects are 'profound and pervasive and present from birth' (...).» *Ibidem*.

<sup>17</sup> Cf. Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, p. 33.



vulnerabilidade das culturas minoritárias às decisões da maioria<sup>18</sup>. Neste caso, os direitos contribuem para garantir aos membros das minorias as mesmas oportunidades que os membros da maioria têm, ou seja, a possibilidade de viverem e trabalharem na sua própria cultura; para Kymlicka, «a verdadeira igualdade não exige tratamento idêntico mas tratamento diferencial para acomodar necessidades diferenciadas»<sup>19</sup>.

Quanto aos imigrantes, a opção do autor é diferente: como eles decidiram desenraizar-se e imigrar, deixando de livre vontade os seus países, não têm o direito de manter a sua cultura original, e, geralmente, também não o desejam; o que eles querem é integrar-se no país de acolhimento, embora sem abandonar completamente alguns hábitos e tradições originais. Assim, em nome da igualdade, devem ser-lhes reconhecidos direitos poliétnicos – por exemplo, o direito de aprenderem a língua e a história da maioria, começando essa aprendizagem na sua própria língua, o direito de comemorarem os seus feriados religiosos e a isenção de cumprirem algumas leis e regras da sociedade mais vasta; tais direitos permitem acomodar as especificidades etnoculturais dos imigrantes, dão-lhes os conhecimentos necessários para viverem e trabalharem na nova sociedade e combatem a discriminação e os preconceitos de que costumam ser vítimas<sup>20</sup>.

Assim, e respondendo à questão inicialmente formulada, de facto, tem de se considerar que a construção de sociedades cada vez mais justas impõe o reconhecimento de direitos de autogoverno para as minorias nacionais e de direitos poliétnicos para os imigrantes.

Mas, então, por que motivos é que tantos liberais se opõem ao reconhecimento dos direitos diferenciados de grupo?

Kymlicka responde, dizendo que, em primeiro lugar, os liberais ortodoxos partem do pressuposto de que os países existentes são Estados-nação e, quando muito, pensam que diversidade cultural se deve à imigração. Assim, por exemplo, Rawls e Dworkin identificam a comunidade política com a comunidade cultural e, automaticamente, presumem que, se a mesma estrutura cultural está à disposição de todas as pessoas, não há razões para pensar que ela pode ser fonte de desi-

---

<sup>18</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>19</sup> «(...) true equality requires not identical treatment, but (...) differential treatment in order to accommodate differential needs.» Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, p. 113.

<sup>20</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 30-31.

gualdades injustas. Pura e simplesmente, eles ignoram o carácter multinacional da grande maioria dos Estados e as injustiças decorrentes da perda do contexto cultural de escolha provocada pelo favorecimento da cultura do grupo dominante<sup>21</sup>.

Acresce a isto que os liberais ortodoxos consideram que a universalidade dos direitos humanos é garantia suficiente do respeito pelos direitos de todos os povos, qualquer que seja a sua cultura. Porém, para Kymlicka, a doutrina dos direitos humanos é eurocêntrica e incompleta; eurocêntrica, porque veicula uma concepção tendenciosa – isto é, ocidental, europeísta e individualista – da pessoa e das necessidades humanas. Tal etnocentrismo relaciona-se com a crença na inferioridade dos povos indígenas, considerados incapazes de se governarem a si próprios; essa crença traduziu-se na prática pela negação de quaisquer direitos a estes povos e pela tentativa de os assimilar, supostamente, para os fazer evoluir<sup>22</sup>.

Mas Kymlicka também defende que a doutrina dos direitos humanos é incompleta, pois não contempla quaisquer direitos destinados a proteger as culturas minoritárias<sup>23</sup>. Por exemplo, a Declaração Universal dos Direitos Humanos pressupõe que as minorias são protegidas de forma indirecta, pois defende o respeito pelos direitos civis e políticos fundamentais de todos os indivíduos, independentemente do grupo a que pertencem. Por causa disso, esta Declaração não contém qualquer referência a direitos específicos para as minorias étnicas e nacionais<sup>24</sup>.

Kymlicka reconhece que, na maior parte dos casos, a protecção dada pelos direitos humanos e pelos direitos comuns de cidadania basta. Contudo, também afirma que estes direitos são cada vez menos suficientes para «garantir a justiça etnocultural, em particular nos Estados com minorias nacionais»<sup>25</sup>. Apontamos aqui apenas dois exemplos:

Primeiro: nada na doutrina dos direitos humanos invalida as políticas estatais de ocupação e migração interna, desde que os membros

---

<sup>21</sup> Cf. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, pp. 128-130.

<sup>22</sup> Cf. Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, pp. 69-70.

<sup>23</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>24</sup> Cf. *Ibidem*, p. 72.

<sup>25</sup> «(...) to ensure ethnocultural justice, particularly in states with national minorities (...).» *Ibidem*.

das minorias mantenham os seus direitos civis e políticos. Ora, em geral, estas políticas visam o enfraquecimento das minorias, impedindo que sejam maioritárias no seu próprio território e que disponham livremente dos recursos naturais<sup>26</sup>.

Segundo: os direitos humanos também não evitam as injustiças relativas à adopção da língua oficial da maioria, porque impõem ao Estado o dever de financiar o ensino da língua materna a nível básico e de respeitar a utilização das línguas minoritárias em privado; no entanto, não obrigam a estender esse ensino aos outros níveis de escolaridade e nada dizem sobre a utilização das línguas minoritárias na vida pública, o que faz com que as minorias tenham de conhecer e utilizar a língua oficial nas suas relações com as instituições, com o conseqüente desaparecimento progressivo das suas línguas vernáculas<sup>27</sup>.

Kymlicka observa que ambos os casos são exemplos de ferramentas de construção da nação; ora, é difícil que os Estados renunciem a elas quando subscrevem os acordos relativos aos direitos humanos e é difícil que aceitem qualquer concepção dos direitos humanos que invalide os seus programas de construção da nação. Portanto, a doutrina dos direitos humanos limita o processo de construção da nação, porque não admite o extermínio nem a expulsão das minorias, nem admite que o Estado lhes retire a cidadania ou lhes negue o direito de voto, mas não exclui formas menos extremas de construção da nação, como as duas que acabámos de indicar<sup>28</sup>.

E Kymlicka acrescenta que também pode acontecer que uma maioria invoque os direitos humanos para exigir acesso ao território de determinada minoria, para exigir o controlo das suas instituições sociais e políticas, para rejeitar todas as medidas necessárias à protecção da língua da minoria e para impor a democratização, destruindo as instituições políticas tradicionais dessa minoria. Os direitos humanos tornam-se assim instrumentos de colonização e de opressão das minorias. Ora, para que os direitos humanos deixem de ser um instrumento de subjugação é imprescindível que sejam complementados por direitos específicos para grupos minoritários, a consagrar na Constituição<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Cf. *Ibidem*, p. 73.

<sup>27</sup> Cf. *Ibidem*, p. 78.

<sup>28</sup> Cf. *Ibidem*, p. 80.

<sup>29</sup> Cf. *Ibidem*, p. 80-81.

Isto não significa, porém, que Kymlicka defenda que um dos dois tipos de direitos deve ser prioritário: direitos humanos e direitos minoritários devem ser tratados em conjunto; os direitos minoritários devem ser adequados às minorias de cada país, pois cada uma possui particularidades que a tornam diferente de todas as outras<sup>30</sup>.

Por isso, devem existir organismos internacionais vocacionados para julgar conflitos relativos aos direitos minoritários; no entanto, é difícil que tais organismos possam impor um critério global. O autor acredita que eles poderiam fiscalizar a protecção dos direitos em todas as comunidades e o respeito pelos acordos feitos entre diferentes povos, tornando as minorias nacionais responsáveis por respeitar os direitos humanos dos seus membros e a maioria responsável pelo respeito pelos direitos dos grupos minoritários<sup>31</sup>. Para Kymlicka, direitos minoritários e direitos humanos são componentes igualmente importantes da justiça em países etnoculturalmente plurais<sup>32</sup>.

Para concluir, gostaríamos de deixar claro que Kymlicka não pensa directamente a problemática da justiça global. O seu horizonte é o Estado. Não o velho Estado-nação, mas o Estado multinacional e multicultural, que se relaciona com muitos outros Estados, igualmente multinacionais e multiculturais. A justiça interna pressupõe a equidade entre diferentes grupos etnoculturais e é conseguida através do cruzamento entre os direitos civis e políticos, que são individuais e têm matriz liberal, os direitos culturais para os grupos minoritários e os direitos humanos universais. Conjecturamos que, num tal cenário, a justiça global não deverá consistir na aplicação indiferenciada de qualquer lista geral de direitos. Praticar a justiça global implicará, provavelmente, o oposto: ter em atenção as diferenças culturais, a heterogeneidade de cada Estado e a história de cada povo.

## Bibliografia:

KYMLICKA, Will, *Liberalism, Community and Culture* [1989], New York, Oxford University Press, 1991.

— *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* [1995], Oxford, Clarendon Press, 2003.

---

<sup>30</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 82-84.

<sup>31</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 87-88.

<sup>32</sup> Cf. *Ibidem*, p. 82.

- (ed.), «Introduction», in Will Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures* [1995], Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 1-27.
- *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, New York, Oxford University Press, 2001.
- KUKATHAS, Chandran, *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, New York, Oxford University Press, 2003.
- NICKEL, James W., «The Value of Cultural Belonging: Expanding Kymlicka's Theory», *Dialogue XXXIII*, Canadian Philosophical Association, 1994, pp. 635-642.



# Genes and justice in a global perspective

ANTONIO CASADO DA ROCHA  
(University of the Basque Country)

## The global perspective

In his “Brief for a Global Resources Dividend”, Thomas Pogge (2005) argues that “the better-off enjoy significant advantages in the use of a single natural resource base from whose benefits the worse-off are largely, and without compensation, excluded” (condition 9 of radical inequality). His argument concerning the *Uncompensated Exclusion from the Use of Natural Resources* begins by taking into account the fact that appropriation of wealth from our planet is highly uneven today. Then he faces the tough question: What entitles a global elite to use up the world’s natural resources on mutually agreeable terms while leaving the global poor empty-handed? The most usual answer in our capitalist world is that such rights to uneven appropriation are justified if all are better off with them than anyone would be if appropriation were limited to proportional shares. As Pogge writes, this argument is an old one:

“This pattern of justification is exemplified with particular clarity in John Locke (*cf.* also Nozick 1974, ch. 4). Locke is assuming that, in a state of nature without money, persons are subject to the moral constraint that their unilateral appropriations must always leave “enough, and as good” for others, that is, must be confined to a proportional share (Locke 1689, §27 and §33). This so-called Lockean Proviso may however be lifted with universal consent (*ibid.*, §36). Locke subjects such a lifting to a second-order proviso, which requires that the rules of human coexistence may be changed only if all can *rationaly* consent to the alteration, that is, only if everyone will be better

off under the new rules than anyone would be under the old. And he claims that the lifting of the enough and as good constraint through the general acceptance of money does satisfy this second order proviso: A day labourer in England feeds, lodges and is clad better than a king of a large fruitful territory in the Americas (*ibid.*, §41 and §37)."

I agree with Pogge when he finds hard to believe that Locke's claim was true in his time; as he also adds, the claim is surely false on the global plane today. What I would like to do now is to examine how this claim is re-enacted in the current debate about the appropriation of genetic information.

### **Two models for the ownership of genetic information**

Applying the Lockean line of argument to "intangible" works or goods, such as genetic information, Adam Moore (2000: 100-3) would justify moral and legal rights to control "intangible property" in the following way: When an individual generates such a good, then her labour or possession creates a *prima facie* claim to the good; if the proviso is satisfied (that is, if no-one is harmed), the *prima facie* claim remains undefeated and moral rights are generated; eventually, legal rights should be enforced in order to establish a private domain free from governmental or societal interference. It is to this private domain that the trade of genetic information, both at the individual and corporate level, properly belongs to. This principle might sound simplistic, taking into account the many problems that principle-based approaches to ethics must face. Still, looking at how it is applied (Casado 2004), one could say that *this model is widely used as rhetoric*. Now, can it be morally justified?

It seems clear enough that, as Ruth Chadwick once concluded, the case for the appropriation of genetic information ultimately depends upon an articulation of benefit, or of what "benefit" might mean. Even authors quite sympathetic to commercial genomics conclude that the problem is the distribution of benefits so that inventors and private firms that sell products share the benefits of a research based on the exploitation of a common resource. However, benefits need their time to arrive—we have to "wait and see"—and yet Moore says that the taking is permitted only if the acquisition of genetic information makes no one else worse off in terms of her well-being compared to how she was *immediately* before the acquisition. All this "waiting and seeing" that Locke enthusiasts must do when applying their principle



is a real problem, and it casts many doubts about the adequacy of this model.

Because bioethical issues concerning genetic information are characterised by its novelty and uncertainty, responsible scientists should use their imagination to envision future developments and consequences, and to determine which are ethically relevant. To do that they need to empathize with those affected by research and its application, and this requires a moral sensitivity. In this sense, *knowledge is not enough*. As Bertrand Russell put it, it is impossible in the modern world for a man of science to say with any honesty, “my business is to provide knowledge, and what use is made of the knowledge is not my responsibility”.

Responsible geneticists must provide their fellow citizens not only with knowledge, but also with fair terms of cooperation. Seeking to provide a blueprint for those, Colin Farrelly attempts to incorporate the new issues raised by advances in genetic research into John Rawls’s general conception of justice, which claims that all social goods are to be distributed equally unless an unequal distribution is to everyone’s advantage. Those social goods include rights and liberties, powers and opportunities, income and wealth, and the basis of self-respect. Natural goods such as health or intelligence are excluded of the distribution, because they are not directly under control of the basic structure of society. Seeking to mitigate the influence of *natural lottery*, Farrelly believes that advances in genetic research will make it possible now to expand the set of social goods so as to cover natural endowments (2002: 78).

In order to manage those goods, traditional property and privacy rights (including intellectual property) are not sufficient. Because of the obvious importance of one’s own natural endowments, Farrelly requires inequalities in the distribution of genetic information to be arranged so that they are to the greatest benefit of the least advantaged. He asks policy makers to consider the consequences private and common ownership of genetic information will have on those most in need of genetic tests, genetic-based medicine and therapy. “If private ownership will benefit these people more than common ownership will, then such a policy would be just. But unlike Moore’s position, this argument does not begin from a commitment to property rights.” (Farrelly 2002: 81)

As a matter of fact, Farrelly writes of “the distribution of genes” (2002: 80), even if genes cannot really be redistributed in the way wealth is. However, although genes cannot be redistributed, genetic

information can, and much of his position makes better sense thus understood. In addition, it is of course very unclear how we are to define who “the least advantaged” are, or to decide the priority between social and natural goods, but those are traditional problems in political theory. And those difficulties do not prevent him from suggesting that “requiring individuals make public their genetic profiles” is more just than “to allow future generations to be born with ailments that could have been avoided by genetic enhancement techniques if such information was available”. In any case, “to begin from a position entrenched in rights to property and privacy is to ignore important issues of social justice” (Farrelly 2002:82).

One need not be a Lockean or a Rawlsian to realize the importance of this case. As Farrelly writes, “how these technologies are to be regulated is perhaps one of the most important questions of our era” (2002: 82-3). Both him and Moore agree that justice has priority over efficiency in the quest for an answer. Both would endorse Rawls’s requirement that the rights secured by justice should not be subjected to political bargaining or to the calculus of social interests.

Moore thinks that the threshold for overriding individual rights to genetic information is higher than commonly suggested. But the problem with his model is that it provides a reason *both* to ordinary citizens to withhold their genetic data *and* to companies to secure an intellectual property over it, which may in turn delay publication of discoveries. And then we have also the problem of uncertainty, which in time may worsen the situation of the people who traded the information.

On the other hand, Farrelly suggests that genetic information should become a publicly managed social good, so that it can be used to benefit the least advantaged. This does not rule out the privatisation of common property, but makes it dependent upon the actual benefit of the worst-off. It is not only a matter of having benefits; *whose benefits* are those is a relevant issue for him. This makes a much more stringent requirement than Moore’s Lockean model, in which “companies burn the midnight oil and create or discover new and revolutionary medical procedures in order to make profit” (Moore 2000:117).

### **Wishful thinking vs. the commodification of genetic information**

With the commodification of genetic information as a profit-driven reality, how to share benefits seems to be the main unanswered

question in the current debate on the ethics of research involving genetic (or medical) databases. In the Lockean model, private appropriation of genetic information would actually benefit the situation of some people, namely those who appropriate, sell, and buy it. These people are not the least advantaged; Moore is fully aware that “almost every medical advancement at its beginning was available only to the rich” (2000:117). He hastens to add that eventually prices will drop so that those procedures become available to everyone. But even if this hope was realistic, the reason for the prices to drop would still be higher profits.

On the other hand, the Rawlsian model has many problems to solve, but still makes it clear that need, and not profit, should be the engine behind any attempt to justify ownership of genetic information. If private ownership serves the needs of the population best, then let it be. But no matter how lucrative, if those needs are better satisfied by public ownership, then intellectual property and other considerations must give way.

Concerning this kind of questions, and because of an ever-increasing private investment, in 2000 the HUGO Ethics Committee subscribed to the following four principles presented in its Statement on the Principled Conduct of Genetic Research:

Recognition that the human genome is part of the common heritage of humanity;

Adherence to international norms of human rights;

Respect for the values, traditions, culture, and integrity of participants;

Acceptance and upholding of human dignity and freedom.

It also recommended “that all humanity share in, and have access to, the benefits of genetic research” and that even in the absence of profits, immediate health benefits as determined by the needs of the participating community could be provided (HUGO 2000). However, if the human genome is “part of the common heritage of humanity”, one could deny that it ought to be owned by individuals, communities or companies; rather, it should be part of the public domain. On the other hand, patent law in the field of genetics has moved perilously close to being an intellectual property right over the raw facts of a particular gene sequence. Numerous scientists have pointed out the irony that, at the historical moment when we have the technologies to permit worldwide availability and distributed processing of scientific knowledge, legal restrictions on transfer make it harder to connect the data.

### Conclusion: Science Commons as a solution?

Science depends upon the ability to observe, learn from, and test the work of others. Without effective access to data, materials and publications, the scientific enterprise becomes impossible. Yet recent studies show a disturbing trend; increasing secrecy, cumbersome materials transfer agreements and complex licensing structures have made more difficult the sharing process on which science relies. “Because they were denied access to data, 28% of geneticists reported that they had been unable to confirm *published* research,” a recent article in the *Journal of the American Medical Association* reports (Campbell *et al.* 2002, my emphasis).

What can we do in order to avoid these problems? Any solution will be need to be as complex as the problem it seeks to solve, which is to say it will be interdisciplinary, multinational, and involve both public and private initiatives.

For a start, Pogue has shown that the requirements of the 2<sup>nd</sup> order proviso concerning appropriation of natural resources are not fulfilled on the global plane today. In a similar way, as I have suggested, the requirements of the 2<sup>nd</sup> order proviso are not fulfilled in order to justify the public/private appropriation of genetic information, because we cannot tell whether or not the appropriation harms anyone.

My hypothesis is that, in this situation, we still can follow a Lockean line of argument in order to justify rights to control genetic information if *we go back to the first proviso*: appropriation is only legitimate if it leaves “enough and as good” for others. But then the first proviso forces us to ignore exclusive rights to property, and rather choose a system of entitlements that protects everyone’s right to genetic information so that we all can have “enough and as good”.

Unlike natural resources, this is relatively simple to achieve in the case of genetic information and other “intangible goods”, because they can be treated as part of “the commons”—resources that are not divided into individual bits of property but rather are jointly held so that anyone may use them without special permission. This kind of resources or “social goods” is special because, once created, they cannot be depleted. In the words of Thomas Jefferson, “He who receives an idea from me, receives instruction himself without lessening mine; as he who lights his taper at mine receives light without darkening me.”

Too often the debate over the control of genetic information tends to the extremes. At one pole is a vision of total control—a world in

which every last use of genetic information is regulated and in which “all rights reserved” is the norm. At the other end is a vision of anarchy – a world in which genetic information enjoys a wide range of freedom but is left vulnerable to exploitation. In order to restore balance, compromise, and moderation – once the driving forces of a copyright system that valued innovation and protection equally – , the non-profit organization *Creative Commons* uses private rights to create public goods, in order to offer a best-of-both-worlds way to protect certain goods while encouraging certain uses of them – to declare “some rights reserved”.

Recently, Creative Commons have brought their goal – to build a layer of reasonable, flexible copyright in the face of increasingly restrictive default rules – to the realm of science by launching the *Science Commons* project. Its mission is to encourage scientific innovation by making it easier for scientists, universities, and industries to use literature, data, and other scientific intellectual property and to share their knowledge with others. *Science Commons* works within current copyright and patent law to promote legal and technical mechanisms that remove barriers to sharing. So instead of extending restrictive copyrights to databases, by using creative/science commons licences we could both assure broad access to scientific data within a legal background that might give everyone their due, thus achieving a more just sharing of benefits.

## Acknowledgements

I am indebted to Dr. Arantza Etxeberria for her valuable insights on this subject. Financial support was granted by the 9/UPV 00003.230-15840/2004 (University of the Basque Country) and the BFF2002-03294 (Spanish Ministry of Science) research projects. At the Universidade do Minho, the conference on *Global Justice* (Braga, May 5-6, 2005) provided an excellent forum to discuss these questions; I would like to thank both the organizers and the participants.

## References

- CAMPBELL, E. G. *et al.* (2002) “Data Withholding in Academic Genetics: Evidence From a National Survey”, *JAMA*, 287, 473-480.
- CASADO DA ROCHA, A. (2004) “Ethical Aspects of Human Genetic Databases”, *Trames*, 8(1-2), 34-45.

FARRELLY, C. (2002) "Genes and Social Justice: A Rawlsian Reply to Moore", *Bioethics*, 16, 1, 72-83.

HUGO, Ethics Committee (2000), "Statement on Benefit Sharing", *Eubios*, 10, 70-2.

MOORE, AD (2000) "Owning genetic information and gene enhancement techniques: Why privacy and property rights may undermine social control of the human genome", *Bioethics*, 14, 2, 97-119.

POGGE, T. (2005) "Brief for a Global Resources Dividend", version of "Eradicating Systemic Poverty: Brief for a Global Resources Dividend," *Journal of Human Development*, 2 (2001), pp. 59-77, revised and updated by the author

The *Science Commons* project: <http://sciencecommons.org/>.

# «Asistiendo» a los pobres globales \*

THOMAS W. POGGE  
(Columbia University)

Nosotros, los ciudadanos de los países ricos, tendemos a discutir nuestras obligaciones hacia los más necesitados en países distantes, fundamentalmente, en términos de donaciones y transferencia, de asistencia y redistribución: ¿Cuánto de nuestra riqueza, si algo, debemos regalar los hambrientos del extranjero? Echando mano de un prominente teórico para ejemplificar este modo de concebir el problema, intentaré mostrar a continuación cómo este planteamiento constituye un serio error – y muy costoso para los pobres globales.

## 1. La Tesis de la Causalidad Puramente Doméstica de la Pobreza (TPPD) en Rawls \*\*

En su libro *The Law of Peoples*, John Rawls añade una octava ley a su propuesta previa: «Los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden tener

---

\* Este ensayo ha sido presentado en el CUNY Graduate Center, la Universidad de St. Andrews, JFK School de Harvard, y la Universidad de Sheffield. Estoy profundamente agradecido a mi audiencia en estos lugares, especialmente a María Álvarez, Liz Ashford, Sissla Bok y Leif Wenar, así como a Daniel Bell, Chiara Bottici y Ling Tong por las críticas y sugerencias que escribieron y que han resultado ser de una gran ayuda.

\*\* N.T. Con respecto a las obras de Rawls, se respetarán las referencias a los años de edición originales así como a su paginación, e indicaremos las páginas de las traducciones castellanas entre paréntesis.

*un régimen político y social justo o decente.»*<sup>1</sup> Esta incorporación pretende mostrar que la propuesta de Rawls puede dar una explicación plausible de la justicia económica global, aunque menos igualitaria que la que sus críticos cosmopolitas han estado demandando<sup>2</sup>. Esta nueva obligación es, sin embargo, más de lo que el proyecto de Rawls puede justificar y menos de lo que se necesita para hacer justicia al problema de la pobreza mundial.

Resulta dudoso que esta nueva enmienda sea adoptada en la posición original internacional de Rawls, que representa únicamente a pueblos liberales y decentes. Cada representante de éstos tiene carácter racional<sup>3</sup> y busca un orden internacional que le permita a su propio pueblo organizarse establemente de acuerdo con su propia concepción de la justicia o la decencia<sup>4</sup>. Estos representantes deben convenir también en asistirse mutuamente en tiempos de necesidad. Pero ¿por qué es racional para ellos el comprometerse a asistir a pueblos pobres que nunca tuvieron un orden institucional liberal o decente?

Este reto pone de manifiesto cómo la posición original internacional de Rawls se centra con demasiada fuerza en salvaguardar el buen orden de las sociedades liberales y decentes y, por lo tanto, resulta triplemente implausible: Primero, los pueblos que no son ni liberales ni decentes no están representados en la posición original internacional, y los intereses de sus miembros no son tenidos en absoluto en cuenta<sup>5</sup>. Segundo, dado que los pueblos (liberales y decentes)

<sup>1</sup> John Rawls: *The Law of Peoples* (Cambridge MA: Harvard University Press 1999), 37 [Hay traducción castellana: John Rawls: *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001, tr. Hernando Valencia Villa (p. 50)]. Para cotejar su propuesta previa, ver Rawls: «The Law of Peoples» en Stephen Shute & Susan Hurley, eds.: *On Human Rights* (New York: Basic Books 1993), 55 [Hay traducción castellana; «El derecho de gentes» en Stephen Shute y Susan Hurley, eds.; *Sobre los derechos humanos*: Madrid, Trotta, 1998 (p. 15)].

<sup>2</sup> Cf. Rawls: *The Law of Peoples*, 115-119 (pp. 135-138) donde discute a Beitz: *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press 1979) y Thomas W. Pogge: «An Egalitarian Law of Peoples» *Philosophy and Public Affairs* 23 (1994), 195-224.

<sup>3</sup> Rawls: *The Law of Peoples*, 32, 63, 69 (pp. 45, 77-78, 82-83).

<sup>4</sup> *Ibid.*, 29, 33, 34-5, 40, 63-7, 69, 115, 120 (pp. 41, 46, 47-48, 52-53, 77-80, 82-83, 134, 139). Una sociedad está bien ordenada si posee un orden institucional estable que es o bien liberal o bien decente (*ibid.* 4 y 63) [14, 52].

<sup>5</sup> Este rasgo torna problemático, no sólo el deber de asistir a las sociedades desfavorecidas que Rawls defiende, sino también su llamamiento a una «intervención por la fuerza» en los asuntos internos de las sociedades no-bien-ordenadas que cometan graves atentados contra los derechos humanos (*ibid.*, 94 n.6 (p. 115 n.6). Incluso si estas inter-



cuentan de forma igual, los intereses de sus miembros individuales (en la viabilidad y estabilidad de sus órdenes domésticos) son representados de un modo desigual en detrimento de aquellos que pertenecen a pueblos más populosos<sup>6</sup>. Tercero, otros intereses importantes de miembros de pueblos liberales y decentes no son representados—por ejemplo, su interés en la posición socio-económica relativa a la de otras sociedades<sup>7</sup>.

Aunque el deber de asistencia de Rawls resulta más exigente de lo que su posición original internacional puede justificar, no lo es en un grado suficiente. Este deber estipula únicamente un objetivo absoluto: La pobreza no debe impedir que ningún pueblo pueda organizarse a sí mismo como una sociedad liberal o decente. Rawls se opone a todo objetivo relativo: Por encima del umbral objetivo, las desigualdades internacionales son irrestrictas y por lo tanto, una cuestión moralmente indiferente.

Rawls explica por qué se opone a cualquier objetivo relativo: Una vez que un pueblo ha alcanzado las modestas capacidades económicas que son necesarias para sostener un orden institucional liberal o decente, éste es moralmente libre para decidir si debe ahorrar más. Si no lo hace, entonces su renta per cápita caerá más y más por debajo de la de otros pueblos que ahorran e invierten en mayor grado. Tiene el derecho de tomar esta decisión, pero entonces debe aceptar la responsabilidad por las consecuencias. No podría quejarse después sobre la evolución de las diferencias en riqueza—por no decir, demandar una parte de las rentas mucho mayores que otras sociedades fueron capaces de generar<sup>8</sup>.

Uno podría aducir contra este argumento que los efectos de las decisiones cruciales tomadas por una sociedad son soportadas por personas que no tuvieron papel ninguno en ellas—generaciones posteriores, o por personas en la base de una «sociedad jerárquica

---

venciones no llegan a la guerra (que no debe ser iniciada más que en defensa propia. —*ibid.* 37 (p. 50), pueden entrañar riesgos considerables para aquellos que intervienen cuyos representantes no acordarían racionalmente más que un permiso para intervenir en estos casos.

<sup>6</sup> Rawls reconoce este problema, al menos en términos generales, y se preocupa de defender su uso de una posición original «*que es justa para los pueblos y no para los individuos.*» (*ibid.*, 17 n.9 (p. 29 n.9)).

<sup>7</sup> Cf. Pogge: «An Egalitarian Law of Peoples», 208-9.

<sup>8</sup> Cf. Rawls: *The Law of Peoples*, 106-7 (p. 126) para el recurso al principio del ahorro justo e *ibid.*, 117-118 (pp.136-137), para dos historias ficticias que ilustran tales quejas injustificadas sobre la desigualdad internacional.

decente»<sup>9</sup>. Las dos partes del segundo principio de la justicia doméstica de Rawls prohíben aquellas instituciones sociales que imponen las cargas (por encima de un umbral absoluto) de decisiones costosas realizadas por una familia únicamente sobre uno de los miembros. Las sociedades decentes, como Rawls las describe, pueden muy bien asumir una distribución de las cargas similar; así que no está claro por qué las sociedades liberales y decentes deben oponerse categóricamente a cualquier esquema internacional análogo de reparto de las cargas, incluso a un esquema que demanda poco de las sociedades más ricas y que se ajusta al impacto real de los incentivos perversos y a las limitaciones morales<sup>10</sup>.

Otra cuestión es que, además, el contexto institucional global co-determina los efectos de las decisiones nacionales que son tomadas en su seno. Consideremos dos modos distintos en los que se puede estructurar el orden global. Puede ser organizado de modo que las reglas de la economía global reflejen el poder de negociación de los diversos Estados, y de esta forma, eviten que las sociedades más pobres alcancen unos sólidos índices de crecimiento económico tan fácilmente como los países ricos. O este orden puede ser estructurado para que, independientemente de la distribución del poder, mantenga unos mercados abiertos y justos que haga realmente más fácil para los países pobres que para los ricos, el alcanzar mayores índices de crecimiento. Este último diseño crearía mucha menos precariedad y desigualdad que el primero, sin necesidad de compartir internacionalmente los costes. La elección de un orden global co-determina, por lo tanto, qué efectos tendrán las decisiones domésticas de los países pobres. Incluso si se rechaza cualquier grado de reparto internacional de las cargas, Rawls tenía aun la posibilidad de haber expresado una preferencia sobre uno de estos diferentes diseños institucionales. El contraste entre ambos modelos sugiere que podría haber complementado su deber de asistencia, quizás, con un deber de ayudar a estructurar el orden global de modo que se minimice la pobreza de las personas y la desigualdad internacional.

---

<sup>9</sup> Rawls argumenta por extenso sobre estas sociedades, ejemplificadas por un imaginario Kazanistán, como aquellas que los pueblos imaginarios deben recibir como miembros iguales «y de buena fe de la sociedad de los pueblos.» (*ibid.*, 59 (p. 73)).

<sup>10</sup> Del mismo modo en que deben ser ajustadas las sociedades domésticas de acuerdo con el principio de diferencia. Cf. Thomas W. Pogge: *Realizing Rawls* (Ithaca: Cornell University Press 1989), 252-3.

Rawls no contempla este punto, creo, porque considera que las causas de la pobreza extrema se encuentran en los propios países pobres. Él enfatiza reiteradamente su certeza de que esto es así: *«las causas y las formas de la riqueza de un pueblo radican en su cultura política y en las tradiciones religiosas filosóficas y morales que sustentan la estructura básica de sus instituciones políticas y sociales, así como en la laboriosidad y en el talento cooperativo de sus gentes, fundados todos en sus virtudes políticas...La cultura política de una sociedad desfavorecida es crucial. También lo es la política demográfica del país.»*<sup>11</sup> Cuando las sociedades fracasan en su intento de prosperar, *«el problema radica más bien en la naturaleza de la cultura política y las tradiciones religiosas y filosóficas que subyacen a sus instituciones. Lo más probable es que en las sociedades más pobres los mayores males sociales sean un gobierno opresivo y unas élites corruptas.»*<sup>12</sup>

Estos pasajes sugieren que la pobreza se debe a factores domésticos, no a influencias foráneas. Esta visión empírica de la pobreza apunta de un modo bastante directo al importante error moral que ahora expongo: esto es, la falsa idea de que el problema de la riqueza mundial nos concierne a los ciudadanos de los países ricos en calidad de socorredores potenciales. Examinaré en detalle, por lo tanto, la visión empírica de la causalidad doméstica de la pobreza extrema, mostrando por qué es falsa y por qué es tan ampliamente sostenida en el mundo desarrollado.

## 2. Razones en contra de TPPD

No está de más el recalcar que los pueblos existentes han llegado a sus niveles actuales de desarrollo social, económico y cultural a través de un proceso histórico marcado por la esclavitud, colonialismo

---

<sup>11</sup> Rawls: *The Law of Peoples*, 108. (pp. 127-128).

<sup>12</sup> Rawls: «The Law of Peoples», 77 (p. 32) –haciéndose eco de Michael Walzer: *«la producción de un régimen autoritario no es ningún signo de que una comunidad política padezca una perturbación colectiva o una incapacidad radical. De hecho, la historia, la cultura y la religión de una comunidad pueden tener unas características favorables para que los regímenes autoritarios surjan, por así decirlo, espontáneamente y supongan el reflejo de una visión del mundo o un modo de vida ampliamente compartido.»* (Michael Walzer: «The Moral Standing of States», *Philosophy and Public Affairs* 9 (1980) 209-29 en 224-5) [citamos por la traducción castellana: «La posición moral de los Estados: respuesta a cuatro críticos» en Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguíbar, Rafael Grasa, (int.) *Guerra, Política y Moral*, Barcelona, Paidós, 2001].

e incluso el genocidio. Aunque estos crímenes monumentales pertenecen ahora al pasado, han dejado un legado de grandes desigualdades que serían inaceptables aunque éstos fuesen dueños de su propio desarrollo. Incluso si los pueblos de África hubiesen tenido, en décadas recientes, una oportunidad real de alcanzar tasas similares decrecimiento económico a las de los países desarrollados, tal crecimiento podría ser insuficiente para superar su desventaja inicial de 30:1 en renta per cápita. Aún en el caso de que, empezando en 1960, el crecimiento anual en renta per cápita en África hubiese sido un punto porcentual por encima del nuestro cada año, la ratio todavía sería de 20:1 hoy en día y no estaría completamente borrada hasta comienzos del siglo XXIV<sup>13</sup>. No está claro entonces que debamos dar por supuesta la desigualdad existente como si se hubiese producido a través de una serie de elecciones realizadas libremente dentro de cada pueblo. Contemplando el problema de la pobreza meramente en términos de asistencia, pasamos por alto que nuestra enorme ventaja económica está profundamente contaminada por cómo se acumuló a lo largo de un proceso histórico que ha devastado las sociedades y las culturas de cuatro continentes.

Pero dejemos a un lado los continuados legados de injusticia histórica y centrémonos en la visión empírica de que al menos en la era post-colonial, que trajo un crecimiento impresionante en la renta per cápita global, las causas de la persistencia de la pobreza extrema, y por tanto la clave para su erradicación, radican en los propios países pobres. Muchos encuentran esta visión convincente a la luz de la gran variedad de modos en cómo las antiguas colonias han evolucionado en los últimos cuarenta años. Algunas lo han hecho bastante bien en el crecimiento económico y la reducción de la pobreza mientras otras exhiben un empeoramiento de la pobreza y un declive en las rentas per cápita. ¿No es obvio que una divergencia tan fuerte en las trayectorias nacionales se ha de deber a diferentes factores causales domésticos en los países respectivos? ¿Y no resulta claro, entonces, que la persistencia de la pobreza tiene causas locales?

Este razonamiento conecta tres pensamientos: Hay unas grandes variaciones internacionales en la evolución de la pobreza extrema—Estas variaciones deben ser causadas por factores locales (específicos de cada país). Estos factores, tomados en conjunto, explican comple-

---

<sup>13</sup> En realidad esta ratio se ha elevado a 40:1, mostrando que el crecimiento anual medio en la renta per cápita era un 0.7% menos en África que en el mundo desarrollado.

tamente el resultado general de la evolución de la pobreza en todo el mundo.

Para ver la falacia, consideren este paralelismo: Hay grandes variaciones en el rendimiento de mis alumnos. Éstas pueden ser causadas por factores locales (específicos de los alumnos). Estos factores, tomados en conjunto, explican el rendimiento global de mi clase.

Claramente, este razonamiento paralelo concluye en una falsedad: El rendimiento global de mi clase también depende de manera crucial de la calidad de mi enseñanza y también de otros factores «globales». Esto muestra que el segundo paso no es válido. Para ser más precisos, uno debe apreciar que hay dos cuestiones distintas respecto a la evolución de la pobreza extrema. Una concierne a las variaciones observadas en las trayectorias nacionales. En la respuesta a esta pregunta, los factores locales deben jugar un papel central. Pero, con todo lo completas y correctas que resulten, esta respuesta puede no ser suficiente para responder a la segunda cuestión, que concierne a la evolución global de la pobreza en todo el mundo: Incluso si los factores específicos de cada estudiante explican completamente las variaciones observadas en el rendimiento del grupo, la calidad de mi enseñanza puede jugar un mayor papel en la explicación de por qué no se comportaron mucho mejor o peor en conjunto de como en realidad lo hicieron. De modo similar, incluso si los factores específicos de cada país explican completamente las variaciones observadas en el comportamiento económico de los países pobres, los factores globales pueden jugar todavía un mayor peso en la explicación de por qué no se comportaron en conjunto mucho mejor o peor de como de hecho lo hicieron.

Esta no es meramente una posibilidad teórica. Hay una considerable interacción económica internacional regulada por un elaborado sistema de tratados y convenciones sobre comercio, inversiones, préstamos, patentes, copyrights, marcas registradas, doble tasación, convenios laborales, protección del medio, uso de los recursos de los fondos marinos, y muchos más. Este tipo de reglas pueden ser amoldadas para ser más o menos favorables a las partes que son afectadas por ellas, como las sociedades ricas y las pobres. Si estas reglas hubiesen sido conformadas de un modo más favorable a las sociedades pobres, se hubiese evitado gran parte de la pobreza que éstas contienen hoy en día.

Déjenme apoyar este punto con una cita de *The Economist* que - siendo un firme defensor de la globalización del OMC y habiendo vilipendiado, en su portada y en sus editoriales, a los manifestantes de

Seattle, Washington y Génova como enemigos de los pobres<sup>14</sup> – no peca de tendencioso a mi favor:

*«Los países ricos situaron sus tarifas en niveles inferiores a las de los países pobres en la Ronda de Uruguay. Desde entonces, han encontrado nuevas formas para cerrar sus mercados, de modo destacado, a través de impuestos anti-dumping sobre importaciones que consideran «injustamente baratas». Los países ricos son particularmente proteccionistas en muchos de los sectores en los que los países en desarrollo son más capaces de competir, como la agricultura, textiles y ropa. Como resultado, de acuerdo con un nuevo estudio de Thomas Hertel, de Purdue University, y Will Martín, del Banco Mundial, las tarifas medias de los países ricos sobre las manufacturas importadas de los países pobres son cuatro veces más elevadas que aquéllas sobre importaciones de otros países ricos. Esto impone una gran carga a los países pobres. La Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD) estima que ellos podrían exportar 700 billones de dólares más al año si los países ricos hiciesen más para abrir sus mercados. Los países pobres resultan asimismo perjudicados por una falta de «know-how». Muchos de ellos tienen una comprensión escasa de lo que firmaron en la Ronda de Uruguay. Esta ignorancia les está saliendo cara. Michael Finger, del Banco Mundial, y Philip Schuler, de la Universidad de Maryland, estiman que implementar los compromisos para mejorar los procedimientos comerciales y establecer los standards técnicos y de propiedad intelectual puede costar más de la partida de desarrollo anual de los países pobres. Más aún, en aquellas áreas en las que los países pobres se podrían beneficiar de las reglas del comercio mundial, son, con frecuencia, incapaces de hacerlo. ... De los 134 miembros del OMC, 29 no tienen incluso misión en su cuartel general de Ginebra. Muchos más, apenas pueden permitirse el presentar casos ante el OMC.»<sup>15</sup>*

Estos efectos de las vigentes reglas del OMC muestran que las causas de la persistencia de la pobreza extrema no descansan sola-

<sup>14</sup> Ver, por ejemplo, la portada del *Economist* del 11 de Diciembre de 1999, que muestra a un niño indio en harapos con el titular «Los auténticos perdedores de Seattle» (*The real losers of Seattle*). Cf. también el editorial del mismo número (*ibid.* 15) y su superficial «The case for globalization», *Economist*, 23 de Septiembre de 2000, 19-20 y 85-7.

<sup>15</sup> *Economist*, 25 de Septiembre de 1999, 89. Los tres estudios citados son: Thomas W. Hertel y Will Martín: «Would Developing Countries Gain from Inclusion of Manufactures in the WTO Negotiations?» ([www.gtap.agecon.purdue.edu/resources/download/42.pdf](http://www.gtap.agecon.purdue.edu/resources/download/42.pdf), 1999); UNCTAD (United Nations Conference on Trade and Development): *Trade and Development Report 1999* (New York: UN Publications, 1999. <<http://r0.unctad.org/en/pub/ps2tdr99.htm>>); y J. Michael Finger y Philip Schuler: «Implementation of Uruguay Round Commitments: The Development Challenge», World Bank Research Working Paper 2215 ([www.itd.org/wb/finger.doc](http://www.itd.org/wb/finger.doc), 1999)

mente, *pace* Rawls, en los propios países pobres. El orden económico global también juega un importante papel. No resulta sorprendente que este orden esté modelado para reflejar los intereses de los países ricos, sus ciudadanos y sus corporaciones. En el mundo, tal como es, el 15.6 por ciento de la humanidad que vive en las «economías de rentas-altas» tiene el 81 por ciento de la renta global mientras que el otro 84.4 por ciento de la humanidad comparte el restante 19 por ciento<sup>16</sup>. Resulta de elevada importancia para estos otros países el que les sea permitido el acceso a las economías de rentas altas, donde las rentas per cápita son de media 23 veces más altas. Este hecho le otorga a nuestros gobiernos un poder de negociación muy superior. Si nuestros representantes oficiales nos sirven bien en las negociaciones intergubernamentales sobre las reglas fundamentales de la economía mundial, ellos usarán esta poder de negociación superior; y sus ventajas en información y conocimiento experto, para modelar cada faceta del orden global en nuestro beneficio, permitiéndonos capturar la parte del león de las ganancias de la interacción económica. De este modo, las grandas desigualdades, una vez acumuladas, tienen una tendencia a intensificarse<sup>17</sup> –y esto está ocurriendo, de un

---

<sup>16</sup> World Bank: *World Development Report 2003* (New York: Oxford University Press 2002), 235. Las desigualdades en riqueza son significativamente mayores que las desigualdades en renta. Las personas acomodadas normalmente tienen más riqueza neta que la renta anual, mientras que los pobres poseen menos que una renta anual. Las inmensas fortunas de los ultra-ricos han sido especialmente destacadas en los recientes informes del Programa para el Desarrollo de las Naciones Unidas (UNDP): « Las 200 personas más ricas del mundo multiplicaron por más del doble su riqueza neta en los cuatro años que van de 1994 a 1998, hasta más de un trillón de dólares. Los bienes de los tres mayores billonarios superan el PNB combinado de todos los países menos desarrollados y sus 600 millones de personas.» (UNPD: *Human Development Report 1999* (New York: Oxford University Press 1999), 3. «El coste adicional de lograr y mantener el acceso universal de la educación básica para todos, cuidados médicos básicos para todos, atención a las cuestiones reproductivas para todas las mujeres, alimentación adecuada, agua potable e instalaciones sanitarias para todos supone...menos del 4% de la riqueza combinada de las 225 personas más ricas del mundo.» (UNPD: *Human Development Report 1998* (New York: Oxford University Press 1998), 30).

<sup>17</sup> Rawls mismo señala este aspecto, de un modo un tanto forzado, en relación con el contexto doméstico (John Rawls: *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press 1993), 267 [Hay traducción castellana: *Liberalismo Político*, tr. A. Doménech, Barcelona, Crítica, 1996, ]. En la arena internacional, adscribe vagamente «condiciones de comercio justas» y escribe que cualquier «efecto distributivo injusto» de las organizaciones para la cooperación debe ser corregido (Rawls: *The Law of Peoples*, 43 (55)). Pero no ofrece ningún contenido a estos términos evaluativos y no los incorpora a su ley de los pueblos, que es entonces compatible con la imposición de un orden económico



modo bastante dramático, en el plano global: «*El salto entre la renta del quinto de la población que vive en los países más ricos y el quinto que vive en los más pobres era de 74 a 1 en 1999 y de 30 a 1 en 1960*»<sup>18</sup>.

Si el orden económico global juega un papel importante en la persistencia de la pobreza extrema a lo largo del mundo y si nuestros gobiernos, actuando en nuestro nombre, están implicados de un modo prominente en la conformación y el mantenimiento de este orden, entonces las condiciones de privación de aquellos distantes y necesitados puede no solamente implicar deberes positivos de asistir, sino también unos más estrictos deberes negativos de no-dañar. Sin embargo, este obvio pensamiento está extrañamente ausente en los debates sobre nuestra relación con los distantes necesitados. Incluso aquellos que han presentado de la manera más contundente la erradicación de la pobreza extrema como un objetivo moral importante para nosotros, se conforman con retratarnos como meros espectadores. Así, Peter Singer argumenta que debemos donar la mayor parte de nuestra renta para salvar vidas en los países pobres. Este autor ilustra su posición a través de la historia de un joven y saludable profesor que,

---

global distorsionado que perpetúa la pobreza relativa de una gran mayoría de la humanidad y que es incapaz de reformarlo colectivamente por medios pacíficos. (cf.: Thomas W. Pogge: 'Rawls on International Justice', *Philosophical Quarterly* 51 (2001), 246-53, en 251-2). Semejante orden global es injusto incluso si éste requiere que las sociedades opulentas acudan al rescate (en honor de su deber de asistencia) dado que el empeoramiento de la pobreza amenaza la armonía de cualquier sociedad liberal o decente. Por así decirlo, la adición del deber de asistencia convierte a la Sociedad de los Pueblos que Rawls vislumbra en una mejoría significativa sobre el *status quo*. Esto implica, creo que plausiblemente, que la mayoría de los países ricos de hoy en día son inmorales o «Estados proscritos» en relación a la pobreza extrema que toleran fuera de sus fronteras –y a la que contribuyen, añadiría yo. Dinamarca, Noruega, Luxemburgo, los Países Bajos y Suecia son posibles excepciones –cf. UNDP: *Human Development Report 2003* (New York: Oxford University Press 2003), 228 y 290.

<sup>18</sup> UNDP: *Human Development Report 1999*, 3, cf. 38. Estas proporciones comparan la media de las rentas nacionales a través de los tipos de cambio de mercado. El cuadro es desolador incluso cuando uno compara las rentas familiares en todo el mundo a través de las paridades de poder adquisitivo: En un periodo reciente de cinco años, «*la desigualdad en el mundo se ha incrementado...de un Gini de 62.8 en 1988 a 66.0 en 1993. Esto representa un incremento de 0.6 puntos Gini por año. Es un aumento muy rápido, mayor que el experimentado por los EE.UU y el Reino Unido en la década de los 80's ... El 5 % inferior del mundo se hizo más pobre, en la medida en que sus rentas reales decrecieron entre 1988 y 1993 en un cuarto, mientras que el quintil más rico se hizo todavía más rico. Ganó un 12 % en términos reales, esto es, creció más del doble, como la media de la renta mundial (5.7 %)*» (Branko Milanovic: 'True World Income Distribution, 1988 and 1993: First Calculation Based on Household Surveys Alone', *The Economic Journal* 112 (2002), 51-92, en 88.



paseando al lado de una charca poco profunda, ve a un niño pequeño a punto de ahogarse en ella. Seguramente, dice Singer, el profesor tiene la obligación de salvar al niño, incluso a costa de manchar sus ropas. Y, de modo similar, argumenta, nosotros tenemos la obligación de enviar dinero a las organizaciones para aliviar la pobreza que pueden, por cada pocos dólares que reciben, salvar a un niño más de una dolorosa muerte de hambre<sup>19</sup>. Es, en cierto modo, una virtud del argumento de Singer; el que alcanza incluso a aquellos que suscriben la Tesis de la Pobreza Puramente Doméstica (TPPD), el enfoque de que la persistencia de la pobreza extrema se debe únicamente a causas domésticas. Pero al hacer caso a esta visión empírica, Singer también refuerza el juicio moral común de que los ciudadanos y gobiernos de los países ricos, a los que él se dirige, son tan inocentes con respecto a la persistencia de la pobreza extrema en el extranjero como lo es el profesor con relación a la situación de peligro en la que se encontraba el niño<sup>20</sup>.

### **3. Una explicación de por qué la TPPD es tan ampliamente aceptada**

Habiendo pues argumentado que el TPPD, aunque ampliamente sostenido en los países ricos, está sin embargo bastante lejos de la realidad, debo ser capaz de dar algunas razones sobre su popularidad. Puedo entrever cuatro razones de este tipo. La primera es que la creencia en esta tesis es bastante cómoda para la gente en el mundo desarrollado. La mayoría de nosotros sabemos, al menos de forma vaga, de las horrendas condiciones de los pobres del globo. Nosotros confrontamos estadísticas de pobreza como éstas: De un total de 6 billones de seres humanos\*, unos 2.8 viven bajo el umbral de 2 dólares al día, y cerca de 1.2 billones de ellos viven por debajo de la línea inter-

---

<sup>19</sup> Peter Singer: 'Famine, Affluence and Morality', *Philosophy and Public Affairs* 1 (1972), 229-43; ver también Peter Unger: *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence* (Oxford: Oxford University Press 1996).

<sup>20</sup> Puede que Singer no considere este reforzamiento como condenable. En tanto que utilitarista, él cree que el rigor de nuestro deber de combatir la pobreza mundial es inmune a la cuestión de si la TPPD es verdadera o falsa.

\* N.T. Un billón en la notación americana equivale a mil millones (en el resto del mundo). Se ha optado por mantener la notación propia de los estudios norteamericanos, con el fin de facilitar su cotejamiento con los documentos originales.

nacional de la pobreza de 1 dólar diario<sup>21</sup>. 799 millones están desnutridos, 1 billón no posee acceso a agua potable, 2.4 billones carecen de condiciones higiénicas, y 876 millones de adultos son analfabetos<sup>22</sup>. Más de 880 millones están privados de servicios básicos de salud<sup>23</sup>. Aproximadamente 1 billón no tiene una vivienda adecuada y 2 billones carecen de electricidad<sup>24</sup>.

Dos de cada cinco niños y niñas en el mundo en vías de desarrollo tienen problemas de crecimiento, uno de cada tres tiene problemas de peso insuficiente y uno de cada diez está condenado.»<sup>25</sup> 250 millones de niños y niñas de entre 5 y 14 años realizan trabajo pagado fuera de sus casas –con frecuencia bajo condiciones crueles o extremas: como soldados, prostitutas, o sirvientes domésticos, o en la agricultura, construcción, textiles o producción de alfombras<sup>26</sup>. A groso modo, un

<sup>21</sup> World Bank: *World Development Report 2000/2001* (New York: Oxford University Press 2000), 23, and Shaohua Chen and Martin Ravallion: 'How Did the World's Poorest Fare in the 1990s?' *Review of Income and Wealth* 47 (2001), 283-300, en 290. (Ravallion y Chen han dirigido los dictámenes sobre pobreza y rentas del Banco Mundial durante más de una década. Estos últimos datos son para 1998.) Estas dos líneas de pobreza están definidas en términos de una renta mensual con la misma capacidad adquisitiva que la equivalente a 65.48 \$ y 32.74\$ en los EE.UU en 1993 (*ibid.*, 285). Hoy corresponden a 84\$ y 42\$ por persona al mes en los EE.UU ([www.bls.gov/cpi/home.htm](http://www.bls.gov/cpi/home.htm)) y alrededor de 20\$ y 10\$ por persona al mes en un país pobre típico, en el que el dinero tiene un mayor poder adquisitivo (Thomas W. Pogge: *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* (Cambridge: Polity Press 2002), 97). Los que están por debajo de la línea superior caen de media un 43% por debajo, y los que se sitúan bajo línea inferior lo hacen en un 30 % de media. (Chen y Ravallion 2001, Ravallion: 'How Did the World's Poorest Fare in the 1990s?', 290 y 293, dividiendo el índice de «la brecha de pobreza» (poverty gap) entre el «headcount index»). [el «headcount index» es un indicador que se refiere al porcentaje de la población que está por debajo de la línea de pobreza. N.T.] El primero corresponde al 47 % de la humanidad con aproximadamente 1.25% de la renta mundial. El último es el 20 % de la humanidad, con 0.33% de la renta global.

<sup>22</sup> UNDP: *Human Development Report 2003*, 87, 9, 6. (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) La mayoría de los que sufren estas privaciones son mujeres. (*ibid.* 310-30)

<sup>23</sup> UNDP: *Human Development Report 1999*, 22.

<sup>24</sup> UNDP: *Human Development Report 1998*, 49

<sup>25</sup> FAO, (Food and Agriculture Organization of the United Nations): *The State of Food Insecurity in the World 1999* ([www.fao.org/news/1999/img/sofi99-e.pdf](http://www.fao.org/news/1999/img/sofi99-e.pdf)), 11.

<sup>26</sup> La Organización Internacional del Trabajo de las Naciones Unidas (OIT-ILO) informa que «unos 250 millones de niños y niñas con edades comprendidas entre los 5 y los 14 años trabajan en los países en desarrollo –120 millones a tiempo completo, 130 millones a tiempo parcial.» ([www.ilo.org/public/english/standards/ipecc/simpoc/stats/4stt.htm](http://www.ilo.org/public/english/standards/ipecc/simpoc/stats/4stt.htm)). De estos, 170.5 millones de niños están involucrados en trabajos peligrosos y

tercio de todas las muertes humanas, unas 50.000 diarias, se deben a causas relacionadas con la pobreza, que son fácilmente evitables con una mejor nutrición, agua potable, vacunas, paquetes baratos de rehidratación y antibióticos<sup>27</sup>. Las privaciones extremas de esta magnitud serían considerablemente más desagradables para nosotros si las viésemos como debidas, en parte, a un orden global institucional que también mantiene nuestros, comparativamente, lujosos estilos de vida asegurando nuestros recursos y nuestro dominio económico. El TPPD nos protege de semejante inquietud.

Una segunda razón para la popularidad de TPPD en el mundo desarrollado es la conciencia de la gran disparidad entre los comportamientos económicos de los países en desarrollo. Estas diferencias llevan nuestra atención a factores domésticos y a comparaciones internacionales, y así la aleja de los factores globales. Muchos ignoran completamente el papel causal de los factores globales, y con frecuencia caen presa de la falacia discutida anteriormente. Otros, a través de una falacia distinta, concluyen del éxito de unos pocos países en desarrollo, que el orden económico global existente es bastante afable para la erradicación de la pobreza. Este razonamiento implica una falacia de algunos-todo: El hecho de que algunas personas nacidas en la pobreza en los EE.UU. se convirtiesen en millonarios no muestra que todas las personas pueda hacer lo mismo<sup>28</sup>. La razón es que los caminos a la riqueza son escasos. No están rígidamente limitados pero, con certeza, los EE.UU. no pueden alcanzar el tipo de crecimiento económico necesario para que todo el mundo se convierta en millonario (dejando fijo el valor de la moneda y la renta real que los millonarios pueden ahora disfrutar). Esto es igualmente cierto para los países en desarrollo. Los tigres asiáticos (Hong Kong, Taiwán, Sin-

---

8.4 millones en las «incondicionalmente pésimas» formas de trabajo infantil, «definidas como esclavitud, tráfico, esclavitud por deudas y otras formas de trabajos forzados, reclutamiento forzoso de niños y niñas para su empleo en conflictos armados, prostitución y pornografía, y actividades ilícitas» ILO: *A Future Without Child Labour* ([www.ilo.org/public/english/standards/decl/publ/reports/report3.htm](http://www.ilo.org/public/english/standards/decl/publ/reports/report3.htm)) 9, 11 y 18.

<sup>27</sup> Cf. FAO: *The State of Food Insecurity in the World 1999* and UNICEF (United Nations Children's Fund): *The State of the World's Children 2002* (New York: UNICEF 2002). Dos tercios de estas cifras son muertes de niños y niñas. Para la frecuencia de las causas específicas de las muertes ver WHO (World Health Organisation): *The World Health Report 2001* (Geneva: WHO Publications 2001), Annex Table 2, also available at [www.who.int/whr/2001](http://www.who.int/whr/2001).

<sup>28</sup> Cf. G. A. Cohen: *History, Labour, and Freedom* (Oxford: Clarendon Press 1988), 262-3.

gapur, y Korea del Sur), que en conjunto se sitúan por debajo del 2 por ciento de la población del mundo en desarrollo, alcanzaron tasas impresionantes de crecimiento económico y reducción de la pobreza. Lo produjeron a través de la creación de industrias con patrocinio estatal que producen en masa productos de consumo de baja tecnología. Estas industrias fueron globalmente exitosas a través del uso de su considerable ventaja en costes laborales para derrotar a competidores en los países desarrollados y apoyándose en un mayor respaldo estatal y/o en una fuerza de trabajo mejor preparada para derrotar a los competidores en otros países en desarrollo<sup>29</sup>. La creación de industrias de este tipo resultó tremendamente beneficiosa para los tigres asiáticos. Pero si muchos otros países pobres hubiesen adoptado la misma estrategia de desarrollo, la competición entre ellos la hubiese convertido en mucho menos rentable. No podemos concluir entonces que el orden económico global existente, aunque menos favorable de lo que debiera de cara a los países pobres, sea todavía lo suficientemente favorable para que todos ellos puedan comportarse tan bien como de hecho se han comportado los tigres asiáticos.

Una tercera razón para la popularidad de TPPD en el mundo desarrollado es el enfoque que predomina entre los científicos sociales quienes, al igual que le resto de nosotros, prestan mucha más atención a las diferencias entre trayectorias de desarrollo de naciones y regiones que a la evolución global de la pobreza y la desigualdad en todo el mundo. Hay una vasta literatura que atraviesa numerosas disciplinas académicas, y que analiza los roles causales del clima local, del entorno natural, recursos, hábitos alimenticios, enfermedades, historia, cultura, instituciones sociales, políticas económicas, personalidades de los líderes y muchos más<sup>30</sup>. El asesoramiento dispensado por los economistas para el desarrollo y otros, se centra también de manera abrumadora en el diseño de políticas e instituciones económicas nacionales. Así, los economistas libertarios de la escuela de

---

<sup>29</sup> También ayudó que los EE.UU., deseosos de establecer economías capitalistas saneadas como contrapeso a la influencia soviética en la región, permitió a los tigres el acceso gratuito a su mercado, incluso cuando mantenían tasas elevadas para proteger el suyo.

<sup>30</sup> Algunas notables contribuciones recientes son David Landes: *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor* (New York: Norton 1998), Jared Diamond: *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies* (New York: Norton 1999), y Lawrence E. Harrison y Samuel P. Huntington, eds.: *Culture Matters: How Values Shape Human Progress* (New York: Basic Books 2001).

«freshwater» (así llamados por que sus *lumberas* han enseñado en Chicago) afirman que la mejor manera de acabar con la miseria es el crecimiento económico y la mejor forma de alcanzar el crecimiento económico es promover la libre empresa con un mínimo de impuestos, regulaciones y trámites burocráticos. Una escuela de pensamiento competidora, más orientada a la izquierda, representada por Amartya Sen, sostiene que la pobreza persiste porque los países pobres tiene *demasiado poco* gobierno: colegios públicos, hospitales e infraestructura. El ejemplo favorito de Sen es el pobre estado indio de Kerala cuyo gobierno socialista ha dado prioridad a la satisfacción de las necesidades humanas y de ese modo consiguió más de cara a la salud de la población, la educación y la esperanza de vida que los gobiernos de otros estados indios más ricos<sup>31</sup>. Estos loables y acalorados debates sobre las políticas económicas apropiadas y las instituciones sociales para los países pobres, ocultan la mucha más importante cuestión del papel causal de las reglas de la economía de nuestro mundo globalizado juegan en la persistencia de la pobreza extrema.

Este enfoque en la investigación de los científicos sociales es seguramente debido en parte a las dos primeras razones: Tanto ellos como sus lectores están enormemente impresionados por las dramáticas diferencias internacionales en el comportamiento económico y se sienten emocionalmente más cómodos, y profesionalmente más seguros, con trabajos que vinculan la persistencia de la pobreza extrema a causas locales en lugar de a instituciones internacionales a las que estamos comprometidos con su mantenimiento. Pero hay también una buena razón metodológica para la inclinación de la investigación hacia causas nacionales y locales: Al tener solamente este mundo para observar, es difícil obtener evidencias sólidas sobre el modo en el que la incidencia general de la pobreza hubiese evolucionado de forma diferente si este o aquel factor global hubiese sido diferente. Por el contrario, se pueden recoger evidencias sólidas sobre factores nacionales y locales de muchos países pobres que difieren en su entorno natural, historia, cultura, sistemas políticos y económicos, y políticas de gobierno.

Una cuarta razón para la popularidad de TPPD es la persistencia de gobiernos y élites brutales y corruptas en los países pobres. Parece

---

<sup>31</sup> La coalición política izquierdista responsable de estas medidas políticas fue sin embargo claramente derrotada en las últimas elecciones a la asamblea, 10 de Mayo de 2001, obteniendo sólo 40 escaños de 140.

inverosímil y hasta absurdo el culpar al orden económico global de la persistencia de la pobreza extrema en países que son gobernados por matones y ladrones. También parece que, cualquier beneficio que pueda producir para estos países la reforma de las instituciones globales, sería capturado por sus élites corruptas, aportando poco alivio a la población general al tiempo que se refuerza el poder de sus opresores. Por eso muchos entre nosotros creen que debemos posponer las reformas que harían el orden global más justo para los países pobres hasta que pongan su casas en orden haciendo su orden nacional político y económico más justo para los pobres domésticos.

#### **4. Factores domésticos importantes son apoyados por influencias externas**

Esta última razón es también mala, porque el orden mundial existente es en sí mismo un factor causal crucial para la persistencia de la corrupción y la opresión en los países pobres. No fue hasta 1999, por ejemplo, que los países desarrollados accedieron finalmente a frenar los sobornos que sus compañías hacían a cargos extranjeros al adoptar la OCDE la *Convención sobre el Soborno de Cargos Públicos Extranjeros en Transacciones Comerciales Internacionales*<sup>32</sup>. Hasta entonces, la mayoría de los países desarrollados no solo autorizaban a sus compañías de forma legal a sobornar a cargos extranjeros, sino que incluso les permitían deducir estos sobornos de sus ingresos declarables, por lo tanto, proporcionando incentivos financieros y soporte moral a la práctica de sobornar a cargos y políticos en los países pobres<sup>33</sup>. Esta práctica desvía las lealtades de los cargos en estos países y también supone una importante motivación para muchas personas que luchan para conseguir un cargo público en primer lugar.

---

<sup>32</sup> La convención entró en vigor en Febrero de 1999 y desde entonces ha sido ampliamente ratificada. ([www.oecd.org/home](http://www.oecd.org/home)).

<sup>33</sup> En los EE.UU., el Congreso post-Watergate intentó impedir el soborno de cargos extranjeros a través de su Foreign Corrupt Practices Act, aprobada después de que se descubriese que la Lockheed Corporation había pagado –no una suma modesta a algún cargo del tercer mundo, sino– un soborno de 2 millones de \$ al Primer Ministro Kakuei Tanaka del poderoso y democrático Japón. Como no querían que sus firmas sufriesen una desventaja respecto a sus rivales extranjeras, los EE.UU. fue uno de los mayores impulsores de la Convención, al igual que las ONG Transparencia Internacional, que ayudó a movilizar apoyo público en muchos de los países de la OCDE.

Los países en desarrollo han sufrido pérdidas asombrosas como resultado, de manera más clara en la concesión de contratos. Estas pérdidas se deben en parte debido al hecho de que los sobornos están incluidos en el coste: los contratos tienen que elevar su coste para recibir lo suficiente como para poder pagar los sobornos. Surgen pérdidas adicionales porque algunos postores se pueden permitir no ser competitivos, sabedores de que el éxito de su oferta dependerá de sus sobornos más que del producto que ofrecen. Incluso pérdidas mucho más cuantiosas responden al hecho de que los cargos públicos, preocupados por los sobornos, prestan escasa atención a si los bienes y servicios que ellos adquieren para el bien de su país, son de buena calidad o incluso necesarios. Una gran cantidad de lo que los países en desarrollo han importado a lo largo de décadas ha sido inútil para ellos o incluso dañino, promoviendo la degradación ambiental o la violencia (el soborno es una práctica bien asentada en el comercio de armas). Evidencias preliminares sugieren que la nueva convención es ineficaz para controlar los sobornos por las corporaciones multinacionales<sup>34</sup>. Pero incluso si fuese eficaz, sería muy difícil de purgar la perversa cultura de corrupción que está profundamente arraigada en muchos países en desarrollo gracias a la extensa práctica del soborno a la que fueron sujetos en sus años de formación.

La cuestión del soborno es parte de un problema más amplio. Las élites políticas y económicas de los países pobres interactúan con sus inferiores domésticos, por una parte, y con gobiernos extranjeros y corporaciones por la otra. Estos dos ámbitos difieren enormemente en riqueza y poder. Los primeros están muy pobremente educados y demasiado preocupados por lograr sus metas día a día. Los últimos, por el contrario, tienen a su disposición una ingente cantidad de recompensas y castigos. Aquellos políticos con un interés normal en su propio éxito político y económico, se espera que atiendan y sirvan a los intereses de las corporaciones y gobiernos foráneos mejor que a los intereses contrarios de sus mucho más pobres compatriotas. Y esto, por supuesto, es lo que encontramos: Hay una multitud de gobiernos de países pobres que llegaron o se mantienen en el poder sólo gracias al apoyo exterior. Y hay una multitud de políticos y buró-

---

<sup>34</sup> «Existe una multitud de leyes para prohibir el soborno por parte de las empresas. Pero las grandes multinacionales continúan evitándolas con facilidad» –así es como se resume el panorama actual en «The Short Arm of the Law», *Economist*, 2 de Marzo 2002, 63-5, p. 63.



cratas de países pobres que, incentivados o sobornados por extranjeros, trabajan contra los intereses de su pueblo: *para* el desarrollo de un mercado sexual tourist-friendly (de cuya explotación forzosa de la infancia y las mujeres, toleran y se lucran), *para* la importación de productos inútiles, obsoletos y sobre-precitados, a expensas del erario público, *para* permitir la importación de productos peligrosos, desperdicios o fábricas, contra las leyes que protegen a los empleados o el medio ambiente, y sigue...

Por descontado, no habría una asimetría tan enorme en incentivos si los países pobres fuesen más democráticos, permitiendo a sus poblaciones ejercer un papel genuinamente político. ¿Por qué están entonces estos países tan lejos de ser genuinamente democráticos? Esta cuestión amplía nuestra mirada introduciendo otros aspectos del orden global internacional en el panorama.

Uno de los rasgos más centrales de este orden es que cualquiera de los grupos que controle los medios de coerción dentro de un territorio es reconocido internacionalmente como el gobierno legítimo del territorio de ese país y de su gente – independientemente de cómo llegó este grupo al poder, o cómo ejerce el poder o en que grado es apoyado o rechazado por la población a la que gobierna. Que un grupo de este tipo, que ejerce el poder efectivo, reciba reconocimiento internacional no significa solamente que nosotros entablamos negociaciones con él. Significa también que nosotros aceptamos el derecho de este grupo a actuar en nombre del pueblo al que gobierna, que nosotros, de manera muy significativa, le conferimos el privilegio de disponer libremente de los recursos naturales del país (*international resource privilege*) y de pedir prestamos libremente en representación del país (*international borrowing privilege*).

El *privilegio sobre los recursos* que conferimos a un grupo en el poder significa mucho más que la mera aquiescencia con su control efectivo sobre las riquezas naturales del país en cuestión. Este privilegio implica el poder<sup>35</sup> de efectuar transferencias legalmente válidas de derechos de posesión sobre los recursos naturales del país en cuestión. Así, una corporación que ha adquirido recursos de los Saudis o

---

<sup>35</sup> Tal como lo entiende Wesley N. Hohfeld: *Fundamental Legal Conceptions* (New Haven: Yale University Press 1919), implica la autoridad legalmente reconocida para alterar la distribución de las libertades de primer orden (*liberty rights*), los derechos (*claim rights*) y las obligaciones (*duties*). Tener un poder o poderes en este sentido es distinto de tener poder (por ejemplo, control sobre la fuerza física y/o los medios de coerción).



de Suharto, o de Mobuto o Sani Abacha, ha conseguido el derecho de ser—y de hecho es—reconocido en todo el mundo como el legítimo poseedor de éstos. Este es un rasgo destacable de nuestro orden global. Un grupo que somete a los guardias y toma el control del almacén, puede ser capaz de dar parte de la mercancía a otros, aceptando dinero a cambio. Pero el perista que los paga, se convierte en meramente el poseedor, no en el propietario del botín. Contrastemos este ejemplo con el de un grupo que somete a un gobierno electo y toma el control de un país. Un grupo semejante puede malbaratar algunos de los recursos naturales del país, aceptando dinero a cambio. En este caso, el comprador no solamente adquiere la posesión, sino todos los derechos y prerrogativas de posesión, que se supone que son—y de hecho están—protegidas y aseguradas por las cortes y fuerzas policiales de todos los demás países. El privilegio internacional sobre los recursos consiste entonces en el poder legal de conferir derechos de propiedad legalmente válidos sobre los recursos del país.

Este privilegio internacional sobre recursos tiene efectos desastrosos en los países pobres pero ricos en recursos, en los que este sector constituye un segmento muy importante de la economía nacional. Quienquiera que pueda tomar el poder por cualquier medio en un país de este tipo, puede mantener su mandato, incluso contra una amplia oposición popular, comprando las armas y los soldados que necesita con los ingresos obtenidos de la exportación de recursos naturales y con los préstamos avalados contra las futuras ventas de recursos. El privilegio sobre recursos proporciona así sustanciales incentivos a los de dentro para la adquisición violenta y el ejercicio del poder político, causando tentativas de golpes de Estado y guerras civiles. Más aun, incluso incentiva fuertemente a los de afuera para corromper a los cargos públicos de estos países quienes, independientemente de lo mal que gobiernen, siguen teniendo recursos para vender y dinero para gastar.

Nigeria es un caso característico. Produce alrededor de dos millones de barriles de petróleo por día, los cuales, en función del precio del crudo, suponen de 10 a 20 billones de dólares anuales, de un cuarto a la mitad de su PIB. Quienquiera que controle este flujo de ingresos se puede permitir suficientes armas y soldados para mantenerse en el poder independientemente de lo que la población pueda pensar de él. Y mientras, su bolsillo se rellenará continuamente con nuevos fondos con los que puede consolidar su dominio y vivir en la opulencia. Con semejantes incentivos, no resulta sorprendente que, durante 28 de los últimos 32 años, Nigeria fuese gobernada por hombres fuertes del

ejército que tomaron el poder y gobernaron por la fuerza<sup>36</sup>. Tampoco sorprende que un presidente elegido pulcramente no pueda frenar la enorme corrupción: Olusegun Obasanjo sabe perfectamente que si tratase de invertir los beneficios del petróleo únicamente en beneficio del pueblo nigeriano, los militares podrían –gracias al privilegio internacional sobre recursos– restaurar rápidamente sus prebendas habituales<sup>37</sup>. Con un precio tan alto sobre su cabeza, incluso el presidente mejor intencionado no podría acabar con el robo de los ingresos por el petróleo y sobrevivir en el poder.

Los incentivos que se generan a partir del privilegio internacional sobre recursos ayudan a explicar lo que los economistas hace tiempo que vienen observando y que encuentran desconcertante: la significativa correlación negativa entre la riqueza en recursos (en relación al PIB) y el rendimiento económico<sup>38</sup>. Esta explicación es confirmada por un reciente análisis de regresión efectuado por dos economistas de Yale, que muestra que el vínculo causal entre riqueza de recursos y pobre rendimiento económico está mediado por las escasas oportunidades para la democracia<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Cf. «Goin on down», en *Economist* del 6 de Junio de 1996, 46-8. Un comentario posterior afirma que: «*los beneficios del petróleo son pagados directamente en a las instancias más altas del gobierno...La cabeza del Estado tiene el poder supremo y el control de todo el dinero. No depende de nada ni de nadie, excepto del petróleo. El clientelismo y la corrupción se extienden de arriba abajo.*» (*Economist*, 12 de Diciembre de 1998, p. 19). Cf también [www.eia.doe.gov/emeu/cabs/nigeria.html](http://www.eia.doe.gov/emeu/cabs/nigeria.html).

<sup>37</sup> Porque Obasanjo era, y es, un miembro destacado del Advisory Council of Transparency International (cf. nota 33), su elección a comienzos de 1999 suscitó grandes esperanzas. Pero estas esperanzas fueron lamentablemente defraudadas. Nigeria continua en el último lugar en el índice de corrupción de Transparencia Internacional. ([www.transparency.org/cpi/2003/cpi2003.en.html](http://www.transparency.org/cpi/2003/cpi2003.en.html)).

<sup>38</sup> Esta «maldición de los recursos» o «mal holandés» (*Dutch disease*) es ejemplificado por muchos países en desarrollo que, a pesar de tener una gran riqueza natural, han logrado un escaso crecimiento económicos y una mínima reducción de la pobreza en las últimas décadas. A continuación se enumeran los más importantes países en desarrollo ricos en recursos con sus respectivas medias anuales de tipo de cambio en PIB per cápita real, desde 19975 hasta 2001: Nigeria -0.7%, Congo/Zaire -5.2%, Kenya +0.3%, Angola -2.3%, Mozambique +1.8%, Senegal -0.1%, Venezuela -0.9%, Ecuador +0.2%, Arabia Saudita -2.1%, Emiratos Árabes Unidos -3.7%, Omán +2.3%, Kuwait -0.7%, Bahrain +1.1%, Brunei -2.2%, Indonesia +4.3%, Filipinas +0.1% (UNDP: *Human Development Report 2003*, 278-81; en algunos casos se ha utilizado un periodo similar debido a la insuficiencia de datos). Así, con la notable excepción de Indonesia, los países en desarrollo ricos en recursos cayeron bastante por debajo de la tasa anual de crecimiento per cápita de sus iguales y de los países desarrollados (*ibid.*, 281).

<sup>39</sup> «*Todos los petroestados o países dependientes de recursos en África fracasaron a la hora de iniciar reformas políticas significativas. ...junto con Sudáfrica, la transición a la*

Manteniendo el orden global como un trasfondo fijo, los autores reflexionan sobre cómo la relación causal que analizan depende de reglas globales que garantizan el privilegio sobre los recursos a cualquier grupo en el poder, sin tener en consideración su ilegitimidad doméstica.

El *privilegio de préstamo* que conferimos a un grupo en el poder incluye la facultad de imponer obligaciones legales internacionalmente válidas sobre el conjunto de un país. Cualquier gobierno que rechazase el hacer frente a las deudas contraídas por un gobierno predecesor tan corrupto, antidemocrático, inconstitucional, represivo sería extremadamente castigado por los bancos y los gobiernos de otros países. Como mínimo perderá su privilegio de préstamo al ser excluido de los mercados financieros internacionales. Esta es la razón de que semejantes negativas sean tan raras, ya que como gobiernos, incluso cuando han sido nuevamente elegidos tras una ruptura dramática con el pasado, son obligados a pagar las deudas de tan terribles predecesores.

El privilegio internacional de préstamo realiza tres importantes contribuciones a la incidencia de élites opresivas y corruptas en el mundo en desarrollo. En primer lugar, este privilegio facilita el acceso a préstamos a gobernantes destructivos que pueden pedir prestado más dinero y más barato que si fuesen ellos solos quienes estuviesen obligados a pagar, en vez del país entero. De este modo, el privilegio de préstamos ayuda a esta clase de gobernantes a mantenerse en el poder, incluso contra un descontento y una oposición casi universales<sup>40</sup>. En segundo lugar, el privilegio internacional de préstamo

---

*democracia sólo ha tenido éxito en países pobres en recursos»* (Ricky Lam and Leonard Wantchekon: 'Dictatorships as a Political Dutch Disease' ([www.nyarko.com/wantche1.pdf](http://www.nyarko.com/wantche1.pdf), 1999), 31). «*Nuestra regresión transnacional confirma nuestras intuiciones teóricas. Encontramos que un incremento de un 1 % en el tamaño del sector de los recursos naturales [en relación al PIB] genera un decrecimiento de medio punto porcentual en la probabilidad de supervivencia de los regímenes democráticos.*» (*ibid.*, 35). Ver también Leonard Wantchekon: 'Why Do Resource Dependent Countries Have Authoritarian Governments?' ([www.yale.edu/leitner/pdf/1999-11.pdf](http://www.yale.edu/leitner/pdf/1999-11.pdf), 1999).

<sup>40</sup> Los gobernantes de los países en desarrollo ricos en recursos han sido especialmente adeptos a la práctica de complementar sus ingresos procedentes de la venta de recursos hipotecando el futuro de sus países para su beneficio personal. En 1998, la deuda externa de Nigeria, gestionada por una sucesión de dictaduras militares, ascendía al 79% de su PNB. Las ratios de 1998 de deuda externa en relación al PNB para otros países muy ricos en recursos eran: Kenia 61%, Angola 297%, Mozambique 223%, Venezuela 40%, Indonesia 176%, Filipinas 70% (UNDP: *Human Development Report 2000* (New York: Oxford University Press 2000), 219-21). La ratio de 1997 para el Congo/Zaire

impone sobre los regímenes democráticos posteriores las enormes deudas de sus corruptos predecesores. Esto mina la capacidad de los gobiernos democráticos de implementar reformas estructurales y otros programas políticos y así consiguen que estos gobiernos sean menos exitosos y estables de lo que de otro modo hubiesen sido. (Es de poco consuelo que los golpistas sean alguna vez debilitados al ser considerados responsables de las deudas de sus predecesores democráticos). En tercer lugar, el privilegio internacional de préstamo refuerza los incentivos de las tentativas golpistas: Quienquiera que triunfe en dar predominio a sus medios de coerción consigue el privilegio de préstamo como una recompensa adicional.

A través de esta discusión en detalle de múltiples factores globales sistémicos, espero haber socavado una perspectiva que, defendida al mismo tiempo por economistas neoliberales e izquierdistas, mucha gente de los países desarrollados está demasiado predispuesta a asumir de una forma acrítica, esto es, que la persistencia de la pobreza extrema se debe a causas que son endógenas a los países en los que ocurren, y, por lo tanto, sin conexión con los países ricos y sus gobiernos. Este enfoque es dramáticamente erróneo. Sí, los factores domésticos contribuyen a la persistencia de la pobreza extrema en muchos países. Pero estas contribuciones dependen con frecuencia de rasgos del orden global internacional que fomentan algunos de estos factores y exacerban el impacto de otros. De este modo, los factores no-autóctonos que he analizado juegan un papel importante en la evolución de la pobreza extrema en todo el mundo. Son cruciales, por lo tanto, para explicar la falta de capacidad y de voluntad de los líderes de los países pobres para llevar a cabo estrategias más efectivas de cara a la erradicación de la pobreza. Y estos factores son cruciales, por lo tanto, para explicar por qué la desigualdad global se está incrementando tan rápido que el sustancial crecimiento global desde el final de la Guerra Fría no ha reducido la pobreza y la malnutrición<sup>41</sup> –a pesar

---

es de 323% (UNDP: *Human Development Report* 1999, 195). No hace falta decir que muy pocos de los fondos prestados fueron canalizados hacia inversiones productivas, por ejemplo, educación e infraestructura, que aumentarían el crecimiento económico y así ingresos fiscales que pudiesen ayudar a hacer frente a los intereses y a los pagos de la devolución. Una gran parte fue tomada para uso personal o gastada en «seguridad interna» y en el ejército.

<sup>41</sup> Cf. Los informes anuales del UNDP sobre el número de mal nutridos se sitúa alrededor de los 800 millones. Afirman que la incidencia de la pobreza de las rentas inferiores a 1\$ al día se mantiene y la de 2 \$ crece sobre un 10% en el período de 1987-98 (World Bank: *World Development Report 2000/2001*, 23, and Chen and Ravallion: 'How

del importante progreso tecnológico, *a pesar* de una enorme reducción de la pobreza en China<sup>42</sup>, *a pesar* del dividendo de paz («*peace dividend*») de la post-Guerra Fría<sup>43</sup>, *a pesar* de una caída del 32 por ciento del precio real de los alimentos desde 1985, *a pesar* de la ayuda oficial al desarrollo, y *a pesar* de los esfuerzos de las organizaciones internacionales humanitarias y para el desarrollo<sup>44</sup>. Si hablamos en serio de la erradicación de la pobreza extrema en el mundo, debemos entender el rol causal de estos factores no-autóctonos y estar abiertos a considerar formas de modificarlos o de reducir su impacto<sup>45</sup>.

Si la TPPD fuese cierta, las cuestiones morales que los necesitados distantes nos suscitan, podrían ser considerados únicamente bajo el rótulo de la asistencia internacional<sup>46</sup>. Pero como la TPPD resulta ser seriamente errónea, esta etiqueta puede ser equívoca en la medida en que nosotros podemos estar *contribuyendo a*, o *beneficiándonos de*, factores sociales que exacerban la pobreza extrema en el extranjero.

Did the World's Poorest Fare in the 1990s?', 290). Los graves defectos en el método de cálculo del Banco Mundial respecto a estas cifras hacen que parezca probable que el grado real de pobreza aguda sea sustancialmente mayor. Entre estos defectos está el uso de paridades de poder adquisitivo basadas en los precios de todos los bienes en lugar de los de aquellas necesidades básicas en las que los hogares pobres están obligados a concentrar sus gastos. Ver Sanjay Reddy and Thomas W. Pogge: 'How *Not* to Count the Poor' ([www.socialanalysis.org](http://www.socialanalysis.org), 2003) para una crítica global.

<sup>42</sup> Se afirma que el número de chinos que viven por debajo de 1\$ diario ha descendido en un 30%, o 90 millones, en este periodo (Chen y Ravallion: 'How Did the World's Poorest Fare in the 1990s?', 290).

<sup>43</sup> Gracias al final de la Guerra Fría, los gastos militares en todo el mundo han declinado de un 4.7% del conjunto de los PNB's en 1985 a un 2.9 % en 1996 (UNDP: *Human Development Report* 1998, 19) –un ahorro de unos 563 billones de \$ anuales.

<sup>44</sup> El índice de alimentos del Banco Mundial cayó de 124 en 1985 a 84.5 en 2000. Estas estadísticas están actualizadas en «*Global Commodity Markets*» publicado por el World's Bank Development Prospects Group ([www.worldbank.org/prospects/gcmonline/index.htm](http://www.worldbank.org/prospects/gcmonline/index.htm)).

<sup>45</sup> Cf. Pogge: *World Poverty and Human Rights*, capítulos 6 y 8, para propuestas concretas de cara a la modificación de los privilegios internacionales de préstamo y sobre recursos y hacia la reducción del impacto de una reglas injustas de la economía global través de un Dividendo sobre Recursos Globales.

<sup>46</sup> Aunque todavía se podría argumentar que esta denominación no es apropiada en la medida en que nosotros somos beneficiarios y ellos son víctimas de las injusticias históricas discutidas anteriormente, como el colonialismo.

## 5. ¿Cómo podría ser moralmente justificado nuestro diseño del orden global?

Podríamos todavía negar que estemos contribuyendo o beneficiándonos, incluso si reconocemos que el colapso de la TPPD y aceptamos la responsabilidad compartida por el orden global existente. Podemos decir por ejemplo, que el que impongamos este orden beneficia a los pobres globales, o al menos no los perjudica exacerbando su pobreza. Aunque estas alegatos son frecuentes, por ejemplo, respecto a las vigentes reglas de la OMC, su significado resulta bastante confuso. Beneficio, después de todo, es una noción comparativa que se refiere implícitamente a algún escenario base en el cual, los pobres globales estarían incluso peor de lo que está ahora en el mundo tal y como es. ¿Qué línea de base podríamos aducir para mostrar a los pobres globales que se están beneficiando del orden global actual?

Hay tres opciones. Podemos invocar una comparación *diacrónica*, apelando a la tendencia existente en la profundidad o en la incidencia de la pobreza extrema en todo el mundo. Pero este argumento falla por tres razones independientes. Su premisa es falsa: las rentas de pobreza extrema y la malnutrición no están globalmente en declive (nota 41). Más aun, su inferencia no es válida: La pobreza extrema puede estar declinando en China, por ejemplo, *a pesar* del hecho de que el orden económico global tiende a exacerbar esta pobreza. Una comparación diacrónica no nos permite juzgar esta posibilidad de un modo u otro y es por lo tanto inútil para juzgar el impacto de cualquier factor causal específico. Finalmente, no debemos asumir que la situación precedente no era moralmente problemática. De otro modo, deberíamos concluir que un marido está beneficiando a su esposa si la golpea con menos frecuencia, o que el orden económico de los EE.UU. en los comienzos del S. XIX, benefició a los esclavos porque fue menos brutal durante este periodo.

Nuestra segunda opción es invocar una comparación *subjuntiva* con una línea de base histórica. Para juzgar si la ocupación israelí redujo el analfabetismo en la franja occidental no debemos preguntar diacrónicamente si el analfabetismo se redujo, sino contrafácticamente, si el analfabetismo es más bajo de lo que habría sido sin la ocupación. Asumiendo esta idea, podemos argumentar que el orden global existente está beneficiando a los pobres globales en la medida en que están mejor de lo que estarían si un conjunto previo de reglas se hubiese mantenido vigente. Pero este argumento asume -aquí de un

modo inapropiado—que aquellas reglas precedentes eran neutrales, que ni benefician ni perjudican a los pobres. Con el mismo razonamiento, se podría decir que la junta militar del General Than Shwe fue beneficiosa para el pueblo birmano si se da meramente el caso de que está mejor de lo que habría estado si la junta predecesora del General Ne Win estuviese todavía en el poder.

Nuestra tercera opción es invocar una comparación subjuntiva con una línea de base hipotética—argumentando quizás que viviría incluso más gente y moriría de una forma aún más miserable en algún estado de naturaleza ficticio que en nuestro mundo tal y como nos ha salido. Pero esta opción, también, es poco prometedora en la medida en que carecemos de una descripción apropiada de este mundo ficticio que sea precisa y moralmente única y un criterio apropiado y moralmente único para comparar los dos mundos en relación con la pobreza extrema. Pueden pensar que estas preocupaciones son meramente académicas, que nuestro mundo es seguramente inmensamente mejor a este respecto de lo que pueda ser cualquier estado de naturaleza concebible. Y así parece en realidad desde nuestra posición aventajada. Y todavía: «34.000 niños menores de 5 años mueren de hambre y enfermedades prevenibles diariamente en todo el mundo.»<sup>47</sup> Intenten concebir un estado de naturaleza que pueda igualar este asombroso hecho de nuestra asombrosa civilización globalizada!<sup>48</sup>

Ninguna de nuestras tres opciones resulta adecuada para explicar nuestra cuestión—si el orden mundial existente beneficia o perjudica a los pobres globales—de un modo claro y apropiado para juzgar este orden. Este fracaso sugiere una estrategia inversa: En vez de basar nuestro veredicto de justicia sobre este orden en si produce daño (independientemente definido), podemos convertir la elaboración de nuestro juicio de si la imposición de este orden daña, en un enjuiciamiento de este mundo por algún criterio de justicia independiente del concepto de daño.

Para ilustrar esta idea, consideren el orden institucional de los EE.UU. en su infancia, cuando las mujeres estaban en una gran

---

<sup>47</sup> USDA (United States Department of Agriculture): *U.S. Action Plan on Food Security* ([www.fas.usda.gov/icd/summit/usactplan.pdf](http://www.fas.usda.gov/icd/summit/usactplan.pdf), 1999), p. iii. El gobierno de los EE.UU. menciona este hecho al hilo de una argumentación en la que defiende que los países desarrollados no deben seguir la propuesta de la FAO de incrementar la ayuda al desarrollo para la agricultura a 6 billones de \$ anuales, y que 2.6 billones es más que suficiente (*ibid.*, Appendix A).

<sup>48</sup> Cf., Pogge: *World Poverty and Human Rights*, 136-9.



desventaja con respecto a los hombres. Nuestro enjuiciamiento de este orden como injusto no se basa en cómo le había ido a las mujeres bajo el dominio británico. No se basa en una comparación con cómo les hubiese ido a las mujeres en un estado de naturaleza. (Todas estas comparaciones pueden ser invocadas de forma más plausible para justificar que para criticar el orden institucional sujeto a consideración). Más bien, es porque asignaba a las mujeres un status inferior al de los hombres que juzgamos que este orden ha sido injusto con las mujeres y su imposición, por lo tanto, un daño realizado a ellas.

Se pueden proponer muchos criterios independientes del daño para dictaminar la justicia de nuestro orden global. Estos criterios difieren al menos en tres aspectos. Difieren en cómo identifican a las partes que han sido afectadas de un modo relevante: como personas individuales, como unidades familiares, grupos sociales, naciones o Estados. Difieren en sus demandas absolutas—que requieren, por ejemplo, que las partes afectadas deben disfrutar de seguridad personal y de sus propiedades o satisfacción de las necesidades básicas. Y difieren en sus demandas relativas—que requieren quizás que los derechos básicos o la educación elemental o las oportunidades médicas deben ser iguales o que las desigualdades económicas deben ser restringidas en cierto modo.

Incluso si nuestro orden global fracasa para cumplir los requerimientos absolutos o relativos, puede ser todavía defendido bajo el supuesto de que este fracaso es inevitable. Un dictamen sobre su justicia deber ser por lo tanto sensible a la información sobre qué alternativas son realizables y acerca de las condiciones que éstas generarían. Puede ser imposible detallar esta información de un modo riguroso con respecto a alternativas que divergen del orden global existente en un grado muy alto. Es bastante posible, de todas maneras, estimar el impacto del orden global existente en relación con las alternativas institucionales más cercanas. Pudimos ver estas estimaciones en el párrafo del *Economist* anteriormente citado: Los países en desarrollo están perdiendo unos 700 billones de \$ en ingresos procedentes de la exportación debido a que los países desarrollados insistieron en sobreproteger de un modo paternalista sus mercados—a través de tarifas, cuotas, impuestos anti-dumping, y subsidios a la productores domésticos.<sup>49</sup> Resulta bastante factible, aunque esté mal visto entre los eco-

---

<sup>49</sup> En el año 2000, los países ricos gastaron 245 billones de \$ únicamente e subsidios a sus agricultores ). (Martin Wolf: 'Broken Promises to the Poor', *Financial Times*, 21 November 2001, 13). En 2002, los EE.UU. impusieron nuevas tarifas contra las



nomistas, extender esta estimación al número de muertes relacionadas con la pobreza que hubiesen sido evitadas en una apertura más simétrica de los mercados<sup>50</sup>. La cifra es enorme, ya que 700 billones de dólares anuales supone cerca del 12 % de los ingresos nacionales de todos los países desarrollados, y representa el 84.4 % de la humanidad<sup>51</sup>.

Muchos rasgos del orden global existente implican intercambios similares entre los intereses de los países de rentas elevadas y sus ciudadanos, por una parte, y los pobres globales por la otra. Un privilegio sobre los recursos incondicional nos da acceso a un suministro de recursos foráneos más amplio, barato y seguro, porque podemos adquirir su propiedad de manos de cualquiera que ejerza el poder efectivo independientemente de si la población del país aprueba la venta o se beneficia de las ganancias. Los amplios privilegios sobre recursos y préstamos, no sólo resultan muy ventajosos para los golpistas y lo tiranos, sino que, además, son mucho peores para los pobres globales de lo que lo sería una versión más restringida de estos privilegios que estuviese condicionada a un mínimo de legitimidad doméstica. El acuerdo vigente de ADPIC\* es mejor para nosotros y peor para los pobres globales que uno alternativo que hubiese requerido que los países ricos proveyesen a los pobres de fondos con los que protegerse

importaciones de acero, con efectos negativos sobre China Brasil y Rusia, y adoptaron una factura agrícola de 173 billones de \$ que incrementa los subsidios a los productores domésticos un setenta por ciento sobre los niveles actuales, y de este modo, daña gravemente a los productores de los países pobres. Estos y otros muchos ejemplos hacen que parezca ridícula la discusión eterna sobre la apertura de los mercados y el libre comercio. Estos debates omiten lo que ocurre en el mundo real: A los países pobres no se les permite el acceso a los mercados abiertos y al libre comercio. Ni siquiera se pueden beneficiar de los derechos que realmente poseen dentro de las normas tendenciosas de la OMC, porque no poseen los recursos necesarios para presentar y ganar sus casos contra los EE.UU. o la UE. Más aún, un país pobre tiene mucho más que perder que ganar si impone las contra-tarifas en represalia, a las que tendría derecho si ganase el caso, contra los EE.UU. o la UE.

<sup>50</sup> Donde estas estimaciones resultan convincentes, son rápidamente ofrecidas. Después del ataque del 11 de Septiembre, el presidente de Banco Mundial hizo pública su estimación de que *«se incrementará la muerte de niños y niñas en decenas de miles en todo el mundo y que es probable que unos 10 millones de personas vivan debajo de la línea de pobreza de 1\$ al día...ya que los ataques retrasarán la recuperación de los países ricos hasta 2002.»* ([http://econ.worldbank.org/files/2462\\_pres-release.pdf](http://econ.worldbank.org/files/2462_pres-release.pdf)).

<sup>51</sup> World Bank: *World Development Report 2003*, 235.

\* N.T. Acuerdo sobre los Aspectos de la Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio, también conocido por sus siglas en inglés TRIP's.

de los exorbitantes incrementos sobre medicamentos y semillas<sup>52</sup>. El vigente tratado de la Ley del Mar es mejor para nosotros y peor para ellos que uno alternativo que hubiese garantizado a los países pobres alguna participación en el valor de la explotación de los recursos del lecho marino<sup>53</sup>. Es mejor para nosotros y peor para los pobres globales que nosotros no tengamos que pagar por las externalidades negativas que les imponemos: por la polución que hemos producido durante muchas décadas y los efectos resultantes en su entorno y en su clima, por el rápido agotamiento de recursos naturales, por la contribución de nuestros turistas a la epidemia del sida y por la violencia causada por nuestra demanda de drogas y nuestra guerra contra ella.

El impacto acumulativo de todos estos intercambios en los pobres globales es probablemente aterrador. En los 14 años posteriores al final de la Guerra Fría, unos 250 millones de seres humanos han muerto prematuramente debido a causas relacionadas con la pobreza, a los que hay que añadir 18 millones más cada año (nota 27). Si los países desarrollados hubiesen modelado las reglas globales de modo que tuviesen más peso a los intereses de los pobres globales, la tasa en muertes tempranas y privaciones extremas hubiese sido previsiblemente mucho menor y a un coste insignificante para nuestra opulencia. Resulta pues muy difícil de ver el modo de defender los intercambios mencionados en nuestro orden global como compatibles con la justicia. Y si este orden es injusto, entonces se sigue, sin necesidad de apelar a ninguna línea de base, histórica o en un supuesto estado de naturaleza, que estamos dañando a los pobres globales—imponiéndoles un orden global injusto en el que la incidencia de la pobreza extrema, la malnutrición y muertes prematuras es mucho mayor de lo que hubiese sido bajo algunas alternativas factibles.

---

<sup>52</sup> El tratado sobre los aspectos de la propiedad intelectual relacionados con el comercio (TRIPs) se concluyó en 1995. Para una discusión de su contenido y de su impacto, cf. UNDP: *Human Development Report 2001* (New York: Oxford University Press 2001), capítulo 5; Carlos Correa: *Intellectual Property Rights, the WTO and Developing Countries: The TRIPs Agreement and Policy Options* (London: Zed Books 2000); Calestous Juma: 'Intellectual Property Rights and Globalization. Implications for Developing Countries' ([www2.cid.harvard.edu/cidbiotech/dp/discussion8.pdf](http://www2.cid.harvard.edu/cidbiotech/dp/discussion8.pdf), 1999); Jayashree Watal: 'Access to Essential Medicines in Developing Countries: Does the WTO TRIPs Agreement Hinder It?' ([www2.cid.harvard.edu/cidbiotech/dp/discussion8.pdf](http://www2.cid.harvard.edu/cidbiotech/dp/discussion8.pdf), 2000); and [www.cptech.org/ip/](http://www.cptech.org/ip/).

<sup>53</sup> Estas garantías son parte de la versión inicial del tratado de 1982, pero la administración Clinton consiguió renegociarlas al margen del tratado justo antes de que este último entrase en vigor en 1996 (Pogge: *World Poverty and Human Rights*, 125-6).

## 6. ¿En qué medida deben ser sensibles nuestras políticas a los intereses de los pobres globales?

Hay tres maneras de defender los intercambios que nuestros gobiernos, con frecuencia confabulados con líderes corruptos y opresores en el mundo en desarrollo, han impuesto. En primer lugar podemos decir que es lícito para nosotros el promover vigorosamente nuestros propios intereses en negociaciones sobre cómo afinar las diversas reglas del orden global, incluso cuando esta práctica entra en conflicto con los intereses de los pobres globales. Con unos ingresos que son entre 200 y 300 veces mayores que los suyos<sup>54</sup> y 799 millones viviendo al borde de la hambruna (nota22), esta justificación del status quo no se suele esgrimir en público. Se supone que nuestros políticos y diplomáticos tienen que representar los intereses de sus compatriotas. Pero también se supone que esta tarea tiene sus límites: Incluso si son capaces de hacerlo, nuestros representantes no deben imponer reglas globales de las que obtenemos ventajas injustas que incrementan en millones el número de muertes relacionadas con la pobreza en el mundo en desarrollo. En los ejemplos que he dado, parece que nuestros políticos y diplomáticos han hecho exactamente esto, en nuestro nombre.

Nuestra segunda defensa demuestra que las apariencias engañan, que las decisiones que se reflejan en las reglas existentes también benefician a los pobres globales, por lo menos a largo plazo. Pero en algunos casos importantes, semejante defensa abusa de nuestra credulidad. Es muy difícil negar que la pobreza del mundo se incrementa debido a las prerrogativas especiales que los países ricos se dieron en el OMC para favorecer a sus propias firmas con tarifas, cuotas, impuestos anti-dumping, y subsidios. Aún así, el deseo de reconocimiento profesional incentiva la producción de estas explicaciones negativas, que, en los casos más sangrantes de reglas injustas, a menudo adoptan una forma más tenue: En lugar de afirmar que ciertas prerrogativas para los países ricos no agravan la pobreza, los economistas se limitan a sostener que existen numerosos factores intermedios, dificultades metodológicas y otros imponderables de modo que la honestidad intelectual les impide elaborar ninguna con-

---

<sup>54</sup> En las economías de rentas elevadas, la renta nacional per cápita bruta es de 2,226\$ al mes de media (World Bank: *World Development Report 2003*, 235), comparado con los 11.40\$ de quienes viven por debajo de los 2\$ al día y de los 7\$ de aquellos que viven por debajo de 1\$ al día. (nota 21).

clusión firme<sup>55</sup>. Si todo lo demás falla, todavía nos queda el argumento más débil: Sí, el ajuste de algunas reglas importantes fue en realidad peor para los pobres globales, pero se trató de un error honesto. Cuando se diseñaron estas reglas, la economía para el desarrollo estaba menos avanzada y los responsables pertinentes no podrían haber sabido que estaban sirviendo nuestros intereses a costa de muchas muertes prematuras relacionadas con la pobreza.

Estas defensas empíricas son unos tópicos tan cómodos de producir como de consumir. Y es bastante improbable que sean sometidos a cualquier investigación seria sobre lo que nuestros políticos o diplomáticos, responsables del OMC, FMI, y el Banco Mundial sabían o deberían haber sabido durante las negociaciones de acuerdos internacionales. La posibilidad de que estos respetables señores (hay muy pocas mujeres) puedan ser verdugos voluntarios de los hambrientos, cometiendo un crimen contra la humanidad de gran escala en nuestro nombre, nunca será tomada en serio en el mundo desarrollado. –Y todavía nos quedan dudas punzantes. Si nuestros representantes cometieron errores honestos en detrimento de los intereses de los pobres globales, no deberíamos al menos asumir estos errores a través de un esfuerzo real de reducción de la (inesperada) incidencia de la pobreza extrema hoy en día?

Nuestra tercera defensa suscita cuestiones similares, ésta afirma que las reglas globales que hemos impuesto no son meramente buenas para nosotros, sino también para la eficacia global, la productividad y el crecimiento económico. Estas reglas son superiores (en términos de Pareto) a sus alternativas, no en el sentido normal (mejores para algunos y peores para nadie), sino en el sentido más débil («Caldor-Hicks»): Las reglas son mejores para unos y peores para otros pero de modo que aquellos pueden, como consecuencia de sus ganancias relativas, compensar a éstos por sus pérdidas relativas. Dudo que este argumento pueda prosperar debido las cláusulas de anterioridad\* del tratado del OMC que todavía nos permiten, por muchos años, favorecer a nuestras firmas a través de tarifas, cuotas, impuestos anti-dumping y enormes subsidios. Pero puede muy bien prosperar en otros casos como los acuerdos de ADPIC. Sin embargo, incluso cuando tiene éxito, persiste la acuciante pregunta: dadas las vastas desigualdades económicas entre ganadores y perdedores (nota 54), ¿es la mera *posibilidad* de compensación suficiente para defender nuestra deci-

---

<sup>55</sup> Estos escrúpulos son selectivos (cf. nota 50).

\* N.T. Grandfathering clause: reconocimiento de privilegios adquiridos.

sión? O no sería mejor que no hubiera una compensación real, de modo que podamos conservar sólo las ganancias relativas en tanto que excedan sus pérdidas relativas?

Las cuestiones con las que concluyen los dos últimos apartados indican con mayor precisión el modo en el que, con el colapso del DPT, las discusiones tradicionales bajo el rótulo de la asistencia son engañosas. El término no es impreciso: En la medida en que somos pueblos y países ricos, seguramente tenemos un deber moral positivo de asistir a las personas que se encuentran en situaciones de riesgo debido a la pobreza y a las que podemos ayudar con un costo muy pequeño. Pero la etiqueta nos exime de deberes negativos que son mayores y que también tienen que ver con nosotros: Deberíamos reducir los daños graves que hubiésemos causado; y no deberíamos beneficiarnos de las injusticias a expensas de sus víctimas. Estos dos deberes negativos nos conciernen si (a veces junto con la élites del tercer mundo) estamos imponiendo un orden global cuya injusticia nos beneficia al tiempo que incrementa la pobreza extrema en el extranjero. Debemos, por lo tanto, compensar a los pobres globales. Si dejamos de hacerlo, estaríamos infringiéndoles daño y aprovechándonos de la injusticia a sus expensas. Y en la medida en que lo compensemos, no estamos meramente «asistiendo» a los pobres más allá de las fronteras, sino reduciendo el impacto de unas reglas injustas que nos reportan ganancias injustas. No estamos «redistribuyendo» del rico al pobre, sino abandonando una redistribución internacional injusta del pobre al rico – redistribuyendo, si prefieren.

Me gustaría ilustrar el peso especial que normalmente se supone que tienen estos dos deberes negativos: Imaginen, a la orilla de una carretera comarcal, a una niña herida que perderá su pierna si no es trasladado urgentemente al hospital. Si eres un testigo capaz y competente que decide ignorar su situación, estás sujeto a la acusación moral de denegar auxilio (omisión de socorro). Pero si eres el conductor que hirió a la niña, entonces hay una mayor carga moral: Al dejar sin atención las necesidades de la niña, incrementarías enormemente el daño que le habías infringido. En la medida en que juzgamos la inacción del conductor con más dureza que la del testigo, debemos juzgar también nuestra propia inacción más duramente, si estamos implicados en el mantenimiento de reglas injustas que contribuyen a la pobreza extrema que nosotros decidimos pasar por alto.

Imaginen además una sociedad en la que una minoría aborígena sufre una fuerte discriminación en educación y empleo, que reduce sus salarios muy por debajo de los de sus compatriotas. En cuanto que

eres un forastero adinerado, puedes pensar que quizás debas hacer algo para ayudar a esta gente. Pero si te estás beneficiando de la discriminación (por ejemplo, al emplear a un chófer aborigen por la mitad de precio), entonces hay una mayor carga moral: Nos juzgamos más duramente por aprovecharnos de una injusticia cuando nos embolsamos estas ganancias que por no invertir otros recursos que tengamos en ayudar a los pobres. En la medida en que nos comportemos así, deberíamos juzgarnos con mayor dureza ya que los recursos que dejamos de destinar a la reducción de la pobreza extrema en el extranjero son ganancias derivadas de la injusticia de un orden global que también contribuye a la persistencia de esta pobreza.

Los deberes negativos de no apoyar y no embolsarse las ganancias de un orden institucional injusto que contribuye al empobrecimiento extremo no son sólo más fuertes que el deber positivo de ayudar a aliviar estas privaciones. Son también mucho menos sensibles a las variaciones de comunidad y distancia. Los deberes de asistencia son mayores de cara a los más cercanos y queridos y más débiles respecto a los extranjeros en tierras distantes. Pero los deberes de no dañar no se difuminan de este modo. Consideren de nuevo el caso del conductor que atropella a la niña y la deja desatendida a la orilla de la carretera. Nosotros no exculpamos nuestro juicio moral sobre él cuando nos enteramos que esto lo hizo muy lejos de su casa y a una niña con la que no compartía ningún vínculo de nacionalidad, lengua, cultura o religión. Si la injusticia del orden global que imponemos es la causante de que la pobreza persista en los países pobres, entonces nuestra responsabilidad moral por las muertes y privaciones ligadas a ella no disminuye por la diversidad nacional o la distancia geográfica y cultural. Podría disminuir de este modo si, quizás, fuese necesario dañar a extranjeros para salvarnos de un destino similar. Pero en el mundo real, el problema de la pobreza global—aunque supone un tercio de todas las muertes humanas—es bastante pequeño en términos económicos: Aunque 2,812 millones de personas están viviendo por debajo del umbral superior de pobreza internacional (2\$/día), y el 43 por ciento por debajo de él como media, su déficit colectivo asciende sólo al 1.13 por ciento de los ingresos de los 995 millones de personas de las economías de rentas elevadas<sup>56</sup>. Claramente, podrí-

---

<sup>56</sup> Cf. nota 21. Si hubiésemos asumido el total de este déficit, nuestra parte en los ingresos del globo hubiesen descendido de un 80.97% a 80.06%, de 25,506 a 25,217 billones de \$ (World Bank: *World Development Report 2003*, 235).

amos erradicar la pobreza extrema – a través de una reforma del orden global o con otras iniciativas destinadas a compensar por sus efectos sobre los pobres globales – sin «sacrificar» la satisfacción de nuestras necesidades o incluso nuestros intereses más ligeramente serios<sup>57</sup>.

En el mundo desarrollado se cree, de modo generalizado, que ya estamos gastando una cuantía desmesurada en este tipo de iniciativas. Esta convicción se contradice con los hechos: Los países de rentas elevadas han reducido su ayuda oficial al desarrollo (AOD) del 0.33 por ciento de sus PNB combinados en 1990 a 0.22 por ciento, o 52.3 billones de dólares, en 2001<sup>58</sup>. La mayoría de la AOD es destinada con fines políticos: Sólo el 23 por ciento va a los 49 países menos desarrollados<sup>59</sup>; y sólo 3.7 billones de dólares se gasta en servicios sociales básicos<sup>60</sup> educación y salud básicas, programas demográficos, suministro de agua, e instalaciones sanitarias – mucho menos del 20 por ciento acordado en la Cumbre Mundial para el Desarrollo Social de 1995<sup>61</sup>. Esto supone menos del uno por ciento del «dividendo de paz»

<sup>57</sup> La Comisión sobre Macroeconomía y Salud de la OMS (presidida por Jeffrey Sachs) ha esbozado cómo se pueden reducir las muertes relacionadas con la pobreza a 8 millones anuales con un coste de 62 billones de \$ al año. La comisión propone que los países desarrollados paguen 27 billones de \$ de este total, mientras que 35 serían aportados por los países pobres (*Economist*, 22 de diciembre de 2001, 82-3). Los países de rentas elevadas se podrían permitir pagar el total de los 62 billones, que suponen menos del 0.25 por ciento del conjunto de su renta nacional bruta (World Bank: *World Development Report 2003*, 235).

<sup>58</sup> UNDP: *Human Development Report 2003*, 290, bajando de una Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD) conjunta de 53.7 billones de 2000 (UNDP: *Human Development Report 2002* (New York: Oxford University Press 2002), 202) y 56.4 billones en 1999 (UNDP: *Human Development Report 2001*, 190). Los EE.UU. han encabezado esta reducción pasando de un 0,21 en AOD a 0.10 % del PNB en una etapa próspera que culminó con un enorme superávit presupuestario. En los años venideros, está previsto que se incremente la AOD a consecuencia del 11 de Septiembre –el cálculo para 2001 ya incluye un desembolso especial de 600 millones de \$ para estabilizar al dictador militar de Pakistán.

<sup>59</sup> De un 28 % en 1990 (UNDP: *Human Development Report 2003*, 290). La India, con más población pobre que cualquier otro país, recibe una AOD de 1.70\$ al año para cada ciudadano; mientras que docenas de países mucho más ricos reciben entre 60\$ y 260\$ anualmente per cápita. (*ibid.*, 290-4).

<sup>60</sup> Cf. [http://millenniumindicators.un.org/unsd/mi/mi\\_series\\_results.asp?rowId=592](http://millenniumindicators.un.org/unsd/mi/mi_series_results.asp?rowId=592).

<sup>61</sup> «88. La implementación de la Declaración y del Programa de Acción en los países en desarrollo, en particular en África y los países menos desarrollados, necesitará recursos de financiación adicionales y una ayuda y cooperación al desarrollo más efectiva. Esto requiere: ... (c) un acuerdo sobre el compromiso mutuo entre las partes implicadas desarrolladas y en desarrollo, para destinar, de media, un 20 % de la AOD y un 20 % del presupuesto nacional respectivamente, a programas sociales básicos.» (Programme of Action, Capítulo 5, Artículo 88(c), [www.un.org/esa/socdev/wssd/agreements/poach5.htm](http://www.un.org/esa/socdev/wssd/agreements/poach5.htm)).



de los países desarrollados y asciende a cerca de 4 \$ al año como media, de cada uno de nosotros, ciudadanos de estos países<sup>62,63</sup>

Cuando la gente como nosotros muere a una edad madura, podemos volver la vista atrás y contemplar el tiempo de una vida en el que cerca de un billón de seres humanos, la mayoría niños y niñas, ha muerto debido a causas relacionadas con la pobreza. Esta tasa masiva de muertes era y es previsible. Y es evidente, más allá de cualquier duda razonable, que los países desarrollados podrían reducir terriblemente esta continua tasa de muertes con un coste muy pequeño para nosotros (notas 56-7). Y todavía, muy pocos ciudadanos de los países desarrollados encuentran estos hechos preocupantes. Esta despreocupación generalizada se puede explicar, en gran medida, por la falsa creencia de por qué persiste la pobreza extrema. La mayoría de nosotros suscribe la teoría de que las causas de que la pobreza subsista son endógenas en los países en los que ocurre. Estoy convencido de que, con una mejor comprensión del papel que las instituciones globales juegan en la persistencia de la pobreza extrema, mucha gente tomaría este problema mucho más en serio—incluido mi estimado maestro John Rawls.

(Traducción del original:

DAVID ÁLVAREZ GARCÍA)

---

<sup>62</sup> Cf. nota 43. Tras el final de la Guerra Fría, los países desarrollados pudieron reducir sus gastos militares de un 4.1 % de sus PIB's combinados en 1985 a 2.2 % en 1998 (UNDP: *Human Development Report 1998*, 197; UNDP: *Human Development Report 2000*, 217). Con 25,104 billones de \$ de PIB's combinado en el año 2001 (World Bank: *World Development Report 2003*, 239), su dividendo de paz de 2001 supone unos 477 billones.

<sup>63</sup> Los ciudadanos de los países de rentas elevadas también donan ayuda a través de ONG's. Cada año esta ayuda asciende a 7 billones de \$, o 7.60\$ por ciudadano (UNDP: *Human Development Report*, 2003, 290).



# Justicia global, cosmopolitismo y la exigencia rigurosa

RICHARD ARNESON

(University of California – San Diego)

El tema central de la justicia global es: ¿En qué medida, si en alguna, están los más aventajados obligados moralmente a prestar ayuda a otros desconocidos distantes y necesitados? La respuesta es ofrecida por el principio de beneficencia: debemos maximizar la agregación de bienestar humano, otorgando mayor peso (prioridad) a los más desfavorecidos. Tanto si este principio constituye la totalidad de la moralidad, o una buena parte de ella, los deberes morales globales son significativos. (Nota: este deber no implica necesariamente contribuir a organizaciones asistenciales. Quizás debamos presionar a los gobiernos para que cambien sus políticas de ayuda y cooperación exterior, o de comercio, o comprometernos con otras formas de presión, incluida la guerra. La beneficencia toma muchas formas.)

Muchos niegan este asunto central. Consideremos la estrategia deontológica. Ésta implica las siguientes afirmaciones: (1) los deberes negativos de no-dañar en ciertas formas tienen prioridad sobre cualquier deber positivo que haya de prestar ayuda, (2) los ricos en el mundo actual participan en, brindan conformidad a, y se benefician de las políticas que dañan injustamente a los pobres globales, y (3) esta conducta dañina viola los estrictos deberes negativos, activa nuestra obligación urgente de reparar el daño y así aliviar las condiciones de los pobres globales. Si triunfa, la estrategia deontológica defiende la afirmación de que los ricos de hoy están sujetos a una exigencia significativa de ayudar a los pobres del mundo sin necesidad de apoyarse en reclamaciones dudosas y controvertidas, como las doctrinas beneficentistas igualitarias. Incluso si no estamos obligados por caridad a ayudar a aquellos necesitados, lo estamos por los deberes negativos de

compensar a las víctimas de nuestra conducta dañina y de ceder los injustos beneficios que se acumulan en las naciones ricas debido a estas prácticas, pasadas y presentes. Nosotros (la gente rica en las naciones desarrolladas) estamos implicados en el orden económico vigente, el cual perjudica a los pobres globales.

Tengo dos objeciones contra la estrategia deontológica. (1) descansa en exigencias normativas inestables y en dudosas y especulativas afirmaciones empíricas, que probablemente no son ciertas. (2) Incluso si estas afirmaciones empíricas, en las que debe apoyarse la estrategia deontológica para defender la existencia de deberes de justicia sustantivos de ayudar a los pobres globales, resultasen ser ciertas, la estrategia deontológica fracasa a la hora de capturar las verdaderas razones potentes para ayudar a los pobres globales. Esto resulta evidente si consideramos que al final, estas dudosas y especulativas afirmaciones resultan ser falsas. En tal caso, de acuerdo con los defensores de los deberes negativos, no tendríamos deberes de justicia global significativos. Pero nuestras convicciones acerca de la justicia global no son – o no deberían ser – contrafácticamente inestables en este sentido.

Algunas consideraciones:

1. Supongamos que la gente rica se beneficia de un orden económico global injusto, prácticas comerciales inequitativas, y que deben una compensación a sus víctimas. Es bastante improbable que la clase de aquellos que han sido injustamente perjudicados por estas prácticas comerciales coincida, o incluso se solape, con la de los más desfavorecidos del globo. La compensación por el beneficio injusto iría a aquellos perjudicados por semejantes políticas, aquellos que están implicados, y con frecuencia exitosamente, en transacciones globales. Las compensaciones irían a parar a los miembros más aventajados de las naciones pobres.

2. ¿Perjudica injustamente el orden económico global a quienes les iría mejor bajo un sistema de acuerdos más equitativo? Consideremos un argumento avanzado por Robert Nozick. Imaginemos un mundo sin comercio global. A alguna gente aislada le va muy bien, a otra le va muy mal. Si pensamos que en este escenario de no-interacción, los más beneficiados no tienen la obligación de ayudar a los más desfavorecidos, ¿por qué deberíamos pensar que el introducir una interacción económica (digamos, transacciones mutuamente beneficiosas) instaure de repente fuertes obligaciones, o constricciones sobre

la interacción como la de que los acuerdos comerciales deben establecerse para mejorar en lo posible la situación de los más desfavorecidos? Uno podría ir más lejos. Si los ricos, en ausencia de interacción, tienen el derecho a disfrutar de su riqueza y hacer lo que quieran con ella, ¿por qué estaría mal comerciar con gente pobre en términos que favorecen a los que ya son ricos? Supongamos que los países ricos emplean su fortuna para presionar y obtener ventajas en la negociación. Estoy de acuerdo con la hipótesis de Nozick: Si en la ausencia de comercio e interacción, no existe un deber por parte de los ricos de ayudar a los más desfavorecidos, la mera instauración de la interacción no activa más obligaciones que los deberes negativos de no causar daño de determinadas formas, por fuerza, fraude o robo. Yo discrepo con el antecedente de la condicional. Pero si la hipótesis es correcta en general, la estrategia deontológica está perdida.

3. Thomas Pogge ha avanzado un argumento interesante: al extender el reconocimiento internacional a cualquier gobernante «de facto» de un país pobre, los países ricos ofrecen un incentivo indebido a los potenciales matones para tomar el poder y emplear el aparato del Estado y el reconocimiento internacional de legitimidad para despojar al país de sus recursos y extorsionar a su pueblo. Mi réplica: esta política de brindar reconocimiento internacional puede que cause daño, y al mismo tiempo ser requerida por otras razones morales, y por lo tanto puede que no deba considerarse como «causando un daño indebido». Por una razón: puede que la negación del reconocimiento no cause daño (a largo plazo) a los dictadores criminales, sino a la gente a la que gobiernan, y especialmente a los más pobres de ellos.

4. Supongamos que, como sin duda hicieron, los países ricos de la actualidad se hubiesen dedicado en el pasado al imperialismo, al colonialismo y a las guerras injustas. Pero que los miembros actuales de las sociedades ricas son inocentes respecto a esos crímenes y que no se benefician de ningún modo de ellos, así que los miembros actuales de las naciones ricas no están sujetos a ningún deber de reparación. Lo mismo se podría decir respecto a políticas más recientes.

5. Puede que la estrategia deontológica sostenga que las instituciones están sujetas a baremos morales más elevados que los de los individuos. Todas y cada una de las personas ricas pueden ignorar, en el plano individual, las necesidades de los pobres globales, pero el FMI, el Banco Mundial, etc... no. También se afirma que dentro de los

límites de un Estado nacional, ejercemos mutuamente, extensiva e intensivamente, la imposición de obligaciones a través de la coerción estatal. Pero una red de semejante densidad de coerción no llega a abarcar al conjunto de la comunidad internacional. El hecho de que brindemos conformidad y nos beneficiemos de la coerción estatal genera deberes de apoyar políticas igualitarias dentro de las fronteras, pero no a través de ellas. No asumo este argumento, pero si la estrategia deontológica es plausible, este argumento (demoler la justicia global) es tan válido como cualquier otro que se derive de esta estrategia.

#### La Exigencia Rigurosa:

Tomemos la beneficencia igualitarista en una forma extrema: el consecuencialismo del acto prioritarista. Ésta (y otras doctrinas afines) sostiene que una persona rica debe continuar ayudando a superar la pobreza global y problemas similares, hasta que el valor moral que se obtenga de emplear una unidad extra de recursos que uno destina a sus propios planes y proyectos sea tan grande como el valor moral que se obtuviese de emplear ese recurso para la causa de la justicia global. Llamémoslo la Exigencia Rigurosa. Resulta contra-intuitiva. Choca con el sentido común. Garret Cullity plantea una dificultad para cualquier moralidad que implique la Exigencia Rigurosa. Si trato mis intereses como si no tuviesen mayor peso que los de cualquier otro a la hora de decidir qué hacer, mi vida es enfocada de un modo altruista. Pero la razón para ayudar a los necesitados es la de potenciar su realización personal. Las realizaciones contenidas en una vida enfocada-no-altruísticamente son intereses cuya persecución resulta ser moralmente incorrecta, de acuerdo con cualquier moralidad que incorpore la Exigencia Rigurosa, pero los intereses cuya persecución resulta errónea para una persona, son intereses cuya promoción o ayuda en su realización son también erróneos para los demás. Como afirma Cullity, «*si la pistola de un gangster se encasquilla, no debo ayudarle a arreglarla.*» Pero entonces surge un dilema. Los intereses que tiene la gente en llevar una vida enfocada-no-altruísticamente nos dan buenas razones morales para ayudarles. Pero de acuerdo con la Exigencia Rigurosa, perseguir estos intereses es moralmente incorrecto, así que, por lo tanto, los intereses en llevar una vida enfocada-no-altruísticamente, proporcionan y no proporcionan, a un tiempo, buenas razones para la ayuda. La mejor salida a este dilema, afirma Cullity, es rechazar la Exigencia Rigurosa.

Mi respuesta: supongamos que una persona rica pudiese, o bien emplear sus recursos en sí misma, o bien transferirlos a una segunda más necesitada, que los emplearía en sí misma. Supongamos que la primera persona rica sabe que si cede los recursos a esta segunda, ésta los usará erróneamente para sí misma. Aun así, ella debería realizar la transferencia. Uno puede tener buenas razones, en coherencia con la Exigencia Rigurosa, para ayudar a la gente a satisfacer los intereses de una vida enfocada-no-altruísticamente, no por moralmente incorrectos, sino por mejorar la calidad de vida de la persona. Pero ¿puede la radicalidad de la Exigencia Rigurosa presentarse como aceptable? La clave es distinguir lo que uno debiera moralmente hacer (ought-débil) y lo que uno tiene moralmente que hacer (must-fuerte).

*(traducción: David Álvarez)*



# ¿Cómo eliminar la pobreza mundial?<sup>1</sup>

PAULA CASAL  
(University of Reading)

«*Compra tierra, hijo,  
que ya no la fabrican.*»

(MARK TWAIN)

## I. Pobreza mundial y recursos naturales

El hambre y la pobreza matan a más de 50.000 personas cada día, una cada tres segundos<sup>2</sup>. Las consecuencias de la pobreza sobre los niños es escalofriante: Dos de cada cinco están subdesarrollados, uno de cada tres está mal alimentado, y uno de cada diez está exhausto. Ciento setenta millones de niños realizan trabajos agotadores, insalubres, forzados o peligrosos, son secuestrados como esclavos o guerrilleros o son víctimas de traficantes y proxenetas<sup>3</sup>. Todo el mundo está de acuerdo en que esto es terrible, pero es más difícil ponerse de acuerdo en cuál es la mejor forma de eliminar la pobreza y con ella sus deprimentes consecuencias.

En *World Poverty and Human Rights*, Thomas Pogge mantiene que la mejor forma de eliminar la pobreza es adoptar un impuesto sobre el uso de los recursos naturales, un *Dividendo sobre los Recursos Globales*

---

<sup>1</sup> Agradezco los comentarios de Richard Arneson, Thomas Pogge, Hillel Steiner, Andrew Williams y David Álvarez, que además tradujo el primer borrador de este artículo.

<sup>2</sup> Organización Mundial de la Salud, *Anexo 2*, (2001).

<sup>3</sup> International Labour Organization, pp. 9, 11 y 18 (2002)

(DRG o GRD, en inglés). Pogge piensa que se trata de una solución factible, no sólo porque piensa que bastaría un pequeño impuesto sobre los combustibles fósiles para terminar con el hambre mundial, sino porque un impuesto sobre los recursos naturales como el que él propone puede ser aceptado desde un amplio abanico de posiciones políticas y filosóficas, incluyendo los grupos más refractarios a los impuestos destinados a aliviar la pobreza, como los sectores libertarios que consideran los impuestos sobre la renta o la riqueza como una forma de esclavitud. Para demostrar que incluso este colectivo puede y debe aceptar su propuesta, Pogge la defiende apelando al filósofo que ha inspirado a Robert Nozick y tantos otros libertarios: John Locke.

Locke pensaba que, en principio, la tierra pertenece a todos los seres humanos. Todos tienen el mismo derecho a usarla y a beneficiarse de ella. Y por tanto, cualquiera que se apropie de cierta cantidad de recursos naturales debe dejar «suficiente e igual de bueno» para los demás. Pogge entiende que la mejor forma de aplicar ese precepto en nuestros tiempos es introducir un impuesto sobre la extracción de recursos naturales escasos. Dado que cuando uno extrae un recurso deja a otra persona sin la posibilidad de hacerlo y además contribuye al encarecimiento de unos recursos cada vez más escasos, uno debe compensar a los demás pagando un impuesto sobre la extracción de recursos naturales<sup>4</sup>. Como los que extraen los recursos irán transfiriendo el pago del impuesto sobre la extracción a los consumidores, en definitiva serán los consumidores los que tengan que compensar a los demás por el consumo de unos recursos que ya nadie más podrá utilizar. Es de esperar que este impuesto reduzca el consumo, pero su cuantía no está calculada para producir este efecto, sino para que genere los suficientes beneficios como para erradicar la pobreza extrema en todo el mundo.

---

<sup>4</sup> *World Poverty and Human Rights*, (Cambridge: Polity Press, 2002), «Las naciones (o las personas) pueden adquirir y usar recursos, pero la humanidad todavía retiene una participación minoritaria que, como las acciones preferentes, no confiere control, pero sí una porción de los beneficios materiales. En este cuadro, mi propuesta puede ser presentada como un Dividendo Sobre Recursos Globales, que funciona como una moderna cláusula lockeana. Difiere de la de Locke en que abandona la vaga y complicada condición de «dejar suficiente e igual de bueno para otros.» Uno puede emplear cantidades ilimitadas, pero debe compartir parte del beneficio económico. Esta condición es suficientemente parecida a la cláusula original como que unos pensadores tan anti-igualitarios como Locke y Nozick puedan encontrarla plausible», pp. 200-1.



«...a los Estados y a sus gobiernos se les puede exigir que compartan una pequeña parte del valor de los recursos que decidan usar o vender. Este pago se basa en la idea de que a los pobres globales se les debe una participación inalienable en todos los recursos naturales limitados... Esta idea se puede extender a todos los recursos que no son destruidos con el uso, pero sí desgastados, agotados, u ocupados, como el aire o el agua empleada para verter contaminantes o la tierra usada para la agricultura, las granjas o los edificios. Los beneficios del DRG se deben destinar a garantizar que todos los seres humanos puedan satisfacer sus necesidades básicas con dignidad.»<sup>5</sup>

Eliminar la pobreza a través de un impuesto sobre la contaminación y el gasto ecológico, es decir, un impuesto sobre actividades que perjudican al prójimo, tiene la ventaja de reducir bastante el número de posibles objeciones, porque es difícil poder argumentar que uno debería poder causar daños ecológicos ilimitados sin pagar nunca por ello, por muy desesperados, y desprotegidos contra ese daño, que estén los pobres del mundo. Así, por ejemplo, la propuesta de Pogge no puede ser rechazada argumentando que los únicos deberes que existen son los deberes de no perjudicar a los demás (los llamados deberes *negativos*), y que no tenemos la obligación (o deber *positivo*) de salvar a nadie. Tampoco sirve de nada apelar al argumento nacionalista de que es permisible e incluso laudable dar prioridad a los intereses nacionales sobre los intereses de los pobres del mundo, del mismo modo que es permisible y laudable ser parcial con nuestros familiares y amigos. Este argumento no puede emplearse en contra de la propuesta de Pogge porque aunque sea permisible beneficiar a nuestros hijos antes que a los de los demás, no es permisible dañar a los hijos propios, ni a los ajenos. Golpear a los hijos de un desconocido, por ejemplo, no está mejor que golpear a los propios, y desde luego, no tiene nada de laudable. Pogge piensa que los nacionalistas tampoco pueden rechazar su propuesta argumentando que viola el derecho a la soberanía nacional, porque no es un impuesto sobre la propiedad de los recursos, y no impone a ningún país cómo debe de emplear su territorio. Solamente exige que cada país pague a los demás en proporción a su gasto ecológico.

Por todas estas razones, la propuesta de Pogge resulta fácil de defender ante una amplia gama de objeciones o perspectivas filosóficas. Se trata además de una propuesta con efectos tan beneficio-

---

<sup>5</sup> *Ibíd.*, pp. 196-97.

sos, que puede contar con el apoyo de aquellos que deciden si algo debe o no hacerse según sus *consecuencias*, así como con el apoyo de los que resuelven las cuestiones de justicia social apelando a algún tipo de *contrato* o acuerdo hipotético entre todos los afectados. Y además, como se indica más arriba, la propuesta de Pogge puede defenderse desde un marco filosófico libertario o lockeano. Como él dice, es una propuesta que puede ser justificada «no sólo mirando hacia delante, *prospectivamente*, en términos consecuencialistas y contractualistas, sino también mirando hacia atrás, *retrospectivamente*, como una condición sobre la apropiación unilateral, que requiere una compensación para aquellos excluidos por ella.»<sup>6</sup>

Este artículo compara el impuesto propuesto por Pogge con otros dos impuestos (sección II), discutiendo sus justificaciones filosóficas (sección III), su base imponible (sección IV), su tasa de imposición (sección V) y el principio empleado para regular su distribución (sección VI). Lo que aquí se discute no es si el mundo debería adoptar el impuesto de Pogge o seguir como hasta ahora. Probablemente, aunque sólo fuese por la disminución en el consumo de recursos naturales que prometen los impuestos de este tipo, la propuesta de Pogge sería muy beneficiosa, incluso si lo recaudado no bastase para evitar el hambre a tantas personas como Pogge calcula. Tampoco se discute aquí si es más conveniente elegir impuestos sobre los recursos naturales, para disminuir su consumo, o si es mejor dejar a un lado la cuestión ecológica e ir en busca de otro tipo de impuestos como, por ejemplo, la conocida tasa Tobin sobre la especulación monetaria. Dado que ambos impuestos son compatibles, no es necesario decidir cual aportaría mayores beneficios. Sin embargo, sí es necesario decidir si el impuesto de Pogge es el mejor impuesto global de su tipo, es decir, el mejor impuesto global sobre los recursos naturales.

## II. Tres impuestos

Como se indica más arriba, Pogge no propone gravar todos los recursos naturales, sino sólo los que son utilizados o extraídos<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> «An Egalitarian Law of Peoples», *Philosophy & Public Affairs*, 23/3 (1994) p. 201, cursivas añadidas.

<sup>7</sup> «La idea básica es que mientras cada pueblo posee y controla totalmente todos los recursos dentro de su territorio nacional, debe pagar una tasa por cualquier recurso que elija extraer. Al pueblo Saudita, por ejemplo, no se le requiere que extraiga crudo

Tampoco propone un impuesto especialmente alto, porque calcula que ya sólo un impuesto de \$2 por barril de petróleo generaría 312 billones de dólares al año. Esta cantidad bastaría para cambiar radicalmente la vida de los 2.801 millones de personas que viven bajo la línea de la pobreza que el Banco Mundial sitúa en los \$2 diarios<sup>8</sup>.

Un impuesto que se asemeja en ciertos aspectos al de Pogge es el propuesto por Hillel Steiner. Siendo libertario, Steiner adopta también una perspectiva lockeana, reconoce sólo el deber negativo de no perjudicar y propone un impuesto mundial sobre los recursos naturales. La defensa de Steiner comienza con una teoría general sobre los derechos individuales, según la cual todo el mundo tiene los mismos derechos básicos, que deben ser compatibles entre sí y proteger al individuo contra cualquier forma de esclavitud o servidumbre. Partiendo de esta base, los libertarios suelen centrarse en el derecho o propiedad sobre nuestro cuerpo y todo lo que nuestro cuerpo produzca, que según ellos es un derecho que los impuestos sobre la renta violan. Steiner justifica el impuesto que propone distinguiendo entre los impuestos sobre la renta, que gravan algo producido por las personas y los impuestos ecológicos, que gravan algo producido por la naturaleza. En su opinión, los argumentos contra los impuestos que suelen emplear los libertarios, no sólo son inaplicables a los impuestos sobre la naturaleza, sino que los mismos derechos básicos en los que descansa la teoría libertaria, justifican este impuesto. La razón de ello es que estos derechos básicos o fundacionales, en que se apoya la defensa de las libertades individuales que preconiza este colectivo

*«no pueden conferirnos sólo titularidad sobre nuestros cuerpos, sino que también deben darnos derechos a las cosas externas a nuestros cuerpos, ya que el acceso libre a estas cosas es una condición necesaria para que ocurra cualquier acción. Y aquí es donde las materias primas vienen a configurarse como el otro constituyente de los mencionados derechos»<sup>9</sup>.*

---

o que se lo permita a otros. Pero si escogen hacerlo, se les requeriría pagar un impuesto proporcional sobre cualquier crudo extraído, tanto si es para su uso propio como si es para venderlo en el extranjero. *Ibíd.* p. 200. Ver también «A Global Resources Dividend» en D. Crocker (ed.) *The Ethics of Consumption*, (Rowam & Littlefield, 1998), p. 511.

<sup>8</sup> *World Poverty and Human Rights*, p. 205.

<sup>9</sup> Hillel Steiner, «Just Taxation and International Redistribution», en Ian Shapiro y Lea Brilmayer (eds.) *Global Justice*, NOMOS XLI, (1999) p. 175. Véase también «Three Just Taxes» en P. Van Parijs, *Arguing for Basic Income* (Londres:Verso, 1992).

Desde esta perspectiva, del mismo modo que todos nacemos con los mismos derechos básicos, nacemos con un derecho igual a los recursos naturales, y con la obligación de no adquirir más recursos que los demás, sin compensarles por ello. Hemos de dejar, como escribió Locke «suficiente e igual de bueno para otros» y cualquiera que adquiera más que la parte que le toca, debe a los demás una restitución equivalente al valor de lo que ha sobre-adquirido<sup>10</sup>. Para garantizar esta compensación, Steiner propone un impuesto sobre el valor de mercado total de los recursos no transformados contenidos en todos los enclaves territoriales. Cómo Steiner explica:

*«Las materias primas del mundo se pueden describir como un conjunto de enclaves territoriales, y el valor de cualquiera de ellos comprende la suma de los valores de todos los recursos sub- y supra-terráneos, así como del área de superficie. El valor global agregado de estos enclaves constituye así el dividendo, en el cálculo lockeano de lo que constituye «suficiente e igual de bueno para otros». Sin duda este valor agregado global fluctúa con el tiempo, igual que la magnitud del divisor lockeano, esto es, el número de personas entre las que repartir. Cualquiera que sean estas fluctuaciones, el dominio inicial de cada persona incluye un derecho al cociente: un derecho a una porción igual del valor agregado global de los enclaves territoriales.»*<sup>11</sup>

Tanto el Dividendo sobre Recursos Globales de Pogge como el Fondo Global de Steiner son impuestos globales sobre recursos naturales que pueden defenderse sin necesidad de recurrir a un deber positivo, el deber de ayudar. Por otro lado, ambos impuestos difieren en algunos aspectos importantes: Pogge propone gravar el *uso*, y Steiner la *propiedad* de los recursos naturales; Pogge defiende un impuesto *proporcional*<sup>12</sup> suficientemente amplio como para crear un mínimo social global; mientras que Steiner piensa que hay que tasar el valor *total* de los recursos naturales de cada individuo. Finalmente, Pogge recomienda redistribuir los fondos recaudados entre los individuos que viven bajo la línea de la pobreza, mientras que Steiner quiere distribuir igualmente entre todos los seres humanos.

El Impuesto Prioritario por el que yo me inclino es compatible con un marco filosófico lockeano, pero no se supedita a él, y difiere de las propuestas de Pogge y Steiner en al menos otros tres aspectos. En rela-

<sup>10</sup> *Ibíd.*

<sup>11</sup> *Ibíd.*

<sup>12</sup> «An Egalitarian Law of Peoples», p. 200 y «A Global Resources Dividend», p. 511.

ción con la *base* impositiva, propongo tasar tanto la propiedad como el uso de los recursos. Respecto al *tipo*, en lugar del porcentaje fijo de Pogge o del 100% de Steiner, propongo un impuesto progresivo. Finalmente, en lo tocante a la distribución de los fondos, en lugar de dirigirlos a aquellos cuyos ingresos son inferiores a cierta cantidad pre-establecida, como sugiere Pogge, o distribuirlos igualitariamente, como propone Steiner, creo que es mejor distribuirlos de forma más flexible, dando prioridad a los más pobres. En las secciones siguientes intento mostrar por qué la tercera opción me parece mejor que las anteriores. Cuando menos, ello ayudará a esclarecer qué aspectos de estos impuestos requieren mayor atención. Discutiré, en primer lugar, los argumentos más importantes a favor del impuesto, y luego los argumentos a favor de la base, el tipo impositivo y el principio distributivo que me parecen preferibles.

Propuesta	Base	Tipo	Principio distributivo
Thomas Pogge	Uso de recursos	Proporcional	Suficiencia
Hillel Steiner	Propiedad	100%	Igualdad
Prioritario	Uso y propiedad	Progresivo	Prioridad

### III. Los fundamentos del impuesto: lockeanos o no lockeanos

#### *Deberes no-lockeanos e impuestos no-lockeanos*

Tanto Pogge como Steiner circunscriben sus propuestas a parámetros lockeanos y conciben la justicia global en términos de violación de derechos negativos. Jamás apelan a la obligación de ayudar a los necesitados. Su elección de los recursos naturales como base de sus impuestos responde también a esta perspectiva filosófica y a la necesidad de esquivar los argumentos que condenan los impuestos sobre la renta. Como ambos insisten, no se trata de que tengamos que compartir nuestros ingresos con otras personas menos afortunadas, sino que se trata de que dejemos de perjudicarles empleando recursos naturales sobre los que tienen tanto derecho como nosotros, sin compensarles por ello. Pogge considera que apelar a deberes positivos, no sólo nos priva de una importante ventaja estratégica, sino que nos hace correr el riesgo de reforzar la idea de que los países ricos no están dañando activamente a los pobres, sino que simplemente los están

ignorando. Pogge piensa que, por ejemplo, al comparar a los pobres del mundo con un niño que se ahoga en un estanque del campus, porque un profesor que va a dar una clase no quiere mojarse para sacarlo del agua,

*«Singer también refuerza el juicio moral tan común de que los ciudadanos y los gobernantes de las sociedades ricas, a los que él se dirige, son tan inocentes con relación a la persistencia de la pobreza severa en el extranjero como lo es el profesor en relación al niño del ejemplo.»*<sup>13</sup>

Puede que Pogge tenga razón en que la historia del niño que se ahoga puede producir una falsa imagen de la realidad de la injusticia global, y que es importante no reforzar esta imagen, y dejar claro que los países ricos están dañando y no solamente ignorando a los pobres. Por otro lado, también es importante evitar crear la falsa impresión de que los impuestos sobre la renta son moralmente inadmisibles y de que no pueden usarse ni siquiera para rescatar a los niños que se caen en los estanques. Es importante señalar, por ejemplo, que una tasa de menos del 4% sobre los bienes de las 225 personas más ricas sería suficiente para «que todo el mundo tuviese acceso a la educación básica, la salud pública, a la atención a la salud reproductiva de la mujer, a una alimentación adecuada, al agua potable y a la higiene». Estas 225 personas tienen una riqueza conjunta de más de un trillón de dólares, igual que los ingresos anuales del 47% más pobre de la humanidad y ni siquiera notarían el impacto de un impuesto tan reducido<sup>14</sup>. Solamente las tres personas más ricas del mundo (Bill Gates, Walton de Wal-Mart, y Warren Buffet) poseen activos que superan el PIB conjunto de los 48 países más pobres, y que contienen 550 millones de habitantes<sup>15</sup>. Un impuesto sobre la renta o la riqueza de estas personas, aunque fuese tan pequeño que apenas lo notarían, podría salvar la vida a muchos millones de inocentes. Es cierto que existen otras formas de recaudar estos fondos. Por ejemplo «la cantidad gastada en comida para mascotas, perfumes y cosméticos en Norte América y Europa (37 billones de dólares anuales) bastaría para proporcionar educación, sanidad básica y nutrición a todos aquellos

---

<sup>13</sup> «Assisting' the Global Poor», D. Chatterjee (ed.) *The Ethics of Assitance*, (Cambridge: Cambridge University Press., 2004) p. 265.

<sup>14</sup> United Nations Development Programme, (1998 ), p. 30 y L. Elliot & V. Brittain, «The Rich and Poor Grow Further Apart», *The Guardian*, 9 de Septiembre de 1998.

<sup>15</sup> L. Elliot y V. Brittain, *ibíd.*

que lo necesitan, y todavía sobrarían 9 millones de dólares.»<sup>16</sup> Así que quizás los impuestos sobre el consumo podrían brindarnos una buena solución. Pero esto no quiere decir que los impuestos sobre la renta sean moralmente inadmisibles y que sería injusto salvar a millones de seres humanos de un tremendo sufrimiento mediante un impuesto sobre la renta de los más ricos de la Tierra, que estos afortunados ni siquiera iban a notar.

Como el mismo Pogge apunta, la diferencia en la renta que separa a los 2.801 millones de personas que viven bajo la línea de la pobreza supone sólo el 1% de la renta global, o el presupuesto anual de defensa de los USA, o la mitad del valor de mercado de la producción actual anual de petróleo<sup>17</sup>. Así que, tanto si gravamos la renta como si gravamos la riqueza o el consumo, nadie tendría que sufrir para salvar a los pobres del mundo de su actual calvario, y esto me parece que basta para proporcionar una justificación suficiente para cualquier tipo de impuesto destinado a este fin.

### ***Argumentos no-lockeanos a favor de los impuestos sobre el consumo***

Los impuestos sobre consumo tienen, no obstante, varias ventajas sobre los impuestos sobre la renta. La ventaja que señalan Pogge y Steiner es que los primeros pueden defenderse desde una perspectiva lockeana. En realidad, los impuestos sobre el consumo son fáciles de defender desde muchos otros planteamientos filosóficos. Thomas Hobbes, por ejemplo, escribía que:

*«La igualdad del impuesto consiste más en la igualdad de lo que se consume, que en la riqueza de las personas que consumen lo mismo. Pues ¿qué razón hay por la que, quien ha trabajado mucho y, ahorrando los frutos de su labor, consume poco, tenga que pagar más impuestos que quien vive perezosamente, gana poco, y gasta todo lo que gana, cuando uno no recibe más protección del Estado que el otro? Pero cuando los impuestos han de pagarse según lo que los hombres consumen, cada uno paga igualmente por lo que usa, y el Estado no es defraudado por el gasto lujurioso de individuos particulares.»*<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> *Ibíd.*

<sup>17</sup> *World Poverty and Human Rights*, p. 205.

<sup>18</sup> Th. Hobbes, *Leviatan*, (Madrid: Alianza Editorial, 1993) Cap 30, p. 275.

John Rawls, también, afirma que,

*«un impuesto proporcional sobre el gasto puede formar parte del mejor sistema impositivo. Por citar sólo un argumento, es preferible a un impuesto sobre la renta (de cualquier clase) al nivel de los preceptos de sentido común de la justicia, ya que impone una carga de acuerdo con la cantidad de bienes que una persona saca del almacén común y no de acuerdo a la cantidad con la que contribuye (suponiendo que la renta haya sido justamente obtenida).»*<sup>19</sup>

Además de contar con amplio apoyo filosófico, los impuestos sobre el consumo ofrecen varias ventajas prácticas. Para empezar, se enfrentan mejor al problema de los incentivos económicos, porque es más difícil que desanimen los esfuerzos productivos de los individuos que los impuestos sobre la renta. Además los impuestos sobre el consumo potencian el ahorro, y desincentivan el consumismo. Esto último, no sólo es beneficioso para el medio natural, sino también para la sociedad, ya que el consumo compulsivo se asocia a altos niveles de estrés, endeudamiento y quiebra, que están en correlación con índices mayores de afecciones cardíacas, mala salud, depresión y muerte<sup>20</sup>. Por el contrario, el incremento en el nivel de ahorro, no sólo tiene efectos beneficiosos para la psicología del individuo y sus niveles de estrés, sino que son esenciales para estimular la inversión en tecnologías más limpias y eficientes, y permitir la acumulación de capital necesaria para embarcarse en los cambios de infraestructura a gran escala que se requieren para crear una sociedad más justa y ecológica y un futuro mejor<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> J. Rawls, *Una Teoría de la Justicia*, (México, Fondo de Cultura Económica, 1978), pp. 316-317.

<sup>20</sup> Véase, por ejemplo, M. MacGuineas, *Los Angeles Times*, February 11, 2001; S. Fournier y M. Guiry cit. en J. Schor, «The New Politics of Consumption. Why Americans Want so Much More than they Need», *Boston Review* 24 (Summer 1999), pp. 3-4; J. Schor *The Overspent American*, (New York: Basic Books, 1999); R. H. Frank, «Market Failures» *Boston Review* 24 (Summer 1999), p. 11 y *Luxury Fever. Why Money Fails to Satisfy in an Era of Excess*, (Princeton: Princeton University Press, 2000); y L. Seidman, *The USA Tax* (Cambridge Mass: MIT Press, 1999), p. 6.

<sup>21</sup> Discuto estos argumentos con más detalle en mi «Equality of Consumption? The Case for a Progressive Green Tax».



### ***Justicia intergeneracional***

Pogge no establece la importancia relativa de lo que denomina «justificaciones prospectivas y retrospectivas», y su insistencia en los deberes negativos puede sugerir que respetar los principios libertarios es una condición *sine qua non*, en lugar de ser simplemente una feliz coincidencia, que sólo importa en la medida en que temamos al poder político de los libertarios.

Además, la interpretación que hacen Pogge y Steiner del precepto de Locke es discutible. El precepto de Locke exige que cuando nos apropiemos de cierta cantidad de recursos naturales, dejemos recursos «suficientes e igual de buenos» para los demás. La forma más natural de entender esta idea es pensar que los demás, son todos aquellos que puedan venir detrás, es decir, las generaciones futuras. Llegar antes a un lugar concreto es un hecho moralmente arbitrario, que no puede justificar el no dejar nada para los que llegan después: «El que llega primero, se sirve primero» puede ser una norma muy divertida en un campamento de verano, pero no es un principio de justicia. De hecho, Locke estableció esta condición a la apropiación permisible de los recursos porque creía que Dios había dejado la Tierra para el conjunto de la humanidad, y todos los humanos son parte de la humanidad independientemente de su fecha de nacimiento.

Sin embargo, esta idea de que hay que dejar «suficiente e igual de bueno» para las generaciones futuras no es el mensaje que se desprende de la interpretación que hace Pogge de la cláusula lockeana. Según Pogge «*uno puede emplear cantidades ilimitadas, pero debe compartir parte del beneficio económico*»<sup>22</sup>. En otras palabras, nuestra generación puede usar tantos recursos como quiera en la medida en que comparta algo de los frutos del saqueo con otros, sin ninguna restricción sobre lo que se le debe dejar a las generaciones venideras. La interpretación de Steiner es parecida:

*«No hay duda de que este valor agregado global fluctúa con el tiempo, como lo hace la magnitud del divisor lockeano, esto es, el número de personas entre las que hay que hacer el reparto. Sean cuales sean estas fluctuaciones, el dominio inicial de cada persona incluye un derecho sobre*

---

<sup>22</sup> La misma idea aparece en «A Global Resources Dividend», p. 511, aunque en la p. 513 se menciona a las generaciones futuras.

*el cociente: el derecho a una porción igual del valor agregado de los enclaves territoriales»*<sup>23</sup>.

En resumen, siempre que el valor de la biosfera sea dividido igualmente entre los contemporáneos, no importa si a las generaciones futuras se les deja muy poco que repartir. Esta puede ser la posición más coherente para Steiner, que como buen libertario, cree que para tener derechos, uno debe ser capaz de reclamarlos o rechazarlos, y, obviamente, las generaciones futuras no pueden todavía reclamar o rechazar sus derechos<sup>24</sup>. Sin embargo, esta actitud hacia las generaciones futuras resulta más sorprendente en el caso de Pogge.

Pogge es un teórico de los derechos negativos, pero no un libertario. Su perspectiva filosófica está mucho más cerca de la de su maestro John Rawls, y de hecho, Pogge afirma que el Dividendo también puede ser defendido en «términos contractualistas»<sup>25</sup>. Sin embargo, la teoría contractualista de Rawls tiene una actitud muy diferente frente a las generaciones futuras. Rawls defiende la existencia de una obligación moral de ahorrar para el futuro, de modo que nuestros descendientes puedan contar con suficientes recursos como para establecer una sociedad justa, estable y sostenible<sup>26</sup>. Para un Rawlsiano, el impuesto debe ser calculado para aminorar el consumo de recursos lo bastante como para dejar «suficiente e igual de bueno» como para que nuestros descendientes puedan vivir en una sociedad justa.

Rawls es además famoso por defender que para descubrir los verdaderos principios de la justicia, debemos imaginarnos que todos tendremos que vivir según esos principio, pero no tenemos ni idea de a quién le tocarán las peores cartas. Desde esa situación de incertidumbre denominada «la posición original», hay que pensar en qué es lo peor que nos puede pasar bajo estos principios, y escoger los que produzcan, cuando las cosas salen mal, el resultado menos malo<sup>27</sup>. Si estuviésemos eligiendo entre los tres impuestos que se discuten, y quisiéramos evitar desgracias para nosotros, y para nues-

---

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> En «Three Just Taxes» parece tener en cuenta a las generaciones futuras, pero véase su *Essay on Rights*, (Oxford: Blackwell, 1996), pp. 259-61.

<sup>25</sup> Véase, por ejemplo, *World Poverty and Human Rights*, p. 201.

<sup>26</sup> Sobre el principio del ahorro justo de Rawls véase, *Una teoría de la justicia*, pp. 29, 165 y Cap. 44,

<sup>27</sup> *Ibid.*, cap. 3.

tros compatriotas, la estrategia menos arriesgada sería el Impuesto Prioritario. La opción menos atractiva sería el impuesto de Pogge sobre el uso, porque lo peor que nos podría pasar sería acabar en un país pobre, con escasos recursos, cuyas esperanzas de poder industrializarse se vean reducidas todavía más por el impuesto de Pogge. Esto sería peor que tener que pagar elevados impuestos sobre la propiedad porque se poseen enormes cantidades de recursos. Así, desde la perspectiva prospectiva-contractualista no resulta claro que los peor situados prefiriesen el impuesto de Pogge. En la próxima sección se discuten otras posibles desventajas que los impuestos de Pogge o de Steiner podrían tener para los más pobres. De nuevo, procedo a abordar el problema como hacen ellos, primero «mirando hacia atrás» desde una perspectiva lockeana o retrospectiva, y luego «mirando hacia delante» desde el punto de vista consecuencialista o prospectivo.

#### IV. La base del impuesto: uso o posesión de recursos

##### *Justificaciones retrospectivas*

Tanto Steiner como Pogge parecen convencidos de que sus respectivas elecciones (tasar sólo el uso o sólo la propiedad de los recursos naturales) representa la versión más plausible de la teoría lockeana de la justa apropiación. Pero ninguno dedica mucho espacio a distinguir «uso» de «propiedad». Su empleo de estos términos deja muchas incógnitas: ¿He usado el gasóleo que compré y tengo guardado en el garage? ¿«Usamos» una finca que poseemos, si nos limitamos a disfrutar de las vistas y a impresionar a nuestro invitados? ¿Y si ni siquiera usamos la finca para verla, pero su mera existencia atrae pretendientes, socios comerciales, o la lealtad de los herederos? ¿Podemos decir que se ha «usado» si se mantiene intacta cuando se la emplea como dote o fianza? ¿«Usamos» el árbol o bosque de otro si disfrutamos de sus efectos? ¿«Poseemos» la finca o casa que ocupamos ilegalmente? ¿Deben pagar los impuestos de uso los propietarios de la tierra o los que la arriendan y la trabajan?<sup>28</sup> Por último, ¿porqué

---

<sup>28</sup> A veces Pogge se refiere a «ocupación» y «exclusión» (véanse los fragmentos citados), mientras que Steiner se refiere al «uso», por ejemplo cuando dice «Los recursos naturales pueden ser objeto de impuestos porque en principio nadie los posee, sino que todos los auto-propietarios son libres para usarlos.» («Three Just Taxes», p. 82).

suponer que sólo el sobre-uso, pero no la sobre-adquisición perjudica a los demás?.

Es posible poseer o utilizar recursos naturales sin dañar a nadie. En los pueblos tribales, por ejemplo, es frecuente que alguien posea o utilice una canoa, o una piedra para mazar, y la vuelva a dejar en su sitio, sin perjudicar a los demás. Por supuesto, también es posible perjudicar a los demás mediante el uso o la apropiación. El uso puede ser perjudicial si resulta, por ejemplo, en la destrucción de la canoa y la piedra o en su transformación en algo menos valioso. Pero es un error suponer que el uso siempre es más perjudicial que la mera posesión. Si nos comemos una mora, por ejemplo, la destruimos para siempre y la convertimos en algo menos valioso y hasta contaminante, pero el perjuicio que eso supone es insignificante. Sin embargo, si cercamos una zona de zarzas e impedimos que durante generaciones esa tierra se utilice para cultivar, mientras que cientos de personas mueren de hambre al otro lado del muro, el perjuicio es evidente, por mucho que el zarzal se mantenga intacto. Quizá podrían haberse salvado muchas vidas, si se hubiese permitido el cultivo en esos terrenos. La gente puede no cumplir con el precepto de Locke de «dejar suficiente e igual de bueno» para los otros, tanto por sobre-adquisición como por sobre-uso. Por lo tanto, la interpretación más natural del precepto debería incluir a ambos.

Tasar conjuntamente estas dos modalidades puede resultar también lo más justo desde una perspectiva histórica. Los países que poseen en la actualidad la tecnología más eficiente se han enriquecido consumiendo enormes cantidades de recursos en el pasado. El haber desarrollado estas tecnologías les permite ahora emplear menos recursos por unidad de producción y por tanto pagar menos si se introdujese un impuesto sobre el consumo de recursos. Esto les proporciona una importante ventaja competitiva. La introducción tardía de un impuesto sobre el uso penalizará injustamente a aquellos que empezaron su industrialización recientemente. Los países más desarrollados tienen no solamente unos medios más eficientes para emplear los recursos, sino que también poseen más recursos (y enclaves territoriales con un valor más elevado, como apunta Steiner). Por ello, al tasar tanto la propiedad como el uso, podemos incluir aquellos recursos que los países ricos ya han adquirido y ello nos permitirá establecer un impuesto más equitativo. Tasar tan sólo las adquisiciones realizadas tras la introducción del impuesto, como propone Pogge, penaliza a los que han llegado más tarde, que es justo lo que el precepto de Locke pretendía evitar.

Aunque Pogge insiste en gravar únicamente el uso, el ejemplo práctico que ofrece (la tasa de \$2 por barril) sugiere que lo que en realidad recomienda es cobrar el impuesto en el momento en que alguien adquiere un recurso natural, independientemente de si el comprador tiene intención de consumirlo. Si esto es así, no parece justificado eximir de este impuesto a todos aquellos que adquieren grandes cantidades de petróleo por medio de la herencia. El hecho de que hayan heredado tanto que nunca necesiten comprar, y por tanto pagar por la exclusión de todos los demás de sus tierras o pozos petrolíferos, no parece ser una buena razón para eximirlos del impuesto.

### ***Justificaciones Prospectivas***

Habiendo considerado la cuestión desde el punto de vista histórico o retrospectivo, y en relación a la coherencia de los principios y las argumentaciones lockeanas, ahora debemos considerar la cuestión en términos de las consecuencias que podrían tener en el futuro los tres impuestos mencionados, si se llegasen a implementar. Empecemos por un caso importante, que parece apoyar la idea de Pogge. Es el caso de las poblaciones indígenas que ocupan vastas extensiones de la cuenca Amazónica o del interior de Australia. Estos pueblos indígenas han vivido allí de forma sostenible durante milenios, no han dañado ni al medio ni a la biosfera común y nunca han interferido con la población blanca o sus propiedades. Teniendo esto en cuenta, parece injusto sugerir que *nosotros* debemos pedirles a ellos que paguen un impuesto sobre los recursos naturales, que nosotros hemos convertido en escasos. Además de injusta, esta política sería desastrosa no sólo para ellos, sino para todos. Al carecer de dinero con que pagar los impuestos, una tasa sobre la propiedad de los recursos forzaría a los pueblos indígenas a invitar a compañías foráneas a horadar su bosque o a extraer el uranio que yace bajo los lugares aborígenes sagrados para poder costear el impuesto. Así, Pogge podría argumentar, mientras un impuesto sobre el uso no afectaría a las tribus indígenas, un impuesto sobre la propiedad sería desastroso para ellas, y quizás para todos. Las escasas reservas y parques naturales que algunos gobiernos han tenido el buen sentido de preservar se llenarían rápidamente de multinacionales contaminantes en búsqueda de recursos sin explotar. Mantener zonas vírgenes se convertiría en un lujo que los países pobres – que son precisamente los que todavía tienen zonas vírgenes – a duras penas se podrían costear.

En principio, el ejemplo del Amazonas parece mostrar que lo más conveniente será gravar solamente la extracción o el consumo de los recursos, pero no su posesión. Pero esta conclusión es un poco apresurada. Esto puede verse si modificamos algunos de los aspectos de este ejemplo. Supongamos que, en lugar de los cazadores recolectores del Amazonas, los propietarios fuesen un grupo de aristócratas que mantienen un vasto territorio intacto para la caza anual del zorro y la fiesta de la recolección de la rosa. O imaginemos que, al tiempo que la desigualdad global se incrementa, los más ricos compran enormes extensiones de los territorios con mejor clima y de las tierras más fértiles, y viven en ellos con un impacto medioambiental tan reducido como el de las tribus amazónicas. Mientras se balancean en sus hamacas, sorbiendo el agua de los cocos que caen a su lado, se estarían embolsando el impuesto que el resto del mundo hacinado en zonas frías y poco fértiles tendría que pagar para poder calentarse o cultivar suficiente alimento<sup>29</sup>. Supongamos, además, que el subsuelo de los ricos no contiene ni petróleo ni uranio, sino una inocua fuente de energía que podría satisfacer todas las necesidades planetarias sin causar ningún tipo de contaminación o problema de residuos. Supongamos que cuando el mundo descubre esta nueva fuente, los aristócratas ya han construido un panteón para sus antepasados cerca del único acceso a esta fuente limpia de energía. Pogge piensa que no se puede cobrar un impuesto sobre el petróleo a un país que lo posee, pero no quiere extraerlo por motivos culturales o religiosos, porque cobrarles ese impuesto supondría una violación de su independencia e integridad territorial. Los ricos, por tanto, podrían denegar el acceso a este enclave y condenar al planeta a la destrucción, mientras siguen embolsándose los impuestos sobre el uso que los pobres tendrán que pagar para explotar sus sucias fuentes de energía.

Estos ejemplos nos ayudan a ver que, si el caso del Amazonas nos inclina hacia un impuesto sobre el uso, esto no es porque los impuestos sobre la propiedad sean inherentemente injustos, sino por otros aspectos del ejemplo en cuestión. Por ejemplo, pueden que lo que nos motivase fuese la idea de salvar los llamados «pulmones del

---

<sup>29</sup> Una situación similar es retratada por Phillip K. Dick en *The Penultimate Truth* (Vintage, 1967). La mayor parte de la población trabaja sin cesar en unos centros subterráneos para abastecer a los valientes guerreros que luchan en el exterior. En realidad, no hay guerra, sino una élite explotadora que disfruta de su esfuerzo y de un planeta vacío.

planeta», por su papel en el mantenimiento de la estabilidad climática y su provisión de un hábitat para dos tercios de las especies del mundo. Una vez que hemos acordado que es necesario salvar el Amazonas, permitir que algunas tribus indígenas vivan allí, sin perjudicar a nadie, exentas de los impuestos sobre la propiedad, no supone ningún coste adicional. Por otro lado, los indígenas han demostrado poder vivir en la selva sin destruirla, y tienen conocimientos sobre ella que nadie más posee. Además, muchos son incapaces de vivir en otros lugares, por razones culturales o de inmunidad<sup>30</sup>. Dadas estas circunstancias, en este caso la mejor solución parece ser declarar el Amazonas «patrimonio de la humanidad», y emplear a los indígenas como guardas auto-suficientes. Esto es muy distinto de encomendar un tercio de Brasil a un pequeño grupo exento de impuestos<sup>31</sup>, dado que en el momento en que los indígenas cambiasen sus valores y comenzasen a talar, vender, contaminar o quemar la selva, les sería retirada su condición de guardianes.

Uno debería tener en cuenta también que la cuenca amazónica está sufriendo la constante llegada de campesinos sin tierras procedentes de muchas partes de Brasil en las que la tierra está en manos de unos pocos terratenientes que la mantienen improductiva como símbolo de estatus<sup>32</sup>. Mientras tanto, millones de campesinos se ven

---

<sup>30</sup> Muchos indígenas del Amazonas son inmunológica, cultural y emocionalmente, incapaces de vivir en ningún otro lugar. La destrucción de la selva es devastadora para ellos. De unos 30,000 Guaraní, por ejemplo, ya se han suicidado mas de 300. *Survival International Report* (2004).

<sup>31</sup> Aunque en tiempos de la conquista había cerca de 90 millones de personas en las Américas, 13 de los cuales vivían en unas 1000 tribus amazónicas, hoy sólo quedan 350.000 indígenas, distribuidos en 200 tribus, 50 de ellas todavía aisladas. *Survival International Report* (2004). La selva amazónica ocupa 6 millones de Km., el 60% de los cuales (3, 6 millones Km.) pertenece a Brasil, un país que ocupa un total de 8,5 millones de Km. El estado de Amazonía tiene 1,5 millones de Km. (lo que equivale al 18% de Brasil) y 10.000 Yanomami ocupan 9,5 millones de hectáreas.

<sup>32</sup> «Funcionarios del Ministerio de Medio Ambiente admitieron que Brasil tiene una distribución de la tierra extremadamente injusta. Un 1% de la población—1,5 millones de personas—controla el 47% del territorio. Altos cargos afirmaron que 120 millones de hectáreas de tierra arable no habían sido utilizados. En todo el Brasil, hay 10.735 propiedades que tienen más de 80.000 hectáreas cada una (20 x 40 Km). En el grupo de las que tienen sólo 50.000 hectáreas, hay 35.318.198 hectáreas improductivas. El movimiento de los *Sem Terra* señala que 4,5 millones de familias campesinas, no poseen tierra, mientras el Ministerio de la Reforma Agraria estima que el número de familias es de dos millones. El déficit de empleo, rural y urbano, en Brasil asciende a 15 millones de puestos.» Inter-American Commission on Human Rights, *Report on Brazil* (1997), [www.cidh.oas.org/countryrep/brazil-eng/chaper%207%20.htm](http://www.cidh.oas.org/countryrep/brazil-eng/chaper%207%20.htm).

forzados a emigrar hacia áreas tan inadecuadas para sus cultivos y métodos de labranza como la cuenca del Amazonas. Una combinación inteligente de impuestos sobre la propiedad y sobre la utilización de los recursos podría ayudar a proteger el Amazonas. Tanto la pobreza como la destrucción del medio dependen de la propiedad de la tierra y de la densidad de población: cuanto menor la densidad, más fácil resulta vivir de un modo sostenible. Es por tanto un error suponer que aquellos que se preocupan por el medio ambiente deban estar necesariamente a favor de un impuesto sobre el consumo, en lugar de preferir una combinación de impuestos sobre el consumo y la propiedad.

La pobreza y la explotación también se relacionan directamente con la propiedad de la tierra. Tomemos de nuevo el caso de Brasil. Cuando los portugueses se hicieron con el control, el país estaba en manos de unos pocos aristócratas que dejaron como legado una inmensa desigualdad en la distribución de las tierras. La coexistencia de grandes haciendas con millones de campesinos sin tierras es la causa de la persistencia de la esclavitud en el Brasil actual<sup>33</sup>. Una reforma agraria que incluya la expropiación de las tierras improductivas y una mayor igualdad podría reducir enormemente tanto la pobreza como la destrucción del medio.

Llevando el caso al nivel de los principios generales, los impuestos sobre la propiedad son defendibles porque es injusto que unas personas cerquen un territorio y excluyan a los demás, incluso a quienes lo puedan necesitar desesperadamente, sin garantizarles ninguna compensación. Esto no es permisible tanto si el poseedor mantiene la tierra inactiva con el objeto de especular, negociar, rezar o contemplar el paisaje, y tanto si el territorio fue comprado como si fue heredado. La población mundial ha crecido enormemente, los métodos intensivos son perjudiciales para el medio y necesitamos toda la tierra disponible para vivir del modo más sostenible posible. Por otra parte, la introducción de un impuesto sobre el uso también está justificado a nivel de principio. Si creemos que se debe cobrar un impuesto por excluir a otros de un territorio durante cierto periodo de tiempo, es lógico pensar que debemos cobrarles más si lo destruyen, dado que esto excluye de golpe a todas las generaciones futuras, y además suele

---

<sup>33</sup> Los campesinos sin tierra se convierten en esclavos al desplazarse para trabajar en tierras lejanas de las que no pueden marcharse hasta que no paguen los supuestos gastos de viaje y manutención, que son mucho más elevados que el salario que reciben. Los que intentan escapar son golpeados o asesinados.



originar otros problemas ecológicos. Dado que a diferencia de la mera propiedad, el uso se puede relacionar directamente con el agotamiento y la contaminación, es importante controlar la tendencia actual a esquilmar los recursos, que puede incrementarse con un impuesto sobre la propiedad. La vía más segura para evitar las posibles consecuencias no deseadas de ambos impuestos es trabajar con ambos componentes. Esta práctica puede evitar el incremento en el uso de recursos y al tiempo reducir el número de propietarios que realizan un uso improductivo de una tierra que podría salvar las vidas de muchos.

Desde esta perspectiva, el Impuesto Prioritario parece más coherente al nivel de principio y también preferible desde un punto de vista práctico. Además de las consecuencias beneficiosas antes mencionadas, un impuesto sobre el consumo ecológico en general –aplicado tanto a la propiedad de la tierra como a la adquisición de todo aquello que contenga, emplee o dañe un recurso natural– tiene una base mayor, y por tanto puede recaudar más que un impuesto basado sólo en la propiedad o sólo en el uso.

El Impuesto Prioritario también parece preferible desde el punto de vista de las generaciones futuras. A diferencia de una tasa sobre el uso, no mantiene la tierra improductiva para los pobres de hoy a fin de que todavía siga allí para los ricos del mañana; y a diferencia de un impuesto sobre la propiedad, no acelerará el consumo de los recursos, dando a los pobres de hoy a expensas de los pobres del mañana. Por todas las razones anteriormente mencionadas, el Impuesto Prioritario parece ser el mejor para ayudar a los pobres, proteger el medio y evitar el beneficiar a una generación a expensas de las demás.

## **V. El tipo impositivo**

Después de discutir si el mejor impuesto debe gravar el uso o la posesión de recursos, deberíamos determinar ahora el importe del impuesto. Pogge propone un impuesto proporcional fijo, de «\$2 por barril en la extracción de crudo», mientras que Steiner defiende un impuesto del 100% sobre el valor de renta de los enclaves territoriales. Yo creo que un impuesto progresivo es preferible a ambos.

Los impuestos fijos son regresivos, y los impuestos regresivos son injustos, porque obligan a los más pobres a destinar al pago de los impuestos una mayor porción de sus ingresos. Los pobres tienden a gastar todos sus ingresos, y sus gastos suelen consistir en productos que implican recursos naturales, en lugar de servicios personales. Por

ello, todos sus ingresos pueden estar sometidos al impuesto sobre el consumo. Los ricos, en cambio, gastan una menor porción de sus ingresos, y la parte de sus gastos que implica recursos naturales es también menor. Así, incluso cuando la cantidad total que paguen en impuestos los ricos sea mayor que la cantidad que pagan los pobres, esa cantidad apenas afectará a los primeros, mientras que pueden trastornar completamente la vida de los menos afortunados<sup>34</sup>. Al imponer el mismo impuesto a todos, independientemente de su riqueza o historial de consumo, los impuestos fijos afectan a grupos diferentes de un modo muy desigual.

En condiciones de una gran desigualdad, el tipo de impuesto proporcional que puede alterar la conducta de los ricos, cuya demanda es menos elástica, puede imponer costes insostenibles a aquellos con rentas menores. Puede que a aquellos que reciban lo recaudado por los impuestos les vaya mejor que sin el impuesto, pero aquellos que se sitúan inmediatamente sobre su nivel, pueden sufrir un serio incremento en el costo de la vida, sin recibir ninguna compensación por ello.

El impuesto del 100% de Steiner también es fijo, pero es tan elevado con respecto al de Pogge que su impacto sería mucho mayor, y sus consecuencias mucho más difíciles de predecir. Bajo el impuesto de Steiner, los individuos que no puedan usar sus tierras de modo tan lucrativo como cualquier compañía se verán forzados a vender para poder pagar el impuesto. Pensemos, por ejemplo, en los millones de campesinos del Tercer Mundo que no poseen más que la parcela de tierra de la que se alimentan. Estos campesinos no podrán ofrecer por sus tierras tanto como las grandes compañías agrícolas, que elaboran productos para los ricos, como las fresas, el café, o el algodón. Al no poder competir, los campesinos tendrían que vender sus tierras a estas compañías. Esto es algo que ya viene ocurriendo desde hace tiempo y que tiene efectos desastrosos para el medio y para los pobres<sup>35</sup>. Cuantos más campesinos vendan, menos obtendrá cada uno por sus

---

<sup>34</sup> La única salvedad que Pogge realiza a este respecto es eximir el agua destinada al consumo humano y la tierra empleada para productos de primera necesidad. En «A Global Resources Dividend», p. 513. Pogge afirma que los pobres globales deben estar «sujetos a los mismos incentivos para la conservación.... que el resto de nosotros.» (*ibid.*) El problema es que la misma suma (\$2 por barril) no constituye el mismo incentivo para quien vive con poco más que \$2 al día y para quien vive en la abundancia.

<sup>35</sup> Véase, por ejemplo, Francis Moore-Lappe, *World Hunger: Twelve Myths* (New York: Grove Press, 1998).

tierras, y peores serán las condiciones bajo las que serán posteriormente empleados como jornaleros. Así, una impuesto que uno podría esperar que ayudase al medio y a los pobres, puede tener efectos muy negativos sobre ambos. Steiner podría contestar que aunque algunos de los efectos de la introducción de este impuesto podrían ir en detrimento de los pobres, la redistribución de lo recaudado sería beneficiosa. Discutiré este punto más adelante. De momento, es importante observar que el hecho de que millones de campesinos pobres se vean obligados a vender sus tierras a quien pueda hacer un uso más rentable de las mismas, podría tener consecuencias de muy largo alcance y puede que no todas fuesen compensadas por la distribución de lo recaudado. Es probable que este impuesto intensificase la tendencia a la concentración de la tierra en cada vez menos manos, mientras que millones de campesinos sin tierras se embarcan en migraciones masivas, con frecuencia arriesgadas e ilegales, por todo el mundo.

Un impuesto progresivo sobre la propiedad y el uso evitaría los problemas antes mencionados. Tasar progresivamente la posesión es simple: los grandes terratenientes tendrían que pagar un impuesto mucho más elevado que los pequeños propietarios, y los que cultivan la tierra sólo para subsistir podrían quedar exentos del impuesto. Existen incluso propuestas de reforma fiscal que incluyen impuestos sobre el consumo que crean un efecto progresivo. Se ha planteado, por ejemplo, combinar la introducción de los impuestos sobre el consumo con reducciones en otros impuestos y/o contribuciones a la seguridad social, para estimular el empleo y producir un efecto general que no resulte regresivo<sup>36</sup>. También se ha planteado la posibilidad de devolver una cantidad fija a todos los contribuyentes para producir un efecto progresivo. Para que el efecto progresivo se mantenga a todos los niveles sociales, la devolución puede combinarse con un impuesto progresivo sobre la renta de los que tengan mayores ingresos<sup>37</sup>. Otra opción es la de tasar el consumo progresivamente, tasando los ingresos menos los ahorros<sup>38</sup>. La aplicación de cualquiera de estos proyectos a escala global presenta complicaciones adicionales que tendrían que ser estudiadas. Pero es importante tener en mente el impacto que un

---

<sup>36</sup> Véase, por ejemplo, S. Tindale and G. Holtham, *Green Tax Reform* (Londres: IPPR, 1996).

<sup>37</sup> Véase, E. J. McCaffery «Real Tax Reform. The Case for a Progressive Consumption Tax», *Boston Review* 24, (Diciembre, 1999) o «Tax Policy Under a Hybrid Income-Consumption Tax.» *Texas Law Review* 70 (1992), p. 1145 y ss.

<sup>38</sup> Véase L. Seidman, *The USA Tax A Progressive Consumption Tax*.

impuesto regresivo puede tener sobre los grupos más vulnerables, a fin de incluir, cuando sea posible, medidas paliativas diseñadas para corregir el efecto regresivo de los impuestos. Una posibilidad es la de combinar los impuestos sobre el uso de recursos con un mercado mundial de cuotas de contaminación per cápita, de modo que los países con bajo consumo puedan beneficiarse de la venta de las cuotas que no necesiten. Finalmente, dado que, como se indica, gravar progresivamente la propiedad de los recursos es simple, se puede obtener un efecto general no regresivo tasando simultáneamente la propiedad y el uso de los recursos.

## VI. La redistribución de los fondos

El último aspecto que debe ser discutido de las tres propuestas concierne a los principios que deben guiar la distribución de los ingresos. Hay tres tipos de principios en juego.

- a) Los principios *de suficiencia* exigen que se minimice el número de individuos bajo un umbral determinado, como el de la línea de la pobreza, o que se dé prioridad absoluta a los beneficios destinados a los individuos situados bajo este umbral.
- b) Los principios de *igualdad* exigen que los fondos se distribuyan de modo que (a) cada individuo reciba una parte igual o (b) que se reduzca todo lo posible la desigualdad.
- c) Los principios prioritaristas exigen que los fondos se distribuyan dando prioridad a los beneficios destinados a los individuos más necesitados<sup>39</sup>.

Los cálculos numéricos de Pogge, así como sus referencias a la «erradicación de la pobreza», «necesidades básicas», y «la línea de la pobreza», sugieren que se inclina por un principio de suficiencia. Esta recomendación plantea numerosas cuestiones<sup>40</sup>. En primer lugar, necesitamos saber porqué la teoría de Locke requiere que la compen-

---

<sup>39</sup> Véase D. Parfit «Equality or Priority» en M. Clayton y A. Williams (eds.), *The Ideal of Equality* (London: Macmillan, 2000).

<sup>40</sup> Para una discusión más detallada del principio ver mi «Why Sufficiency is not Enough».

sación por ser excluido de ciertos recursos naturales donados por Dios a la humanidad revierte únicamente en los individuos que se encuentran bajo un umbral particular. Parece más lógico defender que la compensación debe corresponder a los individuos perjudicados por la exclusión, y en proporción a ese perjuicio, concediendo una mayor compensación a quienes han quedado en una situación más desesperada, tal como sugieren los principios prioritaristas. En segundo lugar, necesitamos saber cómo se va a seleccionar el mínimo social global. Pogge es perfectamente consciente de los tendenciosos errores de las estimaciones del Banco Mundial, incluyendo la línea de los \$2 al día que él menciona para identificar a los beneficiarios de su impuesto<sup>41</sup>. Dado que millones de vidas van a depender de si situamos la línea de la pobreza en \$2 o en \$2.3 diarios, la arbitrariedad en la determinación la línea de la pobreza se convierte en un serio problema.

Otra cuestión peliaguda es la de insistir en que deba ayudarse a un grupo que esté bajo esa línea, aunque las posibilidades de que esa ayuda le sirva de algo sean mínimas. Supongamos, por ejemplo, que hay un grupo por debajo de la línea de la pobreza, que habita en una zona desgarrada por la guerra en la que la ayuda se convierte en una nueva causa de enfrentamientos. Podríamos estar gastando aquí enormes cantidades del Dividendo, sin conseguir muchas mejoras, mientras que no muy lejos de esta zona existe un grupo menos desafortunado pero aun empobrecido, viviendo justo por encima de la línea de los \$2, al que se podría ayudar enormemente incluso con una pequeña cantidad. Cualquiera que sea el caso que imaginemos, el principio de la prioridad ofrece una mayor flexibilidad y una perspectiva más sensata. Al considerar si se debe apoyar un proyecto u otro, este principio recomienda que tengamos en cuenta (i) a cuanta gente bene-

---

<sup>41</sup> Véase T. Pogge y S. Ready, «How not to Count the Poor » [www.socialanalysis.org](http://www.socialanalysis.org). Pogge and Ready muestran que «los cálculos sobre la magnitud y distribución de la pobreza global proporcionadas por el Informe para el Desarrollo mundial del Banco Mundial para 1990 y 2000/1 no son ni significativos ni fiables. El banco usa una línea internacional de la pobreza arbitraria y sin conexión con ninguna concepción de lo que es la pobreza. Emplea una medición equívoca e imprecisa de «equivalencias» de poder adquisitivo que vicia las comparaciones internacionales e inter-temporales de la pobreza. Extrapola incorrectamente desde datos limitados y por lo tanto crea una apariencia de precisión que enmascara la alta probabilidad de error de sus cálculos. La distorsión sistemática introducida por estos tres errores conduce probablemente a una gran infravaloración de la magnitud de la pobreza global y a la inferencia incorrecta de que se ha reducido.»

ficiaría cada proyecto, (ii) cómo sería la situación de estas personas sin esta ayuda, y (iii) en qué medida se les puede ayudar. Esta parece una forma más razonable de tomar decisiones que la de insistir en un umbral fijo y arbitrario.

Es posible que Pogge sólo quiera utilizar la línea de la pobreza para calcular la cantidad que hay que recaudar y que luego tenga la intención de recomendar que esta suma sea distribuida de acuerdo con los principios prioritaristas<sup>42</sup>. Si es así, no está claro cómo puede uno persuadir a los demás para que paguen el impuesto para un objetivo y luego se emplee su recaudación para otro. Si se va a hacer una distribución prioritaria, esto debería advertirse desde el principio. También convendría emplear un método de recaudación más acorde con la visión prioritarista, como la fiscalidad progresiva.

El principio de la prioridad me parece preferible no sólo al de la suficiencia, sino también al de la igualdad, en el sentido en que lo toma Steiner. Si Steiner intentase distribuir los fondos con el fin de reducir la desigualdad, dando más a quienes tienen menos, el resultado podría ser similar al de la aplicación del principio prioritarista<sup>43</sup>. Sin embargo, Steiner prefiere dividir el Fondo de modo que un millonario reciba lo mismo que un campesino muerto de hambre. La *distribución* del Fondo Global, por lo tanto, no disminuirá las desigualdades globales existentes. Si las reduce, tiene que ser a través de la recaudación, si suponemos que los que más tienen, son los que más recursos naturales tienen. Steiner asume que es así, porque piensa que poseen casas en las ciudades en las que el valor de los solares es mayor<sup>44</sup>. Pero esto no siempre es así. Piénsese, por ejemplo, en el caso de Bill Gates. Hoy en día, uno puede no tener ningún terreno y sin embargo poseer más que naciones enteras. Además, hay que recordar que la recaudación del impuesto de Steiner puede ser muy perjudicial para los pobres, porque les obliga a vender la tierra a aquellos que puedan explotarla de la forma más lucrativa. Además, el impuesto de Steiner no sólo es regresivo en el sentido habitual. Es más regresivo todavía si tenemos en cuenta que es un impuesto sobre los recursos naturales, *antes de ser mejorados por alguna actividad humana*. Aquellos que no

---

<sup>42</sup> Véase «A Global Resources Dividend», p. 515.

<sup>43</sup> Generalmete, los prioritaristas tienen en cuenta la mala situación de la gente en un sentido absoluto, mientras que los igualitaristas miden lo mal que están en comparación con otros. Pero los prioritaristas se pueden preocupar también por las comparaciones relativas.

<sup>44</sup> H. Steiner, «Just Taxation...», p. 176.

tengan más que una parcela de tierra tendrán que pagar su valor total –y por tanto el valor total de todo lo que poseen. Sin embargo, aquellos que hayan construido apartamentos de lujo con jardines, edificios de oficinas, o cualquier otra cosa, sólo tendrán que pagar el valor de la tierra vacía, como si fuera un descampado, excluyendo cualquier mejora o construcción que se haya hecho en ella. Es muy probable que, además, la introducción de este impuesto modifique radicalmente el valor de la tierra. Cuanto mayor es el impuesto que ha de pagarse anualmente por un solar, menos apetecible se vuelve ese solar. Esto reforzará una tendencia a comprar en otras partes del mundo, que naturalmente se encarecerán, quizás demasiado como para que los nativos puedan seguir viviendo allí.

Es posible que, a pesar de todo, el Fondo Global todavía sea beneficioso. Pero resulta difícil ver cómo uno puede confiar en su diseño sea óptimo desde el punto de vista humanitario o ecológico, dados los problemas anteriormente mencionados, cuyo efecto conjunto no es fácil de predecir. Esta incertidumbre es en sí misma un grave defecto en un impuesto global. Tanto el Dividendo como el Impuesto Prioritario son opciones mucho menos arriesgadas.

Para terminar, hay varias cuestiones relativas a la distribución del impuesto que también es importante dilucidar. Por ejemplo, la recaudación puede ser distribuida en pagos en metálico a individuos, o empleada en la construcción de bienes públicos, como pozos o colegios. Los pagos en metálico en comunidades pobres cuya cultura, costumbres y tradiciones han sido drásticamente erosionadas, tienen con frecuencia efectos perniciosos, como el incremento del alcoholismo, la dependencia y la violencia. Puede que en lugar de entregar a cada individuo cierta cantidad en metálico, lo mejor sea financiar bienes públicos, programas de planificación familiar o reforma agraria, o incluso apoyar iniciativas campesinas como la de los *Sem Terra* de Brasil.

Mientras que desde el punto de vista prioritario, la cuestión es beneficiar al máximo a los más desesperados, en especie, si esto es lo más eficaz, desde el punto de vista libertario, la cuestión es muy diferente. El objetivo de un impuesto libertario no es ecológico ni humanitario. Sólo busca satisfacer la condición que puso Locke a la apropiación legítima. Los libertarios no se preocupan por la eficacia de la distribución de los fondos, ni si tal distribución beneficia o perjudica a los pobres del mundo. El impuesto está basado en la idea de la restitución de derechos individuales y, por tanto, no contempla ninguna actividad al margen de la compensación debida a cada individuo.

Las regiones, movimientos u otras comunidades no juegan ningún papel en esta teoría. Además, siendo radicalmente anti-paternalistas, los libertarios creen que es el individuo el que debe decidir si prefiere consumir su parte del Fondo o persuadir a otros para invertir en un bien colectivo. Para ellos, nuestros deberes cosmopolitas se agotan con el pago, incluso si el pago empeora las cosas en vez de mejorarlas.

Muchos de los que defienden, a nivel nacional, la idea de un ingreso básico incondicional semejante al que propone Steiner, argumentan que el distribuir los impuestos en metálico y dando exactamente lo mismo a ricos y pobres, empleados y desempleados, simplificaría mucho la burocracia. A nivel mundial, sin embargo, puede que ofrecer bienes públicos sea más sencillo que asegurarse de que cada uno de los 6 billones de habitantes del planeta (incluidos aquellos que no tienen cuentas bancarias) reciba regularmente la cantidad establecida. Puede que a los libertarios no les interese esta cuestión, dada la escasa preocupación que suelen tener por los asuntos de eficacia. Quizá se den por satisfechos con pagar a los individuos las compensaciones debidas a individuos, independientemente de las consecuencias que esto pueda tener.

La actitud de Pogge es muy diferente. Su intención es distribuir los ingresos no sólo a través de los gobiernos, sino a través de quienes sean suficientemente eficientes en la satisfacción de las necesidades de sus súbditos. Aquí su posición intervencionista contrasta fuertemente con la actitud radicalmente anti-intervencionista que mantiene en relación a la recaudación del impuesto. Pogge insiste en que el Dividendo debe respetar la soberanía nacional, y que, siempre que un país pague su impuesto sobre el uso, puede hacer lo que quiera dentro de sus fronteras: talar sus bosques, mantener amplios territorios improductivos o cualquier otra cosa que se les ocurra, con cualquier objetivo. En cambio, su actitud frente a la fase distributiva cambia radicalmente. Pogge convierte al Dividendo en una herramienta para influir en las políticas de estos países, y «empujar el equilibrio de fuerzas política en la dirección adecuada».<sup>45</sup> Los gobiernos no cooperativos no recibirían la parte a la que sus súbditos tienen derecho.

La fluctuación de Pogge entre las justificaciones prospectivas y retrospectivas, las actitudes pro y anti-intervencionista, y su intermitente preocupación por las generaciones futuras, hacen que resulte difícil decidir qué posición adoptará en cuanto a muchas cuestiones

---

<sup>45</sup> «A Global Resources Dividend», p. 514.



importantes. Pogge asume que las más diversas tradiciones filosóficas simplemente convergen en su propuesta. Sin embargo, es difícil que pueda darse tal coincidencia, con la cantidad de decisiones que deben tomarse respecto a la recaudación y a la distribución de un impuesto de estas características. En la medida en que esto es posible, los argumentos expuestos más arriba sugieren que el Impuesto Prioritario es más fácil de defender tanto desde la perspectiva lockeana, como desde la consecuencialista o la rawlsiana. Puede haber, de todas formas, no sólo mejores impuestos globales que los aquí descritos, sino también soluciones mejores a la pobreza mundial. Como Pogge señala, el daño que causamos a los pobres del mundo, va más allá de dejar de otorgarles los beneficios de alguno de estos impuestos. Por lo tanto, aunque debemos de seguir discutiendo cuál es la mejor solución impositiva para la pobreza mundial, no es menos importante el intentar detener los procesos que Pogge describe y que suponen un perjuicio sistemático y activo a los pobres del mundo.



**VÁRIA**



# Sobre os laços que unem: Personagens, Emoções e Ficções Populares<sup>1</sup>

NOËL CARROLL  
(Universidade de Temple)

## I. Introdução

De Platão a Collingwood, os filósofos têm analisado o despertar de emoções como a característica essencial das artes populares. Apesar de se encontrar longe de estar satisfeito com este aspecto das ficções populares (no seu caso, as tragédias do seu tempo), Platão estava, porém, convencido de que tal seria o destino inevitável de qualquer arte que aspirasse à popularidade, uma vez que a população, acreditava Platão, pensa mais com a barriga do que com a cabeça. Consequentemente, concluía Platão, qualquer pessoa que queira conquistar os favores do cidadão comum deveria apelar (Platão diria *alcovitar*) às suas emoções e não ao seu cérebro.

Quer partilhemos ou não com Platão a sua pouca estima pelas emoções, e por aqueles que, alegadamente, vivem em função delas, podemos, contudo, concordar em que o apelo às emoções constitui uma faceta central das chamadas artes populares. Podemos mesmo concordar que estas artes são populares, em larga medida, porque empregam as emoções, e, em especial, as emoções mais vulgares, de uma forma muito eficiente<sup>2</sup>. Isto é particularmente óbvio no caso das ficções populares – quer sejam literárias ou visuais; quer se trate

---

<sup>1</sup> Texto da conferência apresentada pelo Professor Noël Carroll no Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, a 19 de Novembro de 2005. Tradução de Vítor Moura.

<sup>2</sup> Cf. Noël Carroll, *Philosophy of Mass Art* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

de romances, contos, peças de teatro, filmes, banda desenhada ou literatura gráfica; quer se trate de uma canção ou de um musical, de fotos, conjuntos escultóricos, transmissões de rádio ou espectáculos de televisão. As ficções populares dirigem a nossa atenção ao provocarem respostas emocionais, as quais, por seu lado, mantêm-nos presos a elas enquanto se desenrolam. Num grau notável, são as emoções que constituem os laços que nos unem às ficções populares. Este texto é sobre o apelo afectivo da ficção popular<sup>3</sup>.

Será desnecessário acrescentar que Platão não percebeu apenas que o despertar das emoções constituía uma estratégia primária para cativar as audiências para as ficções populares. Ele também se deu conta de que, para atingir tal resultado, um método indispensável passava pelas relações estabelecidas entre o público e as personagens ficcionais. E apesar de este não ser, como é evidente, o único mecanismo pelo qual as ficções populares chamam a si as audiências, tenho de concordar com Platão no facto de se tratar, inegavelmente, de um canal importante para prender a nossa emoção do ponto de vista emotivo. Assim, no que resta deste ensaio, irei seguir Platão na tentativa de delinear as formas sob as quais as ficções populares cativam emocionalmente os seus públicos, explorando as várias espécies de relações afectivas que os ficcionistas populares estabelecem entre espectadores, leitores e ouvintes, por um lado, e as personagens ficcionais cujas aventuras nos preocupam, por outro.

Em resumo, este artigo é um exame do apelo emotivo da narração popular nos termos do modo em que tal processo é implementado através da nossa relação com as personagens ficcionais. É claro que é praticamente desnecessário acrescentar que não existe aqui apenas *uma*

---

<sup>3</sup> É importante ter em conta que estou a usar o conceito de afecto de modo a incluir não só emoções mas também estados de ânimo, fobias, e actos reflexos, tais como os reflexos de surpresa, bem como aquilo que, mais tarde neste ensaio, irei chamar reflexos de espelho. Para mim, a noção das emoções, propriamente ditas, refere-se estritamente a estados mentais que têm objectos, e que possuem, no mínimo, um componente cognitivo assim como um componente sentimental. Outros estados afectivos podem diferir das emoções no sentido em que carecem de objectos e/ou de componentes cognitivos. Neste ensaio, os reflexos de espelho serão seleccionados como um tipo importante de afecto, que encontramos nas ficções audiovisuais populares e que são diferentes das emoções. Apesar de não serem discutidos neste ensaio, os reflexos de surpresa são também uma forma significativa de afecto acessível às ficções audiovisuais populares, e que também não constituem emoções. As reacções de surpresa, porém, não serão discutidas aqui, uma vez que elas não precisam envolver a ligação do público às personagens ficcionais, ao passo que os reflexos de espelho o fazem.

relação, mas muitas<sup>4</sup>. Quantas exactamente? Devo confessar que não sei. Por isso mesmo, este texto é apenas um esboço preliminar, oferecendo várias distinções grosseiras que irão beneficiar, sem dúvida, de futuros refinamentos. A minha única justificação para apresentar um projecto tão incompleto neste momento é que temos de começar por algum lado.

De modo a principiar esta exploração dos laços afectivos entre personagens e públicos populares, irei começar com a mais antiga proposta, e provavelmente ainda a mais popular, sobre a natureza desta relação – nomeadamente, que se trata de uma identificação. Irei rever criticamente a noção de identificação, tanto na sua versão mais simples como na mais sofisticada, não apenas com o fito de desqualificar esta ideia mas, o que é mais importante, de modo a revelar que os nossos relacionamentos com as personagens ficcionais são, na realidade, bem mais diversas e complicadas do que o que é sugerido pelo modelo da identificação.

De seguida, irei examinar e rejeitar o conceito de simulação, muito em voga na actualidade, enquanto explicação para a nossa relação com as personagens ficcionais. Irei argumentar que nós raramente, ou mesmo nunca, recorreremos à simulação quanto tentamos entender as emoções das personagens ficcionais ou quando tentamos explicar e/ou prever o seu comportamento<sup>5</sup>.

Tal como a ideia de identificação, o conceito de simulação promove a noção de que partilhar dos mesmos estados emotivos, ou estados congruentes, das personagens ficcionais é a chave da nossa ligação afectiva com, pelo menos, os protagonistas das narrativas populares. No entanto, irei sustentar que há um modelo muito mais compreensivo para explicar a nossa postura emocional face às personagens, o qual assenta em conceitos tais como cuidado, preocupação, e simpatia

---

<sup>4</sup> Apesar de, num artigo recente, Amy Coplan não me citar como um pluralista a este respeito, eu sempre o fui. Cf., por exemplo, o meu «Film, Emotion, and Genre» in *Passionate Views: Film, Cognition, and Emotion*, editado por Carl Plantinga e Greg Smith (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1999), pp. 21-47. Cf. também, Amy Coplan, «Empathic Engagement With Narrative Fictions,» in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Volume 52, no. 2 (Primavera, 2004), pp. 141-152.

<sup>5</sup> Devo sublinhar que o meu interesse aqui reside na extensão com que o público emprega a simulação como reacção às personagens das ficções narrativas populares. Mantenho-me neutro quanto ao grau em que a simulação é empregue na vida real, e mesmo algo agnóstico quanto à questão de saber se ela é, de todo, empregue (apesar de, na maior parte do tempo, eu tender a acreditar que o é, pelo menos em certa medida). Em qualquer caso, deixo as duas últimas questões à adjudicação dos filósofos da mente.

– pró-attitudes que nós temos *para com* outros, e não estados emocionais que *partilhamos* com eles. Ou seja, quando sentimos simpatia pela família empobrecida, não se trata aqui de uma emoção que os membros da família sintam em relação a si mesmos, e, portanto, não se trata de uma emoção que *possamos* partilhar com eles. Assim sendo, e apesar das abordagens baseadas na identificação e na simulação, parece que as relações mais recorrentes e frequentes que ocorrem entre nós e os protagonistas ficcionais não são aquelas em que reproduzimos os mesmos estados emocionais mas antes aquelas nas quais nós, o público, mobilizamos uma atitude afectiva para com as personagens relevantes, que é diferente daquela em que eles próprios se encontram, se é que se encontram em alguma. Pelo menos, irei argumentar neste sentido.

Antes de concluir, porém, irei também considerar uma espécie de interacção entre público e personagem na qual parece que, de facto, temos de conceder que existe um grau inegável de afecto partilhado. Trata-se do caso em que o público mima automaticamente as expressões faciais ou de postura das personagens de modo a certificar-se, aproximadamente, daquilo que elas estarão a sentir. São os chamados reflexos de espelho. Tais reacções desempenham um papel fundamental nas ficções audiovisuais mais populares. Além disso, compreender o modo como estes processos operam pode também sugerir a razão por que noções como a de identificação ou a de simulação são tão sedutoras.

## II. Identificação

É provável que a mais antiga teoria sobre a nossa ligação emocional com as personagens ficcionais seja aquela que Platão propõe na sua *República*. Nesse texto, Platão lança a hipótese segundo a qual o público assume as emoções (em particular, a piedade e o medo) das personagens que encontram nas tragédias. Platão achava que tal não era politicamente aconselhável, uma vez que os Guardiães que sentissem piedade por si mesmos ou pelos seus inimigos, ou que temessem a sua própria morte, dificilmente dariam bons guerreiros. Apesar de muitos terem partilhado das preocupações de Platão sobre o perigo cívico de assumir tais emoções, a ideia de que uma tal transferência de estados emocionais ocorre após exposição às personagens ficcionais permanece como um artigo de fé quer entre os membros dos públicos vulgares quer entre os críticos profissionais. Ambos os grupos são



capazes de falar livremente da *identificação* com as personagens, querendo com isso dizer, na maior parte dos casos, que sofrem os mesmos estados emocionais (as mesmas alegrias e medos) por que passam as pessoas ficcionais relevantes.

Além disso, segundo esta perspectiva, pode ser sugerido que uma grande parte do poder de atracção da ficção está no facto de nos proporcionar a oportunidade de experimentar, indirectamente, os estados emocionais das personagens em questão, e, em particular, dos protagonistas. É isto que explica, putativamente, o nosso interesse pelas ficções. Quando esta possibilidade não está disponível – quando dizemos que não nos conseguimos identificar com as personagens – tal é, frequentemente, apresentado como uma razão por que a ficção falhou no intento de nos agarrar. Quantas vezes não ouvimos o refrão «Não me consegui identificar com a personagem tal-e-tal (normalmente, o herói ou a heroína)» apresentado como razão para o falhanço de uma determinada ficção popular?

A noção de identificação é tão vulgar que facilmente nos esquecemos que se trata de uma hipótese altamente teórica com uma longa tradição filosófica. Trata-se de uma peça de teoria que se foi entranhando na linguagem comum, onde tem escapado a um escrutínio mais atento. No entanto, a ideia, pelo menos na sua forma mais óbvia, tem muito pouco a recomendá-la. Se a identificação fosse o modo característico do nosso envolvimento emocional com as personagens, seria de esperar que o público ficasse nos mesmos estados emocionais que as personagens às quais se encontrava exposto. Mas, muito frequentemente, tal não é o caso.

Um jovem casal, numa série de TV, caminha, extático, ao longo de um jardim, de mãos dadas, enquanto, sem se aperceberem, são observados por um assassino em série. Ao vermos isto, somos consumidos de medo por eles, ao passo que, do seu ponto de vista, nada poderia estar a correr melhor. Cenas como esta ocorrem, com uma frequência avassaladora, nas ficções de *suspense*. O *frisson* emocional que elas engendram não pode ser explicado em termos de identificação, uma vez que o público está num estado mental radicalmente diferente do dos protagonistas. De modo semelhante, quando uma personagem do tipo Harold Lloyd se encontra em apuros, nós divertimo-nos e achamos cómico, enquanto ela se queda desconsolada. E quando Édipo é dilacerado pela culpa, nós não sentimos remorso mas pena. Enquanto que a teoria da identificação prognostica a existência de estados emocionais partilhados entre personagens e espectadores, muito frequentemente (senão mesmo, quase sempre) as nossas emoções seguem em direcções diferentes, e, muitas vezes mesmo, em direcções opostas.

Além disso, isto não é apenas verdade no caso dos protagonistas. Quando o vilão é frustrado («travado de novo!»), é provável que sintamos alegria, ao passo que, quando ele rejubila com o seu triunfo iminente, a nossa ira aumenta. Enquanto que a noção de identificação emocional parecia pressupor uma simetria entre os estados emocionais das personagens e do público (de outro modo, por que motivo se chamaria *identificação?*), num vasto número de casos, as relações pertinentes são assimétricas. Portanto, no mínimo, a identificação não é capaz de nos fornecer uma explicação geral do nosso relacionamento emocional com as personagens.

É claro que uma resposta possível a esta observação seria dizer que não são as nossas emoções que constituem, aqui, a substância da identificação. Antes, nós identificamo-nos com a personagem. Mas se nos identificássemos com a personagem (um dos jovens amantes mencionados há pouco) e estivéssemos a contemplar a situação tal como ele ou ela a entendem, então já não sentiríamos consternação. Sentiríamos algo de idílico. Mas tal não é o caso. Portanto, não parece haver qualquer ganho teórico em afirmar que é com a personagem que nos identificamos – pelo menos, se é nossa intenção explicar o nosso envolvimento emocional em termos de identificação.

Pode ser que se chegue à conclusão que a identificação não é uma explicação compreensiva da nossa ligação emocional com a personagem. Veja-se todos aqueles casos de reacções divergentes, do tipo a que já aludi. Na sua vez, poderia ser defendido que a identificação apenas explica muitas das ocorrências em que se dá uma conexão emocional entre as personagens e o público. Por exemplo, quando o protagonista se zanga com a sua némesis, também nós nos zangamos. Quando a heroína se enoja com o monstro, também nós nos enojamos. Há muitos casos deste tipo. Não se trata aqui de casos de identificação? Mesmo que alguns o sejam, muitos, obviamente, não o são. Posso estar zangado com o vilão pelas mesmas razões por que o herói também está zangado. Isto não implica que eu me identifique com o herói, do mesmo modo que o meu desprezo por certo candidato político não implica que eu me identifique com todos os outros membros do meu partido que partilham do meu desprezo por ele. Isto porque cada um de nós chegou a essa avaliação, seguindo a sua própria via. Eu não fui possuído pelos sentimentos de qualquer um dos outros membros da minha orientação política<sup>6</sup>. Trata-se da minha própria

---

<sup>6</sup> E, em qualquer caso, não haveria um número excessivo de pessoas com as quais me deveria identificar – muitas das quais eu nem sequer sei que existem?

avaliação emotiva. Para um estado mental contar como um caso de identificação emocional, não deveríamos apenas partilhar estados emocionais. Eu deveria estar num estado emocional igual ao teu *porque* tu estás nesse estado. É neste sentido que a identificação parece ser algo semelhante ao contágio emocional. Mas eu posso estar zangado com o vilão porque ele actua de uma forma malévola e ficar enojado com o monstro porque o monstro é nojento, e *não* porque o herói está zangado ou a heroína está enojada. Partilhar estados emocionais semelhantes não é qualificável como identificação, a não ser que, para além de o estado ser semelhante, a sua partilha seja uma consequência causal do facto de a personagem estar nesse estado. E num imenso número de casos de estados emocionais convergentes, o público está no estado emocional em que está porque avalia as situações ficcionais da mesma maneira que as personagens e não porque as personagens, em estados semelhantes, nos tenham infectado com as suas paixões. Supor a segunda hipótese significa acrescentar um elemento desnecessário de bagagem teórica, uma vez que a impureza do monstro e a maldade do antagonista, respectivamente, são suficientes para motivar o horror do público, por um lado, e o seu ódio, por outro<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> O argumento da parcimónia explicativa não tem sido considerado pelos meus críticos. Amy Coplan, por exemplo, convida-nos a imaginar um caso em que testemunhamos a humilhação de um estudante por parte de um professor, «partilhando», em seguida, da raiva do estudante contra esse mesmo professor. Concordo em que a raiva mútua contra o professor é perfeitamente concebível numa tal situação. Mas não vejo por que motivo devemos postular um estádio interveniente no qual partilho da humilhação do estudante (embora conceda que possamos sentir dor ou perturbação por causa dele). Porque é que a insensibilidade do professor não é suficiente para explicar a nossa raiva? Assim que a nossa reacção a isso é tida em conta, o que é que ainda resta para ser elucidado?

Considere-se, por exemplo, a construção da cena de entrada do monstro num filme de terror. Há duas maneiras de o fazer. Primeiro, o monstro, escorrendo lodo, ergue-se da sua cova horrenda e caminha em direcção à câmara. Nenhuma outra personagem o vê. E, contudo, nós ficamos horrorizados pela sua aparição. Alternativamente, um coveiro vê o monstro e essa passagem é interpolada na cena por meio de vários planos do seu ponto de vista. Ficamos, de novo, horrorizados. Mas porquê supor que, neste segundo caso, o nosso horror foi canalizado, por assim dizer, através do coveiro. Isto é, porquê imaginar que nos identificámos com o coveiro e que, como consequência, «captamos» o seu horror?

Pois não há nenhuma necessidade de supor que a nossa reacção horrorizada à primeira cena é diferente da reacção à segunda cena. Mas se pudermos explicar as nossas reacções emocionais à primeira cena em termos do modo como ela pré-focou criterialmente a nossa atenção e espoletou o nosso próprio processamento emocional (sem qualquer ligação a uma personagem humana da ficção), então porque devemos

Outra espécie de prova, que pode ser erradamente aduzida em favor da identificação, consistiria em notar que é muito frequente acontecer que os estados emocionais do público parecem convergir qualitativamente com os estados emocionais das personagens ficcionais relevantes. As personagens sofrem e os nossos corações acompanham-nas. Sentimos compaixão. Os nossos estados emocionais parecem estar coordenados ou sincronizados com os estados dos seus objectos ficcionais. É óbvio que isto acontece. Mas, ao mesmo tempo, isto não constitui prova de identificação emocional uma vez que os nossos estados emocionais, apesar de serem compatíveis ou mesmo consonantes, não são idênticos. A compaixão é algo que nós sentimos em relação às personagens ficcionais, não é algo que elas sintam em relação a si mesmas. De facto, no que se refere ao melodrama popular mais comum, a diferença emotiva é ainda mais pronunciada, uma vez que nós normalmente sentimos tanto pena como admiração pelas vítimas da adversidade, como Stella Dallas, ao passo que as próprias não dão mostras de sentir qualquer uma destas emoções em relação a si mesmas. Com efeito, será que sentiríamos tanta admiração por Stella Dallas, devido ao seu auto-sacrifício, se ela se admirasse a si mesma por isso?

Além do mais, este último exemplo ilustra o modo como a noção de identificação obscurece, muitas vezes, a complexidade das nossas relações emocionais para com as personagens ficcionais. Vamos supor que somos confrontados com uma personagem desolada pela morte de alguém que lhe era querido; a personagem sente dor. O objecto do estado emocional da personagem é o ente querido. Nós, por nosso lado, somos afectados pelo luto da personagem; digamos que sentimos pena. Mas a nossa pena não é a mesma que a desolação da personagem atingida pela dor, uma vez que a nossa pena tem um objecto diferente. O facto de a personagem estar angustiada é parte da razão por que nós sentimos pena dela. Nós não estamos magoados pela perda de alguém que amamos, mas lamentamos que a sua perda o magoe tanto. Não estamos no mesmo estado emocional posto que o objecto do nosso estado emocional é diferente e mais abrangente do que o objecto do estado emocional da personagem. O objecto do estado emocional da personagem é apenas o ser amado, ao passo que o objecto do nosso

---

acrescentar um epiciclo identificativo para explicar a forma como chegamos ao mesmo estado emocional no segundo exemplo?

Cf. Amy Coplan, «Empathetic Engagement with Narrative Fictions.»

estado é alguém-que-perdeu-um-ente-amado<sup>8</sup>. Na medida em que é geralmente o caso 1) que o objecto do estado emocional do público inclui a personagem e o objecto do seu estado, e 2) que o objecto do estado do público não é redutível ao objecto do estado emocional da personagem, a tese segundo a qual o estado emocional do público é idêntico ao da personagem torna-se, normalmente, suspeita. Falar de identificação nestes casos apenas tende a nivelar o nosso entendimento das relações emocionais entre o público e as personagens ficcionais, não permitindo o reconhecimento da sua complexidade.

É evidente que não é só a constituição dos objectos das emoções do público que difere significativamente da das personagens ficcionais. Passa também por aqui uma diferença ontológica. É de presumir que, no mundo da ficção, as emoções das personagens estão alicerçadas sobre as suas crenças, ao passo que, dada a nossa posição metafísica, as nossas reacções emocionais emergem do facto de considerarmos ou imaginarmos, simplesmente, certos pensamentos sobre o mundo<sup>9</sup>. Além disso, isto provavelmente contribui para uma outra diferença palpável entre os estados emocionais do público e das personagens – nomeadamente, que se presume, geralmente, que os estados destas são sentidos menos intensamente, *coeteris paribus*, que os daquele<sup>10</sup>. E é claro que encontramos uma outra diferença relevante neste ambiente ontológico no facto de as emoções das personagens ficcionais ainda se encontrarem ligadas ao sistema de acção-comportamental do agente, enquanto que as emoções do público estão desengatadas, indubitavelmente por causa da forma pela qual elas foram desligadas de certas crenças sobre a existência e urgência das situações que a ficção nos convida a imaginar. Todas estas diferenças deveriam sublinhar o facto de a relação entre o estado emocional das personagens ficcionais e os estados patentes entre o seu público ser muito

---

<sup>8</sup> Isto é, o objecto do estado emocional do público é, habitualmente, a situação da personagem, que inclui o objecto da sua emoção. Normalmente, o objecto do estado emocional do público não é simplesmente idêntico ao objecto do estado da personagem.

<sup>9</sup> Isto é, uma ficção faz-nos supor ou imaginar o seu conteúdo proposicional, mas sem que acreditemos nele.

<sup>10</sup> Ao discutir a empatia fora do caso da ficção, Edith Stein faz notar estas diferenças fenomenológicas: «O sujeito da experiência empática, porém, não é o sujeito empatizante, mas um outro...[A]inda que eu esteja a viver da alegria do outro, eu não sinto uma alegria primordial. Ela não provém do meu «Eu». Nem sequer tem o carácter de algo já vivido, como uma alegria recordada.» Cf. Edith Stein, *On the Problem of Empathy* (Washington, D.C.: ICS Publishers, 1989), pp. 11-12.

raramente, ou mesmo nunca, uma relação de identidade, o que sugere que a noção de identificação é discutível <sup>11</sup>.

Pode, no entanto, ser contestado que a ideia de identificação que aqui estou a criticar se afigura como demasiado simplista. A identificação não é algo que me acontece como resultado do que a personagem sente. É algo que, em parte, eu faço surgir. A ficção convida-me a imaginar que eu sou a personagem em certas circunstâncias e, de seguida, a imaginar o que eu sentiria se estivesse nessa situação <sup>12</sup>. Por exemplo, eu imagino que sou o filho de um camponês que morreu vítima de uma cilada e imagino, então, o desejo de vingança que me atingiria, incluindo a paixão do ódio pelos assassinos do meu pai.

Contudo, também desconfio desta versão mais sofisticada de identificação, e isto por vários motivos.

Em primeiro lugar, é demasiado elaborada. O que é que motiva que postulemos imaginar que somos a personagem? Se o nosso pró-

<sup>11</sup> Embora eu duvide muito de que a identificação chegue sequer a ocorrer, não estou a defender que sei que ela não ocorre de todo. Estou, antes, a defender que ela não constitui um modelo particularmente compreensivo para explicar a nossa interacção emocional com as ficções narrativas, uma tese que foi avançada por muitos dos defensores da identificação. Uma vez que o meu argumento diz respeito à generalidade da noção de identificação, não faz sentido responder às minhas objecções, como alguns o fizeram, observando que eu não mostrei que é auto-contraditório afirmar que os espectadores podem identificar-se com as personagens, ou que a identificação está, de qualquer outra forma, e em princípio, excluída. Pode ser que seja assim. Contudo, tal não é incompatível com a minha alegação central, segundo a qual temos pouco a ganhar se recorrermos à identificação para explicar as nossas reacções emocionais às personagens ficcionais, na maior parte dos casos.

Os debates filosóficos seguem, muitas vezes, uma trajectória previsível. Um dos lados começa com uma afirmação ousada – do tipo: tudo é, de facto, mente. Após uma série de objecções, a posição é refinada drasticamente, passando a ser «não foi demonstrado que é logicamente impossível que tudo é mente» ou «não foi demonstrado que não existe alguma prova da existência da mente».

A certa altura, acreditava-se que a identificação constituía toda a história ou, pelo menos, uma parte fundamental da história das nossas reacções emocionais às ficções narrativas. É provável que, para alguns, esta convicção ainda faça todo o sentido. É esta perspectiva que eu estou a negar. Determinar se a identificação é logicamente possível em certas circunstâncias, ou se ela se dá, de facto, apenas em raras ocasiões, não é uma opção que eu pense ter resolvido categoricamente. O que defendi foi que a identificação, tal como é normalmente entendida, é extremamente improvável.

<sup>12</sup> Esta abordagem é defendida por Berys Gaut no seu interessante artigo «Identification and Emotion in Narrative Film,» in *Passionate Views: Film, Cognition, and Emotion*, editado por Carl Plantinga e Gregg M. Smith (Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 1999), pp. 200-216. Para uma crítica desta perspectiva, cf. Noël Carroll, «Sympathy for the Devil,» in *The Sopranos and Philosophy*, editado por Richard Greene e Peter Vernezze ((La Salle, Illinois: Open Court, 2004), pp. 121-136.

prio sentido de justiça foi violado pelo assassinio do camponês, então vai ser isso que explica a nossa indignação em relação aos seus mata-dores e o nosso desejo de que sejam castigados. Ou seja, encontramos uma explicação suficiente para a nossa reacção emocional sem precisarmos de lhe juntar a identificação (incluindo a identificação aspectual). Então, porquê fazê-lo? Isso ofende o princípio da parcimónia na explicação.

Duvido mesmo que seja plausível sugerir que a ficção nos convida a imaginar que somos a personagem. Como é que tal é assinalado? Pois é certo que tem de estar assinalado uma vez que não se pode pretender que nós imaginamos ser todas as personagens. Como é que poderíamos fazê-lo, e quando é que teríamos tempo para o fazer? Ou seja, há a questão (em especial no que respeita a filmes, a espectáculos de televisão, e a peças de teatro) de saber como é que poderíamos encontrar a oportunidade para nos entregarmos a todo este imaginar, ao mesmo tempo que mantínhamos a atenção à história, numa produção que evolui muito rapidamente no tempo. E pode ser que exista um problema ainda mais grave com esta versão de identificação, pois ela parece aproximar-se do paradoxo. Pois se eu, de facto, imagino que sou a criança magoada em busca de vingança, não deveria ficar ressentido pelo facto de a personagem ficcional me estar a roubar a vingança a cada murro que dá nos vilões? Ou, para ver quão extenso é o problema: vamos supor que eu estou a imaginar que sou a personagem central e que estou apaixonado. Não deveria sentir ciúmes em relação ao tipo no ecrã que está a cortejar o meu amor? Ou imaginemos que a personagem com quem me identifico está à procura de emprego. Não deveria eu, então, ressentir-me dessa concorrência e achar ofensiva a sua esperança de conseguir o lugar? Contudo, nenhum destes paradoxos ocorre. Porque não? Presumivelmente, porque eu não estou a imaginar que sou a personagem e /ou que assumi as suas emoções, motivos e desejos – e isto nem sequer de uma forma aspectual<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Amy Coplan parece pensar que a identificação, a que chama «empatia», em casos como este, implica sofrer a mesma emoção-tipo, ao mesmo tempo que nos diferenciamos da personagem. É claro que isto é logicamente possível. Contudo, tal constituiria uma solução bastante *ad hoc* para o paradoxo que imaginei, uma vez que é mais económico supor que o problema não surge, desde logo, porque não nos estamos a identificar com a personagem do que sustentar que nos estamos a identificar com a personagem enquanto, simultaneamente, nos estamos também a *diferenciar* da personagem. A não ser que algo justifique que se postule a identificação, em primeiro lugar, não há razão para conjecturar a diferenciação, em segundo lugar. Mas, como defendi anteriormente, a identificação não é uma roldana que tenhamos de acrescentar a este meca-



Os estados emocionais do público podem estar coordenados com os das personagens de várias maneiras. Podem partilhar a mesma valência emotiva. Por exemplo, quando a personagem está desolada e o espectador sente compaixão, encontram-se ambos em estados emocionais disfóricos. Estes estados convergem vectorialmente – pertencem os dois ao lado negativo ou perturbador ou doloroso da escala das emoções. Do mesmo modo, quando a personagem está alegre e nós estamos contentes por ela, as nossas emoções convergem vectorialmente no lado eufórico da escala<sup>14</sup>. Mas apesar de as nossas emoções serem semelhantes quanto à sua valência, elas não são idênticas. Assim, o facto de as nossas emoções se encontrarem muitas vezes coordenadas não sustenta, de forma alguma, a noção de identificação, a não ser que esta não signifique mais do que um sentimento algo semelhante. Mas porquê invocar a noção de *identidade* para descrever isso?

### III. Simulação

Parecemos estar emocionalmente unidos às personagens ficcionais, predominantemente, devido às nossas relações com certas personagens, em particular, aquelas a que chamamos protagonistas. Mas qual é a natureza desse relacionamento, pelo menos, na maior parte dos casos? Acabámos de argumentar que o conceito de identificação não parece fazer-lhe justiça. Talvez se trate, então, daquilo que hoje em dia se chama «simulação»<sup>15</sup>.

A simulação é um conceito da filosofia da mente que foi recentemente importado para a estética. Na filosofia da mente, a ideia é que

---

nismo, uma vez que a operação do nosso próprio aparelho emotivo (sem qualquer contributo por parte do contágio da personagem) é capaz de explicar os nossos sentimentos pelos protagonistas.

<sup>14</sup> De igual forma, deve ser notado que não são apenas os nossos estados emocionais em relação às personagens que variam sistematicamente em termos de convergência. Há também relações sistemáticas na forma como eles divergem. Por exemplo, quando o vilão é frustrado, o público está apto a sentir alegria, ao passo que, quando ele está feliz, nós somos susceptíveis de sentir ódio – como quando ele passa os seus dedos viscosos pela face da nossa bela heroína. Ou seja, quando certas personagens estão em estados eufóricos, as nossas emoções divergem vectorialmente em direcção a um estado disfórico oposto, e vice-versa.

<sup>15</sup> O *locus classicus* da aplicação da teoria da simulação é o artigo de Gregory Currie «The Moral Psychology of Fiction,» in *Australasian Journal of Philosophy*, 73/2 (Junho, 1995), 250-9. O artigo é criticado em Carroll, *Philosophy of Mass Art*, pp. 342-356.



compreendemos e explicamos os outros, certificamo-nos do que estão a sentir, identificamos as suas intenções e motivações, e prevemos o seu comportamento, porque os simulamos. Ou seja, introduzimos as suas crenças e desejos no nosso próprio sistema cognitivo-conativo. Uma vez que, *ex hypothesi*, a nossa arquitectura cognitiva-conativa é a mesma que a deles, se fizermos correr o seu programa de desejos e crenças em nós mesmos (o seu software no nosso hardware) então poderemos atingir uma noção razoável do que as pessoas como nós (falando em termos de psicologia da pessoa comum) são susceptíveis de pensar, sentir, planear, querer, e assim por diante. Ou seja, pomo-los no nosso lugar – ou, igualmente de uma forma metafórica, metemos as suas crenças e desejos na caixa negra que produz as nossas emoções, decisões e comportamentos – de modo a projectar o que elas são susceptíveis de sentir, de pensar ou de fazer<sup>16</sup>. Isto, além do mais, é feito com base na pressuposição de que, com respeito ao processamento de crenças e desejos com vista à extracção de emoções e deliberações, nós somos todos estruturalmente o mesmo.

Esta teoria (chamada teoria da simulação) contrapõe-se a uma outra perspectiva na filosofia da mente sobre a forma como agimos para entendermos os outros. Esta visão alternativa é a chamada Teoria da Teoria, isto é, a teoria segundo a qual nós entendemos os outros ao aplicarmos algo semelhante a uma teoria científica ao seu comportamento. Pensa-se que a Teoria da Simulação tem várias vantagens sobre a Teoria da Teoria quando se trata de ler as mentes dos outros porque, por um lado, o enquadramento teórico pressuposto pela Teoria da Teoria seria de uma complexidade monumental (demasiado complexo, até, para ser postulado com confiança) e, por outro lado, porque mesmo que existisse tal teoria, ela exigiria uma quantidade enorme de tempo para ser aplicada, em tempo real, a casos particulares, ao passo que nós, muitas vezes, somos capazes de medir os estados emocionais e as intenções das outras pessoas num instante. Mas o que é que tudo isto tem a ver com a estética, e especificamente com a questão do nosso relacionamento emocional com os protagonistas das ficções

---

<sup>16</sup> Apesar de os proponentes da simulação parecerem pensar que isolar as crenças e desejos do nosso alvo em relação às nossas crenças e desejos não constitui um problema, eu desconfio que quando pomos outros no nosso lugar (ou quando nos pomos no lugar deles), é provável que não consigamos evitar que certas infiltrações do nosso próprio carácter, das nossas crenças e desejos, acabe por contaminar o resultado. Assim, a *semelhança* que, supostamente, existe entre as nossas reacções emocionais e as do nosso alvo pode ser excessivamente grosseira.

populares? Putativamente, a nossa relação com as personagens ficcionais é, em geral, como as relações que temos com outras pessoas no mundo fora da ficção. A ficção convida-nos a compreendê-las, a apreender o que elas estão a sentir ou a pretender, a especular sobre o que elas farão a seguir, e assim por diante, do mesmo modo que nós temos de ler a mente dos nossos congéneres na vida quotidiana. Para o fazermos – para podermos seguir a ficção (o desenrolar das intenções e sentimentos das personagens ficcionais) –, nós simulamos as personagens, ou, pelo menos, as personagens principais, em especial, os protagonistas. Introduzimos as suas crenças e desejos na nossa arquitectura cognitiva-conativa e descobrimos o que elas estão a pensar ou a sentir ao sentirmos e pensarmos coisas genericamente semelhantes, à medida que o nosso próprio sistema corre nos seus carris mas usando o combustível das personagens. Consequentemente, segundo esta perspectiva, nós envolvemo-nos emotivamente na ficção porque somos imersos num processo virtualmente contínuo de replicação das emoções e desejos (em especial) dos protagonistas.

Diversamente do defensor da identificação, o teórico da simulação não sustenta que as emoções, que alegadamente se reproduzem em nós, são idênticas, seja inteiramente seja apenas aspectualmente, às emoções que são atribuídas ao protagonista. Na melhor das hipóteses, elas são apenas aproximadamente semelhantes. Contudo, isto deixa ainda o teórico da simulação sujeito a uma objecção que foi dirigida já aos partidários da identificação – nomeadamente, a acusação segundo a qual a teoria da simulação não pode ser, de todo, uma teoria compreensiva da nossa relação com as personagens ficcionais por causa do número esmagadoramente vasto de casos nos quais as emoções do público são diferentes, ou mesmo opostas, em relação àquelas sofridas pelas personagens ficcionais. Quando o protagonista corre felicíssimo para casa para contar à esposa que foi promovido, ao mesmo tempo que nós sabemos que ele vai encontrar toda a sua família assassinada, o nosso estado emotivo de aflicção não é, de modo algum, igual ao dele. Mais ainda, se estivéssemos a simular a sua psicologia, não estaríamos em condições de seguir a história de uma forma apropriada. Além disso, uma vez que assimetrias deste género constituem, frequentemente, a regra ao nível das ficções populares, a simulação não pode ser, de todo, uma explicação compreensiva para o nosso envolvimento emocional com as personagens.

É claro que, por vezes, as emoções do público e das personagens convergem. Pode ser que a simulação explique esses casos. No entanto, mesmo isto parece improvável. As ficções, e em especial as ficções

audiovisuais, decorrem a um ritmo que parece ser incompatível com a ideia de simulação. É de supor que uma das vantagens da teoria da simulação face à Teoria da Teoria resida no facto de aquela ser mais apropriada temporalmente para descodificar os estados emotivos dos nossos congéneres. Mas seja como for, a simulação leva muito tempo a ser feita e ficamos na dúvida sobre se alguém tem, normalmente, tempo suficiente para simular, como reacção a uma matriz audiovisual com um ritmo de montagem frenético<sup>17</sup>.

No entanto, ainda mais profunda que a questão de saber como a simulação pode ocorrer em tais casos, é saber se ela ocorre, de facto, e com que frequência. A teoria da simulação na filosofia da mente é apresentada como uma perspectiva do modo como procedemos para determinar o que os nossos congéneres estão a sentir ou a pensar – uma forma de entender e prever o seu comportamento pouco transparente e de difícil acesso. Mas as ficções populares não são como a vida real. Elas são desenhadas para serem compreendidas – de facto, elas são desenhadas para serem compreendidas rapidamente e de uma forma clara mesmo por audiências pouco sofisticadas<sup>18</sup>.

Além disso, essa aspiração estende-se à forma pela qual as personagens ficcionais são construídas. É provável que, na nossa experiência comum, os nossos congéneres nos pareçam tão opacos que a única opção para os entendermos seja a da simulação. Eu não digo que isto não aconteça, embora esteja convencido de que não acontece a toda a hora. No entanto, defendo que os tipos de situação que requerem a simulação ocorrem raramente no que se refere às personagens ficcionais, especialmente no que se refere àquelas que habitam as ficções populares, porque tais personagens são criadas propositadamente para serem transparentes em relação aos seus sentimentos e pensamentos. Portanto, não há necessidade de propor a simulação como hipótese para explicar a nossa reacção à ficção popular, uma vez que, normalmente, nós atingimos com exactidão o que as personagens estão a sentir e a pensar em muito menos tempo do que o que levaria a simular esses seres ficcionais.

---

<sup>17</sup> Apesar de não discutir o caso das ficções populares, Jose Luis Bermudez faz notar que podem existir problemas de tempo real no que diz respeito à teoria da simulação. Cf. Jose Luis Bermudex, «The Domain of Folk Psychology,» in *Mind and Persons* (Cambridge: Cambridge University Press, no prelo).

<sup>18</sup> Na verdade, tal acessibilidade é, provavelmente, uma condição necessária para a arte de massas. Ver o meu *Philosophy of Mass Art*.

Isto é ainda mais evidente no caso das ficções literárias. Muitas ficções populares empregam o dispositivo do discurso livre e directo, o que significa que o narrador pode narrar o que a personagem está a pensar ou a sentir tanto por dentro como por fora. O seu contexto é-nos descrito, e muitas vezes em termos sugestivos, o seu estado físico é delineado, e somos também introduzidos na privacidade dos seus pensamentos. É-nos dito, simplesmente, o que a personagem está a sentir ou a pensar. É possível que alguns leitores usem o texto como um programa para tentarem despertar neles próprios emoções semelhantes. Eu não o faço, mas não vou aqui defender que os outros, a este respeito, sejam todos como eu. No entanto, deve tornar-se claro que não existe qualquer pressão no sentido de mobilizar a teoria da simulação em casos como este, com o intuito de explicar como é que chegamos a compreender os sentimentos e os pensamentos dos protagonistas. Eles são-nos ditos directamente.

É claro que esta característica das ficções literárias não é tão comum no caso das ficções audiovisuais. Não entramos tão frequentemente na mente dos protagonistas dos filmes ou das séries de televisão. Mas também é verdade que, muitas vezes, eles próprios nos dizem o que estão a pensar, frequentemente através do diálogo com os seus interlocutores. E mesmo tendo em conta aqueles casos em que as personagens não articulam explicitamente os seus estados de espírito, eu continuo a defender que as personagens dessas ficções manifestam os seus sentimentos ou pensamentos de um modo tão aberto, que a simulação está, efectivamente, fora de questão.

Como é que isto é possível? É possível que uma das formas para chegar a esta conclusão consista em perguntar se, no que diz respeito à experiência quotidiana, a simulação ou a Teoria da Teoria são capazes de esgotar as maneiras pelas quais ganhamos acesso aos sentimentos ou pensamentos das outras pessoas. É provável que não o consigam fazer. Muitas vezes (de facto, quase sempre) imputamos pensamentos e sentimentos a outros com base em esquemas, guiões, protótipos, indícios contextuais e a partir da heurística – e não com base numa teoria, cujas estratégias, por seu lado, nos permitiriam inferir dos estados internos das outras pessoas.

Confrontados com o caso de um colega que acabou de ser despedido ou de um amigo que perdeu um ente querido, inferimos, *coeteris paribus*, que eles estão em baixo. Se os seus ombros estão abatidos e as suas pálpebras pesadas, reconhecemos nisto sinais de desânimo. Não temos necessidade de proceder a uma simulação porque, através da experiência, conseguimos reunir um repertório de esquemas, heu-

rística, e de indícios contextuais e identificativos, que nos alertam para os estados internos dos nossos congéneres<sup>19</sup>.

Quando nos vêm dizer que um parente conseguiu aquele emprego que há muito almejava, nós supomos imediatamente, *coeteris paribus*, que essa pessoa está contente e ficamos contentes por ela. Não há qualquer necessidade de simular. Temos acesso a um corpo de protótipos, que dizem respeito a reacções emocionais em certos contextos, bem como a indícios identificativos, tais como expressões faciais e posturas, que nos permitem avaliar os estados emocionais das outras pessoas. Nada disto é uma teoria e não aplicamos estas coisas porque subsumimos situações particulares sob generalizações nomológicas, como pretende a Teoria da Teoria. Trata-se de protótipos (esquemas, heurística, e indícios identificativos) que são aplicados por analogia. Isto constitui um meio bastante fiável para detectar e seguir os estados emocionais e os pensamentos dos nossos congéneres, e estou seguro de que dependemos dele na vida quotidiana muito mais do que dependemos da simulação. Isto porque, com muita frequência, a simulação seria simplesmente demasiado demorada.

Mais ainda, isto comporta ramificações importantes no caso das ficções populares. Na medida em que as ficções populares são desenhadas para maximizar a acessibilidade, elas gravitam naturalmente em direcção ao uso de esquemas, heurística, e indícios contextuais e/ou identificativos, que abundam nas culturas dos seus públicos-alvo. Com efeito, constitui uma parte da arte de desenhar uma personagem, tendo em vista os objectivos da ficção popular, que o seu autor seja capaz de simplificar a personalidade da personagem de tal forma que ela active os esquemas, a heurística e / ou os indícios identificativos que se lhe adequam, de uma forma quase automática.

Na comédia *O Sexo e a Cidade*, a personagem de Samantha corresponde exactamente ao esquema da mulher carnal – a mulher sensual que adora sexo (como, por exemplo, a Mulher de Bath). Quando os seus olhos se abrem à medida que um belo mancebo passa por ela, não precisamos de simular o comportamento de Samantha para determinar o seu estado interno. Podemos inferi-lo a partir do protótipo que temos para Samantha, e a partir dos indícios identificativos que

---

<sup>19</sup> Do mesmo modo, nós geralmente dependemos da heurística, e não de simulações ou de teorias, quando esboçamos as nossas reacções comportamentais aos congéneres. Como Bermudez refere, se estamos envolvidos em negociações iteradas com as outras pessoas, adoptamos, habitualmente, uma heurística ponto por ponto, sem simulação.

ela fornece. Mais ainda, no que se refere a esta série de televisão, em particular, a nossa dedução será quase sempre confirmada quando Samantha, furtivamente, embora também redundantemente<sup>20</sup>, confidenciar os seus desejos com as suas amigas, Carrie, Miranda e Charlotte. Nem isto me parece ser um exemplo peculiar do modo como funcionam as personagens nas ficções populares.

Mas se isto constituir uma observação razoável, então parece que há poucos motivos para insistir em apresentar, como hipótese, a operação da simulação como reacção às personagens da ficção popular. O problema que a simulação supostamente resolve, no que respeita ao entendimento dos sentimentos e dos pensamentos das outras pessoas na vida quotidiana, não surge, em geral, no contexto das ficções populares, e isto porque as ficções populares exploram intensivamente os esquemas, a heurística e os indícios contextuais e identificativos, que contêm os protótipos com que discernimos as vidas internas das outras pessoas.

Os autores da ficção popular constroem personagens, esculpindo economicamente as suas facetas, precisamente com o intuito de fazer com que o público mobilize, de uma forma rápida e sem esforço, esses mesmos protótipos. Assim sendo, a necessidade de postular a operação da simulação como o método pelo qual nós apreendemos as emoções e os pensamentos das personagens das ficções populares é, em grande medida, ocioso. E se não estamos a simular as emoções das ditas personagens, então também não se verifica que estejamos unidos a elas por um processo contínuo de partilha de sentimentos congruentes.

#### IV. Simpatia<sup>21</sup>

Unimo-nos emocionalmente às ficções populares, em geral, devido à nossa relação com as personagens, e, em especial, com os protagonistas. Nem a solução da identificação nem a da simulação parecem explicar satisfatoriamente a estrutura habitual deste género de relação.

---

<sup>20</sup> A redundância é uma característica de toda a comunicação bem sucedida, mas é especialmente crucial no caso das ficções de massa, onde a acessibilidade é necessariamente privilegiada.

<sup>21</sup> Apesar de não concordar com as suas conclusões, em especial no que se refere à empatia, esta secção foi influenciada pelo pensamento de Stephen Darwall sobre a simpatia e o cuidado. Cf. Stephen Darwall, «Empathy, Sympathy, and Care,» *Philosophical Studies* 89 (1998), pp. 261-282.

Mesmo que a identificação ou a simulação de facto ocorram, elas ocorrem muito mais raramente do que se supõe e, portanto, nenhuma delas é capaz de uma explicação compreensiva do apelo emotivo patente na ficção popular. Uma coisa que tanto a identificação como a simulação têm em comum é que ambas postulam a existência frequente de uma partilha íntima de estados emocionais por parte do público e das personagens. Acresce que a implausibilidade de que tais estados sejam, de facto, a norma põe em questão a adequação destas duas explicações, respectivamente. Portanto, é provável que a alternativa viável seja a de procurar um vínculo emocional no qual o estado emocional do público seja categoricamente diferente do das personagens ficcionais.

Um candidato óbvio é a simpatia. A simpatia não é um estado emocional que as pessoas sintam por si próprias. É, por definição, algo que é dirigido aos outros. Com vista aos nossos objectivos, iremos considerar, grosseiramente, a simpatia como um cuidado, uma preocupação, ou, mais amplamente, uma pró-atitude não passageira em relação a outra pessoa (ou em relação a uma personagem ficcional). A simpatia é uma reacção de apoio. A simpatia, concebida enquanto emoção, envolve sentimentos viscerais de perturbação sempre que os interesses dos objectos da nossa pró-atitude são ameaçados, e sentimentos de elação, de consumação e / ou satisfação quando o seu bem-estar é atingido. A emoção em questão tem como componente o desejo permanente pelo bem-estar do seu objecto – um desejo de que as coisas lhe corram bem. De modo a se tornar no objecto desta pró-atitude, a pessoa em questão deve ser considerada como merecedora da nossa benevolência, a qual resulta dos nossos interesses, projectos, valores, lealdades, comprometimentos e / ou compromissos morais. Quando x é tomado como merecedor do nosso desejo não passageiro de que as coisas lhe corram bem, e este desejo é ligado a tonalidades sentimentais positivas, quando é gratificado, e negativas, quando frustrado, então esse x está incluído no estado emocional a que chamo «simpatia». Se «simpatia» vos parece possuir determinadas conotações que a tornam demasiado sacarina, podem referir-se a este estado emotivo apenas como uma pró-atitude

A sugestão de que a simpatia desempenha um papel no nosso envolvimento emocional com as personagens é, seguramente, indesmentível. Contudo, eu estou aqui a defender mais do que isso. Quero sustentar que a simpatia, juntamente com a antipatia (sobre a qual não tenho muito a dizer neste ensaio), constitui a argamassa emotiva principal a unir o público às ficções populares. Isto, como é evidente, exige



que eu esclareça por que razão acredito que a simpatia ocupa esta função privilegiada e porque é capaz de a desempenhar.

É óbvio que no decurso de uma ficção popular, nós sofremos vários estados emocionais. Por vezes estamos zangados, logo a seguir tristes, depois alegres, em seguida, somos tomados pela ansiedade, para ficarmos, de novo, alegres. Por vezes, a simpatia pelo protagonista é tão forte que a podemos sentir. Outras vezes, parece que fica na reserva enquanto nos é oferecido um interlúdio cómico. Então porquê seleccionar a simpatia como a alavanca mais crucial para movimentar as emoções do público no que diz respeito às ficções populares?

A primeira razão pode estar no seu alcance. A simpatia pelo protagonista é a emoção mais presente do princípio ao fim de uma ficção popular. Assim que a simpatia é assegurada, e a não ser que seja mais tarde neutralizada pelo criador da ficção, ela fica em estado de alerta, seguindo a sorte do protagonista, e registando perturbação quando ela se agrava e prazer quando ela melhora. A simpatia, uma vez estabelecida, está constantemente a ser convocada ao longo da ficção. Em geral, nenhuma outra instância emotiva (a não ser, talvez, a antipatia pelo antagonista) é tão duradoura. A indignação que sentimos pelo guarda grosseiro que algema o nosso herói vai e vem. Mas a nossa simpatia pelo protagonista permanece. Ela fornece o óculo emocional através do qual nós sondamos a narrativa de um lado ao outro. Cada um dos eventos da história é sopesado à luz da nossa simpatia pelo protagonista. Sobre cada evento, é pertinente perguntar se ele melhora ou piora a sua sorte, mesmo que a resposta, em alguns casos, seja neutra. Os protagonistas das ficções populares têm objectivos e interesses que são fáceis de atingir. A trajectória narrativa envolve, normalmente, o cumprimento de tais objectivos e a satisfação desses interesses perante vários obstáculos. Nós acompanhamos esta demanda a partir da perspectiva da simpatia, apoiando os protagonistas à medida que avançam e sentindo consternação a cada um dos seus falhanços. É claro que, por vezes, a nossa simpatia pelas personagens põe-nos fora de sincronia com elas – por exemplo, quando achamos que a protagonista se está a apaixonar pelo tipo errado. Mas, mesmo assim, nós acompanhamos o desenrolar da narrativa de um ponto de vista simpatético, o qual nos predispõe a interessar-nos pelos seus interesses, e não pela avaliação subjectiva que a personagem faz deles.

A simpatia é o laço emocional mais persistente que temos em relação aos protagonistas ficcionais. Neste sentido, ela possui, geralmente, um alcance maior do que as outras emoções eleitas pelas ficções populares. Além disso, a simpatia também possui aquilo a que



se pode chamar profundidade. É a nossa simpatia pelo protagonista que modela a nossa recepção global da ficção. Quando ficamos zangados pelo modo a heroína está a ser tratada, essa mesma raiva é subsidiária da simpatia que sentimos em relação a ela. Esta sublinha e reforça aquela. É a nossa simpatia pela personagem que nos predispõe a considerá-la como um conteúdo da nossa rede de preocupações e, portanto, a tomar cada uma das injustiças que lhe fazem como algo perpetrado contra «um dos nossos». As emoções negativas que nós congregamos em resposta às dificuldades sentidas pelo protagonista são uma função da nossa simpatia por ele. A simpatia é, neste caso, a fundação. E é por isso que dizemos que ela tem profundidade.

Duas razões sugerem, então, que a simpatia seja o laço emocional fundamental a unir o público às personagens ficcionais principais, nomeadamente, que a simpatia parece ter um maior alcance e uma maior profundidade do que qualquer outra das emoções a que somos submetidos ao consumir uma narrativa popular. A excepção óbvia, neste caso, parece ser a antipatia, o desagrado, ou o ódio, que muitas vezes sentimos em relação aos antagonistas nas ficções populares. Contudo, uma vez que esta antipatia é, geralmente, o lado inverso (e, na verdade, uma função) da simpatia que sentimos pelos protagonistas seus rivais, este caso parece ser mais um corolário do que um exemplo contra a nossa conjectura

É de admitir que, por vezes, a direcção da influência corre em sentidos opostos. Há casos (que envolvem a síndrome do «o inimigo do meu inimigo é meu amigo») em que a simpatia pode ser uma função da antipatia. Contudo, no essencial, eu suponho, enquanto matéria de especulação empírica, que a antipatia é, normalmente, um derivado da simpatia. No entanto, em qualquer caso, os dois estão sempre correlacionados, o que nos permite ajustar a nossa hipótese e propor que a simpatia-com-antipatia constitua o eixo fundamental do apelo emocional da ficção popular. Mais ainda, uma vez que não se dá o caso de os protagonistas simpatizarem consigo mesmos, nem o caso de os antagonistas se odiarem a si mesmos, apesar do que dizem as noções de identificação e simulação, o nosso laço emocional com as ficções populares não consiste, segundo esta explicação, numa questão de partilhar as mesmas emoções, ou emoções muito semelhantes, com as personagens ficcionais.

Se a simpatia (ou, de uma forma mais complicada, a simpatia-com-antipatia) constitui o cerne da nossa relação com as personagens das ficções populares, permanece ainda a questão de saber como é que ela é mobilizada. Na vida real, nós estendemos a nossa simpatia

àqueles com quem partilhamos interesses ou projectos ou lealdades, ou àqueles que exemplificam valores que nós aprovamos, ou àqueles que estão sob a protecção de certos princípios morais. É claro que muitos dos interesses, projectos e lealdades sobre os quais nós baseamos muitas das nossas simpatias quotidianas nos são muito específicos. Não é necessário acrescentar que o criador das ficções populares não pode aspirar a activar os interesses individualizados de cada um dos membros do público em favor dos seus protagonistas. Consequentemente, ele deverá procurar envolver o público a partir de um nível bastante genérico de interesses, projectos e lealdades. Deverá procurar encontrar um terreno comum partilhado pela diversidade de membros do público, o que nos irá encorajar a achar que os protagonistas são merecedores da nossa boa vontade.

Trata-se de um problema de *design* para o autor de ficção popular. Ele deve encontrar alguma forma de colher, a partir de um público variado, o desejo convergente de que os protagonistas se saiam bem – i.e., a nossa convicção de que é melhor para eles que eles se saiam bem, ou que merecem sair-se bem. Mais ainda, e como generalização empírica, proponho, como hipótese, que a solução mais comum para este problema consiste em criar protagonistas que congreguem o apoio moral do público. Ou seja, a moralidade fornece ao ficcionista popular um interesse, um projecto ou uma lealdade, na direcção dos quais os públicos-alvo, das mais variadas extracções culturais, são susceptíveis de convergir, pelo menos dito de uma forma geral<sup>22</sup>. Assim, ao apresentar protagonistas que são moralmente apelativos, o criador de ficções populares assegura os recursos criteriosos com que conquista a simpatia que é requerida para que o público que ele persegue seja emocionalmente absorvido pela história. Ou seja, os ditos protagonistas correspondem ao critério de serem merecedores da nossa benevolência, porque são moralmente merecedores. Não é por acaso que os protagonistas das ficções populares são todos boas pessoas. As boas pessoas são precisamente aquelas que mais facilmente engendram uma pró-atitude a partir de um público heterogéneo composto de interesses e lealdades muito variados e, muitas vezes mesmo, opostos entre si. A moralidade, da espécie bastante genérica que encontramos nas ficções populares, é algo sobre que as pessoas de diferentes quadrantes

---

<sup>22</sup> A importância da moralidade para gerar fidelidade em relação às personagens ficcionais é defendida no meu artigo «Toward a Theory of Film Suspense,» in *Theorizing the Moving Image* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) e em «The Paradox of Suspense» no meu livro *Beyond Aesthetics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

estão dispostas a concordar, pelo menos de uma forma aproximada. Poucos, por exemplo, discordariam que Máximo foi maltratado quando a sua família foi chacinada, em *Gladiador*.

As personagens das ficções populares são apresentadas como moralmente certas. Isto é obviamente assim na maior parte dos casos. Mas mesmo os chamados anti-heróis opõem-se, normalmente, a alguma forma de ordem moral convencional / corrupta em nome de um sentido mais profundo de justiça. Detectives já muito batidos descobrem sempre que a sociedade é ainda mais podre do que eles. Pistoleiros alienados protegem o povo simples da ganância dos barões do gado e dos magnates dos caminhos-de-ferro. Adolescentes sem eira nem beira preocupam-se, de facto, com os problemas que a sociedade dos adultos negligencia ou não compreende. E assim por diante. Não importa quão anti-social o protagonista parece ser à primeira vista. Ele ou ela vão revelar-se rapidamente como pró-sociais no seu íntimo. Mais: isto tem que ser assim se queremos que a simpatia tome conta de todo um público variado, cujo ponto de convergência mais provável é bem capaz de ser a moralidade, entendida de uma forma ampla.

Por «forma ampla» não quero dizer apenas que o público partilha alguns princípios básicos e dados à partida, mas também que partilha um sentido do que conta como sendo virtuoso. Os protagonistas entram na nossa aprovação moral, e portanto na nossa simpatia, porque são retratados como pessoas de virtudes várias, incluindo: um sentido do que é correcto, respeito pelos outros, lealdade, dignidade, respeito pela família, preocupação pelos mais fracos, pelos deficientes, pelos inválidos, pelos mais velhos, pelas crianças, assim como outras virtudes menos carregadas do ponto de vista moral e mais pagãs, tais como força, astúcia e espirituosidade. Tais virtudes, por seu lado, geram no público o desejo palpável de que os protagonistas se saiam bem, e que os seus rivais se saiam mal.

Muitas vezes, nas ficções populares, os protagonistas não são aquilo que chamaríamos moralmente correctos. E, no entanto, mesmo assim, eles acabam por conquistar a nossa simpatia. Veja-se, por exemplo, o caso dos filmes de assaltos. Contudo, quando examinamos a estrutura destes exercícios, verificamos que o universo ficcional foi construído de tal modo que as personagens que normalmente classificaríamos como criminosas são apresentadas de tal forma que acabam por constituir as personagens mais virtuosas de todas<sup>23</sup>. As forças da

---

<sup>23</sup> Desde, por exemplo, a versão mais recente de *Ocean's Eleven*.

sociedade quotidiana ou são mantidas fora do ecrã, para que os seus argumentos em contrário não influenciem as nossas simpatias, ou são reveladas como demasiado veniais e/ou culpavelmente estúpidas<sup>24</sup>.

Em resumo, a mobilização da simpatia pelos protagonistas (e a correspondente má vontade em relação aos antagonistas) das ficções populares assenta, geralmente, em mostrar que os protagonistas são representativos de um valor (geralmente, um valor moral) amplamente partilhado pelas massas que constituem o público das ficções populares. É nesta aprovação que se alicerça a simpatia do público pelo protagonista, cuja simpatia, por seu lado, une emocionalmente o público à ficção. Por exemplo, é, sem dúvida, a convicção partilhada de que é moralmente correcto que a humanidade sobreviva, que torna os filmes de ficção científica (como *Dia da Independência* ou *Parque Jurássico*) sucessos de bilheteira a nível internacional, uma vez que uma pró-atitude a favor da continuação da existência da humanidade é algo com que a maioria, pelo menos, dos membros da audiência internacional concordaria. É provável que seja por esta razão que a ficção científica (e, por razões próximas, a fantasia) pode reivindicar o facto de estar entre os principais artigos mais populares da globalização.

## V. Reflexos de Espelho

Até aqui, tenho vindo a sublinhar que os laços afectivos mais importantes entre o público popular e as suas ficções envolvem-nos na mobilização de reacções emocionais a personagens através de estados emocionais que são categoricamente muito diferentes dos estados sofridos pelos seres ficcionais relevantes. E embora pense que esta hipótese está, em geral, correcta, quando se trata de descrever as relações emocionais entre os públicos e as personagens, não acho que ela constitua uma explicação completa quanto ao nosso envolvimento com as ficções populares, particularmente no que se refere às ficções audiovisuais. Pois existe um estrato de comunhão afectiva que envolve sentimentos viscerais carregados, os quais, apesar de não constituírem emoções completas, ressoam, no entanto, congruentemente e de uma

---

<sup>24</sup> Por vezes, a posição moral dos protagonistas assenta no facto de ele ser o menor dos males que o rodeiam. Ver o meu «Sympathy for the Devil,» que procura explicar a nossa simpatia por Tony como baseada na nossa apreensão dele como o menos vicioso dos habitantes proeminentes do mundo ficcional de *Os Sopranos*.

forma semelhante, nos peitos dos membros do público e dos protagonistas. Podemos chamar a isto reflexos de espelho.

Ocasionalmente, quando falamos com outra pessoa, apercebemo-nos, de repente, que estamos a adoptar algumas das suas expressões faciais. Ela franze a testa, nós também franzimos. Ela sorri e nós começamos a sorrir. O mesmo é válido para gestos e posturas. Vemos o jogador de baseball estender-se para tentar apanhar uma bola mais alta, e os músculos do nosso braço contraem-se levemente naquela direcção. Se o nosso interlocutor se debruça para a frente, nós também nos debruçamos. E assim por diante. Temos uma tendência involuntária para reflectir automaticamente o comportamento, em especial o comportamento expressivo, dos nossos congéneres<sup>25</sup>.

Putativamente, fazemos isto de modo a ganhar algum sentido do que eles estarão a sentir. Ao configurar a nossa expressão facial à maneira da do nosso interlocutor (sorrindo, por exemplo, quando ele está a sorrir), adquirimos um indício quanto ao seu estado interno. O *feedback* que obtemos a partir da disposição dos nossos músculos faciais estimula o nosso sistema autonómico de um modo que é, presumivelmente, isomórfico em relação àquilo que se está a passar no seu sistema, desde que ele não esteja a fingir. Isto não nos dá um acesso total ao seu estado emocional, mas proporciona uma pista importante, uma vez que produz algo semelhante a um *fac-simile* do componente de sensação corporal do seu estado geral. De uma forma semelhante, os gestos e as posturas são frequentemente imitados (embora, normalmente, apenas de um modo altamente truncado) com vista a reunir informação sobre o que está infiltrado dentro dos nossos congéneres. Além disso, esta imitação é predominantemente automática, e não intencional. Trata-se, com toda a probabilidade, de uma parte do nosso apetrechamento biológico.

As crianças ao colo dos seus protectores exibem reflexos de espelho em abundância<sup>26</sup>. É claro que este comportamento constitui uma vantagem importante no sentido de aprender o repertório emocional (entre muitas outras coisas) da nossa cultura, pois permite à criança discernir as situações que o seu protector associa a sentimentos de aflição ou elação. Entre os adultos, os reflexos de espelho são alta-

---

<sup>25</sup> Elaine Hatfield, John T. Cacioppo e Richard L. Rapson, *Emotional Contagion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), em especial o Capítulo 2.

<sup>26</sup> Isto começa muito cedo. Crianças com 12-21 dias de vida dão já mostras de imitação. Cf. A. N. Meltzoff e A.K. Moore «Imitation of Facial and Manual Gestures by Human Neonates,» *Science*, Vol. 198 (Outubro, 1977), pp. 75-78.

mente adaptativos, uma vez que facilitam a coordenação social<sup>27</sup>. Apesar de o fazermos subliminarmente, somos capazes de medir (pelo menos, de uma forma muito ampla) o temperamento de uma sala ou a disposição do nosso cônjuge, usando o nosso corpo como um detector do tipo das sensações internas que são susceptíveis de serem associadas às expressões manifestas das outras pessoas<sup>28</sup>. A capacidade humana de gerar reflexos de espelho constitui, com toda a probabilidade, uma vantagem sob o ponto de vista da selecção natural, uma vez que se trata de um meio quer para adquirir informação sobre os nossos congéneres quer para sincronizar os nossos estados de espírito no decurso de actividades conjuntas, desde conversas cara a cara até ao apoio à nossa equipa.

Os estetas conhecem o fenómeno dos reflexos de espelho, pelo menos, desde a obra de Theodor Lipps<sup>29</sup>. E Sergei Eisenstein tentou explorar as descobertas de Lipps, explicitamente, na sua teoria do cinema<sup>30</sup>. Apesar de nem ele nem Lipps usarem a terminologia «reflexos de espelho», Eisenstein incluiu nos seus filmes grandes planos de expressões faciais estereotipadas e de partes do corpo, tais como punhos cerrados, na esperança de instigar no público aquela espécie de imitação que o prepararia, visceralmente, para as espécies de estados emocionais que o realizador pretendia fazer despertar<sup>31</sup>. Cineastas menos dados à teoria também descobriram, por intuição, a importância deste tipo de modelação afectiva, que se tornou parte integrante do cinema popular desde os anos vinte. Trata-se, além do mais, de um legado que o cinema transmitiu à televisão. É inegável que uma porção significativa do afecto que é estimulado pelo entretenimento

<sup>27</sup> Cf. Hatfield, Cacioppo e Rapson, *Emotional Contagion*.

<sup>28</sup> É claro que se, através da imitação, nós detectamos que o nosso cônjuge está «a ferver por dentro», isso não nos deve conduzir a um estado emocional de raiva equivalente. Ao invés, podemos utilizar essa informação afectiva para nos precavermos – para ficarmos em estado de alerta, de modo a evitar espoletar a sua ira latente.

<sup>29</sup> Theodor Lipps, «Empathy and Aesthetic Pleasure,» in *Aesthetic Theories: Studies in the Philosophy of Art*, editado por Karl Aschenbrenner e Arnold Isenberg (Englewood-Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1965), pp. 403-414.

<sup>30</sup> David Bordwell, *The Cinema of Eisenstein* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993), p. 116.

<sup>31</sup> Apesar de ser, provavelmente, por osmose que a maior parte dos cineastas se apercebeu da eficácia dos reflexos de espelho para modular afectivamente o público, os escritos de Eisenstein foram divulgados nas escolas de cinema de muitos países, e devem ter alertado pelo menos alguns dos aprendizes de cineasta para a existência deste recurso.

audiovisual se encontra ligado à maneira como este entretenimento provoca a imitação muscular no seu público.

Ao ver um vídeo dos *Riverdance*, o público bate os pés, acedendo a um simulacro da pulsação vigorosa dos dançarinos. Enquanto Bruno, em *O Desconhecido do Norte Expresso*, de Hitchcock, tenta chegar ao isqueiro que deixou cair na sarjeta, os músculos do nosso braço retesam-se, no espaço confinado do nosso assento na sala de cinema, de uma forma semelhante à dele e de um modo que nos ajuda a sentir a sua intenção com o nosso corpo. E mesmo antes de vermos o monstro na tela, o rosto da vítima que grita, deformado pelo horror, leva-nos a contrair, analogamente, o nosso rosto de uma forma que envia um sinal, através dos nossos músculos, avisando-nos de que as coisas se vão tornar muito desagradáveis<sup>32</sup>. A actividade na tela favorece a imitação de uma variedade limitada e circunscrita, o que pode fornecer informação sobre os estados internos das personagens que sondamos com base em sensações similares que ocorrem em nós. Apesar de não constituírem emoções propriamente ditas (mas apenas sentimentos *sem* objectos), estas sensações são, apesar de tudo, uma fonte útil de onde se obtém o domínio afectivo que tais espectáculos exercem sobre nós. E isto, pelo menos, de duas maneiras.

Em primeiro lugar, elas contribuem para manter elevado o nível de excitação no nosso corpo, cumprindo, assim, com uma das promessas das ficções audiovisuais populares. E, em segundo lugar, elas são capazes de disponibilizar informação que nós podemos integrar nas nossas reacções emocionais mais abrangentes. O sentimento corporal de aflição que o protagonista sente e que está impresso nas suas feições alteradas, passa para nós através da nossa imitação selectiva da

---

<sup>32</sup> Uma vez que o aparecimento do monstro no ecrã deve ser suficiente, *coeteris paribus*, para despertar o horror do público, pode surgir a questão de saber por que motivo certos sinais, como a reacção da personagem ao monstro, são incluídos. Uma razão é que se trata de um meio adicional, embora redundante, de clarificar exactamente o modo como o espectador deve captar aquilo que se está a passar no filme. A redundância, claro está, é indispensável ao nível do entretenimento popular; dado o seu empenho numa acessibilidade total. Mas talvez haja ainda uma outra coisa a considerar: Tal como o riso e o choro, gritar tende a ser contagioso. Portanto, a melhor forma de lançar os espectadores numa gritaria desenfreada, é iniciá-la a partir do próprio filme. Tal como os jogos de futebol americano têm as chamadas «cheer leaders», os filmes de terror têm «scream-leaders» – personagens como a interpretada por Faye Wray em *King Kong*, cuja função é agitar o público. Em tais casos, os cineastas esperam que uma gritaria abundante, ecoando pela sala de cinema, convença os espectadores de que o filme é suficientemente assustador para recomendar aos amigos.



sua expressão, de tal modo que podemos usar o sabor disfórico dessa sensação como um indício identificativo da espécie de emoção que ele está a sofrer, e como um indicador do tipo de emoção vectorialmente convergente que será mais apropriado ao seu caso – por exemplo, o sentimento de pena é apropriado se ele estiver a sentir alguma espécie de dor. Ou seja, os reflexos de espelho podem funcionar como sub-rotinas na formação das nossas reacções emocionais às personagens ficcionais, não apenas alertando-nos para a valência geral (positiva ou negativa) dos seus estados mentais, mas também calibrando o tipo de paixão que devemos enviar na sua direcção.

Os reflexos de espelho não constituem exemplos de identificação emocional, uma vez que não envolvem qualquer replicação de estados emocionais completos mas apenas sentimentos, que também não precisam de ser os mesmos estados sentimentais mas apenas estados semelhantes. Também não se trata de simulações de emoções, uma vez que não envolvem crenças ou desejos, nem um reflexo de espelho parece exigir que nos desliguemos do que se está a passar, se entendo bem essa metáfora. Por outro lado, eles são elementos importantes para o apelo afectivo das ficções audiovisuais populares, como o cinema ou a televisão. Podem fazer os nossos corpos vibrar de emoção na presença de certas personagens e, mais importante ainda, podem facilitar o nosso reconhecimento da emoção das personagens e modular a nossa própria resposta a essa emoção. Neste sentido, parece que as ficções audiovisuais populares possuem recursos para excitar as reacções afectivas do público de que as ficções literárias populares carecem.

## VI. Sumário

Neste ensaio, procurei explorar o apelo afectivo das ficções populares, focando o modo como elas estruturam as relações do público com as personagens. Comecei por explorar dois modelos de caracterização deste assunto – a identificação e a simulação<sup>33</sup>. Estas aborda-

---

<sup>33</sup> Quando este artigo foi apresentado pela primeira vez, numa palestra na State University Of New York, em Buffalo, os membros do público perguntaram-me por que motivo não discuti a questão da empatia. A razão é que considero esta noção excessivamente ambígua e, no limite, demasiado confusa. Quer dizer coisas muito diferentes para diferentes autores. Não tenho nada a objectar contra alguns destes significados. Noutros casos, a noção de empatia aproxima-se muito daquilo a que chamo, neste ensaio, identificação. Neste texto, não me detive muito na consideração da noção de empatia como



gens têm em comum o palpite segundo o qual a natureza das relações do público com as personagens ficcionais (em especial, com os protagonistas) envolve a partilha de emoções iguais, ou quase iguais, às sofridas pelas personagens. Defendi que isto raramente, ou mesmo nunca, acontece. Como alternativa, propus que é melhor olhar para a nossa reacção emocional às personagens das ficções populares,

---

identificação porque acho que o que disse sobre a identificação não precisa de ser repetido.

No seu livro *The Nature of Sympathy* (London: Routledge e Kegan Paul, 1954), Max Scheller considera a empatia uma espécie de identificação patológica, tal como ocorre na esquizofrenia. Uma vez que esta não parece ser a concepção de empatia que muitos estetas têm em mente quando invocam o conceito, acho que não preciso de me referir a ela neste texto.

Por outro lado, e num pendor menos idiossincrático, alguns têm em mente, quando falam de empatia, o simples facto de eu compreender o ponto de vista da outra pessoa. Mas uma vez que eu posso compreender a situação dela (posso compreender «porque é que ela vem com aquilo») sem sentir exactamente o que ela sente, não tenho nada contra esta variante da *empatia*. Posso *ouvir-te* sem sentir a tua dor.

Sentir «empatia» por alguém quer dizer, muitas vezes, que reconhecemos que os seus sentimentos são genuínos. Na medida em que isto não requer a existência de emoções exactamente paralelas, também não tenho quaisquer problemas com esta versão.

«Empatia» também se pode referir a *intuir* as emoções das outras pessoas. Mas eu posso intuir que o meu chefe está desanimado sem que eu próprio me sinta infeliz. O meu estado de espírito pode ser contrário ao dele. Intuir que ele está em baixo pode ser, para mim, a melhor notícia do dia. Portanto, esta noção de empatia é aceitável, em princípio, segundo o meu ponto de vista. Mesmo que, pelo contrário, a minha reacção seja complementar ao estado mental do meu chefe (isto é, por exemplo, intuir a sua dor induz em mim um sentimento de preocupação por ele), isto não implica identificação, uma vez que as nossas emoções, apesar de adequadas uma à outra, não são as mesmas.

Com efeito, se a empatia apenas envolve estados emotivos latamente congruentes (ou seja, que convergem vectorialmente), concordo em que ela ocorre muitas vezes como reacção às ficções narrativas. Apenas me demarco quando os autores utilizam o termo «empatia» para designar o que aqui contestei sob a rubrica da identificação. Concedo que é assim que muitos (mas não, de modo algum, todos) usam o termo «empatia». Desses, espero que considerem as minhas objecções à identificação.

Amy Coplan objecta que a minha aceitação da empatia como algo que não envolve nada mais para além de estados emocionais largamente congruentes entre as personagens ficcionais e o público revela a minha confusão entre empatia e simpatia. Empatia, segundo diz, envolve a partilha das mesmas emoções, mas não necessariamente de uma forma que implique preocupação pela outra pessoa. Mas, como Coplan faz notar, num dos meus exemplos de empatia vectorialmente convergente (quando a personagem sente dor e eu sinto pena) o meu estado implica, de facto, uma preocupação pelo outro e, portanto, um estado de simpatia. No entanto, eu responderia que nem sempre o meu sentido de empatia colapsa no de simpatia, ainda que tal aconteça no exemplo anterior.

Dada a diferença de informação que nos está disponível, uma personagem ficcional pode sentir medo devido ao seu conhecimento superior, ao passo que o público sente, no

notando que ela geralmente comporta uma pró-atitude. É uma questão de cuidado, de preocupação ou de simpatia – um estado emocional que nós temos em relação às personagens em questão, e não algo que partilhamos com elas. No entanto, mesmo que esta seja a forma dominante da nossa relação emocional com as personagens, não é a única relação afectiva importante no nosso comércio com as ficções populares, e, em especial, com as ficções audiovisuais. Há também os reflexos de espelho. Estas reacções geram em nós algo semelhante a um eco dos *sentimentos* que as personagens ficcionais estarão a sofrer, em virtude do seu comportamento expressivo. Nenhuma explicação da nossa ligação afectiva a tais ficções estaria completa sem o reconhecimento destas reacções. Além do mais, são provavelmente os reflexos de espelho que dão origem à tese segundo a qual o público identifica-se emocionalmente com as personagens, ao passo que seria mais correcto dizer que os ditos reflexos nos permitem captar algo semelhante aos sentimentos corporais das pessoas ficcionais, no modo como respondemos emocionalmente a elas.

---

máximo, inquietação ou desconforto: imaginemos que se trata de um explorador experimentado, conhecedor dos sinais da selva, enquanto que nós, pelo contrário, não sabemos exactamente se aquilo que vem ao nosso encontro é realmente perigoso e qual o seu grau de risco. Isto seria um exemplo do sentido latamente congruente de empatia que não seria redutível a um caso de simpatia. Acho que casos como este surgem nas ficções narrativas, pelo que a distinção entre empatia e simpatia que Coplan respeita pode ser feita também na minha perspectiva, embora eu concorde que a empatia deste tipo está muitas vezes misturada com a simpatia. Por outro lado, mesmo Coplan teria de reconhecer que a empatia e a simpatia (quer no sentido que ela lhe dá quer no sentido que eu lhe dou) surgem muitas vezes sobrepostas, e que são contínuas.

O artigo, cuidadosamente argumentado, de Amy Coplan contra a minha posição apenas chegou às minhas mãos quando eu estava já a correr para cumprir com o prazo deste artigo. Foi por isso que não tive oportunidade de lhe dar a atenção que ele merece. Contudo, a minha impressão geral é de que ela considera a empatia como sendo aquilo que eu trato como identificação, e que ela não consegue agarrar o meu argumento da parcimónia explicativa, que é uma das minhas principais objecções à hipótese da identificação.

É claro que Amy Coplan não é a única filósofa a equacionar empatia e identificação. Desconfio que tal também ocorre no artigo de Douglas Chismar, «Empathy and Sympathy: The Important Difference,» in *Journal of Value Enquiry*, Vol. 22, No. 3 (1988), pp. 257-266.

Para uma discussão da empatia em relação ao cinema, cf. Carl Plantinga, «The Scene of Empathy and the Human Face,» in *Passionate Views*, pp. 238-255.

# A propósito de «Contra a Interpretação» de Susan Sontag

AMÉRICO ANTÓNIO LINDEZA DIOGO  
(ILCH – Universidade do Minho)

A Gótica editou em 2004 o *Against Interpretation and Other Essays* de Susan Sontag. Releio o ensaio inaugural, como se tivesse do meu lado o tempo transcorrido. Se não erro, a própria Sontag se toma pelo tempo numa entrevista: *I have the impression not so much of having for myself, solved (...) problems as of having used them up.* (apud DEMOTT, 1966)

## Resumo e Metáfrase

«Contra a interpretação» começa pela «mais recuada *experiência* de arte». Segue-se a mais recuada *teoria* de arte, a qual se interpretará como uma exigência feita à arte para que esta justifique a sua existência e o seu valor. Tal teoria seria a «teoria mimética». Na versão de Platão, a arte seria uma aldrabice sem valor; na versão de Aristóteles, a aldrabice teria valor curativo. A reflexão ocidental sobre a arte teria ficado por aqui, diante de uma arte doravante problemática e necessitando legitimação. Defender a arte teria conduzido à separação entre «forma» e «conteúdo», sendo este essencial e a primeira um acessório. A arte figurativa não teria invalidado a «teoria mimética». O que o autor exprime ou declara é apenas uma mudança de «conteúdo»; dar forma de sentença ao «conteúdo» não dissipa o «conteúdo». Ter-nos-ia ficado por esse modo que a arte por definição diz qualquer coisa.

Sontag concede que não se volta à inocência (mas não é por isso que deixa de tentá-lo); que a tarefa de defender a arte pegou como a

tinha; e assume, já que assim é, a obrigação de fazer tábua rasa da arte e das defesas da arte obtusas, nocivas, insensíveis às necessidades e práticas do nosso tempo. Seria o caso do «conteúdo», ideia maligna e filistinismo subtil ou nem tanto. A ênfase exagerada no «conteúdo» arrasta a «interpretação» como sua consequência; há já o hábito de nos aproximarmos da obra de arte com o intuito ou o preconceito de interpretá-la; a atitude dá substância à ideia de que existe tal coisa como o «conteúdo» de uma obra de arte. Define «interpretação» como acto mental consciente ilustrativo de um certo código e de certas regras; usa o análogo explicativo da «tradução», tipo A realmente significa B; conclui que a «interpretação» procede como se nada fosse o que parece ser, mas uma outra coisa. Em seguida, traça uma brevíssima história deste curioso conceito de «interpretar», que em fim de contas remonta à alegoria, dando exemplos dos gregos e da Bíblia. Os textos antigos são inaceitáveis tal qual num mundo que já não é o seu. Há que reconciliá-los com outros gostos e outras crenças. Tornar-se-ão inteligíveis quando se desvele o seu verdadeiro sentido. Assim, *O Cântico dos Cânticos* não será um poema erótico, mas a descrição de uma demanda mística da alma.

Contrasta a alegorese dos antigos com a «interpretação» do nosso tempo; nenhuma *pietas* nos conduz aos textos, mas move-nos a agressividade e o desprezo das aparências; teria havido insistência nos alegoretas de antanho, mas temperada pelo respeito, já que deixariam de pé o sentido literal, a que apenas acrescentavam um outro sentido.

Agora vai-se para lá da superfície, escava-se até se chegar ao subtexto que seria a verdade do texto, e destrói-se. Dá como exemplos Marx e Freud; segundo a autora, estes promovem a ideia de que os eventos de sentido apenas parecem inteligíveis; que, em rigor, não têm sentido sem a «interpretação»; que compreender é interpretar. Segundo a autora, tais procedimentos menos do que reexaminar o fenómeno encontram-lhe um equivalente.

Afirma que «interpretar» não é uma capacidade mental entre outras capacidades mentais; que pode e deve avaliar-se em perspectiva histórica; que em certos contextos «interpretar» libertará, permitindo rever, transmutar valores, escapar a passados mortos; que em outros «interpretar» será reaccionário, impertinente ou cobarde. Seria o caso de hoje (1960's). «Interpretar» é poluente como a indústria; «interpretar» envenena as nossas sensibilidades. É expressão de um ressentimento; uma vingança não apenas contra a arte mas também contra o mundo. «Interpretar» esvazia o mundo e põe em seu lugar um mundo de sombras, um mundo de sentidos. Ora, o nosso mundo já

está demasiado pobre. Deitemos por isso borda fora os duplicados, a fim de podermos ter pelo menos uma experiência mais imediata daquilo que temos.

A literatura seria a arte mais afeita à interpretação, e nela os géneros que na América denotam menos preocupações formais (o romance e o teatro). Enumera os malefícios feitos pela «interpretação» a autores como Kafka, Beckett e outros. [Parece que a diversidade das «interpretações» e dos «conteúdos» invalida «interpretar»]. Usa o cinema como modelo de arte que foge à «interpretação». É como se um filme fosse mais rápido que o seu espectador interessado em «interpretar»; e como se essa, chamemos-lhe lisura de processos, conseguisse ainda rasurar os blocos «interpretativos» que muitos autores desavisados introduzem nas obras. Louva a qualidade «anti-simbólica» que o cinema pode ter como «libertadora»; e estriba-se no «vocabulário de formas» desta arte para encerrar a defesa dela enquanto emancipação razoavelmente conseguida do «conteúdo». A *pop art* conseguiria o mesmo pelo oposto, pois o «conteúdo» seria tão óbvio que não daria azo à «interpretação».

Isto feito, vem à questão da pertinência de alguma forma de crítica actual. Considera o que será aceitável numa crítica actual: mais descritiva do que teórica (coincidência wittgensteiniana), com um vocabulário para a forma—ou, pelo menos, precisa nas considerações sobre a forma.

Afirma apreciar sobre quaisquer outros o valor da transparência, tanto para a arte como para a crítica; «transparência» seria tanto como sentir «as coisas em si, as coisas sendo o que são». Revolucionário não seria hoje construir uma obra capaz de ser percebida a níveis diversos; revolucionário seria não reforçar os níveis de redundância existentes; revolucionário terá sido «interpretar»; hoje não: não continuemos a assimilar a arte ao Pensamento ou à Cultura. Pensa que temos os sentidos embotados por excesso de informação. Importaria portanto reavê-los e reduzir na arte e na crítica o conteúdo; importaria ver o que lá está; tornar as obras mais reais e não menos; mostrar *como é* e mostrar *o que é*—não o que significa. Necessitaríamos não de uma hermenêutica, mas de uma erótica da arte.

### **Arte e experiência da arte: os cavernícolas**

«Contra a Interpretação» começa pois pela evocação de uma origem. Trata-se aí da «primeira *experiência* de arte», uma experiência

silvestre: *The earliest experience of art must have been that it was incantatory, magical; art was an instrument of ritual. (Cf. the paintings in the caves at Lascaux, Altamira, Niaux, La Pasiega, etc.)* (Sontag, 2001: 3) Posto só possa afirmar-se a probabilidade forte das suas características («deve ter sido», escreve a autora), o movimento não nos dá menos do que uma prova da essência pela origem. A arte seria encantatória, mágica e um instrumento do ritual.

A autora não tem dúvidas quanto à arte. A arte parece ser o que permanece como tal desde a pré-história até 1960 depois de Cristo. Se a arte não fosse de tal modo que parece um «super-conteúdo», provavelmente consideraríamos descabido o ataque às experiências segundas de arte a que a autora chamará interpretação; e a defesa das primeiras experiências de arte porventura não teria grande valor se a arte tivesse sido e tivesse deixado de ser, se a sua presença entre os homens fosse histórica, variável, episódica ou intermitente – e não, como parece, aquele «super-conteúdo» que nem os cavernícolas podem evitar.

Começar pela *experiência* da arte rupestre e não pela própria, ou seja não pelos vestígios dela, mas pelo que desses vestígios pode inferir-se, compromete sem dúvida a evidenciação da essência pela origem, pois é menos probatório. Se todavia a autora o faz, abrindo mão da certeza ou pelo menos das seguranças de Sherlock Holmes, é porque o neolítico lhe interessa antes de tudo para expor uma situação original – e por isso mandatária, como hoje se diz – em que não exista distância sensível entre a arte e a experiência da arte. Essa distância seria introduzida precisamente pelas actividades do interpretativo, que teriam começado com a teoria mimética da arte atribuída aos «filósofos gregos», a qual, se faz valer a arte pelos «conteúdos» que representa, no Platão citado vale muito pouco. Com efeito, platonicamente a arte seria imitação de uma imitação, sombra de uma sombra. Em contrapartida, quem participa num ritual não interpreta o ritual; deixa-se ir.

### **Aporias do «tribal» e do «conceptual»: Os *talking heads* e o «sentido»**

Não vale a pena perder muito tempo com a consideração de que estamos diante duma actividade interpretativa, e muito afim daquele tipo que Sontag repudia pela metade como sendo «uma estratégia radical orientada para a conservação de um velho texto, demasiado

precioso para que possa repudiar-se». A autora procede em suma ao *revamping* das velharias rupestres. Importa antes notar-se, creio eu, que nos anos 60 do século XX, em Nova Iorque e arredores, essa origem já só pode ser chamada a envergonhar-nos, pois confrontados com ela, deveríamos sentir-nos pobres e necessitados. E só pode considerar-se de tal modo porque não há rituais, magias ou encantações disponíveis que não sejam no melhor metáforas e no pior paródias, concertos de *rock* e logo após *saturday night fevers*. A recepção imediata da arte, que faria de toda a experiência de arte algo como uma primeira experiência, deve confiar-se a outra coisa: ao prazer, ao sensual, àquela erótica de que necessitaríamos na vez da hermenêutica.

Quando se perspectivou a possibilidade de estar hoje aqui<sup>1</sup>, ouvia o *Stop Making Sense* dos *Talking Heads*. (Demme, 1999) Se «Contra a Interpretação» cabe em algumas máximas de sageza, uma delas parece que deva ser algo deste género: «deixemos de fazer sentido». O conselho dá por adquirido que interpretar é uma actividade continuada, impertinente, ou carente de maneiras; seria como se alguém quisesse à viva força impor sentido a coisas que não somente o não desejam, como ficariam assaz bem sem ele.

O ensaio cuja retórica é congénere em muitos pontos da do manifesto faz questão de ofender uma classe de intérpretes que se obstinaria em fazer sentido das obras da literatura e das outras artes; o *rock arty* dos *Heads* que pode julgar-se descendente das transformações da década de 60 do século XX que o ensaio de Sontag acompanhou e promoveu mostra como seria possível deixar de fazer sentido: as líricas são construídas por colagem de coloquialismos, idiotismos ou modismos (*I Zimbra* é como outro que diz escrita em transmental) e a música daria satisfação aos corpos através da repetição e da descarga.

*Honoris causa*, o concerto dos *Heads* é uma espécie de celebração tribal para que não existe tribo alguma; rejeita a contemplação teórico-estética e não acumula sentido para mais tarde recordar, porém emoções e afectos. É um evento tanto mais presente quanto nesse presente se dissipa. Usando do discurso de Sontag, poderíamos porventura afirmar que não havendo tribo não há «conteúdo», e que toda aquela música é «forma»; duvido até certo ponto, apesar das aparên-

---

<sup>1</sup> Este texto resultou de uma apresentação do ensaio de Sontag no Museu Nogueira da Silva, no âmbito das actividades da *Comunidade de Leitores de Filosofia*, cenáculo fundado pelos docentes do Departamento de Filosofia do ILCH, António Eugénio Peixoto e Vítor Moura.

cias, que Sontag pudesse fazê-lo, e precisamente porque o valor da «forma» é afectado a uma *ausência*, que não é tanto a do «conteúdo» como a da «tribo». Não quereria que isso a que chama «forma» pudesse existir por intermédio de uma *carência*.

Quando julgada mais de fora desse estatuto honorífico, a arte dos *Heads* (e já estamos nos anos 80) não passa aí sem declarações de arte, sem a indecisão provocada quanto ao começo do concerto, que se autodesigna, constrói *in situ* e perturba a participação «erótica» da audiência – e sem a representação clownesca de Byrne que é desconfiança quanto à possibilidade de existência do imediato e do directo, e algo que não assenta de todo a algum propósito ou a algum real inequívocos. Está em palco uma certa forma de estética que consiste num acto que descola das adequações, à maneira do *camp* que Sontag de algum modo inventou. Mas não só se faz com que o objecto exista em segundo grau, como uma boa parte dessa existência «inautêntica» é similar à das obras nas chamadas neo-vanguardas: a fronteira a ultrapassar não é a que para as vanguardas históricas separaria arte e vida mas antes a linha móvel, e aliás constantemente franqueada, entre os produtos que são arte e os produtos que não são arte, sendo que arte é o que uma instituição artística possa declarar como tal. De certo modo, o presente imediado da celebração tribal vale o presente imediado de um acto declarativo. E note-se que os *Heads* não estão ali com o simples propósito de nos enganar, nem estão ali simplesmente sujeitos a um sentido que os engana, e que eu, que quero fazer sentido, estaria fazendo por revelar. Não por acaso, o Byrne pós *Heads* confirmaria na chamada *world music* a sua «vocalização» tribal e com análogas atribuições de sentido.

De algum modo, os *Heads* não estão ali, e precisamente porque há sentido. A arte que fosse por paradoxo imediada *por* uma erótica foge a estar *ali*; e não porque ela ou nós façamos estupidamente sentido, mas porque tem o sentido de vários modos deslocado. Não adianta chamar-lhe «conteúdo» e tentar desse modo estabilizá-lo através da ofensa. É isso Sontag faz, quando nem ela nem nós temos grande ideia do que nestas condições seja «conteúdo»<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Aliás, a autora não deixa de avisar que não está contra a interpretação deduzível do dito de Nietzsche de que não há factos mas interpretações. Os «factos» deste provérbio são equivalentes dos «conteúdos»: levam como estes uma existência metafísica ou pressuposta de últimos, concedem autoridade, e não seriam ulteriormente interpretáveis. O provérbio permite definir estas «interpretações» como declarações da inexistência de tais «factos».



O deslocamento do sentido torna pertinente alguma forma de hermenêutica, e desde logo porque, tentando dizer as coisas nos termos do ensaio, as obras são deslocamentos do sentido do chamado «conteúdo» para a chamada «forma» e vice-versa. De resto, a própria Sontag diz apreciar muito a crítica que «dissolve as considerações sobre o conteúdo nas considerações sobre a forma». Eu mesmo não faço muito mais do que mostrar o sentido temático deste ensaio posto em causa por uma espécie de «forma», que é a sua retórica.

### **Transtornos e aporias da oposição forma/conteúdo**

São muitas as infelicidades do ensaio. A maior parece que seja «metafísica», no sentido que Derrida tornou comum. Como seria de esperar, tem a ver com a distinção entre «forma» e «conteúdo», que é reincidência fatal no erro de Platão denunciado pela autora, apesar das precauções nominalistas. Com efeito se os componentes do garboso par são introduzidos no ensaio como designações aprendidas, a verdade é que «forma» se comportará não como «aquilo que aprendemos a chamar forma» mas como «forma», o mesmo acontecendo com o «conteúdo», e sobretudo quando as designações estão omissas, tanto as substantivas como as perifrásticas dubitativas. Adoptam-se sem reserva. Logo no início a autora lança em jogo uma oposição, e com os termos convenientemente sublinhados, entre *experiência* e *teoria*. O primeiro termo, mais antigo e por isso prioritário, é inequivocamente um «conteúdo», e como usa celebrar-se, ainda que a autora lhe venha a chamar «forma». Basta ver alguns termos contratados para sinónimos: experiência-realidade-sensual-autêntico é uma cadeia sinonímica e axiológica que confronta teoria-sombra-mental-postiço... O ensaio vem recheado de «gralhas» dessa sorte, tal a «forma» que se comporta como «conteúdo», as quais todavia não implicam desmerecimentos na «erótica».

### **Aporias e transtornos do «princípio de redundância» (e obviamente do seu oposto, quando exista)**

Importa esboçar não apenas a envolvimento histórica do ensaio de forma prospectiva, remetendo-o para os *Heads* (e também, se o quisermos, para muitas outras coisas possíveis), mas considerar ainda algum do seu presente e do seu passado. Há no ensaio sinais, traços e

rastos, transduções e traduções de toda a espécie de coisas de cultura, as mais das vezes rearranjadas em jeito de «conteúdo» – o mesmo é dizer, de um sentido interior pré-suposto, justificativo ou explicativo da «forma» exterior –, os quais todavia não respeitam a proveniência. Para «conservadores», parecerá que o que fora feições de coerência vem ressurgir no ensaio como caretas; «progressistas» poderão sentir que Sontag dá configurações limpas, aceitáveis como rostos, às carantonhas dos inícios. Em todo o caso, é notório que muitas coisas que no ensaio são do âmbito do sentido não vêm sancionadas por um *etymos logos*, ou não se acham obrigadas pela sua origem suposta. Antes lhes acontece o que vimos suceder ao encantatório, ao mágico, ao ritual, que se *deslocaram* para o sensual, o prazer, a erótica. Erótica, prazer e sensual quer a autora que os vejamos como irmãos de sangue dos rupestres, e não é difícil de perceber que o deveriam ser pela animosidade dirigida contra o adversário comum que se chamaria *intelectualismo*. Mas não podem obviamente pretender ao estatuto dos originais; são apenas umas versões deles. Aí se vê como é de toda a conveniência que uma origem seja simples; tão simples que possa ser reivindicada como um «facto» ou um «conteúdo»; tão simples que não fale, que exista para ser objecto e para ser falada. A arte rupestre de Sontag tem por provado que os nossos ancestrais cavernícolas eram *singelos*. O mental que quiçá não teriam ou teriam pouco não vem surpreendê-los durante o ritual, nem embaraçar-lhes o mergulho nas delícias do encantatório. Ora, não é preciso dar razão a Sontag quanto à erótica para reconhecer que existe prazer em intelectualizar e em pensar; é tão absurdo supor que os Trillings não possam divertir-se quando interpretam, como supor que os homens do neolítico não pensassem e não intelectualizassem; e que um ritual servido ou não pela arte não seja uma forma de intelectualização ou uma forma de interpretação tão crassamente conteudística como a que a autora atribui a Marx e a Freud. Há aparências desprezíveis, eventos ininteligíveis, ou que quando muito recebem sentido através da interpretação, e essa interpretação é incorporada como encantação e magia e é comunitariamente agida através de *meros* «equivalentes» dos fenómenos, entre os quais se encontra o ritual. Resta dizer que não estamos apenas diante de versões, mas também de repetições, o que parece agravar a expensas da autora a situação de reforço contínuo do princípio da redundância que rege a cultura baseada no excesso e na sobreprodução. Porque quem leu terá notado que as grandes fórmulas chamadas a justificar o edenismo lógico-mimético-representacional e o adamismo cultural são *ideias muito velhas*. Os nietzschismos do

ensaio – sobretudo a *Consideração Intempestiva* que trata das inconveniências da história para a vida, mas também o ressentimento do pensador (cf. Nietzsche, 1976) – em 1964 são umas ideias propectas, disponíveis no adelo das mascaradas históricas, ou uns *itens* mais no arsenal da cultura da comparação; o amortecimento da energia pelo intelecto é diagnóstico da vida moderna desde pelo menos Stendhal, e encontramos-lo em Hartmann, em Oliveira Martins, em Eça, em vários Modernismos, e por aí fora. Não é «um dilema já clássico», como escreve a autora, o que é crassamente «conteúdo», mas uma repetição mais e outra versão ainda de uma ideia que é um paradigma da redundância e da hipertrofia do intelecto em desfavor da energia. Nesta versão, a energia recebe como seu sinónimo expressivo a «capacidade sensual»; a noção de hipertrofia da mente arrasta consigo (há pelo texto sinais disso) a caracterização weberiana da modernidade como racionalidade e desencantamento do mundo.

### **Transtornos e aporias do historicismo (ou do epocalismo)**

Também não faltam os enredos historicistas ou epocalistas a propósito dessa entidade que seria «o nosso tempo». «O nosso tempo» tanto tem necessidades e práticas e é uma união de necessidades e práticas que a «interpretação» não respeita (tal se esta não fora do «nosso tempo»), como não beneficia da união das práticas e das necessidades e desconhece o que lhe é necessário, não sendo por isso em rigor uma época. Contenta-se com a hipertrofia do intelecto, com a sobreprodução da cultura e da interpretação, quando o que necessita é de forma e sensualidade. «O nosso tempo» existirá, e encontrará a unidade de época num futuro possível, que se configure segundo o que Sontag sabe das suas necessidades. Este historicismo futurista deve-se a meu ver à vocação da autora para «conteúdos». Nunca houve tempo ou época reais tão unos e tão monolíticos como Sontag aparentemente os deseja, e confundindo ideal e real. O historicismo em todas as suas espécies é das doenças a que mais estão mais atreitas as diversas hermenêuticas. *Este* historicismo é seguro indicativo, se tal fora necessário, de que Sontag está fazendo hermenêutica.

A estes «conteúdos» acrescente-se a ideia não menos vetusta da autonomia da arte pelos valores da «forma» (*l'art seul à l'éternité*) que a «interpretação» atropelaria, definindo o valor da arte pelo útil. Se daqui provém a legitimidade de chamar aos «interpretadores»

filisteus, e se nivelam estes pelo consorte da rainha Vitória (o qual apreciava a arte pela higiene e ao lado do semicúpio), a verdade é que não pode confundir-se Trilling com o príncipe Alberto; e tratar o primeiro de filisteu é menos legítimo do que atoarda. No seu anti-intelectualismo, o ensaio ou manifesto é uma arremetida tipicamente populista; mas como este populismo é *intra muros*, conforma uma bem conhecida guerra de gostos e superioridades, no decorrer da qual Sontag nos vem trazer uma revelação surpreendente: que os refinamentos de hoje são as grosserias de ontem. Como sabe quem leu, a guerra estética não dispensa o moralismo. O interpretador é, diz-se, moralista caturro e retardado; Sontag, sendo uma pessoa «avançada» ou *prá frentex*, é a moralista que se apoia (e recorro a uma bela expressão de Adorno) num «jargão da autenticidade».

Vejamos agora o caso, que parece esteticismo (e é em grande medida o que parece), da fealdade do moderno, afirmada pelo meio do ensaio. A afirmação dá crédito e crença a um «conteúdo» dos mais típicos dos Modernismos artísticos e literários, de que dependeu todavia a justificação de existência desses modos de fazer uma *arte interpretável*. Uma arte interpretável é aquela que prorroga indefinidamente a descarga, que não dá satisfação à suposta necessidade de gratificação instantânea que seria a das massas; que se defende contra o prazer do receptor – e reluta ainda em entregar-lhe o chamado «conteúdo», o qual sequestra justamente na chamada «forma», que é contra-intuitiva e difícil. (cf. Diogo, 2002) A fealdade do moderno e o desencantamento –lanço mão das duas abreviaturas para não perder tempo – foi apresentada pelo modernismo à Eliot como legitimação das opções de arte. Agora a interpretação sequestra a forma no conteúdo, e, no ensaio de Sontag, o que justificou o «conteúdo» justifica a «forma». Não é isto a ruína de um historicismo – de qualquer historicismo? A algo como «uma Época» correspondem não apenas «duas Ideias», mas duas Ideias opostas.

### **Interpretação sintomática: a cegueira de Sontag**

Passemos agora a uma interpretação sintomática, ou seja, a um tipo de interpretação cuja característica maior será considerar que *o que parece* apenas parece inteligível; que a ordem e a desordem dos textos é função da desordem e da ordem do mundo; que os textos andam deslocados e fora dos eixos por pressão de um mundo que só pode considerar-se coerente por estupidez ou por ofensa. Sintoma será

toda a deslocação de sentido que visa a coerência do texto, mas às custas, p. ex., da omissão *no* texto da «doença» e da desordem. Em rigor, uma interpretação sintomática nada traz para o texto que não esteja no texto; há, como se diz, silêncios que gritam. Posto este sintoma seja um análogo fraco do sintoma da medicina, é claro que a aproximação aos textos na posição do senhor doutor, deixa, como no acto médico, muita coisa de fora. Fique a advertência.

Pode então considerar-se o ensaio como um manifesto, e desde logo pela retórica. Mas seria um manifesto de quê, não o sendo aberrantemente? Da *pop art* e daquele pós-modernismo que viria a caber na subcategoria hedonista, os quais terão vencido o grande abismo entre as culturas *high brow* e *low brow*. (cf. Diogo, 1993) E o sintoma, perguntar-se-á? O «meu» sintoma reside no erro de diagnóstico cometido por Sontag que conduz à separação entre arte e cultura. Além de colocar a arte em posição curativa (e como não, se ela não foi minimamente deslocada do estatuto de conteúdo atemporal, substância escolástica quase?), a separação permite-lhe fechar os olhos à evidência de que se passa igualmente na arte o que se passa na cultura, e não porque aquela seja indevidamente interpretada. A arte também padece, se o caso é moléstia, de todos os inconvenientes da história e da memória para a vida, da cultura da comparação, da multiplicação de fantasias e máscaras. Em termos luhmannianos, os subsistemas artísticos são de há muito não hierárquicos e funcionais; a comunicação não é interacção directa, mas processa-se por «códigos»; a relação com o meio—necessidades e desejos—passa pela transformação daquele em *input* de informação; nada entra no sistema que não seja como forma, ou seja, como algo destinado a diferenciações e especificações ulteriores; o sistema é uma abundância de materiais, por princípio nenhum deles mais legítimo do que outro; há que viver com uma memória sobrecarregada, etc. (cf. Luhmann, 1995)

### Arte (d)e interpretação

O ensaio pode então ler-se, e sem fazer grande esforço interpretante, como *recomendendo* o que a *pop art* é suposto praticar: ser-se desenvolvido, estar-se à vontade nesta floresta de signos, e quanto possível à superfície. Foi possível (a *pop art* é histórica). Atendendo aos gostos da autora, direi que Jean-Luc Godard é essa capacidade: *Bande à Part, Pierrot le Fou, One Plus One*, p. ex., não obstante a sobreprodução cultural e o impacto que ela terá tido nos sessenta (é quando

explode a sociedade de consumo), são feitos de planos dos mais transparentes da história do cinema: tão transparentes como os de Griffith ou John Ford; tão transparentes como os cartazes situacionistas, ou a música *rock* dos *Gang of Four*.

Passemos da arte à interpretação.

Que interpretar seja achar um conteúdo de substituição é apenas uma ideia, ou menos que isso, uma ofensa; não é realizável quando se interpreta de facto; não consegue orientar nenhuma interpretação; quando se passa ao acto, a interpretação perde-a de vista, se a não esquece de todo. Em todo o caso, há projectos de interpretação que fazem dos textos gente com interioridade e consciência que é teatro cartesiano. Interpretar é descobrir o homenzinho dentro de nós para quem se fizeram os enunciados e os textos que nós fizemos. Dentro desse homenzinho há toda uma teoria de *matrioshkas*, cada vez mais pequenas e limitadas; eventualmente chegamos ao homúnculo final de cujo lábio oracular saiu o ininterpretável absoluto, o verdadeiro, o lapidarmente estúpido, tipo *cogito, ergo sum*, ou, numa só palavra, *metaparadigma*<sup>3</sup>. Como disse, isto não me parece possível; terei visto homenzinhos e mulherzinhas, pois tal é plausível no Portugal dos pequeninos; mas nunca vi quem conseguisse ficar-se pelo *metaparadigma*. A crença, todavia, pode ser limitativa; impede de seguir os bom ensinamentos deste ensaio, e de outros nem sequer similares.

Vejamos um exemplo da desenvoltura que não tem que ranger os dentes contra a versão, o duplicado – em suma, o princípio da redundância –, e que pode ler-se com não menor desenvoltura, posto jogando criticamente com «conteúdo» e «forma».

### **O estranho caso do *breakdancing in the rain***

*Singin' in the Rain* é um clássico. O número de pessoas que conhece o filme é considerável. Pode sempre citar-se com alguma forma de proveito. Um clássico, porque citável, é um conjunto, singular ou não, de porções escolhidas. O filme corre adiante desse estatuto, por isso que é um musical. É um conjunto de números autonomizáveis, um dos quais dispensa de todo *este* enredo: é o caso da sequência protagonizada por Kelly e Cyd Charisse, que é outro filme.

---

<sup>3</sup> Como se vê, adapto a propósitos algo humorísticos Daniel C. Dennett (Dennett, 1992).

A *Serenata à Chuva* é interessante em termos de mercado precisamente pelo proveito e pelo número. Uma parte do que se lucra com os clássicos, mormente na área dos bens infanto-juvenis, reside na sua actualização.

A cena em que Kelly canta e dança *singin' in the rain* (e o número traz consigo o valor acrescentado de referir a pessoa do filme pelo nome) não é apenas emblemática. É uma marca; citá-la é produzir reconhecimento.

A cena é utilizada no *clip* publicitário do novo *Golf Gti*. Passados os instantes iniciais, em que Kelly entrega o guarda-chuva a um transeunte desprevenido, a música adquire uma batida genericamente *techno* e o actor ensaia uns passos de dança mais próprios de um Michael Jackson igualmente genérico. Kelly permanece na mudança como bailarino atlético. O cúmulo da proeza coincide com o fim do *clip*, em que o caso passa a *street dance*, genérica ainda: um ampla cambalhota atira-o para o meio da rua e segue-se um giro de pernas para o ar. O actor reequilibrado descobre então uma presença. Não a do polícia de que não se teria apercebido, como no original, posto o agente esteja ali; mas a do Gti, e *para nós*, que nos fizeram absorver pela dança.

A nova história trocou os dados ao conto originário. No começo deste, Kelly despede o automóvel, porque quem ama deambula e a chuva vai bem com a euforia; no fim dele, é que Kelly entrega o guarda-chuva, e quiçá como prova de boa vontade e paixão cívica, já que se vê sob o olhar da polícia. A nova história implica que Kelly era dono do automóvel, e logo pelo dom do guarda-chuva. Se enquanto chove canta e dança, é porque é um consumidor satisfeito. Se está pronto para o amor, é por um efeito de autobiografia, de que lavra auto: ama o seu auto, o seu auto retribui, e o amor é pronto. Finalmente, este conjunto que é a sua pessoa é insuspeito. Pode mesmo supor-se que a autoridade alargara o conjunto dos seus deveres a guardar o automóvel, como usa fazer aos bens do cidadão que é um membro importante da comunidade tributável.

Acabada a história, vem a declaração, enfática até à paragrafação, que é centrada, e à vírgula que separa o «original» da sua condição sequente, altamente significativa: «O novo Golf Gti. O original, actualizado.»

A brevidade e o parágrafo compõem um dístico; valem o «eis» da evidência. O que a vírgula faz significar depende de uma conversão directa, ao estilo justamente da declaração, do problemático em emblemático. Do que não é problemático, mas *parece* problemático,

dá-se conta no oxímoro que se estabelecería entre «original» e «updated». O nosso poeta teve o descaro de separar um termo e outro termo. Está-se nas tintas para qualquer tibieza ou enredo dialécticos. O filme acabara precisamente de provar, e na ausência de palavras, que se pode ter o original depois de actualizado. Isto que acabámos de ver é o *Singin' in the Rain-que-é-publicidade-do-Golf-Gti*.

Isto que acabámos de ver é a marca absolutamente à vontade com o oxímoro. Adquirimos um *Golf Gti* e nele o *Wolkswagen* de sempre; compramos um *G5* e vem com ele o eterno *Macintosh*. A marca com os seus clássicos e clientes fidelizados vai já assimilando os direitos de autor. *Os Lusíadas* não cantam tanto.

### **O estranho caso da loira e dos tsunamis**

Soube entre fins de Dezembro de 2004 e princípios de Janeiro de 2005 da existência de uma moça que foi agravada como idiota do ano e loira, e desagravada após como loira e jovem.

O caso é que, dois dias depois do tsunami no Índico, uma das nossas televisões entrevistou no aeroporto a referida, pronta para partir a férias na Tailândia. Ia, porquê? Porque tinha as férias marcadas. A preocupação não era grande, pois os pais, que estavam lá, tinham enviado uma mensagem a dizer que houvera «uns tsunamis e umas coisas», mas estavam bem. Estaria triste com a situação? «Sim, claro, agora já não vou ter todas as condições de férias que iria ter, se por acaso não tivesse acontecido nada disto. Por outro lado, estou contente, porque vou ver as coisas mais ao natural, como elas são.»

As primeiras reacções terão sido violentas todas. Espanta-me nelas que a ninguém espantasse a promoção da inteligência a norma ética. À indigência moral é atribuída a coroa de espinhos da idiotia. Deveria saber-se – depois de tanta literatura, tanta Mme de Ségur, tanto provérbio, tanto tesouro do bom-senso, e tantas outras coisas de cultura (olha o *Forest Gump*...) – que não há uma relação de consequência que não seja cinzas entre a inteligência e a sensibilidade. Que muitos idiotas, posto aloirados fossem, de costume são *bons*.

As segundas reacções regeram-se em norma não pelas culpas mas pelas desculpas. Invocaram-se individualidades bem altas – o director da ONU, creio –, que apenas cancelaram as férias no local 48 horas depois da catástrofe; o facto de dois dias depois do maremoto não se ter uma perspectiva justa da imensidão do desastre; o facto de, em fim de contas, a moça reger o seu comportamento pelas informações da



família; a geografia vasta tailandesa, podendo bem dar-se o caso de as férias da rapariga estarem marcadas para local afastado da desgraça; e o facto mesmo da beneficência não apenas heróica mas em extremo patriota: a referida aprestava-se a delapidar na Tailândia precisada de euros o que poderia gastar na Espanha que nos invade e nos explora... Algumas vozes se ergueram finalmente contra a pressa, «tão portuguesa», mostrada neste acto de lançar um labéu para toda a vida sobre uma rapariga de dezanove anos tenros.

Do que diz parece-me claro que a moça pressupôs que a pergunta da repórter lhe dizia respeito e não tanto a naturais do Sião. Pressupôs bem. As televisões de há muito nos pedem a opinião e o sentimento. É condição de existência das televisões a lisonja democrática, senão a democracia na lisonja. Chegou a tv e a moça achou-se num *reality show*. Quem a viu idiota, e não insensível ou moralmente incapaz, encontra-se no mesmo programa, sendo público. Votou a expulsão da concorrente da *casa do Big Brother*, por incapaz no mimetismo ou por lhe faltarem as destrezas da *inteligência*. A criatura não repugna; é mais de um ridículo atroz. Assim que, se perguntada uma semana depois, a moça veria decerto no rodapé mental desfilarem os números certos das contas de instituições de auxílio e ajuda humana e responderia, confio, à altura e em conformidade. Pois não fizeram logo as gentes da Lousã um tal ajuntamento dos produtos da sua solidariedade, que por 48 horas embaraçaram o Ministério dos Estrangeiros, confrontado com a obrigação de recolher e transportar tais toneladas? As gentes lousanenses não são diferentes da moça; a moça bem podia ser lousanense. Fiquemos em que a referida, como nós todos deixada a sós consigo, foi penhorada pela solicitude que a voz pública mostrou pela sua «experiência»; e que por isso mesmo exprimiu o que sentia, alimentada na pura convicção da validade do que acalenta em sua intimidade honorífica. Não é diferente de mim; não é dissemelhante de ti. Foi literalmente vítima das circunstâncias, que de quando em vez são o real inoportuno. Sete dias de consenso—sete dias depois—, e lamentaria não apenas os tailandeses, mas todos os outros.

Passando às desculpas, e atendo-me sempre ao que a moça diz, devo afirmar que não colhem. Bem que seja um eu falante e logo superior por suposição ao que refere, o qual vê de longe e desfocado ou inexacto (*uns tsunamis e umas coisas*), a moça tem presente todavia que houve uma desgraça; e a grandeza do mal não anda longe da que depois se descobriria. Com efeito, o que diz a moça? Que uma catástrofe arredou o humano e as suas construções de frente da natureza, que encobriam. Só mesmo a uma catástrofe poderá atribuir-se tanta acção e tanta empáfia; e o que diz a moça tem a força de um *tsunami*.

À repórter que lhe parece interessar-se pela sua pessoa, como é de uso, diz algo que é muito aceitável na ordem das compensações, também prevista: o que perde em serviços, conforto e «mordomias», ganha no acesso desimpedido à natureza. Olhemos o caso pelos clássicos, dando a portugueses a preferência. A moça regula-se pela *Cidade e as Serras*. Se leu ou não o romance, é pormenor empírico e despidendo como tal. Ela é Jacinto depois da chegada a Tormes.

Mordomias e natureza pesam igual, a não ser que no segundo caso a moça é mais nobre e tudo é mais autêntico (lá adverte outra voz clássica: «há males que vêm por bem»). A nobreza e a autenticidade que deu às suas férias, como lhe pareceu que lhe pediam, dá-las-ia uma semana depois aos infelizes da sorte, se de novo a perguntaram.

A moça finalmente traz à luz uma suposição de colonos, que persiste nas férias, e mais quando são tailandesas e exóticas: tailândias são terras naturais, para desfrute de quem chega disponível, e é o Senhor dos Tempos e das Horas. Todo o indigenato é acidental nas terras naturais; está realmente a mais na paisagem e na composição. O *tsunami* natural restituiu a Tailândia natural<sup>4</sup>.

E eu que isto escrevo, faço-o para quê?, perguntará o leitor impaciente. Apenas quis mostrar que a idiota do ano pensa, e com a força devastadora de um maremoto. Não pensa menos do que esses que a elegeram, nem cogita menos do que esses que a reabilitaram. Pensa como eu e como tu. Não é um cavernícola singelo; não é uma «forma» ou um «conteúdo» simples; não se chama *Simplicissimus*. A moça loira é «redundante».

### Moral possível a inferir dos dois casos

Em primeiro lugar, interpretar pode ser começar por tirar a rolha à coisa que é signos daqui e dali – e ouvir o *plop* (ou o *pop*) que a coisa faz. Em segundo lugar, a interpretação não tem a verdade enterrada em qualquer interior homuncular. Os utensílios de interpretação são públicos, como são públicos os sentidos e os textos. As superfícies recomendadas por Sontag são isto e interpretar é fazer do que está aí notoriamente um encadeado que não responde por um profundo ou

---

<sup>4</sup> Aplico algumas percepções básicas dos estudos pós-coloniais, que o leitor pode recuperar de Mary Louise Pratt (Pratt, 2000<sup>7</sup>)

uma estrutura, mas pretende apenas ser aceitável<sup>5</sup>. A sobrecarga de cultura não impede ser crítico.

Em todos os domínios que tendemos hoje a acolher sob a designação de «cultura» existem regras, papéis sociais, praxeogramas; em muitas situações, como lembra Wittgenstein, compreender não passa por interpretar, mas meramente por seguir as regras e *continuar*. (cf. Wittgenstein, 1958<sup>3</sup>) Todavia, se não é o caso que tudo seja interpretação, a verdade é que praxeogramas, papéis sociais e regras não estão nem podem estar perfeitamente delimitados (desde logo, a cultura e o social precisam de imprecisão e de flexibilidade para poderem funcionar; do mesmo modo, classes, classificações e a posição dos agentes nelas podem ser ambíguas ou gerar ambiguidades). A loira dos tsunamis engana-se notoriamente nos géneros sociais, quanto ao papel que lhe pedem que represente, *and so on*. Seríamos tentados a dizer que não segue regras, mas que *interpreta*. Numa situação social perfeitamente normal podem sempre acontecer ajustes e desajustes às regras de toda a casta, para não mencionar os casos de contestação. Parece-me justo não só dizer-se que todos esses casos têm a ver com alguma maneira de interpretar, como também que a interpretação é mais conforme a formas de erro ou de errância do que a alguma forma de estabilidade ou de acerto.

Não seja isto motivo de *astenia* humanista. Interpretar é inescapável, mas em rigor não pede mais do que a desenvoltura e a perícia que se adquirem pela prática. Uma teoria fundamental ao jeito da que Sontag descreve como interpretação produtora de conteúdos de substituição terá de ser muito limitadora: tudo parecerá prego a quem dispõe apenas de um martelo.

### ***Postscriptum***

Acabo na erótica. Vamos supor que tanto a autora como eu podemos saber o que neste contexto seja «uma erótica», pois «uma erótica» herda do paralelismo com «uma hermenêutica» que é suposto conhecermos – e «uma erótica» será portanto de alguma forma «uma hermenêutica», salvo que seria o oposto dela. «Uma erótica» herdaria o objecto de que se ocupa «uma interpretação». Não estou longe de supor que o truque consiste em pressupor a existência de um conteúdo

---

<sup>5</sup> Adopto e adapto o que Wittgenstein disse da explicação. (cf. Wittgenstein, 1991)

a que se chega por substituição... Mas, enfim, por oposição à interpretação, a erótica mostraria *como é* e *o que é*. Ora bem, não vejo que exista *uma* erótica, mas necessariamente várias eróticas. Esta erótica e aquela erótica poderão mutuamente julgar-se desenxabidas e não necessariamente exaltantes; aquela e esta erótica acabariam a mostrar-nos não *o que é*—a supor que exista coisa tão extravagante—mas diversas versões do *que é*, com o fastio decorrente. A erótica é, enfim, uma coisa tão fixe como a primeira experiência da arte<sup>6</sup>. Enfim, é difícil não se pensar que estamos diante da recaída numa teoria mimética da arte, que é ainda um «conteúdo» gigante: seja o nosso ou um outro, o «mundo» é um todo coerente, no presente ou no porvir, ao qual corresponde a arte que é um todo coerente e inteiramente representativa dele. É isto (repita-se, apesar da redundância) uma versão daquele historicismo que é a alavanca infeliz das hermenêuticas, e contra o qual Nietzsche desejou as várias formas de esquecimento activo, que tantas vezes comparecem no ensaio de Sontag *pro forma*. O ensaio, já o disse, é assombrado por várias ideias de realidade nua de representações, a apreender directamente. Ora, e passemos a textos e literaturas, não correlacionamos frases e textos directamente com o seu sentido (e esse sentido não é fixado sem mais, por alguma referência), mas com frases e textos. Isso é porventura mais notório quando se traduz. Como escreve Putnam algures, o texto do *Quixote*, nunca poderá sequer funcionar como uma tradução literal do *Quixote* para espanhol. Nunca poderá ser o que Cervantes quis dizer (nem o que os seus leitores interpretaram). É isso o que pôde justificar que o seu autor fosse Pierre Ménard. (cf. Putnam, 1990: 290 ss) E já que a tradução vem à baila eu diria que uma erótica não chega nem sequer para traduzir o *Kamasutra*. É preciso alguma forma de hermenêutica. Claro que interpretar sem uma erótica (se tal é possível, ou merece o nome) seria as mais das vezes tarefa de camelo; com uma erótica já teremos porventura o leão a bramar no deserto (e cuja juba pode ser que peça a presença do profissional esteticista).

---

<sup>6</sup> Diga-se que é igualmente «fixe», e apenas «fixe» a correlação de necessidade que Sontag supõe entre ver obras com olhos limpos de interpretação e ver a realidade com os sentidos desimpedidos.

## Referências

- DEMME, Jonathan (1999) *Stop Making Sense*, Palm Pictures, DVD.
- DEMOTT, Benjamin (1966) «Lady on the Scene», *New York Times*, 23 January.
- DENNETT, Daniel C. (1992) *Consciousness Explained*, New York, Back Bay Books.
- DIOGO, Américo António Lindeza (1993) *Modernismos, Pós-Modernismos, Anacronismos. Para uma História da Poesia Portuguesa Recente*, Lisboa, Cosmos.
- DIOGO, Américo António Lindeza (2002) «Modernismo O Que É», in Coimbra, Fernando (ed.) *Literatura, Teoria, Sociedade*, Pontevedra, Cadernos do Povo – Ensaio.
- LUHMANN, Niklas (1995) *Social Systems*, Stanford, Stanford University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich (1976) *Considerações Intempestivas*, Lisboa, Presença.
- PRATT, Mary Louise (2000<sup>7</sup>) *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge.
- PUTNAM, Hilary (1990) «Is There a Fact of the Matter about Fiction?», in *Realism with a Human Face*, Cambridge, Harvard University Press.
- SONTAG, Susan (2001) *Against Interpretation and Other Essays*, New York, Picador.
- SONTAG, Susan (2004) *Contra a Interpretação e Outros Ensaios*, Lisboa, Gótica.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1958<sup>3</sup>) *Philosophical Investigations*, New York, Macmillan, 1958.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1991) *Aulas e conversas sobre estética, psicologia e fé religiosa*. Compilado a partir de notas recolhidas por Yorick Smythies, Rush Rhees e James Taylor, organizadas por Cyril Barrett, Lisboa, Cotovia.



# Objectos subjectivos

J. M. CURADO  
(Universidade do Minho)

*Por que razão existe consciência no mundo físico quando é pensável a sua não existência?* Esta é a formulação geral do problema duro. Uma das suas variações enfatiza os aspectos particulares: *Por que razão a consciência é como é quando poderia ser de muitos outros modos ou, mesmo, não existir de todo?*

A existência de experiências subjectivas no mundo é a pedra angular do problema duro. Se essa pedra for retirada, não haverá qualquer razão para que a consciência continue a ser um assunto sem continuidade com os restantes objectos da natureza. Mesmo que se aceite que a subjectividade é irreduzível ao nível das funções cognitivas e, por maioria de razão, ao nível neuronal, ao nível dos microtúbulos dos neurónios, ao nível bioquímico ou ao nível físico, é possível conceber modos de contornar essa irreduzibilidade. Como o problema duro não se confunde com o problema da existência da mente, o debate deverá ser centrado em torno da subjectividade e, sobretudo, em torno dos modos de a vencer. Não é necessária mais uma defesa de como a subjectividade é de compreensão difícil e se parece eximir a todas as teorias. É *óbvio* que a subjectividade é de compreensão difícil e é *óbvio* que esta dificuldade constitui o próprio problema.

O problema duro teria solução se fosse possível fazer tecnicamente subjectividades alternativas. Mesmo que não seja possível saber tudo quanto há a saber sobre a subjectividade, se fosse possível fazer subjectividades alternativas, tal como, em princípio, é possível fazer próteses somáticas ou duplicações das funções das estruturas cognitivas humanas, o problema duro seria reclassificado como ‘o problema que antigamente se considerava de solução impossível’.

Não há nenhum físico que afirme saber precisamente *o que é* a matéria de um próton, ou saber precisamente *o que é* a energia, ou saber precisamente *o que é* o espaço. Não existe, também, nenhum psiquiatra que saiba *o que é* precisamente a esquizofrenia ou um cientista cognitivo que saiba *o que é* a visão. Questões essencialistas como estas não impedem que as teorias sejam suficientemente boas e que o conhecimento avance. O debate em torno do problema duro tem-se ocupado de uma questão essencialista sobre a consciência e esta é a razão para que ele pareça intratável e excepcional na história intelectual. As propriedades da subjectividade parecem tão conspicuamente diferentes das propriedades cognitivas e físicas que empurram o debate para a questão essencialista do que é, precisamente, o subjectivo.

Adoptar uma estratégia não essencialista sobre a consciência não significa que se desrespeite aquilo que é essencial, como o facto de não se confundir com uma estrutura cognitiva. Uma dor é sempre dor de alguém; não existem dores separadas de seres conscientes e é duvidoso que a experiência subjectiva da dor se confunda com as fibras que no corpo permitem a existência da dor ou com o desempenho de uma função de prevenção de comportamentos que façam nascer a dor. Tomar o ponto de vista essencialista como o único possível a respeito das experiências subjectivas é excessivo. O excesso é o de pensar que a investigação conseguirá melhores resultados com a pergunta socrática sobre a consciência do que com perguntas socráticas sobre a matéria, a energia, o espaço, as patologias ou as funções cognitivas.

A consciência parece ser excepcional na natureza e na ordem geral das coisas. Este preconceito é claramente pré-copernicano. O preconceito revela-se nas formas típicas de estruturar o problema duro, como a adopção monótona de alguma variante do argumento do conhecimento. Desenham-se cenários em que já se sabe tudo quanto há a saber sobre um nível da natureza e pergunta-se posteriormente se ainda falta saber qualquer coisa. É claro que o que parece que falta saber é apresentado como um encómio subtil da excepcionalidade do ser humano na natureza. Onde está agora a experiência subjectiva, já esteve no passado a tese de que a Terra era o centro do universo e outras semelhantes. Uma outra forma típica de estruturar o problema duro manifesta-se na suposição de que é possível duplicar as funções do corpo humano e fazer corpos não humanos indistinguíveis de corpos humanos.

Esta suposição é um dos muitos rostos do argumento do conhecimento porque, obviamente, pressupõe que se sabe tudo quanto há a saber sobre o corpo para que se possa duplicar as estruturas funcio-



nais desse corpo e que se sabe tudo quanto há a saber sobre a mera noção de corpo. Estas e muitas outras formas de estruturar o problema duro constituem elogios que os seres humanos gostam de fazer a si mesmos. O problema duro desempenha uma função de resistência à tendência progressiva para que a excepcionalidade do humano seja transparente ao inquérito racional. *Alguma coisa* deverá ser excepcional nos seres humanos e a exemplificação do que é que satisfaz essa crença foi sendo dada ao longo da história. Não é uma curiosidade menor do problema duro que ele seja tão recente, como se grande parte dos génios intelectuais da humanidade não tivesse reparado nele. Não é também uma curiosidade menor que ainda na segunda metade do século XIX autores eminentes como Darwin tivessem considerado que existem problemas *ainda mais* difíceis do que o da consciência, nomeadamente o da consciência moral.

Estas curiosidades chamam a atenção para as características temporais do problema duro e para a função secreta que desempenha no edifício intelectual. A função secreta que muitas vezes se atribuiu à consciência é a defesa da excepcionalidade do humano na natureza. O problema não existiu para Platão, Aristóteles e muitos outros autores porque, durante o tempo de vida dos mesmos, muitos outros operadores garantiam a excepcionalidade do humano. O problema existiu para Darwin mas não foi considerado como o mais difícil porque outros operadores garantiam também a excepcionalidade do humano, o menor dos quais não era, decerto, o do código de valores pelo qual se pautava um *gentleman* vitoriano. O problema existe desde Reid (eventualmente antecipado por Descartes) porque o conhecimento científico da natureza destruiu muitas das garantias da excepcionalidade do humano na ordem natural. O castelo que parece que ainda resiste nem sequer é o da mente humana, porque muitos aspectos e estruturas da mente foram integrados na ordem natural. Comportamentos notáveis como o da cooperação, o do altruísmo, o do amor, o onírico e, em parte, até o das decisões racionais, foram melhor compreendidos quando se abdicou do postulado encomiástico de que cada um deles é um sinal de um ser a todos os títulos excepcional na natureza. Quando nem o genoma, nem o proteonoma parecem resistir, o ser humano torna-se tão transparente ao inquérito racional quanto o nematode *C. elegans*, a bactéria *E. coli*, o peixe-balão ou as páginas do código de programação de uma qualquer aplicação informática.

A consciência pode, de facto, ser a excepção do humano na natureza e ser impenetrável ao inquérito racional. Porém, não há nenhuma razão para que essas crenças surjam no início da investigação e não no

fim. Se surgirem no início, enviesam intoleravelmente a investigação; se surgirem no fim, não haverá nada que as possa contradizer. Se se analisar a história dos motivos humanos que foram apresentados como excepcionais na natureza desde Copérnico, a investigação sobre o problema duro deixa de estar enviesada com alguma variante da crença da excepcionalidade do humano. Se a subjectividade for vencida ou seriamente abalada, o problema duro passará a ser uma curiosidade da história das ideias.

O que pode, por conseguinte, vencer a subjectividade ou, pelo menos, abalar a impressão de excepcionalidade que transmite? O que se pode fazer para perspectivar a subjectividade de um modo não socrático ou não essencialista?

O seguinte exercício pode contribuir para esse fim. Suponha-se um período de tempo na vida de um ser humano: um décimo de segundo, um segundo, dez minutos, um dia, uma semana, etc. Durante esse período, essa pessoa terá experiências subjectivas e poderá no final surpreender-se com o facto de as ter tido e de isso ser uma aparente excepção na ordem da natureza. Poderá, mesmo, reler páginas clássicas sobre o problema mente-cérebro para tentar compreender melhor as suas experiências durante esse tempo.

Quando se coloca o problema duro da consciência, tem-se como ponto de referência alguma variação de uma situação banal como esta. Se os seres humanos não se surpreendessem com as suas próprias experiências, não seria possível sequer formular o problema duro. As experiências são subjectivas porque apenas um ser humano no mundo tem acesso a elas; são as *suas* experiências; são o *seu* ponto de vista sobre o mundo; e não são património de mais ninguém. As experiências não são objectivas por razões complementares. Se, por hipótese, fossem objectivas, outros observadores poderiam ter acesso a essas experiências. O significado do termo 'subjectivo' indica que o acesso aos conteúdos mentais de uma pessoa só pode acontecer por essa pessoa. O ritmo cardíaco de uma pessoa não é, neste sentido, 'subjectivo' porque outros sujeitos podem ter informação sobre o ritmo cardíaco dessa pessoa. A informação sobre o ritmo cardíaco é um facto diferente da experiência subjectiva de se estar com um determinado ritmo cardíaco. Esta experiência é classificada como subjectiva porque mais nenhum sujeito no mundo pode ter acesso a ela. Quando, no final do período de tempo escolhido *ad libitum*, o sujeito se surpreende por ter tido experiências subjectivas, a surpresa ocupa-se da acepção da palavra 'subjectivo' que impossibilita que qualquer outro sujeito no mundo tenha acesso àquilo que sentiu quando teve um determinado

ritmo cardíaco. As experiências subjectivas parecem constituir uma ordem paralela à ordem da natureza.

Este cenário pode ser alterado em partes significativas. Suponha-se que a pessoa em questão, em vez de se lembrar das experiências subjectivas do período de tempo que acabou de viver, agenda mentalmente um período de tempo num futuro próximo. Tomando por empréstimo o nome do grande diarista suíço Amiel, à actividade do indivíduo que se recorda das suas experiências passadas poder-se-ia atribuir o nome de Amiel Passado e à actividade do indivíduo que se dedica a planear minuciosamente na sua agenda o que irá fazer poder-se-ia atribuir o nome de Amiel Futuro. É indiferente que o período de tempo antecipado por Amiel Futuro seja de um dia, um mês ou qualquer outro. Apesar de as experiências que irão acontecer no futuro serem tão subjectivas quanto as que aconteceram no passado, Amiel Futuro prepara a sua agenda como se dispusesse objectos sobre uma mesa.

Para explorar com maior detalhe o que é diferente nas duas situações, suponha-se que o que está em causa é agendar umas férias de Verão. Amiel Futuro coloca-se a si mesmo na situação em que procura otimizar o prazer durante um mês. O que irá experimentar nesse mês poderá não coincidir com o que foi planeado mas, precisamente porque o mundo é um sítio susceptível de ser compreendido racionalmente, será suficientemente próximo. Se sonha com umas férias tropicais, é improvável que venha a ter experiências de neve e de glaciares; se sonha com férias de praia, é improvável que venha a ter experiências de alta montanha. Grandes blocos de experiências são organizados segundo a mesma lógica com que os objectos são dispostos sobre uma mesa.

Quando, no final das férias, Amiel Futuro se surpreender com as experiências subjectivas que teve, será possível que identifique alguma diferença entre experiências como as que teve em férias planeadas e as que teve num quotidiano normal? Experiências são experiências e parece que nada de essencial aparta as que aconteceram 'normalmente' das que foram 'planeadas'. É óbvio que muitos detalhes são diferentes, mas não é isso que está em causa porque mesmo no quotidiano normal não é possível identificar duas sequências de experiências exactamente iguais em todos os detalhes. O que Amiel Futuro poderia procurar seria uma diferença mais profunda do que a dos detalhes. As experiências subjectivas do primeiro período de tempo aconteceram naturalmente; as do segundo período de tempo tiveram uma grande parte de arte na sua feitura. Os indivíduos podem viver

naturalmente ou podem refinar com arte a natureza. Um mês de férias pode ser trabalhado com tal arte que as experiências a acontecer em cada minuto serão dispostas milimetricamente na agenda, incluindo as de cansaço, aborrecimento, angústia, etc. Uma agenda completa deverá incluir também as experiências menos boas. Se alguém sofre de agorafobia, pode antecipar que, quando passear pela Piazza Navona, sentir-se-á muito ansioso, tal como, se tem memórias dolorosas de um ente querido ter falecido à beira-mar, pode antecipar que padecerá de nostalgia quando passear por Matalascañas.

Perante o problema duro, os dois períodos de tempo só têm diferenças de detalhe que, frente à alteração constante do fluxo da consciência, são irrelevantes. Nenhuma diferença mais profunda parece apartar os dois períodos de experiências subjectivas. Pode, porém, dar-se o caso de se estar a avaliar os dois períodos sob a influência de uma ilusão semelhante à cinematográfica. O ritmo elevado das experiências impede que cada parte das experiências seja analisada. Se se alterar o ponto de vista a partir do qual se perspectivam os dois períodos de experiências, o de Amiel Passado e o de Amiel Futuro, talvez se esteja em melhores condições para responder à questão sobre a existência de uma hipotética diferença essencial entre os dois períodos.

Não alterando nada de relevante na segunda situação descrita, suponha-se que o indivíduo que organiza a sua agenda tem a obsessão do rigor e não deseja ter experiências que não planejar com antecipação ter. Para que esse desejo seja realizado, todos os minutos das férias terão que ser minuciosamente planeados. É evidente que essa é uma operação logística complicada mas não impossível. Se for bem planeada, essa operação não será mais impossível do que o planeamento das experiências subjectivas durante o sono. O indivíduo poderá planejar com rigor que não terá experiências subjectivas durante algumas horas em cada dia e que, depois dessas horas, dedicará uns minutos a tomar o pequeno-almoço. Não há nada de paradoxal em agendas bem organizadas e os seres humanos não se surpreendem quando, algumas vezes, as experiências agendadas coincidem com as que efectivamente aconteceram. Em períodos mais pequenos, qualquer ser humano faz agendas de tarefas futuras e prepara com antecipação as experiências que irá ter. Para não se equivocar, poderá escrever alguns desses enunciados numa agenda de papel que transporte consigo.

Por exemplo, os seguintes enunciados com que se industria o indivíduo poderão ser os seguintes: 'Vou-me colocar em posição de ter

experiências subjectivas de água fresca no próximo minuto bebendo este copo de água durante um minuto’, ou o enunciado com que informa um familiar de que está na sauna, ‘Como desejava ter experiências subjectivas de calor intenso durante uma hora, estarei na sauna durante uma hora’. O que Amiel Futuro realiza não é nada mais do que a generalização da actividade de produzir estes pequenos enunciados.

Quando se amplifica a construção de agendas de experiências subjectivas a ter no futuro, não é fácil continuar a defender que nada de essencial aparta um período de experiências naturais de um segundo período de experiências feitas nascer *ad libitum*. O ponto de vista do problema duro não é igual sobre os dois períodos. Sobre o primeiro, o indivíduo poderá surpreender-se com o facto de ter tido as experiências que teve porque, obviamente, poderia ser vivido esse período como um autómato sem qualquer experiência, ou poderia ter tido experiências com conteúdos fenoménicos diferentes. As características do problema duro aplicam-se a este período com adequação perfeita. As experiências sentidas durante esse período são naturais (à falta de termo mais adequado) e o problema duro procura compreender, precisamente, um assunto sobre a ordem natural das coisas.

Sobre o segundo período, a surpresa é diferente. O problema duro parece que não pode ser formulado do mesmo modo. É óbvio que, a respeito de cada minuto de experiências subjectivas, Amiel Futuro poderá surpreender-se com o mero facto de ter tido experiências subjectivas durante esse minuto. Não saberá o que é mesmo *cada* experiência que teve durante um minuto, mas saberá que as teve porque preparou a sua situação de modo a que elas acontecessem. A sua agenda minuciosa é, para utilizar a expressão famosa de Foucault, uma tecnologia do eu. Tal como um indivíduo poderá conduzir automóveis sem saber de mecânica, assim também a agenda minuciosa poderá dominar tecnologicamente (no sentido de Foucault) as experiências subjectivas sem que se saiba precisamente *o que é* uma experiência subjectiva.

Perante este cenário, o problema duro parece que só pode ser colocado em situações naturais. A surpresa sobre os contrafactuais da consciência só parece ter sentido quando a consciência acontece naturalmente e quando a ilusão cinematográfica domina a apreciação do que se passa no indivíduo. A pergunta ‘Por que razão existe a consciência quando poderia não existir?’ perde alcance no cenário em que existe uma agenda minuciosa de alguém como Amiel Futuro. Neste cenário, boa parte das respostas são desprovidas de interesse e triviais:

'Nesse minuto preciso existiu consciência porque decidi com anterioridade que não estaria a dormir', ou 'Como a agenda não inclui episódios de coma profundo, a consciência esteve presente em todos os minutos não ocupados pelo sono profundo, nomeadamente durante as horas diurnas, durante os minutos de sono REM e em pequena quantidade durante os minutos hipnagógicos, um pouco antes de adormecer'. A pergunta 'Por que razão os conteúdos fenoménicos são como são quando poderiam ser de muitas outras formas?' não apenas perde alcance como deixa de poder ser formulada. Os minutos da agenda minuciosa de Amiel Futuro poderiam ser *todos* numerados de modo a que nenhum deixasse de ser controlado. O indivíduo não se poderá surpreender por o minuto 233 ser ocupado com o conteúdo fenoménico <baunilha & café> porque, com antecipação, a agenda planeou que o minuto 233 proporcionasse esse conteúdo fenoménico em particular e não qualquer outro de uma colecção infinita de conteúdos possíveis. A surpresa não pode estar presente porque os conteúdos fenoménicos foram dispostos no tempo como se fossem mercadorias ou objectos. A surpresa poderia acontecer devido a algum evento superveniente que justificasse uma reflexão sobre a desadequação entre o que consta da agenda e o que de facto se passou no minuto 233.

O problema duro, porém, não se ocupa do assunto da adequação ou desadequação das experiências subjectivas; são todas igualmente enigmáticas. Do ponto de vista do problema duro, a dor que um bebé sente por não ver a mãe é tão inexplicável quanto a alegria de se ter achado uma moeda numa rua movimentada. O ponto importante é o de que, numa agenda completamente controlada, a surpresa por se estar consciente, quando se poderia não estar consciente, e por se estar consciente de alguns conteúdos fenoménicos, quando se poderia estar consciente de infinitos outros, não tem razão de existir. A agenda perfeita de Amiel Futuro limita os cenários possíveis e, ao fazê-lo, desinflatona o problema duro porque este só pode ser formulado através de argumentos modais.

Se os cenários acima descritos parecem muito afastados da vida de um ser humano normal, é provável que isso se deva a uma interpretação apressada. De facto, os seres humanos vivem com agendas permanentemente e proporcionam a si mesmos grandes grupos de experiências, exactamente como se oferecessem presentes a si mesmos. Uma pessoa adulta poderá informar um jovem que ainda não chegou à puberdade que a sua vida se transformará muito. Poderá, inclusive, garantir que os interesses intelectuais do jovem se irão alterar, que as suas leituras se modificarão, etc. É óbvio que o jovem

terá dificuldades em compreender essas palavras, mas o pouco que compreende poderá ser resumido na ideia de que terá experiências novas. Quando alguém de meia-idade agenda o seu futuro, é óbvio que não sabe por experiência o que é ser velho e de padecer das enfermidades que as pessoas de muita idade habitualmente padecem, mas poderá agendar para si mesmo anos de vida com experiências menos intensas e menos diversificadas do que as que tem e do que as que já teve. Se for um curioso da literatura sobre a morte, poderá mesmo agendar como serão os seus últimos momentos de vida e preferir como modelo o *Book of the Craft of Dying*, recusando o *Bardo Thödol*.

A ampliação que as agendas minuciosas proporcionam é uma ferramenta importante para compreender o que se passa de forma natural. As experiências surgem nos cenários descritos como se fossem grandes objectos com que os indivíduos se deparam na sua vida. Tomando o conceito físico de linha do mundo (*world line*), esses grandes objectos parecem ser características morfológicas de segmentos da linha. Os conteúdos fenoménicos irmanados na categoria geral de Experiências Adolescentes estão no futuro de cada criança, se bem que não façam sentido para a criança. Quando, porém, a criança se transformar, a sua linha do mundo incluirá esses conteúdos. Os conteúdos de adolescentes estão no futuro da criança tal como as roupas, os amigos, os gostos, etc. Perspectivadas deste ponto de vista, as experiências subjectivas são tão objectos quanto as roupas, os amigos e os gostos. Uma descrição mais apropriada seria a de as considerar objectos subjectivos.

O que se passa com a criança a quem as experiências de adolescência são explicadas, passa-se também com o adulto racional que antecipa o futuro como ancião. Enquanto pessoa de meia-idade, poderá ocupar parte do seu tempo a ler livros de gerontologia e a compreender melhor os objectos subjectivos com que se irá deparar. Um capítulo sobre a síndrome de Charles Bonnet (CBS), uma alucinação benigna que atinge pessoas de idade, não terá muito significado para a pessoa de meia-idade. De facto, descreve um conjunto de objectos subjectivos que ainda se localizam no futuro dessa pessoa e que poderá ou não encontrar.

A generalização das duas situações acima descritas pode ser feita no sentido de períodos cada vez maiores, como as grandes categorias temporais de adolescência, meia-idade e terceira idade, ou no sentido de períodos cada vez mais atómicos. Em ambientes controlados (artefactos aeroespaciais, tanques de isolamento, biosferas, laboratórios de fisiologia e psicologia, etc.), já existem experiências feitas sob



medida em agendas minuciosas. Classes inteiras de experiências subjectivas não acontecem porque a sua possibilidade de acontecerem foi afastada ou controlada com antecedência. Por exemplo, é difícil que em ambientes controlados como os citados os indivíduos sintam ataques de pânico ou tenham CBS.

Se classes inteiras de experiências possíveis podem ser afastadas com antecedência, não é conceptualmente impossível esboçar quotidianos completos em que *todas* as experiências subjectivas só existem porque foram planeadas com antecedência. Se a tecnologia contemporânea da realidade aumentada (AR) se desenvolver mais no futuro, é provável que todas as experiências subjectivas que um indivíduo possa ter sejam controladas por um sistema AR. Não há nenhuma objecção em princípio para que o inventário de Foucault das tecnologias do eu já tenha terminado. As tecnologias do eu são tão criativas e susceptíveis de invenção quanto qualquer outra tecnologia. A existir alguma objecção, será de natureza pragmática.

O ponto importante é o de que tudo o que foi afirmado não depende de nenhuma tecnologia, nem postula uma suspensão da descrença para que seja aceite. Tudo o que foi afirmado procura apenas abalar a força da noção ocidental de subjectividade. A semântica do termo 'subjectividade' é tão forte e parece tão insusceptível de merecer interpretações alternativas que é oportuno lançar a suspeita sobre se é válida. A conjectura pode, pois, ser formulada ostensivamente. O traço mais importante do significado do termo 'subjectividade' é o do acesso exclusivo que um ser humano tem às suas próprias experiências subjectivas. Se este traço desaparecer, a subjectividade deixará de caracterizar os seres humanos. Os conteúdos fenoménicos ou as emoções serão subjectivos no sentido em que o ritmo cardíaco é subjectivo, isto é, serão experimentados por um sujeito mas poderão ser acedidos por outros sujeitos.

O conceito de objecto subjectivo permite reinterpretar a relação que os seres humanos têm com as suas próprias experiências. Uma experiência parece subjectiva num quadro temporal limitado e segundo um determinado esquema de interpretação. Alterando os indicadores de tempo em que os segmentos de experiências são contextualizados e alterando os esquemas de interpretação dominados por um debate ocidental que se elogia e se reforça a si mesmo (tomando, por exemplo, a separação entre mundo interior e mundo exterior como óbvia e como expressando uma lei da natureza, quando nada disso acontece), é possível reconstruir o significado do termo 'subjectividade'. Como bem observou Merlin Donald, para se ver bem alguns objectos grandes



como a Falha de S. André, na Califórnia, é necessário ter uma panorâmica muito grande<sup>1</sup>. Apesar de a Falha ser um objecto muito grande, quando se está directamente em cima dela é impossível identificar a sua presença. Do ponto de vista de um avião, a sua presença torna-se imediatamente evidente. Com as experiências subjectivas, uma alteração do ponto de vista permite uma interpretação mais adequada. A alteração dos quadros de tempo e dos esquemas de interpretação ocupa aqui o lugar do avião.

O dogma do acesso privilegiado torna-se frágil quando perspectivado à luz destas alterações. Numa sequência natural de experiências de um ser humano, cada conteúdo fenoménico parece só poder ser acedido pelo sujeito que o experimenta. Alguns cenários contrafactuais de alteração da sequência natural de grandes blocos de experiências mostram como a noção de acesso exclusivo está intimamente dependente de uma determinada sequência temporal e da aparência de naturalidade dos conteúdos fenoménicos. Suponha-se que um bloco de conteúdos fenoménicos, <experiências de um ser humano quando só tem passado e já não tem futuro>, são transferidos para um jovem que ainda não chegou à puberdade. Esse bloco de conteúdos fenoménicos pode tornar-se tão dissonante com todos os outros conteúdos fenoménicos que o jovem não os consegue interpretar como sendo os *seus*.

Algo que é tão subjectivo quanto qualquer outro conteúdo fenoménico, será interpretado como um irritante ou doloroso objecto que está dentro da sua própria mente mas com o qual não se identifica. Poderá, mesmo, referenciar esse bloco de conteúdos fenoménicos dissonantes através da utilização de formas linguísticas impessoais, como 'aquilo'. Os indicadores de coerência do bloco de conteúdos implantados (qualquer que seja o *modus operandi*: implante de tecido neuronal de um velho num jovem, reconfiguração do tecido neuronal do jovem, indução através do diálogo ou de técnicas de hipnose, etc.) estarão totalmente errados. O acesso que o sujeito tem à sua própria vida mental não constitui uma garantia absoluta para que se identifique com ela, para que a considere como fazendo parte da sua identidade.

Uma teoria futura de indicadores de coerência poderá fazer desaparecer qualquer indício de alteridade na vida subjectiva do sujeito de forma a que ele se sinta 'normal' ou 'natural' quando experiencia conteúdos fenoménicos dissonantes. Mesmo que essa teoria não exista num

---

<sup>1</sup> M. Donald, *A Mind So Rare* (New York, Norton, 2001), p. 9.

futuro próximo, o quotidiano que realiza muito parcialmente as agendas do tipo de Amiel Futuro pode ser interpretado como a primeira manifestação de consciências prostéticas. O ponto do argumento é o de que, precisamente, os quotidianos que os seres humanos vivem já são realizações de agendas, mesmo que essa realização seja efémera e muito parcial. Se num dia da sua vida Amiel Futuro tem a consciência que desejou ter, por que razão não poderá ter mais do mesmo em todos os outros dias?

As próteses que os seres humanos sempre utilizaram para compensar a perda de algum membro ou de algum órgão somático têm uma má publicidade. Por muito sofisticadas que sejam e por muito grandes que sejam os benefícios que tem quem precisa delas, as próteses parecem ofender a identidade pessoal. Estes sentimentos só existem porque a materialidade das próteses é dissonante com a matéria do próprio corpo. A tecnologia das próteses tem, porém, como agenda clara a indiscernibilidade completa entre prótese e corpo natural. É pouco provável que alguém que tenha próteses com este nível de indiscernibilidade alimente sentimentos negativos contra as próteses. Se a indiscernibilidade for suficientemente elevada, o indivíduo poderá até nem chegar a saber que tem uma prótese ou poderá saber intelectualmente que tem uma prótese numa determinada área do corpo mas, pura e simplesmente, não conseguir identificar essa área. Se a medicina prótica desenvolver técnicas de crescimento controlado do osso e de reconstrução de tecidos<sup>2</sup>, o termo antiquado de 'prótese' deixará de fazer sentido. O problema remanescente será transformado num banal jogo de sociedade em que as pessoas se convidam e desafiam mutuamente a identificar os sinais das operações estéticas.

As investigações laboratoriais de Joe Z. Tsien e colaboradores demonstraram que é possível alterar significativamente as capacidades de aprendizagem dos cérebros de ratos<sup>3</sup>. Antes das suas investigações,

---

<sup>2</sup> Kathryn Senior, «Artificial implants: making the marriage work», *The Lancet*, 354 (1999), p. 576. O passado recente é reconstruído por Ross Davis, «Twenty-eight years of clinical experience with implantable neuroprostheses for various applications», *Artificial Organs*, 26: 3 (2002), pp. 280-283. O futuro é esboçado por David P. Snyder, «Repairing the mind with machines: the supernatural possibilities of neural prosthetics», *Omni*, 15: 11 (1993), p. 14.

<sup>3</sup> Joe Z. Tsien, «Building a brainier mouse», *Scientific American*, 282: 4 (2000), pp. 62-68. Ver, igualmente, Ken Howard, «Mickey Mouse, PhD», *Scientific American*, 281: 5 (1999), pp. 30-31; J. Travis, «Gene tinkering makes memorable mice», *Science News*, 156: 10 (9/4/99), p. 149.

era obrigatório considerar que o facto de os seres jovens aprenderem muito mais rapidamente do que os seres idosos é uma lei da natureza tão rígida quanto qualquer outra. Muitas culturas têm provérbios sapienciais semelhantes ao português 'Burro velho não aprende línguas', ou semelhantes ao inglês 'You can't teach an old dog new tricks'. Porém, essas investigações mostraram que as técnicas que alteram geneticamente os receptores NMDA e as subunidades NR2A e NR2B fazem com que os indivíduos se comportem de um modo muito diferente daquilo que é considerado obrigatório em qualquer ser vivo. É possível que aquela suposta lei da natureza se deva a um princípio computacional que impeça que os cérebros aprendam indefinidamente e, com isso, se evite a sobrecarga da memória. É, também, possível que a menor capacidade de aprendizagem dos idosos esteja ligada ao facto de já se terem reproduzido. Se os idosos continuassem indefinidamente a aprender, dificultariam as possibilidades de sobrevivência dos novos. Qualquer que seja a melhor forma de interpretar estas investigações, o ponto importante é o de que o significado do que é uma prótese foi radicalmente alterado. Os cérebros em que os receptores de NMDA foram alterados fazem com que os idosos possam ter experiências que nenhum dos seus antepassados com a mesma idade pôde ter.

O que é válido para os ratos pode num futuro próximo ser válido para pacientes de Alzheimer e para seres humanos sem patologia. Classes inteiras de experiências subjectivas poderão ser experienciadas por seres humanos pela primeira vez na história da vida. Não há razão, em princípio, para qualquer atitude xenofóbica que aparte cérebros alterados geneticamente, cérebros prostéticos e cérebros normais. Por maioria de razão, não há razão de princípio para uma divisão xenofóbica entre experiências subjectivas prostéticas e experiências subjectivas supostamente naturais. Porquê? Porque, pura e simplesmente, será difícil distinguir umas experiências de outras e uns cérebros de outros.

Do ponto de vista do problema duro, a subjectividade é o aspecto que deve ser melhor compreendido para que a solução seja encontrada. Ter sequências de experiências não naturais obedece àquele que é o melhor critério que se pode ter da compreensão: compreende-se algo quando se está em posição de reproduzir o que se aprendeu. A actividade técnica realiza este critério de um modo inultrapassável. Sequências temporais de uma subjectividade não natural podem ser interpretadas como o grau máximo que é possível obter do aspecto subjectivo da consciência. Sabe-se tudo quanto há a saber sobre a

subjectividade devido à razão poderosa de que sequências temporais dessa subjectividade foram feitas tecnicamente.

Os indivíduos com os receptores NMDA alterados sentirão tão subjectivamente os novos conteúdos disponíveis quanto qualquer ser que não tenha os seus receptores NMDA alterados. Não há nada na formulação do problema duro que coloque restrições aos modos de subjectividade. Qualquer subjectividade, seja natural, seja induzida por cérebros alterados geneticamente, seja próstética, é igualmente surpreendente do ponto de vista do problema duro. Porém, como se sabe como fazer nascer subjectividades induzidas por cérebros alterados geneticamente e subjectividades próstéticas, e, ponto importante, como estas duas classes são indiscerníveis da classe natural de subjectividade, segue-se que o componente mais importante do problema duro deixa de ser relevante. É possível perspectivar a subjectividade como um assunto técnico semelhante a milhões de outros assuntos técnicos (construção de pontes, aviões, computadores, etc.). *O problema duro parece insolúvel porque a sua formulação é refém de modos tradicionais de entender o que é natural.*

Suponha-se que o rato mais inteligente e famoso das investigações de Joe Tsien, de nome *Doogie*, é 'entrevistado' por outros ratos. Ter uma capacidade de aprendizagem superior à dos outros ratos poderá parecer a todos os ratos surpreendente. Do ponto de vista de *Doogie*, aprender coisas novas com a mesma rapidez que os ratos novos aprendem coisas novas não lhe parecerá, contudo, algo radicalmente diferente do que sempre fez quando aprendeu algo pela primeira vez. Apenas um enunciado tautológico poderá com precisão expressar o ponto que está em causa: *uma experiência é uma experiência*. Esta tautologia expressa bem que uma sequência de experiências subjectivas não naturais pode ser indiscernível de uma sequência natural. *A indiscernibilidade é uma forma de identidade*. Do ponto de vista de *Doogie* não se coloca sequer a questão de que a sequência não natural de experiências não é uma experiência subjectiva. É óbvio que é e é óbvio que um ser humano nessas circunstâncias teria a mesma opinião.

Não há objecção de princípio para que todas as partes do corpo não sejam substituídas ou reconstruídas prosteticamente. Até mesmo os neurónios podem ser substituídos por artefactos funcionalmente equivalentes, como, aliás, já aconteceu (Paul Bach-y-Rita, Theodore Berger, etc.). O aspecto interessante deste modo de olhar para o problema duro não é, como habitualmente se propõe, a generalização das próteses parciais de um ser humano numa figura totalmente pros-

tética ou automática. O ponto interessante é o modo como as agendas parciais que todos os seres humanos fazem para os dias que ainda não viveram e a agenda total de Amiel Futuro transformam o problema da consciência. As agendas parciais e as agendas totais fazem nascer formas prostéticas de consciência. Tal como o fim último das próteses somáticas é a obtenção de uma indiscernibilidade suficientemente boa entre corpo natural e prótese artificial, o fim último da tecnologia incipiente das agendas de experiências subjectivas é o da obtenção de uma indiscernibilidade suficientemente boa entre fluxos ou sequências conscientes naturais e fluxos construídos sob medida e por desejo. A indiscernibilidade não precisa de ser total. É pouco provável que a noção de indiscernibilidade total tenha sentido porque implica a de observadores com capacidades mentais superiores às dos seres humanos. Se as sequências conscientes naturais e induzidas forem indiscerníveis num grau suficientemente bom, o problema duro é reconstruído num problema de identificação de sinais que hipoteticamente diferenciarão ainda formas naturais e artificiais de consciência. Noutra formulação: o problema duro será um jogo de sociedade.

### **Solução por Alteração do Contexto**

O problema duro tem solução e esta está ao alcance dos recursos racionais dos seres humanos. O problema duro pode ser solucionado da mesma forma que muitos outros problemas da história da ciência e das sociedades foram solucionados. Alguns problemas desaparecem do horizonte intelectual e da vida das sociedades porque alguém se dedicou ostensivamente a eles. Outros problemas desaparecem porque o próprio horizonte intelectual e a vida das sociedades se alterou, isto é, os problemas são solucionados porque deixaram de fazer sentido. A superação da distinção entre subjectivo e objectivo através da categoria de objectos subjectivos é uma tentativa deliberada de alterar radicalmente o contexto de ideias em que o problema duro é formulado. Os contextos das ideias alteram-se segundo uma lógica própria, muitas vezes fora do controlo de um indivíduo em particular. Categorias como a de objecto subjectivo são modos de apressar a modificação do contexto de ideias do problema duro.

A história da saúde pública é notável a este respeito. Alguns problemas da saúde dos povos foram solucionados porque alguém descobriu o agente patogénico e a forma de terapia, enquanto que outros problemas foram solucionados porque as sociedades alteraram

os comportamentos, as formas de trajar, a dieta, a higiene pública, etc. *Uns* problemas são solucionados porque *outros* problemas foram solucionados. É óbvio que um semântico rigoroso poderá afirmar que os primeiros não foram solucionados, mas apenas afastados. A natureza de alguns problemas, porém, obriga a que o seu modo de solução seja o afastamento, o colocar debaixo do tapete ou o de serem rotulados como irrelevantes.

Não existem modos canónicos de solução dos problemas, nem nenhum Algoritmo Geral de Resolução dos Problemas. O Flogisto, o Sangue Impuro, o Mau Olhado, a Bruxa, ou a Conspiração Judaica Mundial, para dar alguns exemplos célebres, não foram solucionados através de longos argumentos racionais apresentados contra os crentes na existência dessas realidades. O paradoxo é o de que esses argumentos racionais foram *de facto* apresentados e muitos tribunais organizaram-se em torno da demonstração dessas supostas realidades. Os problemas não desapareceram devido à falta de argumentação racional ou à falta de magistrados e tribunais. Os problemas desapareceram porque as sociedades se transformaram ou adoptaram formas não racionais de lidar com esses problemas, sejam elas políticas ou de outra natureza. É racional acreditar na categoria da Conspiração Judaica Mundial, tal como é racional acreditar no contrário. Um problema hediondo como esse é solucionado quando outros problemas alteraram de tal modo as sociedades que para os seus habitantes o assunto se torna impensável, isto é, localizado num espaço em que não há categorias mentais para que possa ser referido, analisado e, muito menos, solucionado.

O problema duro pode ser perspectivado com interesse deste ponto de vista. Se *outros* aspectos da vida das sociedades se alterarem, é muito provável que o problema duro deixe de fazer sentido. O problema duro não existiu desde sempre, nem foi formulado há muito tempo. O problema duro é datado: nasceu e foi formulado porque outros conceitos e problemas também nasceram e também foram formulados. O problema duro é monótono no sentido em que a mesma estrutura de inteligibilidade está sempre a ser colocada, o mesmo padrão de dificuldades está sempre a ser aplicado e o mesmo inventário de formas de argumentação está sempre a ser realizado. A datação e a monotonia de estrutura é especialmente clara na arquitectura de tradução em que o problema é apresentado, na utilização obsessiva de alguma forma de argumento do conhecimento ou de argumentação por cenários de perfeição epistémica.

É óbvio que não é possível fazer o inventário *a priori* dos aspectos das sociedades que podem contribuir para a solução do problema duro. Esses aspectos podem derivar de onde menos se espera; o discurso filosófico e a investigação psicológica não têm nenhum monopólio ou ascendente na obtenção da solução. Se não se sabe qual é a solução, não é racional ter preconceitos sobre as melhores disciplinas para resolver o problema. Talvez a astrofísica consiga reconstruir o problema ao cartografar a hipotética força lambda.

O importante é compreender como é que *alguns problemas são solucionados apenas quando outros problemas forem solucionados*. O inventário não precisa de ser exacto para que este padrão seja apreendido. O melhor que se consegue é propor soluções, mesmo que aparentemente se apliquem a problemas muito distantes do problema duro. É uma banalidade verídica afirmar que é muito provável que a tecnologia altere o modo de compreender a vida mental dos seres humanos, em geral, e o problema duro, em particular. Porquê? Porque sempre o fez e os modos de compreensão dos processos mentais estão muito dependentes de metáforas tecnológicas.

### **Problemas Sócráticos & Relacionais**

Um físico não sabe o *que* é a matéria, o *que* é a energia, o *que* é o tempo e o espaço, tal como Sócrates não sabia o *que* é a coragem, o *que* é a virtude, o *que* é a amizade, o *que* é o amor. O físico propõe teorias de segundo melhor, isto é, mensura relações e quantidades e organiza essa informação em modelos explicativos susceptíveis de experimentação e revisão crítica. Neste sentido, o físico possui uma atitude epistemológica muito diferente da de Sócrates. Perante a pergunta sobre o ser dos objectos que estuda, facilmente a substitui por perguntas mais fáceis sobre a genealogia natural do objecto e sobre as relações que ele possui com outros objectos. O objectivo desta estratégia é o de conseguir um conjunto suficientemente amplo de relações de modo a que a essência do próprio objecto deixe de ser relevante.

Esta substituição é paga a um preço elevado. Estes são os constrangimentos da mente relacional e tradutora. O único, o diferente, o que não se repete, o singular e o subjectivo estão nos antípodas da mente científica. Esta desenvolve-se ao modo do trabalho do tradutor. Procura mediações, elementos comuns, formas de atenuação da alteridade e a diluição da diferença radical através de estratégias de mesmidade.



A classe de perguntas que o Sócrates do Platão da juventude imortalizou, a atitude científica perante os objectos e as estratégias da tradução possuem em comum a dificuldade do resíduo que é a materialidade do sinal. Os falantes de inglês podem todos concordar em que o que querem dizer quando afirmam 'I love you' se pode traduzir em português por 'Amo-te'. O sentido da expressão inglesa é transportado com consenso total e com celeridade para a língua portuguesa. Todavia, *algo* resiste. Na falta de melhor descrição, é a materialidade dos sinais utilizados em ambas as línguas. Os sinais com que as duas línguas transmitem o significado são diferentes. A materialidade do sinal resiste à duplicação. A dificuldade das perguntas de Sócrates, da atitude científica e da tradução encontram-se nesta resistência. Existe, pois, uma boa razão para Sócrates se ir embora depois de diálogos longos sobre a essência da coragem, da virtude, ou de qualquer outro assunto. A boa razão é a seguinte: não é possível avançar mais. A pergunta sobre a coragem possui um resíduo semelhante ao da materialidade dos sinais. É possível propor e discutir milhares de definições de coragem e traçar a história desse assunto e as suas relações com outros assuntos; contudo, o *que* é a coragem parece resistir ao inquérito racional. Sócrates pode, pois, afastar-se com uma boa justificação e não pode fazer outra coisa se não afastar-se.

Esta é uma dificuldade permanente da mente tradutora que procura estruturas de mediação (algoritmos, interlínguas, sistemas formais de representação, estruturas explicativas genealógicas e narrativas). A mente tradutora possui fronteiras e é possível, do lado de dentro, esboçar pela negativa o que *não* é uma mente tradutora. O que é uma mente não relacional e não tradutora? Apenas por contraste se pode responder a esta questão (se a questão tiver sentido, o que não é garantido, porque 'sentido' já é uma categoria da tradução). A preocupação socrática a respeito da essência revela uma mente não relacional e não tradutora. A resposta perfeita é mais imaginativa do que lógica: seria uma mente totalmente não mediada, não relacional e não sujeita aos constrangimentos da indeterminação da tradução. Alguns autores apontam, por vezes, para esta resposta perfeita. Em Reid, por exemplo, Deus é uma solução do problema duro que não é mediada, não é relacional e, obviamente, não é sujeita a quaisquer constrangimentos.

É possível, contudo, dar respostas menos perfeitas e que sejam mais realistas. A alteração do modo de pensar a consciência, exemplificado em categorias como a de objecto subjectivo, é um modo não socrático de perspectivar a consciência. A atitude essencialista perante



a consciência dificulta a compreensão do que está em causa; a atitude puramente tradutora conduz a paradoxos racionais; atitudes totalmente não relacionais e não tradutoras, como a figura de Deus nos argumentos de Reid, são excessivamente perfeitas e irrealistas.

Perante este conjunto de atitudes, o mais razoável é procurar uma forma relacional de perspectivar a consciência (isto é, não essencialista), que não dependa de operadores demasiado perfeitos (como Deus) e, ouro sobre azul, que não conduza a paradoxos racionais. A ênfase em partes do problema duro pode ser deslocada. Actualmente, a ênfase é colocada sobre a compreensão racional desse assunto e é muito grande a pressão cultural para que a consciência seja compreendida de um modo essencialista. Porém, a ênfase poderá ser colocada sobre a realização técnica da consciência e sobre problemas banais como o dos critérios que diferenciam consciências naturais de consciências artificiais. Estes problemas são banais porque surgem num grande número de situações quotidianas, técnicas, científicas, artísticas, judiciais, etc.

As teorias de segundo melhor constituem explicações *suficientemente* boas. Se os físicos, para além de compreenderem relacionalmente a matéria, a energia, o espaço e o tempo, fizerem formas alternativas de matéria, de energia, de espaço e de tempo, o segundo melhor seria não apenas suficientemente bom mas, até, óptimo. As questões essencialistas sobre a matéria seriam substituídas por questões de diferença entre essa matéria e a matéria feita nascer por modos técnicos. As questões de diferença são um ácido poderoso para que a atitude essencialista deixe de ser relevante. Se fosse possível fazer diamantes tão perfeitos quanto o Koh-i-noor, a essência do primitivo Koh-i-noor deixaria de ser um assunto relevante. Todavia, mesmo que isto ainda não aconteça, o quotidiano contemporâneo está repleto de formas de matéria não naturais. A suposição realista de que esse processo irá continuar permite antever um mundo em que todos os objectos são não naturais. É possível pensar de modo realista em cenários em que todas as questões sobre a essência tenham desaparecido. O discurso sobre a essência tem uma boa publicidade cultural porque é, de facto, um discurso sobre a exclusividade. O que é algo é tudo aquilo que nada mais é. Os discursos sobre a exclusividade são apreciados porque se ligam a valores de poder e de acesso restrito.

Está-se muito longe de se conseguir fazer formas perfeitas de consciências artificiais. O ponto importante do argumento não é esse. O objectivo é o de melhorar a compreensão da consciência através da alteração das atitudes intelectuais perante o problema. Uma

teoria de segundo melhor sobre a consciência é suficientemente boa, mesmo que nunca existam formas totalmente artificiais de objectos subjectivos.

A indiscernibilidade entre formas prostéticas e naturais da consciência é uma solução para o problema duro porque não é possível construir teorias sobre objectos naturais que sejam ontologicamente equivalentes aos próprios objectos. Utilizando as categorias acima mencionadas, as questões socráticas não têm resposta. O problema duro não precisa de uma resposta socrática porque não é um problema sobre a essência da consciência, sobre *o que ela mesma é*, mas um problema relacional que toma em consideração *outros* objectos. A figura do zombi é especialmente oportuna a este respeito. Não se questiona por que razão a consciência existe quando poderia não existir num cenário em que o corpo não existe de todo; a questão ocupa-se da possibilidade de não existência da consciência no cenário obrigatório em que o corpo existe sempre. Mesmo os célebres argumentos filosóficos dos cérebros em cubas postulam a existência de corpos: cérebros, cubas, sistemas de sustentação de vida, o resto do mundo, etc.

A arquitectura modal do problema duro é relacional e não essencialista. Pode dar-se o caso de que a solução não socrática ou não essencialista do problema duro derive da astrofísica, de teorias como a do princípio antrópico ou a da hipótese lambda. Se qualquer objecto do universo físico só pode ser compreendido no contexto da cosmologia, tem sentido que objectos híbridos como os objectos subjectivos, ou formas naturais e prostéticas de consciência, também sejam explicados quando tudo o resto for explicado. A existência do elemento químico hélio ou de orquídeas no universo não é menos enigmática do que a existência de objectos subjectivos como <amargo>, <doce>, ou <crença religiosa>.

### **A Essência da Consciência é Irrelevante**

A indiscernibilidade afasta alguns contrafactuais importantes. Suponha-se que a consciência é uma essência e que o teórico da consciência só se pode dar por satisfeito quando a teoria explicar na íntegra essa essência. As formas prostéticas de consciência contribuem para a solução do problema duro mesmo que a consciência tenha existência autónoma, isto é, seja uma essência. Amplas unidades de tempo da vida dos seres humanos actuais já são ocupadas por conteúdos feno-

ménicos não naturais, por ideias não naturais, por formas de pensar extremamente sofisticadas, etc. Unidades circunscritas do tempo do fluxo da consciência podem, mesmo, ser caracterizadas como totalmente artificiais.

Deste ponto de vista, o problema da diferença entre formas naturais e formas prostéticas da consciência *já* é irrelevante. É provável que seja artificial a grande maioria dos conteúdos fenoménicos que experimenta uma pessoa que vive numa sociedade avançada. Os alimentos influenciam o que se experiencia, tal como os comportamentos, as relações, a educação, a paisagem, etc. É, aliás, fácil demonstrar este ponto de múltiplas formas. O asceta tem o fluxo da consciência que é possível tendo em conta o estilo de vida que pratica. Se o estilo de vida não tivesse *nada* a ver com o que se experiencia subjectivamente, as experiências de um corrector da bolsa poderiam ser as mesmas que as de um asceta ou ao contrário. Supor que a consciência natural tem algum relevo especial é assumir uma posição paternalista; tudo na vida das sociedades testemunha a superação do natural pelo artificial.

O objectivo destas considerações é unicamente metodológico e justifica-se como modo alternativo de perspectivar um problema *aparentemente* sem solução. É possível atenuar a dificuldade do problema duro através da investigação das propriedades da própria consciência. Seria surpreendente que a fenomenologia não tivesse *nada* a contribuir para o debate. Essa situação seria tão surpreendente quanto, numa investigação forense, a cena de um crime ser irrelevante para a descoberta do que se passou durante o crime. A afirmação de que a essência da consciência é irrelevante justifica-se devido à aparente diferença entre as propriedades da consciência e as propriedades de qualquer outro objecto. A subjectividade da consciência não é uma propriedade assim como o peso e o comprimento são propriedades. A subjectividade não tem continuidade com qualquer outra propriedade do mundo. O grau de dificuldade colocado pela subjectividade justifica que, *in extremis*, se possa considerar a essência do que é investigado como irrelevante para a investigação.

Existe, além disto, uma boa razão para que a essência da consciência seja considerada irrelevante como estratégia metodológica. Os termos do problema duro dependem de uma situação de conforto intelectual que é prévia ao debate. O problema duro depende de um modo intelectualmente bem estruturado de olhar para os objectos. Pensa-se saber o que está em causa e quais são os protagonistas do debate. Sobretudo, pensa-se saber quais são os pólos principais da

estrutura do problema. A denúncia dos termos do problema pode ser feita tomando como objecto de análise quaisquer dos termos.

Desde Descartes, o problema da consciência está intimamente ligado ao problema das relações entre mente e corpo. Esta relação é tão íntima que os dois nomes designam aparentemente o mesmo assunto: um é nome para o outro. O idealismo de autores como Curvelo abala esta relação íntima. O pólo do corpo e da matéria torna-se um caso particular do pólo único da consciência. A matéria é um esquema conceptual da consciência. A estrutura do assunto é reformulada. Qual o alcance desta alteração? Quando se olha para o passado da história das ideias, o problema duro parece só existir como originalidade moderna e ocidental. Por muito óbvio que o problema pareça, é um problema regional e delimitado culturalmente. O problema da consciência depende de uma noção de corpo e de matéria igualmente regional e delimitada culturalmente. Uma alteração significativa do conceito científico de matéria é relevante para o problema da consciência.

Quando se comparam duas concepções de matéria (*v. g.* hilemorfismo, mecânica quântica), é intuitivo que o problema duro da consciência afigura-se mais intratável para a segunda concepção. A descrição do mundo físico como um conjunto de tijolos de matéria que, em diferentes níveis de complexidade, constituem todos os objectos do mundo, é a base da dificuldade em encontrar soluções de continuidade entre os tijolos de matéria e a experiência consciente. Como é que *isso* pode ser tudo aquilo que se sente, se pensa, se ama? Esta questão merece uma resposta, é óbvio. Esta questão não pode de todo ser colocada a respeito da primeira concepção de matéria. Perspectivando o problema duro a partir da noção de matéria, parece que uma das suas hipóteses de solução se liga à física, mesmo que essa hipótese seja remota. Se, por suposição absurda, se provasse cientificamente que o hilemorfismo é verdadeiro, o problema duro não poderia ser formulado.

Chomsky sublinhou uma das fragilidades no modo como o problema mente-corpo é formulado. Este problema não se confunde com o problema duro mas tem com este pontos em comum. Pensa-se que apenas a mente é enigmática na dicotomia mente e corpo porque, de modo tácito, se assume que o corpo é suficientemente bem conhecido. Chomsky observa com pertinência que esta não é a perspectiva correcta sobre o assunto<sup>4</sup>. As consequências da ausência de uma

---

<sup>4</sup> N. Chomsky, *Language and Problems of Knowledge* (Cambridge, Mass., The MIT Press, 1988), p. 144.

concepção canónica de corpo ou de matéria são claras para o problema mente-corpo. O problema perde sentido porque *deixa de poder ser formulado*. Talvez os termos que se utilizam não tenham sentido. A reformulação do problema mente-corpo é uma estratégia de segundo melhor. Não se sabe o que significa o termo ‘matéria’ e o termo ‘corpo’ que se utilizam como partes importantes da estrutura do problema; a utilização de termos cujo significado não é controlado não augura nada de bom para a solução do problema em mãos. A sequência de ideias é previsível: o problema não pode ser solucionado porque não pode sequer ser formulado em termos cujo significado não é definitivo.

A linha de pensamento de Chomsky é estruturalmente semelhante à de Curvelo, mas simétrica. Este defende que os termos maiores do debate, como ‘alma’, ‘eu’, ‘consciência’ e ‘mente’ são construções posteriores a uma vivência imediata; mais, são construções esquemáticas susceptíveis de latitude. Como a natureza substantiva desses termos não se coaduna com o aspecto fluido do *stream of consciousness*, os termos são afastados como desprovidos de significado: *parece* que referem objectos e estruturas permanentes, quando nenhum desses objectos existe no mundo. Chomsky, por seu lado, afirma que termos como ‘corpo’ e ‘matéria’ são desprovidos de significado porque não temos uma concepção acima de toda a crítica desses objectos. Os detalhes dos argumentos de ambos são, obviamente, diferentes. Todavia, a arquitectura dos argumentos destes autores é estruturalmente semelhante.

A essência da consciência deve ser deliberadamente considerada irrelevante porque é possível fazer teorias interessantes sobre *outros* objectos sem que a essência dos mesmos constitua uma dificuldade<sup>5</sup>. A subjectividade não é um assunto mais difícil de compreender do que o Big Bang ou do que o destino último do cosmos; pode *parecer* mais difícil porque apressada e falaciosamente se tomou uma teoria da matéria como ponto de referência. A dificuldade em descrever *o que é* a matéria atravessa a história da física mas, curiosamente, não é um obstáculo à construção de teorias físicas e à sua verificação experimental. Investigadores como Schrödinger<sup>6</sup> reconhecem que não

---

<sup>5</sup> Um paralelo semelhante é esboçado por A. Graham Cairns-Smith em *Secrets of the Mind* (New York, Springer-Verlag, 1999), p. 17.

<sup>6</sup> E. Schrödinger, «What is Matter?», *Scientific American*, 3: 1 (1991), pp. 16-21. O mesmo ponto é defendido por Eugene Wigner em *Symmetries and Reflections* (Woodbridge, Conn., Ox Bow Press, 1979), p. 216; e por Claude Musés, «Consciousness: the Holy Grail of science», *Kybernetes*, 27: 778 (1996), p. 118.

existem ferramentas conceptuais para saber *o que é* a matéria ela mesma, mas apenas para saber como se *relacionam* as suas partes. A dificuldade da física é estruturalmente semelhante à dificuldade em descrever uma única sensação subjectiva (a de baunilha, a de quente, a de enjoo, etc.). É mais fácil produzir um discurso sobre como se relacionam entre si as sensações subjectivas do que representar com fidelidade *o que é* cada uma delas.

Este ponto foi bem compreendido por outros autores. Tomando como paralelo a famosa pergunta de William Whewell, «Qualquer pessoa pode fazer asserções verdadeiras sobre cães, mas quem pode definir um cão?»<sup>7</sup>, o que é *mesmo* a experiência subjectiva ocuparia o lugar do cão. Mais recentemente, Tor Nørretranders identificou a presença deste cão de Whewell em todos os conteúdos fenoménicos da experiência humana quotidiana. Como descrevemos o que todos os dias vemos e por que razão a descrição fica conspicuamente aquém do que conhecemos? O diagnóstico de Nørretranders generaliza o problema das experiências subjectivas e a observação de Whewell: «A que é que Marilyn Monroe parece? Descreve-a! Loura, sim, sorridente, sim, uma figura bonita, sim. Podes dizer muito mais? ... A que é que a tua família se parece? E o teu patrão? E os teus colegas? E o rapaz vizinho? Tu sabes, claro que sabes, mas não és capaz de o pôr em palavras»<sup>8</sup>.

O diagnóstico é claro. Onde está o cão de Whewell e a Marylin de Nørretranders podem ser colocadas cada uma das experiências subjectivas, toda a consciência tomada em conjunto, cada parte da matéria e toda a matéria tomada em conjunto. A racionalidade humana não parece ter recursos para investigar a essência de cada uma das variações que o cão de Whewell pode assumir. O modo de investigação é, pelo contrário, muito bem sucedido quando se adopta uma atitude relacional. Saber-se-á mais sobre o cão de Whewell se se souber igualmente mais sobre as relações do cão com outros seres.

Esta lição de sucesso não tem sido aplicada à consciência porque se apresentam dificuldades falaciosas que a colocam numa categoria de objectos radicalmente diferentes de todos os outros objectos. Mesmo que a consciência seja de facto uma ordem da realidade completamente diferente das outras, este ponto de vista não pode ser adop-

---

<sup>7</sup> William Whewell, *Philosophy of the Inductive Sciences* (London, Longman, 1840), 8.1.4.

<sup>8</sup> T. Nørretranders, *The User Illusion* (New York, Penguin, 1999), p. 300.

tado por razões metodológicas. A investigação da consciência deverá começar por substituir a aparente verdade da perspectiva essencialista pelo desafio não óbvio da perspectiva relacional. Se se puder pensar em modos de aceder à subjectividade de outros seres humanos, a crença de que a consciência constitui uma ordem da realidade radicalmente diferente das outras ordens torna-se inaceitável. A primeira boa notícia é a de que se pode pensar nesses modos: a subjectividade não é uma dificuldade incontornável e o acesso privilegiado pode desaparecer. A segunda boa notícia é a de que, mesmo que essas dificuldades não possam desaparecer, é possível criar no mundo estruturas equivalentes à da subjectividade e à do acesso privilegiado. Estas estruturas alternativas poderão ser comparadas com as estruturas naturais e pode dar-se o caso de não existir nenhum critério que diferencie umas das outras.

A maior facilidade em descrever relações do que seres é estranha. Porém, o problema duro não precisa de ver resolvida em primeiro lugar essa questão, tal como a física não precisa de ver resolvida essa dificuldade. É suficientemente bom, tanto para a física quanto para o problema duro, tomar em consideração que todas as teorias são manifestações de seres com uma estrutura racional que é tão derivada da evolução quanto as manchas do leopardo, a cauda do pavão, ou o gosto das crias pelo lúdico. Daqui uma conjectura. Esta semelhança estrutural das duas dificuldades revela os limites da racionalidade humana e os seus hipotéticos constrangimentos evolutivos. Aprender relações terá sido mais benéfico na história da evolução do que intuir a essência de objectos e de estados. Os seres humanos têm mentes relacionais e não essencialistas, para denominar deste modo a diferença dos dois pontos de vista.

### **Sensações Sem Consciência e Paradoxo**

A construção de agendas subjectivas pode recorrer a modelos pouco usuais. Amiel Futuro poderá procurar esses modelos na tecnologia e no debate de filosofia da mente que propõe situações possíveis. Alguns modelos, contudo, poderão ser encontrados na natureza. Amiel Futuro tem a preocupação de que a sua agenda de objectos subjectivos seja absolutamente indiscernível de uma sequência subjectiva natural. Suponha-se que deseja que esse grau de indiscernibilidade seja alcançado nos comportamentos social e amoroso. Investigações recentes revelaram que estas duas classes de comportamentos são muito sensí-



veis a sinais olfactivos. Amiel Futuro sabe que existem odores agradáveis e desagradáveis e que a sua indução artificial não é mais difícil do que a indução de experiências visuais ou de experiências desportivas. O que chamou a atenção de Amiel Futuro foram as investigações de Martha K. McClintock e de outros cientistas sobre o papel desempenhado por agentes bioquímicos denominados ferormonas<sup>9</sup>.

Se o estado da investigação sobre as estruturas olfactivas humanas é suficiente, muitas possibilidades alternativas de construção de objectos subjectivos são possíveis. A indústria de perfumaria baseou-se em descobertas entomológicas para potenciar o atractivo dos perfumes. Descobriu-se que no mundo dos insectos e, posteriormente, em muitas partes do mundo animal, os comportamentos ligados à corte e ao acasalamento são iniciados pela difusão no ambiente de moléculas denominadas ferormonas. Ao descobrir no ambiente o rasto das ferormonas, um indivíduo procurará o par para acasalar. Alguns tipos de comportamentos humanos podem ser explicados através de processos semelhantes. Comportamentos que sempre pareceram enigmáticos como o da regulação da ovulação feminina e da sincronização dos ciclos menstruais das mulheres que vivem em proximidade encontram-se nesse conjunto<sup>10</sup>. Mas não só. Comportamentos importantes como os ligados à sociabilidade e ao amor podem ser melhor compreendidos. Mesmo que a actuação das ferormonas seja marginal nos seres humanos, existe de facto e contribui para as suas experiências subjectivas. Um mundo sem odores e sem olfacto seria notavelmente diferente do mundo real. Um caso idêntico pode ser defendido a respeito de ferormonas e do sistema olfactivo auxiliar.

As ferormonas *não* são odores. Um ser humano que esteja num ambiente não saturado de ferormonas não as detecta conscientemente, ao contrário dos odores. Porém, apesar de não terem consciência da presença de ferormonas no ambiente, os seres humanos podem ser

---

<sup>9</sup> Martha K. McClintock *et al.*, «Pheromones and vasanas: the functions of social chemosignals», *Evolutionary Psychology and Motivation: Nebraska Symposium on Motivation*, 47 (2001), pp. 75-112; e Ivanka Savic, «Sex differentiated hypothalamic activation by putative pheromones», *Molecular Psychiatry*, 7: 4 (2002), p. 335.

<sup>10</sup> M. K. McClintock, «Whither menstrual synchrony?», *Annual Review of Sex Research*, 9 (1998), pp. 77-96. Ver, igualmente, W. Whitten e M. K. McClintock, «Pheromones and regulation of ovulation», *Nature*, 401: 6750 (9/16/99), pp. 232-233; K. Stern e M. K. McClintock, «Regulation of ovulation by human pheromones», *Nature*, 392: 6672 (3/12/98), pp. 177-179; e M. Larkin, «On the trail of human pheromones», *Lancet*, 351: 9105 (03/14/98), p. 809.



afectados por essa presença. Os seus estados mentais e os comportamentos consequentes alteram-se. Existem dados experimentais que provam que a ferormona masculina androstadienona (AND) e a ferormona feminina estratetrenol (EST) induzem autoconfiança, bem-estar, sociabilidade e facilidade de relacionamento com o sexo oposto.

Amiel Futuro compreende que estava equivocado quando pensou que existia apenas um sentido do olfacto nos seres humanos e que as ferormonas são odores como quaisquer outros. Qualquer destes pontos deixou há muito de ser verdadeiro. É provável que a investigação num futuro próximo aumente o conhecimento sobre as reais capacidades do órgão vomeronasal e sobre os outros sistemas de olfacto dos mamíferos que estão presentes ou funcionais nos seres humanos, como o *nervus terminalis* e o órgão séptico de Maserà. O contributo mais importante destas investigações não é o de mostrar que a suposição de que já se sabe tudo quanto há a saber sobre o corpo humano é falaciosa, apesar de esta suposição ser amplamente tomada como verdadeira no debate sobre o problema duro (a noção de análise do corpo, de Reid, a noção de *body history*, de James, e o argumento do conhecimento, de Frank Jackson, etc.). É possível que os seres humanos estejam em determinados estados mentais sem que deles tenham consciência e sem que tenham consciência do que induziu esses estados e comportamentos.

A construção de agendas pode incluir estes dados. Se Amiel Futuro desejar construir uma sequência de um minuto de experiências subjectivas de autoconfiança, sociabilidade e de facilidade de relacionamento com o sexo oposto, colocará no ambiente as moléculas AND e EST. Qual é a estrutura precisa dessa sequência de um minuto? Um indivíduo determinado encontra-se num ambiente; está socialmente inibido e com a sua autoconfiança muito limitada; a situação altera-se e passa a comportar-se de modo socialmente desinibido e com autoconfiança elevada; os seus órgãos olfactivos foram impressionados; não existiu nenhuma sensação consciente. Outras descrições da estrutura dessa sequência seriam indubitavelmente possíveis mas estes traços são obrigatórios.

Nesta estrutura existe, porém, um aspecto importante para o problema duro. Se se questionar o indivíduo sobre o seu comportamento, ele afirmará que sempre se sentiu socialmente desinibido e com elevada autoconfiança. Poderá mesmo fabular os motivos do seu comportamento sem que tenha qualquer hipótese de descobrir o que de facto induziu os seus estados mentais e comportamentos. O discurso fantasioso não poderá ser tomado pelo seu valor facial.

A categoria de comportamentos que podem ser descritos como socialmente desinibidos não tem conteúdos fenoménicos associados. Os seres humanos não ficam socialmente desinibidos do mesmo modo que ficam com dores de queimadura quando aproximam a mão do fogo. O que é válido para a desinibição social é também válido para a autoconfiança e para a facilidade de relacionamento com o sexo oposto.

Cada uma destas categorias não tem conteúdos fenoménicos associados e são interpretações possíveis que o próprio indivíduo pode dar do seu comportamento ou interpretações que outros indivíduos podem dar do comportamento do primeiro: 'O que estou a fazer neste momento revela desinibição social', ou, do ponto de vista de terceira pessoa, 'O que ele está a fazer indica autoconfiança'. Se estas categorias de comportamento tivessem conteúdos fenoménicos associados, poder-se-ia comparar as actuações de um ser humano socialmente desinibido e de um actor que desempenhasse o papel de desinibição social e que não sentisse absolutamente nada. Tanto o comportamento do actor quanto o comportamento do hipotético indivíduo que tem sensações subjectivas específicas de desinibição social podem, se questionados sobre um minuto da sua vida, afirmar que foram socialmente desinibidos; se se questionar um observador externo sobre o que vê do comportamento dos dois, é óbvio que afirmará que são ambos socialmente desinibidos. O actor poderá, de facto, ser socialmente inibido sem que isso altere minimamente o seu desempenho profissional. Não existem conteúdos fenoménicos associados à desinibição social, se bem que possam existir discursos, teorias e interpretações sobre ela.

Uma técnica correcta de construção de agendas de objectos subjectivos poderá incluir pequenas sequências temporais em que os seres humanos têm estados mentais e comportamentos determinados sem experiências subjectivas associadas a esses estados mentais e comportamentos. Durante essas sequências, terão autoconfiança sem terem consciência de autoconfiança; terão facilidade de relacionamento com o sexo oposto sem que tenham alguma consciência disso. Este ponto pode ser melhor compreendido quando se considera um outro efeito das ferormonas: as mulheres poderão ter os seus ciclos menstruais sincronizados sem que tenham conteúdos fenoménicos associados a essa sincronização e sem que tenham informação de que as outras mulheres estão no mesmo momento do ciclo que elas mesmas. Não existem conteúdos fenoménicos ou experiências subjectivas de sincronização. Ninguém 'sente' que está sincronizado. Uma mulher pode, porém, *tomar conhecimento* de que o seu ciclo está sincronizado com o de outras mulheres.

Durante os estados induzidos por AND e por EST, os seres humanos podem ser considerados zombis. Amiel Futuro poderá encontrar um modelo de agendas de objectos subjectivos nesta característica de insectos, mamíferos e seres humanos. A linha do argumento a seguir poderá ser iniciada com uma questão: se em breves unidades de tempo e numa pequena parte da mente humana é possível viver sem que existam experiências subjectivas associadas, por que razão não será possível amplificar esse facto natural em unidades de tempo mais vastas e nas outras partes da mente humana? Amiel Futuro pode, é óbvio, apoiar-se no pressuposto da generalização dos sucessos e dos insucessos do problema duro. Como o problema duro perspectiva a consciência em bloco, qualquer sucesso ou insucesso parcial poderão ser generalizados. Por exemplo, se se conseguir provar por que razão existem sensações de vermelho no mundo, esse resultado seria suficientemente bom para defender a ideia de que o problema duro está solucionado. A solução de uma parte modesta do problema é garantia suficiente para a solução total. (Este princípio da generalização dos sucessos e dos insucessos é constitutivo da actividade científica. Nenhum físico tem qualquer hipótese de investigar todos os protões do universo.) Do ponto de vista do que se sabe sobre a acção das ferormonas, é possível afirmar que *o problema duro já foi solucionado* porque, obviamente, os seres humanos podem ter estados mentais sem que tenham consciência disso ou do que induziu esses estados mentais. A pergunta 'Por que razão existe consciência quando poderia não existir?' tem, pois, razão de ser. O caso dos estados induzidos pelas ferormonas mostra que os seres humanos podem não ter consciência e ser completamente indiscerníveis dos seres humanos que têm consciência.

Tomando a consciência em bloco, Amiel Futuro poderá construir agendas de sequências temporais em que todas as estruturas cognitivas e todos os conteúdos fenoménicos são artificiais. Mais, algumas sequências poderão ser totalmente indiscerníveis de períodos da vida humana consciente com a única diferença de que a consciência não está presente. Durante cinco minutos, por exemplo, o ser humano em questão poderia ver sem ter consciência que vê, preferir ver umas coisas a outras sem que disso tivesse consciência, afastar-se de sons altos e desagradáveis sem que tivesse consciência de que os ouvia, aproximar-se de uma sala onde se toca a música de Albinoni porque sempre gostou deste compositor, apesar de não ter consciência de que alguma música esteja a ser tocada, etc. Sequências semelhantes a estes cinco minutos não teriam objectos subjectivos naturais nem

artificiais. Poderiam, em conformidade, ser denominadas sequências duras ou zombis.

Parecem não existir paradoxos internos nesta situação. Se alguém que gosta de música barroca se encontrasse a ter sequências duras na modalidade acústica, poderia aproximar-se de uma sala com músicos e surpreender-se por não ter consciência dos sons. Se alguém se sentisse inexplicavelmente atraído por aquela sala, ao ver os músicos tocarem poderia ficar chocado com a sua própria situação. Este paradoxo é, porém, aparente e não é muito diferente do que já se pode encontrar com a utilização quotidiana de ferormonas. Alguém poderá considerar que nunca iniciaria um diálogo com uma pessoa do sexo oposto; porém, a existência de ferormonas no ambiente altera esse estado de coisas. Depois do efeito das ferormonas e depois de dialogar com essa pessoa, poderá surpreender-se com a aparente contradição do seu comportamento. Os processos cognitivos de manutenção da coerência farão o seu papel e o indivíduo poderá construir *ad hoc* uma narração em que se explica a si mesmo o seu comportamento de forma convincente. No caso de sequências duras acústicas, a manutenção da coerência poderia interpretar a aparente discrepância como um efeito do cansaço.

Estes cenários parciais terão indubitavelmente outros problemas. O ponto relevante é o de que cada um deles, na medida em que pode ser antecipado, não parece constituir uma objecção suficientemente forte. Mais, em cenários de sequências duras totais, não acontece nenhum paradoxo. Alguém ouvirá, sem consciência de que ouve, música barroca a tocar numa sala próxima e aproximar-se-á dessa sala, sem ter igualmente consciência de que está a ver a sala.

Os problemas típicos da avaliação da indiscernibilidade seriam reiterados mais uma vez pela razão simples de que são constitutivos do problema duro. Amiel Futuro tem interesse em averiguar o que distingue uma sequência dura de uma sequência consciente, tal como teve anteriormente interesse em averiguar o que distingue uma sequência subjectiva natural de uma artificial. Não existe, porém, razão para continuar esta linha de indagação indefinidamente. É evidente desde o início que não se colocam questões de identidade. Amiel Futuro sabe que as sequências não são idênticas pela razão óbvia de que é autor industrial de umas mas não de outras. O debate não se centra em torno da identidade mas da indiscernibilidade. No que concerne à indiscernibilidade, um grau suficientemente elevado é aceitável. Não existe instância de recurso que decida que uma sequência é melhor do que a outra. De algum ponto de vista, qualquer das sequências é melhor do

que as outras, tal como não é obrigatório considerar que a prótese que um veterano tem numa perna é um sinal de deficiência. De outros pontos de vista, a prótese poderá ser considerada um motivo de orgulho, um sinal do destino, ou alguma outra coisa.

Se não há instância de recurso para avaliações de indiscernibilidade e como a consciência natural poderá ser substituída por objectos subjectivos artificiais e por sequências duras, o problema duro pode ser reconstruído a outra luz. É evidente, neste momento, que, de facto, a consciência poderia não existir de todo ou poderá não existir no futuro. Se isto é assim, a presença da consciência num mundo em evolução, em que todas as estruturas orgânicas são onerosas, deve ser considerada como uma solução possível a algum problema funcional da arquitectura mental dos seres humanos. Para o mesmo problema, outras soluções poderiam ter sido encontradas. Aliás, a respeito de algumas estruturas somáticas, como os olhos, a própria natureza é muito engenhosa em propostas de solução e disponibiliza um número muito elevado de estruturas anatómicas para os olhos. Para o problema que a consciência contribui para solucionar, outras soluções poderiam ter sido desenvolvidas. Se não o foram circunstancialmente pela natureza, isso não significa que não o possam ser pelo artifício.

### **Abstract**

This paper tries to contribute to a second better theory about the hard problem of consciousness. Its main goal is to understand the reason why previous theories have not been succeeded. The intellectual agenda of this strategy can be stated without ambiguity: the knowledge of the systematic and typical errors makes possible a better understanding of the problem. This paper offers a set of conjectures for the solution of the hard problem. The main proposal draws on the indiscernibility between natural subjective experiences and artificially induced experiences. There is no general argument for these conjectures. That general argument would constitute an optimal theory or a first better theory of the hard problem; however, the main point this paper tries to prove is that there is no optimal solution for the hard problem but only second better strategies. Theories on the hard problem are very different; however, they share common rational limitations. It is possible to formulate reasonable conjectures for the solution of the hard problem taking notice of these rational limitations.

**Key-words:** consciousness, hard problem, pheromones, technology of the self, stream of consciousness, identity, indiscernibility.



# Teetotal Self Help

JOANNE PAISANA  
(Universidade do Minho)

Samuel Smiles (1812-1905) rose to celebrity status with *Self Help* (1859)<sup>1</sup>. His objective in publishing the nineteenth-century, worldwide best seller<sup>2</sup> was to:

re-inculcate those old-fashioned but wholesome lessons [...] that youth must work in order to enjoy—that nothing creditable can be accomplished without application and diligence—that the student must not be daunted by difficulties, but conquer them by patience and perseverance, and that, above all, he must seek elevation of character without which capacity is worthless and worldly success is nought. (Smiles, 2002, 4)

The biographies contained in *Self Help* were intended to inspire his fellow Victorians to develop a special kind of character which would best serve their own and society's needs. He prized hard work, good character, and thrift, and regarded excessive drinking as a dissipating habit incompatible with all three of these qualities. Quoting Sir Walter Scott: «of all vices drinking is the most incompatible with greatness», Smiles added that it was also incompatible with 'economy, decency, health, and honest living.' (Smiles, 2002, 252-3)

In Britain and the USA, in the mid-19<sup>th</sup> century, there was a great deal of 'success literature' designed to provide readers with a practical

---

<sup>1</sup> His other major works were *Character* (1871), *Thrift* (1875) and *Duty* (1887).

<sup>2</sup> More than 25,000 copies were sold in the first year. An example of its popularity is that the khedive's palace in Egypt was inscribed, in Arabic, with extracts not from the Koran but from *Self-Help*. The book was translated into Dutch, French, Danish, German, Italian, Japanese, Arabic, Turkish, and Indian.

guide to the problems of city life and the right tactics for 'getting on'. (e.g. *Success in Life*, 1852, anon). The gospel of work was not new, however. For example, the New Poor Law of 1834 had enshrined the work ethic in society—no work meant no benefits—and prominent figures such as Jeremy Bentham and Thomas Carlyle reinforced the message. Their legacy is books like the well-known best seller by Dale Carnegie, *How to Win Friends and Influence People*, (1936) and Norman Peale's *The Power of Positive Thinking*, (1955).

One could argue that *Self Help* is simply more of the same. What distinguished it from its nineteenth-century counterparts, however, was its great, almost inexplicable, popularity. For the first time, readers were confronted with inspiring biographies of *ordinary* people, people who could be emulated given the right circumstances and the prerequisite hard work and perseverance. Smiles was striving for what Peter Sinnema calls 'conscientious emulation'<sup>3</sup>. From leaders of industry—inventors and producers—to workers in art, Smiles selected shining individual examples of virtuous industry and spotless morals with which to dazzle his readers and spur them on to better things. Two examples selected entirely at random are Samuel Brown (1776-1852), an engineer who invented an improved method for making chain cables for use on suspension bridges, and James Hargreaves (1720-78), an illiterate weaver who invented the spinning-jenny in 1764. Smiles told his true stories of men, and a very few women, who were real heroes, people who had made Britain the industrial giant of the world, people who spurned outside help in the form of charity, poor relief or political panaceas.

In the previous century, writers like Hannah Moore had written for the English lower and middle classes, but her society was generally static and it was mostly thought cruel not kind to educate people beyond their station. Distinctions of rank and fortune were not considered dangerous, but ordained by God. They were the foundations of the social order. However, some fifty years later, Smiles rejected this idea and preached instead that the poor man's remedy lay in his *own* hands. He only needed to be hard-working, thrifty, determined and of sound moral principles. Knowledge should not be feared for it would lessen drunkenness, improvidence and crime.

*Self Help* was first presented as a series of lectures to 100 young workingmen in Leeds, at the Mutual Improvement Soc, in the 1840s.

---

<sup>3</sup> Smiles, 2002, p. xvii



One could argue that those who were prepared to spend their precious free time after work in self improvement were naturally predisposed to accept Smiles' message. Be that as it may, a dingy hall in an ex-cholera hospital was the venue for those successful lectures, which four years later were published as *Self-Help*.

Smiles was not without his critics, especially those who accused him of overly glorifying success. Much has been written about his 'little stories', for they cannot rightly be classified as a philosophy. The aim of this paper is to personalise the message by examining the working lives of two men, Thomas Whittaker and Joseph Wilson, separated in time and place but united in helping others to help themselves and in their advocacy of teetotalism<sup>4</sup>.

### Thomas Whittaker

Thomas Whittaker (1813-99), teetotal lecturer *extraordinaire*, was a remarkable man. He began to spread the values of self-respect, thrift, hard work, morality, prudence and sobriety, especially sobriety, long before Samuel Smiles put pen to paper in 1859 to write *Self Help*. From an undistinguished, working class background, similar to thousands of others, he rose to be Mayor of Scarborough and became a successful businessman, (establishing a provincial Liberal newspaper on the way). How did he do this?

Whittaker was born into a poor Lancashire family and began work at a cotton mill, aged seven. Child labour at such a tender age was not unusual, but rather a hard fact of life dictated by economic necessity. As with the vast majority of child labourers at the time, his weekly half-a-crown was sorely needed by his mother. His early working days were not remarkable for the times. He was up at 5 a.m., after which he took a mile walk to the mill where he tended a spinning mule. At the factory he would walk about 20 miles in a day and then be home at 8 p.m.

Whittaker had seven brothers and sisters. His father was illiterate, honest and industrious, a good 'family man'. He describes his mother as being the more intelligent of his parents, warm-hearted and very religious. They were Methodists, and Thomas was taught 'hell and damnation' from the Sunday pulpit, which made for 'dismal Sundays'. (Whittaker: 1885, 15 & 20) He attended the Methodist Sunday School

---

<sup>4</sup> A teetotaller is one who abstains from all alcoholic drink.

which would have provided him with basic literacy skills. In a similar vein, Smiles was raised in an austere branch of Presbyterianism and also found Sunday 'the most exhausting and unpleasant day of the week'. (Smiles, 2002, xiii)

Whilst working at Horrocks's Mill in Preston, aged fourteen, Whittaker attended Joseph Livesey's night school. Livesey was an important promoter of teetotalism, and later even earned the sobriquet 'Father of Teetotalism'. At this time, however, Livesey was only just discovering the superiority of total abstinence over moderate drinking, and Whittaker did not imbibe any temperance teachings on this occasion. He actually began to drink. He was a popular Lancashire lad who liked good company and made many friends. After running away to marry, he hit hard times and work was scarce. At twenty-one he found himself penniless, unable to do heavy work due to a shoulder injury, but with a young 'gem of a wife'.

A year later, he was in low spirits, working as a badly-paid mill hand in Blackburn. A visit from a few temperance missionaries, who spoke at the Theatre Royal in early 1835, caused great excitement and curiosity in the town. Whittaker witnessed the testimonies of reclaimed drunkards and signed the pledge<sup>5</sup> urged on by his sober brother. Taking the pledge was common practise among teetotallers, who found strength in the public commitment undertaken to refuse all strong drink. Smiles regarded pledges as useful but artificial devices, helpful to some but not all-important in combating this particular 'vicious habit' of alcohol abuse.

Mechanical aids, such as pledges, may be of service to some, but the great thing is to set up a high standard of thinking and acting, and endeavour to strengthen and purify the principles as well as to reform the habits. (Smiles, 2002, 253)

High moral standards were preferred to any secondary prop.

Whittaker recounts in his autobiography *Life's Battles in Temperance Armour*, (1885), that he felt God's power at work at the temperance meetings that week, as if the Holy Spirit had descended. Even though he had not prayed for three years, he prayed that night for strength to keep his teetotal pledge. Indeed, once teetotal, courage was

---

<sup>5</sup> Pledges varied, but the following exemplifies a typical one: I do voluntarily promise to abstain from ale, porter, wine, ardent spirits, and all intoxicating drink, except for medical purposes or in a religious ordinance.

needed for his fellow workers turned against him, spoiling his work, decrying him to his master and damaging his machinery. They believed teetotalism was a system invented by the employers to see how little men could live on, and feared there would be a cut in wages. (This belies the fact that a fair amount of money was indeed spent on drink i.e. would be saved if teetotalism were adopted). In fact, Whittaker spread the commonplace teetotal message: if men would stop drinking they could save money for better food, clothing and housing. (This was twenty years before Smiles). Whittaker's refusal to receive his wages in the customary place, the public house, also ostracised him from his fellow workers, fomenting unrest. (The difficulties encountered by employers in amassing the necessary change to pay wages often led to regular payments being made in the public house—the publican being only too ready to provide change and sell more drink in the bargain). Eventually, Whittaker's employer had to let him go despite considering him a good worker.

His dismissal was fortuitous, for Whittaker went to Preston, the birth place of teetotalism, to find help with arranging employment. He entered a temperance hotel to eat and met Joseph Livesey again, who offered him a post as temperance missionary. Whittaker accepted even though it entailed a radical change in lifestyle for he would have to leave his family and take to the road<sup>6</sup>.

He became an agent for the Manchester-based British and Foreign Temperance League and proceeded to tour. His teetotal tours took him to Northumberland, Nottinghamshire, Suffolk, and Norfolk among other places. At twenty-three years old, he had set out on his mission with only a copy of Livesey's *Malt Liquor Lecture*<sup>7</sup>, *The Temperance Advocate* and a variety of temperance tracts in his possession.

At this time, 1835, the teetotal message was being widely circulated and large audiences frequently attended lectures, resulting in

---

<sup>6</sup> It was a small group of working class men, including Joseph Livesey, who were responsible for setting in motion the propagation of total abstinence principles throughout England through the 'missionary tour' which began on July 8 1833, the start of Preston race week, (a local holiday). The small band of total abstainers set out in a hired horse and cart to convert Lancashire to the cause of teetotalism, distributing ten thousand tracts.

<sup>7</sup> The lecture, probably Livesey's most successful text, was based on the idea that there was 'more food in a pennyworth of bread than in a gallon of ale', and was inspired by Benjamin Franklin's unsuccessful attempts to dissuade his fellow journeyman printers, in London, 1725, to follow his example and stop drinking beer.

many converts. On the other hand, there was opposition from many quarters and for various reasons. Beer was especially defended as John Bull's drink, necessary for health and strength. Spirits were routinely prescribed by doctors to relieve a variety of ailments. Customs, social and work, were particularly responsible for perpetuating the drink culture<sup>8</sup>. Many clergy of the established church were hostile, believing teetotalers were meddling with church business, for example by trying to supplant the baptismal vow with the teetotal pledge, an accusation strenuously denied by total abstainers. The Methodist hierarchy was also unwilling to endorse teetotalism officially, fearing it would cause a schism, despite John Wesley's earlier pronouncements against spirits, (but, significantly, not against fermented liquors).

Whittaker recounts that the Church of England had treated him 'with silent contempt'. The Wesleyans were said to have had 'their doors and their chapels, and even schoolrooms [...] closed against us'. Both were accused of having leading members heavily involved in the liquor trade, in some cases owning and supplying drink to the worst drink houses in a locality. (Whittaker, 1885, 89)

Help was forthcoming from marginal religious groups like the Quakers:

[...] in my early days, I don't know what would have become of me, and indeed the cause generally. They [Quakers] were at one time the only people who had got a decent home, who gave us habitation, as the Primitive Methodists were the only people who, with anything like freedom and willingness, opened their chapel doors and preaching rooms to us. (Whittaker, 1885, 88-9)

When meeting places were withheld, substitutes had to be found. Whittaker thus found himself preaching in some strange places; a bakery with the oven at full force, an old workhouse, a sawpit, and a hayloft complete with ladder by which the public ascended to hear the words of wisdom.

Overt hostility was often evident, typified by the following example. Newark was a stronghold for the brewers and maltsters, and in 1837 Whittaker decided to hold a meeting at the Old Assembly Rooms under the auspices of a Dr. Bigsby, retired physician and ex-

---

<sup>8</sup> See John Dunlop's *The Philosophy of Artificial and Compulsory Drinking Usage in Great Britain and Ireland*, 1839, London, Houlston and Stoneman, and George Cruikshank's painting *The Worship of Bacchus*.

mayor. The meeting was packed with maltsters and brewers' men, many of whom were drunk. Derisory shouts were not long in coming: 'Burke him'; 'Set him on fire'. Chairs were broken and thrown at the speaker and those on the platform, forcing Whittaker to leave amidst scuffles. (Whittaker, 1885, 191) Stones and rotten eggs were other favourite missiles used by the opposition.

Life as a teetotal preacher was difficult. Whittaker never regretted his early years on the road, however. Earning barely thirty shillings a week, and away from his family, he nevertheless considered he was never happier nor richer, having 'food of which the world knew nothing' realising that 'godliness with contentment is great gain'. (Whittaker, 1885, 167)

Whittaker moved to Scarborough in 1849, in the employ of a number of teetotal societies. He initially made many enemies there because of his radical views on drink. Nevertheless, he settled in the town, eventually setting up the Liberal newspaper the *Scarborough Mercury*<sup>9</sup>. He was elected mayor of Scarborough (1880-1881), and made a point of rattling his teetotal rallying rattle at his investiture, in order to remind everyone of his origins. He was not ashamed of them, and continued to advocate teetotalism and self help until his death in 1899.

## Joseph Wilson

Smiles quotes an eminent judge:

[...] when asked what contributed most to success at the bar, he replied «Some succeed by great talent, some by high connexions, some by miracle, but the majority by commencing without a shilling.» (Smiles, 2002, 224)

Joseph Wilson (1833-*post*1923) certainly falls into the penniless category. He had an abstemious background where the Smilesian values were readily taught and absorbed. One of six siblings, his Baptist parents were hard-working and thrifty, having 'no expensive habits'. Although it had been difficult in the early years for the family

---

<sup>9</sup> This eventually became the *Scarborough Evening News*. Whittaker's son, Meredith Thomas Whittaker, was also mayor from 1919-1921, and Meredith's son, Francis Croyden Whittaker, was mayor from 1934-36, ([Irene.Webster@scarborough.gov.uk](mailto:Irene.Webster@scarborough.gov.uk)).

to live on fifteen shillings a week and what his mother could earn from charring or taking in washing, they never went into debt, for they 'did without what they could not afford'. (Wilson, 1923, 3) When his widowed mother died in 1900, aged ninety-two, she left several hundred pounds.

Like Thomas Whittaker, Joseph Wilson began work in the mill at an early age. In 1845, aged twelve, he worked as a fly-spinner at Walker's Mill, Bradford. His hours were from six a.m. to seven thirty p.m., with a Saturday half-day holiday. Most of his wage was willingly given to his mother, an allowance being kept for 'books, papers and collections'. (Wilson, 1923, 7) An early trait for self help is evident here.

He grew up in what he called The Hungry Forties, when there was little schooling. He recounts that the only daily newspaper was the *London Times*, too expensive for most people to buy. Instead, Fergus O'Connor's Chartist paper was a favourite. Smiles hailed Chartism as 'one of the most notable steps in the march of modern civilisation [...] one of the most hopeful signs of the times'. (Smiles, 2002, x) Joseph Wilson became a Chartist too, at the age of fifteen, but working class politics was not to detract him excessively.

Wilson was bright, too bright for the Factory School, to which he was told not to bother attending, being too far ahead of the other children. He left the mill after a few months, and after various jobs he went to Messrs. John Rand and Sons, in 1853, as a clerk. Within two years he was a manager, and stayed at the firm for over thirty-five years, rising to junior partner. These were the mid-Victorian economic boom years.

In 1888, Joseph Wilson left to set up his own cloth-making business, starting with one hundred and eighty-two looms and finishing with three hundred and fifty. Smiles respected hard-working capitalists with integrity, and would certainly have applauded Wilson's stand regarding his perceived duty to his workers in times of economic crisis. He kept all the workers going on full time, even when orders were scarce, out of consideration for them. He rationalised this potentially financially suicidal act by confessing that, as he saw things, as he made the profit when times were good he should shoulder the burden when losses came.

The wellbeing of his workers was always a priority for Joseph Wilson, and it is here that one may see he took a leaf out of Robert Owen's New Lanarkshire book. 'By general consent we have model premises' he wrote in 1923. (Wilson, 1923, 23) There was a canteen where the staff cooked anything brought to them, free of charge.

Filtered water was provided for drinking or for tea. There were two tennis courts and a bowling green for recreation purposes during the summer months. A rest room, a billiard table and a small library of 'helpful and profitable books', (*Self Help?*), were also provided for use during break times. Smiles decried the 'mere passive reception of other men's thoughts' as 'intellectual dram-drinking', preferring 'observation, attention, perseverance, and industry' in the struggle for wisdom and understanding. However, 'Well-directed reading may become a source of the greatest pleasure and self-improvement, and exercise a gentle coercion, with the most beneficial results, over the whole tenour [*sic.*] of a man's character and conduct' Presumably he would have approved of Wilson's choice of reading material. (Smiles, 2002, 271, 274)

A profit-sharing scheme was set up, and a Works Council. The Council was a forum for exchanging ideas and grievances between workers and management. Educational lectures were also given there. Company loyalty was rewarded through means of an annual bonus for workers who had been with the company for over ten years. None of the exploitive work practices of many of the early nineteenth century factory owners are discernible here. Instead, Wilson adheres to Bentham's Utilitarian idea that the 'greatest happiness of the greatest number' is the recipe for success. However, notwithstanding his generous nature, Wilson demanded efficiency and hard work from everyone. He was a keen but fair taskmaster in a typical Smilesian way.

Wilson was a life-long non-smoker and a vegetarian. He actively encouraged both practices, and was a member of the Vegetarian Society from 1855. He was never very interested in taking an active political role, despite being a Liberal councillor from 1907-1911. He considered that experience educational, but found that his business activities left him too little time to devote to politics. (Wilson, 1923, 77-9)

Apart from attending to his business, Wilson spent his life doing three things: Sunday School Work, Church Work and Temperance Work. Each of these areas can be incorporated in the overall concept of self help, for each provided tools for self-improvement. He was a Primitive Methodist<sup>10</sup>, and began as a Sunday School teacher when

---

<sup>10</sup> Primitive Methodism originated among a number of revivalist groups on the fringes of mainstream Wesleyan Methodism in 1815. However, in contrast to the Wesleyans, the Primitive Methodists supported teetotalism from the top down. Their co-founder Hugh Bourne was a staunch abstainer, as were many other leaders of the denomination.



aged seventeen. He became an official of the Church in 1853, and took charge of the Young Women's Class two years later. He became treasurer of the Chapel in 1861, a post he held for forty-two years.

On being made superintendent of the Sunday School, in 1886, Joseph Wilson made a point of keeping in close contact with Sunday School teachers and pupils. The number of pupils rose from five hundred and fifty to eight hundred in the three years he held the post, so it was not easy to maintain a personal approach. Birthday Letters, similar to the Annual Letter he sent to each of his factory workers, were the main means of keeping contact<sup>11</sup>. He also wrote annual missives at New Year, full of morally uplifting advice and exhortations to be good. (Joseph Livesey wrote similar exhortations for a great number of years). He abhorred physical punishment, preferring to rule through what he called the Law of Love. His fellow teachers rarely agreed, believing 'a sharp knock on the side of the head with a Bible was often more use!' He recalled his three years as superintendent as 'the happiest time of my life'. (Wilson, 1923, 41)

Wilson's first brush with drunkenness occurred when still a very young man. He came across a drunken youth lying on the ground, and took him home. The youth's father was ashamed of his son. 'Then I saw the job I had in hand' wrote Wilson, 'the carrying of drunken men'. (Wilson, 1923, 9) Wilson grew up at a time when home-brewed beer was common in a workman's home, and the pub was the centre of a male-dominated drink culture. He lived in Bradford, a city distinguished for being the first place in England to set up a temperance society. There were strong supporters in Bradford, like the well-known Dr. Beaumont, and the first Temperance Hall in England was built there in 1832.

Wilson signed the teetotal pledge on his fifteenth birthday, in 1848. He recalled that it 'may easily be said to be the foundation of my success in life'. (Wilson, 1923, 50) He recruited his brothers and sisters and other friends. Later, in 1853, he joined the British prohibition organisation, the United Kingdom Alliance<sup>12</sup>. He introduced the Band

---

<sup>11</sup> Some parents did not realise it was their child's birthday until the letter came, (Wilson, 1923, 40).

<sup>12</sup> The successful speaking tours of F. W. Kellogg and the Rev Lyman Beecher Stowe, sponsored by the London Temperance League, inspired Nathaniel Card to advocate the establishment of the United Kingdom Alliance in Manchester, 1852-3. (Harrison, 1994, 182)



of Hope to his Sunday School in 1853<sup>13</sup>. However, at the Primitive Methodists' Annual Teachers' meeting in 1854, the chairman, Rev. Jeremiah Dodsworth, objected to this junior temperance society, claiming it was illegal. Teetotalism was thus driven from the Sunday School. They were eventually locked out from their subsequent church school-room too. They were allowed to use the Wesley Place School on payment of 1s 6d per night. Despite 'very good meetings' and large gatherings, there was 'much opposition'. Accusations of rowdiness ensued, culminating in an increase to 5s per night room rental, which was prohibitively expensive. The Primitive Methodists then relented, allowing meetings on alternate weeks.

This persistent group became The Great Horton Band of Hope and Temperance Society. The committee was largely composed of reclaimed drunkards. Meetings were initially announced through the town crier and later by posters. Subscriptions amounted to around £15 annually. On collecting money, Wilson related that 'upon the whole we were kindly received', many gentlemen subscribing to the cause.

Many who signed the pledge were subsequently attracted to religion, many joining the Primitive Methodists. Although this denomination was predominantly anti-drink, there was opposition from some officials to including temperance in church activities, as can be seen by the aforementioned reaction to the Band of Hope. Hence, Wilson's suggestion of having occasional temperance sermons in the church services was thwarted. He claimed that his Church 'was not educated [in temperance] in those early days [1853]' and that he was persecuted on account of his teetotalism, and denounced as an infidel at the Quarterly Meeting. (Wilson, 1923, 34) (Ironically, his chief persecutor later died in the workhouse, through drink). It was said that for years there was a whip hung up in Great Horton School to whip him out of his teaching job.

From 1894, Wilson carried out what he called his special Temperance Mission work. On the refusal by some of the Church officials to sanction his proposed special temperance sermons preached by prominent temperance advocates, he decided to start a Temperance Mission, on unsectarian lines, at the Council School. He held regular temperance meetings and recounts the stories of a number of worthy men who struggled against drink. Subscriptions were set low, so that all

---

<sup>13</sup> Bands of Hope, junior temperance organizations, were established in 1847 and demonstrated a move towards prevention rather than cure.

might attend. In 1906, Wilson bought an old, iron church building for the society's use. A primary school for teetotallers and non-smokers was later set up there. Activities ranged from the Pleasant Monday Evening (P.M.E.) for women, Tuesday's Band of Hope and Wednesday's Bible lesson or testimonies. The mission was formed to gather those who had lapsed from church and who had been cursed by drink and sin. They helped many people but were criticised nevertheless for attaching so much importance to temperance work.

Wilson's long association with temperance brought him into contact with many temperance missionaries, including Thomas Whittaker. However, the Great War of 1914 destroyed his Association, for between thirty and forty men were called up. Many lost their lives, and others did not rejoin after demobilisation. Members 'lost heart and interest' and there were financial difficulties. Wilson closed his Mission and returned to the Primitive Methodist Church, desirous to help them even though he was ninety years old.

Thomas Whittaker and Joseph Wilson, unlike Samuel Smiles, have long been forgotten. Theirs was a desire to help others and a sincere belief that teetotalism could help to do that. Like Smiles, they believed in hard work and preached self help through example. Despite opposition from some quarters, they stuck to their principles to the very end. Both lived to a ripe old age, fine witnesses to the benefits of a healthy lifestyle. One cannot help but wonder what all three would make of today's welfare state and the current drink laws (24 hour opening).

## Bibliography

HARRISON, B., *Drink and the Victorians*, 1994, Keele, Keele University Press

SINNEMA, P. (ed.), *Samuel Smiles, Self Help*; (1<sup>st</sup> pub. 1859), 2002, Oxford, Oxford University Press

*Temperance Journal*, 1839, London, New British & Foreign Temperance Society.

WHITTAKER, T., *Life's Battles in Temperance Armour*, 2<sup>nd</sup> edn., 1885, London, Hodder & Stoughton.

WILSON, J., *Joseph Wilson. His Life and Work*, 1923, London, Lund, Humphries & Co.

**Abstract**

This paper examines the lives of two long-forgotten Victorians, Thomas Whittaker and Joseph Wilson, with particular reference to Samuel Smiles' *Self Help* and teetotalism (abstinence from strong drink). Teetotalism was regarded by all three men as a key to improving one's life, of helping one's self.

**Resumo**

Este artigo examina as vidas de dois Vitorianos há muito esquecidos – Thomas Whittaker e Joseph Wilson – com uma referência especial a *Self Help* de Samuel Smiles e ao *Teetotalism* (a abstinência de bebidas alcoólicas). *Teetotalism* era considerada pelos três como a chave para melhorar a vida das pessoas, bem como para cada um se ajudar a si próprio.



# Em torno de um realismo não reducionista

LUÍS GONZAGA CABRAL  
(Universidade do Minho)

Bouveresse (1973: 79), a propósito de Wittgenstein, diz que «o entendimento filosófico é prisioneiro de certas imagens dominantes, que têm aliás a sua sede no coração da própria linguagem». Talvez se possa encontrar aqui um primeiro ponto de referência localizador ou delimitador desta reflexão: a linguagem enquanto (multiplamente) objecto, instrumento, matéria-prima, e limite. Parece-nos também possível situarmo-nos com clareza num domínio, se não necessária ou estritamente epistemológico, seguramente gnoseológico (cognitivo), ainda com Wittgenstein e dele partindo, tanto o do *Tractatus* como o *Da Certeza*, aceitando com Sumares (1994: 53-55) que este último será já um texto de convergência da *teoria da correspondência* e da noção mais recente de *jogo de linguagem*. Neste seguimento, embora Rorty (1991: 2) escreva que os «representacionistas pensam tipicamente que as controvérsias entre idealistas e realistas eram, e que as controvérsias entre cépticos e anticépticos são, frutuosas e interessantes [e que os] antirepresentacionistas tipicamente pensam que ambas as controvérsias são inúteis»<sup>1</sup>, parece-nos igualmente interessante encaminhar com cuidado a atenção deste texto por uma margem estreita e difícil, que serpenteia entre a recusa simultânea do(s) empirismo(s) mais os seus dogmas, a ambição de um «empirismo sem dogmas»?

---

<sup>1</sup> «Representationalists typically think that controversies between idealists and realists were, and controversies between skeptics and antiskeptics are, fruitful and interesting [e que os] antirepresentationalists typically think both sets of controversies pointless.»

(Quine, 1980), e do(s) dogmatismo(s) *tout court*, reflexão essa que talvez se possa articular com um esvaziamento de qualquer cepticismo. Neste particular, creio essencial consultar Davidson (1990 e 1991). Quando este filósofo (1991: 347) escreve que «existe um sentido muito forte no qual podemos dizer que há uma presunção em favor da veracidade real das crenças (...) Tudo o que é preciso é reconhecer que a crença é verídica na sua natureza», ou quando Quine (1980: 246) nos propõe que «a ciência total é como um campo de força cujas condições de contorno são constituídas pela experiência», pensamos não ser despidiando pôr como tema de reflexão (numa perspectiva desejadamente diacrónica) um sempre muito prudente realismo, ou (passe a falta de rigor), aquilo a que Rorty designaria «fisicalismo não-reduutivo»<sup>2</sup> (1991: 113-125).

Não sabemos se será particularmente interessante saber se ou quando o pós-kantismo deixou de o ser, pergunta que facilmente se articularia com o saber se há ou não progresso em filosofia. Cremos, todavia, haver momentos fortes na história do pensamento quando algo é pensado e escrito *de outra maneira*. Não pensamos, de facto, hoje em dia, esclarecedora qualquer tentativa de filosofar caminhando pela complexa arquitectura transcendental kantiana, assim como qualquer noção de *a priori* se nos afigura inoperativa. Parodiando Wittgenstein, consideraríamos esse filosofar como *linguagem na reforma*. Já, todavia, a noção de *condição de possibilidade* nos parece ainda um elemento activo da problemática gnoseológica. É neste seguimento que, talvez com muita banalidade, somos de opinião dever ser filosoficamente enfrentada a linguagem enquanto uma (não a única) complexa condição de possibilidade de conhecimento (filosófico), embora não apenas isso. E, note-se, segundo Wittgenstein, trata-se aqui da *linguagem usual* (Bouveresse, 1973: 78-80). Todavia, não é a linguagem uma condição de possibilidade apenas catalizadora do conhecimento, mas sim sistematizadora do mesmo. Diria com Sumares (1994: 65) que «a acção e o pensamento, tornados manifestos no comportamento linguístico, têm regras e encontram-se sistematizados», daí decorrendo que «a análise filosófica é [pelo menos também, talvez inevitavelmente] uma análise linguística» (ib.). O que pode acontecer, e acontecerá provavelmente a níveis mais técnico-teoréticos (menos ingénuos) da pergunta filosófica, é tornar-se a linguagem da filosofia uma linguagem não-usual (não-natural, não-corrente), isto porque, ou quando,

---

<sup>2</sup> «Non-reductive physicalism.»

«as suas proposições não têm propriamente referente; são, Deleuze e Guattari dizem bem, da ordem da auto-referencialidade e da significância, operando nos planos da imanência» (ib.: 66). Seja como for, com mais ou menos nítida auto-referencialidade e significância (cremos que sempre terá havido, ao longo da história do pensamento, um vaivém constante, em sentidos, digamos, ascendente e descendente, de respectivamente afastamento e aproximação a um referente mínimo), a filosofia vive na, da, pela e com a linguagem. Ou talvez melhor dizendo: a filosofia é do mundo da linguagem, assim como a linguagem é do mundo da filosofia.

Wittgenstein escreve em *Da Certeza* (1994: 59) que «Uma dúvida que duvidasse de tudo não seria uma dúvida»<sup>3</sup>, ou ainda: «Isto é o mesmo que mostrar que não tem sentido dizer que um jogo foi sempre jogado de maneira errada»<sup>4</sup> (ib.: 65), e também: «Uma dúvida sem fim nem sequer é uma dúvida»<sup>5</sup> (ib.: 83). Pensamos ser legítimo ler-se aqui alguma tendência para uma certa concepção do cepticismo como mais um dogmatismo, ou *a outra face* do dogmatismo (embora, aparentemente, contra-dogmático). E, mais que simplesmente anatematizá-lo, poderíamos talvez também esvaziar o cepticismo universal de sentido (o que em nada impede a prudência dos cepticismos regionais), não propriamente apontando a sua contradição nos termos, ou tendencial antinomia (a distinção feita por Tarski (1990: 87-89) entre *linguagem-objecto* e *metalinguagem* poderá contribuir para desmontar esse tipo de argumentação), mas sobretudo compreendendo, com Davidson (1990: 121), que «o erro objectivo só pode ocorrer numa estrutura de crenças que sejam em grande parte verdadeiras». Fechando com Wittgenstein (1990:50), mais uma vez, diríamos que uma «dúvida não é [necessariamente] necessária, mesmo quando é possível.»<sup>6 7</sup>

É talvez com Quine (1980: 231-248) que melhor se compreende a linha de rumo desta reflexão. O esclarecimento límpido do que o autor considera serem os elementos dogmáticos do *empirismo clássico*, a

<sup>3</sup> «A doubt that doubted everything would not be a doubt.»

<sup>4</sup> «This is a similar case so that of shewing that is has no meaning to say that a game has always been played wrong.»

<sup>5</sup> «A doubt without an end is not even a doubt.»

<sup>6</sup> «What I need to shew is that a doubt is not necessary even when is possible.»

<sup>7</sup> Esta problemática, pensamos, é facilmente articulável com a questão do solipsismo. Wittgenstein aborda o tema no *Tractatus* (1985: 163), onde, tanto quanto a minha recepção captou, o filósofo não condena propriamente o *solipsismo*, simplesmente o considera *indizível*, e, logo, *fora da filosofia*.

saber: «a crença em certa divisão fundamental entre verdades analíticas (...) e verdades sintéticas» (ib.: 231) e «o *reducionismo*, a crença de que todo enunciado significativo é equivalente a algum construto lógico sobre temas que se referem à experiência imediata» (ib.), não só dá um contributo fundamental ao pós-kantismo, contributo anti-dogmático, como lucidamente alarga a abrangência do pré-contexto (pretexto) kantiano e das suas *quedas* nas *armadilhas dogmáticas* muito compreensivelmente, por exemplo, a Leibniz, mas mais surpreendentemente a Hume. Quine é claro: «A divisão kantiana entre verdades analíticas e sintéticas já se prefigurava na distinção de Hume entre relações de ideias e questões de fato» (ib.). Não seria errado afirmar que esta questão (ou pseudo-questão, pois não são, para Rorty, todas as questões da filosofia, de alguma maneira, pseudo-questões?) é retomada por este autor não só na já citada distinção entre *representacionistas* e *anti-representacionistas* (Rorty, 1991: 1-7), mas sobretudo na proposta de um, também já citado, «fiscalismo não-reducionista» (ib.: 113-125). Ao desenvolver a tese de que a filosofia americana contemporânea (segundo o autor, designadamente Putnam e Davidson) «liberta a filosofia analítica do tradicional fardo reducionista»<sup>8</sup> (ib.: 113), o autor tenta competentemente furtar-se à *armadilha do segundo dogma* do empirismo (Quine, 1980). Pensamos que um dos terrenos predilectos da argumentação de Rorty, no que respeita a este domínio, está na distinção problemática (indevida?) entre o *eu* e o *mundo*, e ou na probabilidade de um *olhar de dentro* e de um *mundo interior*, ou seja, em última análise, na problemática do dualismo (Rorty, 1991: 121-123 e 1980: 17-69).

Hilary Putnam escreve «Realismo de face Humana»<sup>9</sup> (1992), cuja Parte III (217-308) estuda a filosofia analítica americana (James, Peirce, Goodman, Quine e Davidson, pelo menos). *Et pour cause*. Recesos embora perante a eventual irrelevância da *questão do realismo*, gostaríamos de sobre esta questão debruçar a nossa atenção. E, para começar com algum cuidado metodológico, proporíamos que o problema de qualquer (prudente) realismo não é um problema de *concepção de verdade*. Tarski é claro (e claramente se coloca à margem do primeiro problema) ao escrever que «podemos aceitar a concepção semântica da verdade sem abandonar qualquer atitude epistemológica que possamos ter tido; podemos permanecer realistas ingênuos, realis-

<sup>8</sup> «Frees analytic philosophy from the familiar charge of reductionism.»

<sup>9</sup> «Realism with a human face.»



tas críticos ou idealistas, empiristas ou metafísicos» (1990: 105). Logo, agora sim, alargariamos as margens de algum regionalismo, não diríamos necessariamente e apenas epistemológico, mas pelo menos gno-seológico, para entrarmos no *território* de alguma *ontologia* (que não metafísica, pelo menos ainda).

Regressando a Wittgenstein, parece-nos que a sua primeira *teoria da correspondência*, mesmo que posteriormente esquecida (ou convertida) num contexto de *jogos de linguagem*, indicia alguma postura de confronto perante qualquer cepticismo. Escreve Sumares que «o projecto de Moore de confrontar os filósofos cépticos e de defender o senso comum parece aceitável para Wittgenstein» (1994: 28). O problema pôr-se-á, talvez, mesmo já aquando do *Tractatus*, não propriamente na evitabilidade ou inevitabilidade da *res* ou do *mundo*, mas sim na sua *filosofabilidade*. Ou seja, será que o mundo é concebível ontologicamente mas gnoseologicamente inconcebível? Pensamos retomar-se aqui alguma confusão metodológica, em que níveis diferentes de *pergunta* e de *exigência* são transpostos sem quaisquer adaptações (necessárias) de linguagem e de ambição (filosóficas). Aos cépticos, o que é preciso é mostrar «que o mais alto grau de certeza não tem nada de psicológico mas sim algo de lógico: existe um ponto onde não há tornar-se mais certo nem tornar-se falso» (Wittgenstein. Apud Sumares, *ib.*). Isto significa que com uma *prudência realista* se pretenderá talvez sobretudo, não só *situar* correctamente a pergunta filosófica, como também a *(re)dimensionar*.

Já tocado de algum optimismo realista, talvez ingénuo, parece-nos o posicionamento filosófico de Peirce. O filósofo não terá rejeitado liminarmente a inacessibilidade cognitiva do *númeno* kantiano, todavia terá considerado essa inacessibilidade como que *provisória*. Citando Apel (1980: 89), Peirce terá aceite que «uma fundamentação transcendental da objectividade da ciência é necessária e possível, de todo o modo postulado que todas as proposições científicas enquanto hipóteses podem ser corrigidas pela experiência»<sup>10</sup>, sendo que esta aferição experimental traduzir-se-á numa confrontação com «o real aqui e agora como *facto bruto*»<sup>11</sup> (*ib.*: 90) e com as suas «qualidades pré-conceituais»<sup>12</sup> (*ib.*). De resto, o próprio conceito de *abdução*, essa

---

<sup>10</sup> «A transcendental foundation of the objectivity of science is necessary and possible, and nevertheless postulate that all scientific propositions as hypotheses may be corrected by experience.»

<sup>11</sup> «The real here and now as brute fact.»

<sup>12</sup> «Pre-conceptual qualities.»

sorte de *salto cognitivo* possibilitador de todo o conhecimento (ou pelo menos de todo o *início* de um processo cognitivo) implica, de alguma maneira, alguma afirmação ontológica (um pouco à maneira kantiana: o *númeno* é inacessível, mas é). Resta saber, como diria (talvez) Rorty, se é interessante filosofar *isto*. E Peirce vai mais longe com o seu *Socialismo Lógico*, acabando por aceitar que «a comunidade tem a possibilidade de atingir a última verdade»<sup>13</sup> (ib.) e atingir, a prazo, «a razoabilidade concreta do universo»<sup>14</sup> (ib.).

Consideramos interessante, e no trilho duma linha de pensamento filosófico, encararmos como tendencial e prudentemente realista terminar esta análise voltando a Quine (lembremo-nos como Tarski simplesmente se auto-exclui desta linha de problematização). No seu texto citado (1980: 231-248), Quine, depois de reflectir sobre as noções de *significado*, *sinónmia* e *analiticidade*, «caso limite em que o enunciado é confirmado em qualquer circunstância» (ib.: 242), exclui-se de todo o *reducionismo radical*, como terão sido os empirismos de Locke e de Hume, que «sustentaram que toda a ideia ou deve originar-se directamente na experiência sensível ou então ser composta de ideias assim originadas» (ib.: 243). O problema é que os dois *dogmas* do empirismo (separação e distinção entre *analítico* e *sintético* e o *reducionismo*) se sustentam reciprocamente e ou se complementam viciosamente. Mas, embora lúcido na sua denúncia, libertar-se-á Quine destes dois dogmas? *Nas extremidades*, talvez não, pelo menos no que respeita a algum *reducionismo*. Por outro lado, concedamos que estas *delimitações* são muito subtis. Quine escreverá que a ciência (e o conhecimento em geral) «é uma construção humana que está em contacto com a experiência em suas extremidades» (ib.: 246). E embora escreva também, não sem ironia, que os objectos físicos são «comparáveis, epistemologicamente, aos deuses de Homero» (ib.: 247), não deixa de continuar afirmando que, como físico e leigo que é, *acredita* nos objectos físicos e não nos deuses de Homero, e mais, que «a ciência é uma continuação do senso comum, e ela continua a utilizar o recurso do senso comum de expandir a ontologia para simplificar a teoria» (ib.). O que nos parece mais interessante é que, quando Quine diz *acreditar* nos factos físicos e não nos deuses de Homero, estará a abrir uma porta importante perante algum aparente bloqueamento do nosso percurso filosófico.

---

<sup>13</sup> «The community has a chance to reach the ultimate truth.»

<sup>14</sup> «The concrete reasonableness of the universe.»

Para terminar, debruçar-me-ia sobre Davidson, entrando talvez assim em alguma *metafísica* («mais que física?»), possivelmente algo *reduzida* à linguística, ou, mais alargadamente, à semiótica, sendo que o mundo da comunicação (partilha de *crenças*) seria o seu *objecto* e o seu *terreno* (da metafísica). Davidson (1990: 119) escreve que «uma maneira de investigar em metafísica é (...) a de estudar a estrutura geral da nossa linguagem», e ainda que «aquilo que uma teoria da verdade faz a uma linguagem natural é revelar a sua estrutura» (ib.: 125), mas quando estudamos a linguagem (o dizer o mundo) tendo como corpus de análise uma possibilidade aberta (virtualmente infinita) de elementos, e já não apenas «à luz de uma teoria compreensiva, [então] temos que trazer a metafísica para a linguagem» (ib.). E se aceitarmos, com este filósofo, que o erro só é compreensível (concebível) sobre um *pano de fundo* maioritariamente verdadeiro, teríamos então a metafísica na filosofia com um valor de *possibilitante* e ou *instigador* de partilha de crenças, e ou eventualmente *correctivo*, mas não já *fundamentador*, tentação filosófica tão sempre pronta.

Entendamo-nos, todavia: uma filosofia não fundamentada (infundamentável) não é necessariamente uma *filosofia débil*, sendo que «a independência da crença e da verdade requer apenas que cada uma das nossas crenças possa ser falsa. Mas claro que uma teoria coerencial não pode permitir que todas sejam falsas» (Davidson, 1991: 335). Parece-nos aqui importante uma cuidada compreensão do conceito davidsoniano de *coerência*: esta coerência, pensamos, será não só *interna* enquanto *estruturante* adentro de um sistema de crenças, mas também *exteriorizante*, porquanto «não está em competição com uma teoria correspondencial, mas (...) produz [até certo ponto] correspondência» (ib.: 329). Daqui decorre o que Davidson designa por «legítima presunção» (ib.: 346), em que se a coerência se verifica (ou pelo menos atinge um grau *satisfatório* de *satisfazibilidade*) intra e inter sistemas de crenças, incluindo o(s) nosso(s), então há uma *probabilidade grande* «em favor da veracidade global das crenças de qualquer um, incluindo as nossas» (ib.: 347). Note-se que isto leva a que seja desnecessária qualquer acrescida *garantia* ou *fundamento*, que mais não seria que «mais uma crença a acrescentar ao nosso lote de crenças» (ib.).

Não terminaríamos sem antes, de passagem, ir a Putnam (1992: 261-267), e onde este considera que Goodman (e outros) podem sustentar uma pluralidade de *mundos possíveis*, nós proporíamos, em alternativa, a sustentabilidade de uma pluralidade de *mundos dizíveis*, ou uma pluralidade de *mundos concebíveis*, ou ainda, talvez melhor, uma pluralidade de *mundos (im)prováveis*.

## Bibliografia

- APEL, K. O. (1980)–*Towards a transformation of philosophy*. London: Rutledge & Kegan Paul, p. 77/92.
- BOUVERESSE, J. (1973)–*Linguagem ordinária e filosofia*. Em *Filosofia da linguagem*. Coimbra: Livraria Almedina, p. 71-138.
- DAVIDSON, D. (1990)–*O Método da verdade em metafísica*. Em *Existência e linguagem. Ensaios de metafísica analítica*. Org. João Branquinho. Lisboa: Editorial Presença, p. 119-136.
- DAVIDSON, D. (1991)–*Uma teoria coerencial da verdade e do conhecimento*. Em *Epistemologia: Posições críticas*. Comp. Manuel Maria Carrilho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 329-360.
- PUTNAM, H. (1992)–*Realism with a human face*. Ed. James Conant. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- QUINE, W. (1980)–*Dois dogmas do empirismo*. Em *Os Pensadores*. [São Paulo]: Abril Cultural, p. 231-248.
- RORTY, R. (1980)–*Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press.
- RORTY, R. (1991)–*Objectivity, relativism and truth. Philosophical papers I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SUMARES, M. (1994)–*Sobre Da Certeza de Ludwig Wittgenstein. Um estudo introdutório*. Porto: Edições Contraponto.
- TARSKI, A. (1990)–*A Conceção semântica da verdade e os fundamentos da semântica*. Em *Existência e linguagem. Ensaios de metafísica analítica*. Org. João Branquinho. Lisboa: Editorial Presença, p. 74–118.
- WITTGENSTEIN, L. (1981), *Tractatus Logico-Philosophicus*, ed. by D. F. Pears: London, Routledge,
- WITTGENSTEIN, L. (1994)–*On Certainty*. Oxford: Basil Blackwell,

# Les défis du pluralisme :

## Une interview avec Jean Leca

JOÃO CARDOSO ROSAS  
(Universidade do Minho)

De passage au programme d'enseignement gradué en Philosophie de l'Université de Minho, où il a fait un séminaire sur « Citoyenneté démocratique et pluralisme culturel », Jean Leca nous a accordé cet interview en mai 2004. Professeur à Sciences-Po (Paris), Jean Leca est un grand spécialiste du monde arabe et musulman et il combine, dans son travail, la Science Politique empirique et la réflexion philosophique. Le Prof. Leca est Président de l'Association Française de Science Politique.

JCR : Que pensez-vous de la loi Stasi [interdisant les signes religieux à l'école] ?

JL : La loi dite loi Stasi n'est pas exactement la loi Stasi parce qu'il faut savoir que la proposition de la commission Stasi, interdisant les signes religieux ostentatoires en école, faisait partie de 28 autres propositions... On en a pratiquement tout oublié aujourd'hui et seulement celle-là est sortie ! Il faut savoir aussi que cette loi a été proposée par la commission Stasi après que celle-ci ait été convaincue par des auditions et notamment à la demande des enseignants.

La loi Stasi doit être interprétée de deux manières. Une manière qui est dans la tradition Française de lutte contre « l'obscurantisme » : la salle de classe doit être le lieu où les enfants apprennent en commun quelque chose et ne doivent pas se distinguer par des signes qui les diviseraient parce que le savoir, l'instruction, que dispense la république est quelque chose qui unifie. Notamment cette instruction doit permettre à la liberté individuelle de choisir de se former. Si le voile

devait être interprété et utilisé comme une interdiction de la liberté individuelle de faire ses choix, il doit être interdit. C'est l'argument qui m'a été donné par Alain Touraine qui a été lui – même convaincu après coup. De ce point de vue, je pense que la loi Stasi, dans le contexte de l'histoire de la République Française, est compréhensible et justifiée.

Maintenant, si la loi Stasi – ou ce que nous continuons à appeler la loi Stasi – doit être interprétée comme une déclaration de guerre non pas à des comportements de provocation religieuse ou des comportements qui font la publicité pour des interdictions, pour des contrôles sociaux, mais si elle devait être interprétée comme déclaration de guerre à une religion en tant que groupe social, elle serait extrêmement fâcheuse et je serais contre, dans ce contexte. Mais je l'interprète non pas comme la déclaration de guerre à une religion, mais comme la déclaration de guerre à une prétention à diviser les élèves et à établir des signes qui manifestent la supériorité d'une vérité donnée sur le libre choix et qui doivent être combattus dans la salle de classe. Autrement dit, je suis pour la loi Stasi dans la tradition de Condorcet et pas dans une tradition coloniale de guerre à l'Islam.

JCR : Vous parlez de déclaration de guerre... Est-ce que vous considérez, en tant que profond connaisseur du monde arabe et musulman, qu'il y a en ce moment une déclaration de guerre de l'Islamisme politique à l'Occident ?

JL : Qui peut dire « je connais parfaitement » ?... Mais je dirais que de la part d'un certain nombre de groupes qui se sont eux-mêmes baptisés Islamistes, Partisans de Dieu, jihadistes, réseaux Al-Quaeda, il y a une déclaration de guerre officielle à l'Occident libéral. Et c'est une déclaration de guerre moderne, dans la suite de déclarations de guerre par le stalinisme, par le nazisme, contre l'hégémonie d'une idéologie libérale qui est considérée comme néfaste pour les intérêts du peuple, en l'espèce de la communauté musulmane. Ceci n'est pas récent, ceci on peut le retrouver chez le salafisme à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, on peut le retrouver chez Said Qotb en 1956 emprisonné et exécuté par Nasser. On le retrouve chez d'autres auteurs musulmans et porte-paroles, dont le Cheikh Kishk au Maroc et quelques autres. Ce sont des gens qui combattent toute idée de libéralisme, voire de démocratie, au nom de la suprématie de la loi musulmane qui fait la communauté et qui n'est pas faite par la communauté. Cette déclaration de guerre est aussi une déclaration de guerre à d'autres musul-

mans, très nombreux mais qu'on ne veut pas voir, qui sont les musulmans libéraux.

JCR : La déclaration de guerre est donc celle d'une partie du monde musulman. Est-ce que la stratégie américaine de construction d'un Nouveau Moyen-Orient est, selon vous, la meilleure stratégie pour faire face à *cette* déclaration de guerre ?

JL : Absolument pas. Mais pour ça il faut revenir sur les sources profondes de l'idéologie américaine du Nouveau Moyen Orient. L'idéologie américaine a toujours été une idéologie qui n'est pas impérialiste au sens de la colonisation européenne. Ce n'est pas une idéologie de conquête territoriale. C'est une idéologie qui dit que les valeurs américaines sont des valeurs universelles et que ce qui a été bon, ce qui a été réussi par les américains, devait pouvoir être réussi par d'autres peuples s'ils n'étaient pas empêchés par des obscurantistes, l'obscurantisme des monarchies ou des états en Europe, c'est le discours de Patton en 1942, en débarquant en Sicile : « Vous avez à combattre vos cousins, mais ce sont des cousins qui sont restés dans la servitude, alors que vous, vous en êtes sortis ». Donc c'est cette combinaison curieuse de nationalisme jacksonien à l'américaine et d'idées de transfert d'un modèle qui proprement compris est universel. Autrement dit, tous les hommes sont spontanément démocrates, il suffit de leur en donner les moyens. Ceci va de pair avec la notion de valeur universelle de la démocratie et du libéralisme.

De ce point de vue, les Etats-Unis de George W. Bush ne sont pas très différents des États-Unis de Bill Clinton. La seule différence est que George W. Bush a décidé de jouer les muscles là où Bill Clinton avait décidé de jouer plutôt le *soft power*. Mais c'est la même idée de remplir le vide du Moyen-Orient par l'appel à la démocratie. D'autre part, puisque l'on dit aujourd'hui que la souveraineté n'est plus qu'un concept vide, il faut que la souveraineté soit dépendante d'une idée du bien des peuples tel que représentée par les Etats-Unis.

Le problème de base avec cette vision, qui est une vision beaucoup plus répandue qu'on ne le croit, y compris chez les adversaires de George W. Bush, c'est le principe tout bête de John Stuart Mill, c'est le *self help*. C'est à dire qu'on ne peut pas aider les gens malgré eux et que, par conséquent, la démocratisation passe par la reconnaissance de demandes nationalistes. On peut peut-être démocratiser par le haut quand on est un indigène, on peut peut-être démocratiser par le bas si on est une autorité internationale morale, genre Jimmy Carter, on ne

peut pas démocratiser par le haut lorsqu'on n'est pas un indigène et si l'on est une autorité politique. Or c'est ce que veulent faire les Etats-Unis.

JCR : Parlons maintenant de l'Europe. L'Europe a une frontière avec le monde musulman et une forte immigration de cette provenance. Qu'est qu'elle doit faire du point de vue de sa politique étrangère ? Doit-elle avoir une stratégie spécifique et différente de celle des Etats-Unis ?

JL : Pour que l'Europe ait une stratégie politique il faudrait que l'Europe existe comme puissance. Or, le modèle de l'Europe actuellement, camouflé sur l'idée de grande puissance civile, c'est un modèle non politique de politique étrangère. Donc, l'Europe actuellement – je le dis nettement – ne compte pas dans la région Arabe. On n'a pas besoin d'elle parce qu'elle ne peut rien faire. On a besoin des Etats-Unis parce qu'ils peuvent faire quelque chose, on peut avoir besoin, dans certains éléments, de la France à un moment, de la Grande-Bretagne à un autre, de l'Allemagne ou de l'Italie. On n'a pas besoin de l'Europe car l'Europe n'as pas de ligne internationale puisqu'elle est toujours prise entre la transatlantisation, c'est-à-dire l'alliance atlantique, qui est la tendance forte notamment des nouveaux entrants et aussi de la Grande-Bretagne et, d'autre part, l'idée de tierce puissance qui est l'idée française. Mais, je le soupçonne, la France voit dans l'idée de puissance tierce surtout l'idée de prolonger la puissance Française ce qui, évidemment, rend les autres européens méfiants, à l'exception relative, et encore cela ne durera pas toujours, de l'Allemagne.

Dans ces conditions, si l'Europe avait une politique étrangère, cette politique devrait être de soutien aux mouvements de dignité collective laïque, c'est-à-dire à certains nationalismes – le nationalisme algérien en particulier. D'autre part, de défense de l'Islam libéral, mais de défense assumée de l'Islam libéral contre l'Islamisme dit radical. Ce qui suppose des choses difficiles à faire vis-à-vis notamment de l'Iran et vis-à-vis des pouvoirs Chiïtes au Liban, en particulier. Et enfin, elle devrait tenter d'avoir une politique sans concessions vis-à-vis de l'Arabie Saoudite, soutenir les mouvements de démocratisation, même par le haut, qui ont lieu au Qatar, en Oman. Il faut surtout ne pas faire des concessions par rapport à l'Arabie Saoudite qui n'est pas une monarchie, mais une fratrie de talibans riches et donc plus tartuffes que les talibans originaires.



JCR : Pour en finir : vous avez derrière vous une longue et remarquable carrière en Science et Philosophie Politique. Croyez-vous, dans la conjoncture actuelle, que les philosophes et les savants politiques comprennent les défis du présent et qu'ils sont en train d'en trouver les meilleures solutions ?

JL : C'est la vieille question à laquelle on veut toujours une réponse mais on ne va jamais plus loin. Vous savez, Alexis de Tocqueville : « il faut une Science Politique nouvelle pour un monde nouveau. « Une fois qu'on a dit ça, tout dépend de la façon dont on considère la nouveauté de ce monde.

Ceux qui considèrent la nouveauté de ce monde comme l'arrivée d'une communauté internationale universelle qui serait là comme réalité empirique – et non pas comme horizon transcendantal au sens kantien – ceux-là insistent plutôt sur les grandes conférences pour la lutte contre la pollution, pour la défense de l'environnement, le rôle des conférences comme Kyoto, Rio avant, Durban, etc., et ne mettent pas assez souvent l'accent sur les échecs considérables de ces conférences.

Ceux qui voient plutôt le monde politique comme le monde du triomphe du libéralisme se trompent totalement. Il ne voient pas que le libéralisme est peut-être une idéologie universaliste, mais qu'elle n'est en rien universelle et que le libéralisme doit s'accepter pour ce qu'il est : une petite partie de l'humanité qui doit essayer de négocier, de communiquer de manière réaliste et, si possible, pas trop cynique, avec d'autres parties du monde qui ne sont pas libérales et qui ne le seront pas de si tôt.

De ce point de vue, on ne fait pas suffisamment d'attention à l'Inde qui est un effort assez remarquable de combiner, dans une situation de sous-développement, le libéralisme et un effort de développement économique. On fait trop de sort à la Chine qui est tout sauf libérale mais qui est économiquement performante parce que c'est un marché de joueurs sans pitié. On devrait attacher de l'importance aux efforts par lesquels des libéralismes particuliers essayent de se développer avec risque car, comme l'a observé un auteur Indien, Partha Chatterjee, il peut y avoir un conflit entre la société civile libérale, c'est-à-dire individualiste, contractualiste, associative, et d'autre part ce qu'il appelle les poussées démocratiques, c'est-à-dire, le désir des masses d'avoir leur part du gâteau, de se situer dans la société comme recevant des bénéfices au détriment même de la loi, si besoin est. Les masses n'attendent pas. Elles ne sont pas philosophes, les masses. Le même point de vue a été fait par Adam Przeworski récemment pour l'Amé-

rique Latine dans les trois dernières années, disant que la Science Politique manque son objet si elle ne voit pas qu'il y a deux demandes qui ne sont pas les mêmes. Il y a une demande importante de liberté d'expression, de coopération civile et de sécurité, mais il y a aussi une demande importante de bénéfices des fruits des richesses.

La Science Politique devrait s'attacher d'avantage – elle le fait déjà – aux problèmes de ces deux demandes qui ne peuvent pas être accommodées aussi facilement : la demande de liberté de choix, de responsabilité, d'autonomie ; mais aussi, de l'autre côté, la demande de bénéfice. Et j'ajouterai, pour terminer, que là où la philosophie politique se trompe totalement c'est que justement elle ne fait pas assez part aux pluralisme des valeurs, elle croit qu'un peut unifier toutes les valeurs autour de ce que Charles Taylor appelle drôlement « la transvaluation des valeurs » et de quelque chose qui serait libéral et communautaire, socialiste et libéral, tout ensemble. Autrement dit, la Philosophie régnerait sur le monde mais, depuis Platon, on sait que cela est une utopie.

## **RECENSÕES**



CATALDO PARÍSIO SÍCULO, *Epístolas, II Parte*. Fixação do texto latino, tradução, prefácio e notas de Américo da Costa Ramalho e de Augusta Fernanda Oliveira e Silva. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005. 293 p. (cerca de 60 de fac-símiles).

Prosseguindo os seus estudos na área do humanismo português de Quinhentos, Américo da Costa Ramalho, Prof. Jubilado da Universidade de Coimbra, publicou recentemente, em co-autoria com Augusta Fernanda Oliveira e Silva, um novo trabalho relativo a Cataldo Sículo. Pela mesma altura, os mesmos autores deram a lume, no vol. 7 da revista *Ágora* (publicação do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro), a edição dos *Provérbios* do referido humanista italiano, apresentando igualmente o texto latino, introdução, tradução e notas. O facto merece particular menção, pois os textos agora dados a conhecer, muito em particular as *Epístolas* de Cataldo, transportam-nos a um tempo importante da nossa história e trazem ao nosso convívio figuras de relevo da corte portuguesa de finais do séc. XV e inícios do séc. XVI. Lembre-se que Cataldo Sículo foi um reputado humanista italiano que chegou a Portugal no distante ano de 1485 e aqui viveu até 1517, data provável da sua morte. Durante este tempo, exerceu no nosso país uma grande acção cultural, desempenhou os cargos de secretário latino e orador oficial de D. João II, foi mestre de D. Jorge, filho bastardo do rei, e, já no tempo de D. Manuel, teve como alunos os nobres D. Pedro de Meneses, conde de Alcoutim, e sua irmã, D. Leonor de Noronha. No domínio da escrita, a sua produção engloba, à maneira humanística, textos em prosa e em verso, epístolas, orações e composições poéticas de vários géneros (épico, elegíaco, epigramático, epitalâmico). Pronunciando-se sobre o valor da obra poética de Cataldo, os autores da publicação afirmam (p. 16): «O valor poético de muitas destas composições não é grande, mas o seu interesse cultural é incalculável». Também as composições em prosa, as cartas e discursos, veiculam dados de relevo para o estudo da época em causa, pois abrangem os últimos anos de D. João II e o reinado de D. Manuel

até cerca de 1513, data provável da edição das *Cataldi Epistolarum et Orationum secunda pars*, precisamente a obra que agora veio, pela segunda vez, a lume. E esta foi, antes de mais, a justificação apresentada pelos autores para o facto de começarem por editar esta segunda parte, logo a abrir o volume, pois é exactamente nesta segunda parte «que se encontra a maioria do epistolário de Cataldo dirigido a Portugueses» (*Prefácio*, p. 7).

Note-se que nesta edição e tradução da parte II das Cartas e Discursos cataldinos não figuram os discursos de Cataldo e do seu discípulo D. Pedro de Meneses, por terem já sido objecto de estudo e publicação, como encontramos assinalado nas notas 172 e 214. Quanto aos destinatários das cartas de Cataldo, são, no geral, personagens eminentes da corte portuguesa, pois pertencem, na sua maior parte, à casa de Bragança, à casa de Vila Real, à família de Alcáçocas e Carneiros, ou são figuras de projecção social como Vasco Eanes de Corte-Real (irmão do navegador Miguel de Corte-Real, que se perdeu nas costas da América do Norte, em 1502), Aires Teles (dedicatário de uma trova do Conde de Vimioso no *Cancioneiro Geral*), D. Luís da Silveira (embaixador de D. Manuel I junto do rei D. Fernando o Católico), ou o filho de D. João de Meneses (capitão de uma armada destinada a ajudar os Venezianos contra os Turcos, em 1501), entre outros. Na sua diversidade temática, as cartas são deveras interessantes e reflectem o instável humor de Cataldo, que facilmente passa do tom encomiástico (por vezes em demasia) à invectiva feroz ou despeitada. A cultura evidenciada, os conselhos e os queixumes, os panegíricos e as censuras, os entendidos e subentendidos típicos da epistolografia, *maxime* da cataldina, tudo confere às cartas um cariz de verdade e faz delas um importante texto documental. E só um conhecedor exímio da obra do Sículo – como o Prof. Costa Ramalho, acompanhado neste estudo por Augusta Oliveira e Silva –, tem a competência que é necessária para quem traduza as cartas do humanista italiano. Acresce a isto a clareza e riqueza de algumas das notas, sem as quais muito se perderia desta leitura. Como é tradicional neste género de trabalhos, as notas abarcam matérias de teor histórico, geográfico e linguístico. Mas o mais interessante é que, através delas, os autores estabelecem referências cruzadas entre muitas das figuras a quem as cartas são endereçadas e personagens do *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende e de outros textos, o que confere peso documental a uns e outros, na medida em que todos essas referências se iluminam mutuamente. Os estudiosos e historiadores desta grande época da vida portuguesa têm, por isso, à sua disposição uma obra de inegável interesse e valor. E o cuidado posto na revisão do texto, que se caracteriza pela geral ausência de gralhas, não é um dado menor na apreciação do volume.

ANTÓNIO MARIA MARTINS MELO, *Teatro Jesuítico em Portugal no século XVI. A Tragicomédia Josephus do Pe Luís da Cruz, S. J.*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2004. 561 p.

«O P.<sup>e</sup> Luís da Cruz, S. J. (1543-1604), um dos autores mais representativos do teatro neolatino em Portugal, conta, entre a sua vasta produção dramática, a tragicomédia *Iosephus*, inspirada na história bíblica de José do Egípto (*Génesis*, 37-50).» Assim começa António Melo a apresentação do seu estudo, objecto da presente revisão. A peça aqui estudada terá sido representada no ano de 1574, no Real Colégio das Artes, em Coimbra, tinha o seu autor, o padre jesuíta Luís da Cruz, trinta anos feitos e a reputação de «bom para as letras humanas, poesia e pregação» (p. 29).

Com o intuito de integrar a peça na corrente teatral europeia que ao tema bíblico dedicou a maior atenção durante o século XVI, António Melo estabelece um amplo e útil quadro sinóptico de cerca de 15 páginas, a cinco colunas, que menciona os seguintes dados: a data da representação, a data de impressão, o autor e o título com que a peça chegou ao palco, o país e a cidade que foram palco dessa representação. Ao todo, 116 títulos, nas mais diversas línguas, em particular em alemão, latim, francês. Apreciados o enredo desta peça de perto de quatro mil e quinhentos versos e as suas personagens (trinta e seis, a que se acrescentariam os figurantes, em número indeterminado), António Melo passa em revista as principais peças que na Europa foram surgindo no âmbito da tragicomédia, cuja difusão se impôs no dealbar do século XVI, e analisa as ideias de Luís da Cruz – expressas no prólogo dirigido, no início da edição das suas peças teatrais (*Tragicæ, Comicaque Actiones*), ao *Beneuolo, amicoque lectori* – sobre os géneros trágico, cómico e tragicocómico. Segue-se o estudo da peça na perspectiva de um teatro jesuítico de tema bíblico com intuítos pedagógicos e éticos, em estreita ligação com os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola – «o livrinho fundacional da espiritualidade da Companhia» (p. 214) –, que enformam toda a pedagogia jesuítica. Na verdade, «(...) os Jesuítas desde cedo utilizaram o teatro de colégio para a ‘veiculação proselitica da mensagem cristã’ [palavras de Nair Soares]. O *Iosephus* é um bom *exemplum* deste poderoso meios de comunicação ao serviço da catequese.» (p. 197). Apesar de tudo, e «como em qualquer outro poema do Renascimento» (palavras de Américo da Costa Ramalho), nesta tragicomédia, pese embora o ser de tema bíblico e pautar-se pelos ditames saídos do Concílio de Trento, «as manifestações do poder divino são expressas no vocabulário pagão da poesia latina» (p. 200).

A riqueza deste estudo reside no facto de a matéria da tragicomédia ser escalpelizada sob diversos ângulos, nomeadamente no que diz respeito ao âmbito religioso, moral e político. Temas do foro religioso tratados no *Iosephus* são, por exemplo, o da Providência Divina e Livre Arbítrio (um tema que dividiu católicos e protestantes), a questão da infalibilidade de Deus, que daria origem a acesa disputa teológica, a misericórdia de Deus e a justiça, Deus e a Verdade contra a superstição, a doutrina sobre o Limbo e o dogma do Purgatório, a descrição dos Campos Elísios, a perdição dos homens quando se afastam de Deus, o anúncio da vinda do Messias. Do ponto de vista moral, em passos onde se sente a influência de Séneca,

abordam-se temas como: a instabilidade da fortuna, a perseverança na luta (qual Hércules ou Cristo), a velhice e a *meditatio mortis*, a dedicação à causa pública e o caminho da glória, a família e o sacramento do matrimónio, a melhor educação dos filhos (e o modelo terenciano de Micião), a obediência religiosa, as virtudes e os vícios, o tema da amizade (e a sua longa tradição clássica, desde Homero). Passando ao comentário da componente política do *Iosephus*, António Melo põe em relevo o *topos* do bom governo, ou o debate sobre a melhor forma de constituição, com a condenação do despotismo, a importância da formação intelectual na boa condução do reino, o respeito pelas leis e bons costumes, a condenação dos adutores cortesãos e o respeito pelo interesse público, o *De hominis dignitate* e a subvenção dos pobres, através de uma mais justa repartição dos bens materiais. Cada tema é profusamente ilustrado com a transcrição de abundantes passos da obra e com a referência intertextual comentada a quantas obras clássicas, medievais e humanísticas contribuíram para dar corpo e tradição ao tema.

Passando António Melo à análise retórico-estilística do texto, é interessante notar a preocupação, bem conseguida, de detectar sinais de estratégias pedagógicas, assentes em exercitações, no recurso a certos tropos, como a figura etimológica, a *uariatio*, o enriquecimento do vocabulário através do uso de empréstimos gregos, de nomes e verbos compostos; a recriação de um ambiente cómico, com o recurso abundante a termos plautinos e terencianos (que os alunos facilmente reconheceriam ou memorizariam), a vivacidade resultante do uso frequente da esticomitia e da *antibale*, e tantas outras figuras facilmente reconhecíveis e que contribuem para variar o estilo, do elevado ao farsante, da tragédia à comédia, do *genus humile* ao *genus sublime*. Em todos estes registos se revela o domínio da *latinitas* por parte de Luís da Cruz. Os cânones da tragicomédia são revistos com atenção, relativamente ao *Iosephus*, tendo como pontos de referência a teoria e a prática dos clássicos e também a teorização dos humanistas, em particular de Giraldo Cinzio. De manifesto interesse são as páginas dedicada à métrica, pois a tragicomédia *Iosephus* caracteriza-se por uma grande variedade métrica, à maneira de Séneca, recorrendo o autor quer a senários iâmbicos, quer a hexâmetros dactílicos (em momentos particularmente solenes), a hendecassílabos (falécios e sáficos) e à estrofe alcaica, entre outros metros. O acompanhamento musical e a sumptuosidade da encenação valorizavam, naturalmente, uma peça que funcionaria, como tantas outras, como uma «*exercitatio pública*» «reservada fundamentalmente aos alunos da classe de retórica, que concluíam a sua formação humanística» (p. 469).

Cerca de trinta páginas de bibliografia especializada e um índice onomástico encerram este aprofundado e cuidado estudo sobre uma peça de teatro escolar de tema bíblico que aliava aos intuitos pedagógicos objectivos de orientação parenética. Mas convém acrescentar – aspecto que o título não regista – que um número muito apreciável de versos são transcritos e traduzidos com rigor e no estilo adequado aos mesmos, como pode comprovar-se numa simples consulta ao Índice Onomástico, que integra, nas pp. 517 a 530, um índice de versos citados e o número de página, o que revela bem da profundidade da análise da obra.

Estranha-se, contudo, a falta da publicação do texto integral, que desse modo se tornaria mais acessível. Talvez que a extensão da peça tenha dissuadido quer o autor, quer o editor. Seja como for, seria caso para dizer (mas apenas no tocante a esta ausência): *Cetera desiderantur*.



AIRES PEREIRA DO COUTO, *Inácio de Morais. Percurso biográfico e literário de um Humanista de Quinhentos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2004. 680 p.

Igualmente inscrito na área do Humanismo Português, veio a lume, também há um ano, este trabalho de Aires do Couto. Trata-se de um «volumoso» volume, de quase setecentas páginas, que oferece ao leitor estudioso uma visão panorâmica e aprofundada de um dos grandes humanistas portugueses do século XVI e das figuras com as quais conviveu. O título peca por defeito, pois não acentua a dupla índole deste importante estudo, constituído por dois blocos, o primeiro consagrado à vida do humanista e às figuras notáveis com as quais privou, e o segundo consagrado à obra, articulada esta em duas grandes partes, uma de teor teórico (*A obra literária de Inácio de Morais*), a outra teórico-prática (*Textos, traduções e notas*), sendo que esta última parte abrange um largo espaço (das páginas 273 a 619).

O inegável interesse deste volume deve-se ao facto de estarmos em presença de um estudo que, além de dar a conhecer um humanista de grande craveira intelectual e de enorme talento poético, mergulha o leitor num dos períodos mais sombrios da história de Portugal. Na ressaca da grande gesta que foram os Descobrimentos, primeiro para a Índia, depois para o chamado Mundo Novo, o país via a sua força anímica diminuir assustadoramente, quer despojado de braços fortes que amanhassem a terra para o seu sustento, quer vítima de tremores de terra, secas, fomes e pestes, quer porque a Casa Real se debilitava a cada passo, enfraquecida pelas sucessivas mortes que a atingiam. A família real estava constantemente de luto e o país ressentia-se de um ambiente lúgubre e pouco encorajador. A crescer a esta tristeza e desolação, pairava no ar, pesadamente, a ameaça da dominação castelhana. Inácio de Morais, que nasceu em terras de Bragança nos inícios do século, encerra a sua vida, recolhido no Mosteiro de Alcobaça, no triste ano de 1580, «pouco tempo depois de Filipe de Espanha ter conquistado Portugal» (p. 55). Viveu com dificuldades, apesar de ser professor em Coimbra, e assistiu ao descalabro do país. Por isso não espanta o teor da sua obra: se se elencassem os seus variados títulos, ver-se-ia como predomina neles a toada elegíaca.

No capítulo das relações sociais de Inácio de Morais, ficamos a conhecer figuras do maior prestígio e projecção cultural, como sejam: Frei Brás de Braga (que foi governador do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra), Frei Diogo de Murça (que foi reitor da Academia de Coimbra), Jerónimo Cardoso (que publicou os primeiros dicionários de latim-português e de português-latim, pelo que foi considerado, por Paul Teyssier, 'o pai da lexicografia portuguesa'), D. Sancho de Noronha (doutor em Teologia na Univ. de Coimbra), André de Resende e Luís Pires (assim agrupados por integrarem, com Morais, o diálogo humanístico resendiano conhecido como *Conuersio Miranda Diui Aegidii Lusitani*, 'Conversão Maravilhosa do português D. Gil', isto é, um diálogo sobre a vida de S. Frei Gil de Santarém), Aquiles Estação (um humanista português, poeta e filólogo de enorme projecção internacional), António de Cabedo e Miguel de Cabedo (irmãos, ambos poetas e com formação jurídica), Diogo Mendes de Vasconcelos (jurista, inquisidor, poeta e editor do *De Antiquitatibus Lusitaniae*, de André de Resende), Pedro Sanches (outro jurista e poeta, autor de um interessante poema intitulado 'Carmina de Poetis Lusi-

tanis', dedicado a Morais), Manuel da Costa e Aires Pinhel (juristas, professores de direito em Coimbra e em Salamanca), e ainda as mais importantes figuras da Casa Real, em especial D. João III e o infante D. António, o futuro e malgrado Prior do Crato, protectores do humanista de Bragança.

Ao elenco pormenorizado da obra (bastante dispersa) de Inácio de Morais e à sua formação clássica e humanística são dedicadas páginas de grande pormenor e rigor informativos, ilustradas com fac-símiles de folhas de rosto de algumas das edições quinhentistas da obra do humanista. Verifica-se a vastidão dos conhecimentos evidenciados por Morais no que diz respeito aos autores e às obras mais representativas da tradição clássica, que o poeta assimilou. De tal forma que, muitas vezes, o texto surge não como mera imitação, antes como alusão a formas de dizer e sentir atribuíveis a um determinado autor. Os grandes autores estão bem representados nesta parte do estudo, em especial – facto que não causa espanto – Cícero, Virgílio, Horácio e Ovídio. No que diz respeito à pesquisa da obra dispersa de Inácio de Morais, ela foi profunda nas bibliotecas portuguesas e alargou-se a algumas bibliotecas estrangeiras. Pode, portanto, concluir-se estarmos na posse do que de mais importante compõe Inácio de Morais e só o aparecimento de inéditos poderá alterar os dados da pesquisa feita até ao presente.

Além da fixação do texto, que não ofereceu dificuldades avultadas, sublinhe-se o trabalho de tradução da obra, toda em latim, de Inácio de Morais. Embora se possa presumir o contrário, não é fácil traduzir o latim humanístico, sobretudo quando se abandona o terreno da prosa e se passa à obra poética de um humanista, com os inevitáveis constrangimentos métricos, que obstaculizam o fluir poético. E até mesmo no caso de um poeta «de veia fácil e ovidiana» (palavras de André de Resende) como foi Inácio de Morais, a tradução é um exercício difícil. Aires Pereira do Couto, que tem já uma longa experiência neste trabalho de tradução (pois tem vindo a traduzir Plauto e Terêncio), não se eximiu a essa dificuldade e proporciona traduções elegantes e seguras dos poemas de Morais. Neste sentido, é de louvar a actual tendência para que os textos dos nossos humanistas sejam duplamente divulgados, em latim e em vernáculo. Eles constituem documentos históricos da maior importância para o estudo do quinhentismo português e a verdade é que vai sendo cada vez mais reduzido o número dos estudiosos que consegue traduzir com segurança o latim dos humanistas (e, naturalmente, o latim de outras épocas).

Encerram o volume 12 páginas de bibliografia activa e passiva, um índice de autores antigos e um índice antroponímico e toponímico, que em muito contribuem para uma consulta proveitosa.

Por tudo o que foi dito, e pelo cuidado posto na publicação, aconselha-se vivamente a consulta deste trabalho a todos quantos façam pesquisa nesta área da filologia ou da história.

ADELA CORTINA, *Por una ética del consumo. A ciudadanía del consumidor en un mundo global*. Madrid: Taurus. 2002. 349 pp.

O fenómeno do consumo tem sido tradicionalmente estudado a partir de perspectivas sociológicas e, sobretudo, económicas. Todavia, desde que o mundo começou a ser entrevisto não só como uma «aldeia global», mas também como um mercado global a necessidade de o abordar de um ponto de vista ético tem vindo a impor-se. E a sua urgência resulta da constatação de que os padrões actuais de consumo, muito embora propiciem um inequívoco aumento do bem-estar geral, estão igualmente a causar injustiças, frustrações e danos ecológicos graves, com previsíveis sérias repercussões no *modus vivendi* das gerações futuras.

Este texto de Adela Cortina<sup>1</sup> – infelizmente, ainda não vertido para o nosso idioma – constitui um importante contributo, na forma de um ensaio de ética aplicada, para a reflexão sobre esse fenómeno, que não se limita a tornar manifestas as características e a dimensão que adquiriu na época contemporânea, nem a explicitar os pressupostos e consequências morais que encerra, mas que propõe, outrossim, um modo de vincular a sua dinâmica global a um quadro de referência axiológico que permita torná-lo mais justo, livre, solidário e propiciador de genuína felicidade.

Na primeira parte da obra – intitulada «La era del consumo» (pp. 19-59) – a A. sustenta que o aspecto das sociedades mais desenvolvidas no tempo presente que maior inquietação suscita no plano moral, não é tanto o da exagerada proeminência que as actividades de consumo adquiriram no seu seio, mas, sobretudo, o de nelas se ter vindo a promover a assimilação crescente da capacidade de realização humana à capacidade de consumir produtos de mercado ou, para usar a expressão empregue no texto, se ter fomentado a convicção generalizada de que o ser humano é na sua essência, mais que *faber, sapiens* ou *ludens*, fundamentalmente *homo consumens* (21).

---

<sup>1</sup> Adela Cortina é actualmente professora catedrática de filosofia jurídica, moral e política da Universidade de Valência em Espanha. Principais obras publicadas: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: ética y política en K.O. Apel* (Salamanca: Sígueme. 1985), *Ética Mínima: Introducción a la filosofía práctica* (Madrid: Tecnos. 1986), *Ética sin moral* (Madrid: Tecnos. 1990), *Ética aplicada y democracia radical* (Madrid: Tecnos. 1993), *Ética de la empresa: claves para una nueva cultura empresarial* (Madrid: Trotta. 1994), *Cuidados del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía* (Madrid: Alianza editorial. 1997), *Hasta un pueblo de demonios: ética pública y sociedad* (Madrid: Taurus. 1998), *Los ciudadanos como protagonistas* (Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores. 1999), *Alianza y contrato: política, ética y religión* (Madrid: Trotta. 2001).

É, pois, a estrutura deste processo de identificação estreita da capacidade para ser feliz com a capacidade de consumir, particularmente operante nas sociedades pós-industriais, que antes de mais a A. se empenha em examinar. Segundo ela, para compreendermos como é que ele começou a tomar forma e chegou a consolidar-se nessas sociedades, temos de, em primeiro lugar, prestar atenção ao modo como a percepção colectiva sobre a natureza do consumo nelas se alterou profundamente. E isso passa por ganharmos consciência de que, no seu âmbito, a capacidade de consumir deixou de ser assumida como simples meio para suprir necessidades básicas e passou a estar investida de um valor simbólico, ou seja, transformou-se em evidência de sucesso na esfera social e, em última instância, converteu-se em suporte fundamental do amor-próprio e condição de possibilidade para o alcance da felicidade.

A segunda parte da obra – com o expressivo título «¿Qué nos hizo creer...?» (pp. 61-115) – explora mais detidamente o modo como essa percepção colectiva ou, mais especificamente, o sistema de desejos e crenças a que se vincula se foi configurando. Submetendo a re-exame o alcance do conceito de «afã de emulação» de Thorstein Veblen – desenvolvido no âmbito da sua teoria sociológica para explicar os comportamentos de competição pela obtenção de melhores lugares, isto é, posições com reconhecido maior prestígio e estatuto, na hierarquia social – para a compreensão do fenómeno do consumismo, a A. salienta que ele gera a seu respeito uma inteligibilidade apenas parcial. Para que esta se torne mais completa, é preciso, no seu entender, considerar um outro aspecto desse fenómeno: o de que a acção de adquirir bens de mercado adquiriu um valor próprio e se tornou, em si mesma e por si só, numa fonte de satisfação. Na verdade, argumenta Adela Cortina, a partir do momento em que as capacidades de consumo passaram a ser entendidas como expressão de diferentes estilos de vida, elas passaram também a desempenhar uma função crucial na constituição do modo de ser pessoal e, consequentemente, no desenvolvimento da estima própria. Nesse sentido, prossegue, o *primum mobile* do fenómeno do consumo exacerbado na época contemporânea não é tanto o desejo mimético de adoptar estilos de vida tidos como mais valiosos socialmente, mas sobretudo a crença de que a (ir)realização pessoal passa, em ampla ou exclusiva medida, pela possibilidade de aceder a esses estilos de vida.

Revelada a estrutura psicológica subjacente ao comportamento consumista e o processo de segregação da indiscernibilidade entre a aspiração a uma vida feliz e o anelo de a realizar por via da adopção de um estilo de vida subordinado à capacidade de consumir certos bens que nela tem lugar, meio caminho para quebrar o seu efeito hipnótico, a A. questiona-se sobre se ele pode ser efectivamente desfeito. A resposta, porém, seja ela qual for, não deixará de produzir ecos na esfera moral. Efectivamente, como de pronto se infere, se prevalecer a negação, todos aqueles que se encontram privados da realização efectiva dessa capacidade, por esta ou aquela contingência, ficam decisivamente impedidos de alcançarem um estilo de vida gratificante. Adela Cortina recusa essa via. Colocando-se numa atitude de optimismo moral, embora sem deixar de reconhecer as dificuldades inerentes a um tal empreendimento, que apela à coragem, mas também à prudência e, sobretudo, ao sentido de justiça e de solidariedade, sustenta a necessidade, mais que a possibilidade, de se encontrarem e elegerem estilos de vida alternativos. É nesse sentido que conclui: «(...) las sociedades consumistas han ligado la necesidad de autoestima al

*afán de éxito medido en disfrute de bienes de consumo costosos. Éste es uno de los mecanismos que será necesario desactivar para conseguir un consumo autónomo, justo y felicitante.»* (75).

Em *The illusion of choice: How the market economy shapes our destiny* (Nova Iorque: State University of New York Press, 1993) – texto omissão na lista de referências bibliográficas do ensaio de Adela Cortina – Andrew Schmookler afirma: «*The market system (...) has great powers that are scarcely visible to us. It has powers even to shape the spiritual condition of the people who live in the market society.*» (5). Este é o tema que a A. explora na terceira parte da sua obra – com a epígrafe «*La justicia innegociable*» (pp. 117-176) – onde procura responder à seguinte questão ética fundamental: em que situação fica a liberdade humana numa sociedade consumista?

A chamada concepção neoclássica, verdadeira ortodoxia da moderna ciência económica, fornece, no entender de muitos, a justificação teórica mais sólida para a existência das actuais sociedades de mercado. À sua luz, a realidade económica é perspectivada como habitada, a um nível básico, por agentes racionais – dotados da capacidade de livre arbítrio – que nela actuam de modo soberano, ou seja, conservando as rédeas da sua dinâmica. É a este enfoque que a A. dirige, em primeiro lugar, a sua crítica. Segundo ela, a liberdade ou soberania de escolha que os agentes económicos nelas julgam ter, apresenta-se, em larga medida, como ilusória. E isso acontece, principalmente, por duas ordens de motivos. Desde logo, por causa de vários constrangimentos – deliberadamente instituídos ou não – que impendem sobre o seu exercício efectivo, como sejam a falta de oportunidades e a escassez ou inexistência de informação. Mas também – como mostraram, entre outros, John Galbraith e Herbert Marcuse – por causa da preponderância dos produtores na determinação tanto do que se produz como do que se consome e do modo como eficazmente utilizam o marketing e a publicidade para manipular os mecanismos desiderativos dos agentes.

Num segundo momento, Adela Cortina procura desconstruir criticamente a muito discutida tese de Daniel Miller – dada a conhecer no seu trabalho *Consumption as the vanguard of History* – inspirada na dialéctica marxista, que procura postular os consumidores como representando a classe que actualmente comanda o devir histórico humano, argumentando, por um lado, que «*(...) el consumo no es la esencia del hombre (...) es una capacidad propia de todos los seres humanos, que pueden ejercer de muy diversas formas (...) desde la libertad, que sí que constituye la esencia humana.*» (136) e, por outro lado, que «*Los consumidores no son una clase (...) Son, eso sí, personas y ciudadanos y, como tales, están obligados a forjar su ciudadanía, también como consumidores. Es ésta una dimensión suya como ciudadanos económicos.*» (138.).

Esta última citação permite à A. embraiar a passagem para a parte propriamente construtiva da obra, na qual procura repensar a actividade do consumo a partir de uma concepção de cidadania ética. Para tal, começa por assinalar que os consumidores são, antes de mais, cidadãos, pessoas investidas de direitos e deveres e que esse estatuto é sinónimo de pertença a uma comunidade política, na qual se tornam, por conseguinte, co-responsáveis. Mas assim sendo, prossegue, é preciso retirar disso consequências. É preciso reconhecer, por um lado, que o exercício dessa cidadania deve ser assegurado também na esfera económica, implicando

isso que os cidadãos assumam um papel activo na determinação dos esquemas de produção e consumo. E isso significa que os cidadãos se devem empenhar prioritariamente em criar estilos de consumo inclusivos a todos os níveis, do pessoal ao internacional. Efectivamente, como assinala a A., constitui hoje um facto iniludível que os padrões consumistas dos países mais prósperos carecem de sustentabilidade e, por maioria de razão, da possibilidade de serem universalmente projectados. Por outro lado, é preciso reconhecer, igualmente, que a comunidade política – do nível local ao nível global – não pode eximir-se de tentar imaginar e implementar formas de coexistência para os seus membros que lhes consagrem modos de vida dignos, passando isso, em seu entender, por saber destrinçar claramente o que são necessidades básicas e desejos supérfluos e, em última instância, por conseguir estabelecer condições mínimas para a satisfação generalizada das primeiras.

Percebe-se assim, em suma, que a capacidade de consumo perspectivada à luz de uma concepção de cidadania ética, ou seja, moldada por um ideal de justiça global, deixa de poder ser entendida meramente como um meio ao serviço de finalidades hedónicas para passar a ser concebida como detentora de um valor intrínseco e investida de uma dupla função moral: assegurar formas de vida digna e ampliar a esfera da liberdade – o campo de possibilidades de realização – tanto no plano pessoal como no plano social.

A abrir a quarta parte do ensaio – que leva o título «Ética del consumo» (pp. 177-261) – Adela Cortina afirma: «*El consumo, como toda actividad humana consciente, es expresión de la libertad y, por eso mismo, entra por derecho propio en el ámbito ético, en el ámbito de las acciones que se eligen y tienen que ser, por tanto, implícita o explícitamente justificadas.*» (179). É a esta tarefa que se dedica seguidamente: a de procurar justificar, em termos éticos, a acção de consumir.

Para esse efeito começa por passar em revista alguns contributos reflexivos produzidos num período mais ou menos recente, nomeadamente os de Colin Campbell (por via da sociologia) e de Amartya Sen (por via da economia), nos capítulos VIII e IX na obra, respectivamente.

Em relação ao primeiro, Cortina retém a sua tese de que o consumismo moderno (originado no contexto europeu da segunda metade do século XVIII) tem no romantismo a sua alavanca moral e que, em razão disso, foi adquirindo a forma de um hedonismo. Segundo a A., uma tal concepção moral não só não permite que os indivíduos alguma vez alcancem uma satisfação plena, como também não lhes permite que eles vivam as suas vidas de forma autónoma.

A respeito do segundo, centrado na ideia de que a economia mais que fornecer bens de consumo aos seres humanos, deve proporcionar-lhes meios para que desenvolvam as suas capacidades básicas, Cortina não esconde a sua simpatia por ele. Efectivamente, a concepção de Sen, que estabelece a subordinação da economia à ética e postula como categoria moral fundamental a igualdade no desenvolvimento das capacidades básicas dos indivíduos permite, segundo a A., que estes aspirem a modos de vida condignos e mais consonantes com a sua essencial condição de seres radicalmente livres.

No parágrafo que encerra o nono capítulo, Adela Cortina apresenta, em sumário, o conteúdo medular do seu ensaio, do seguinte modo: «*La igualdad de acceso a los bienes de consumo es una tarea ética pendiente, que no puede consistir en universalizar el modelo del «sueño americano», porque ni las personas lo resisti-*

*rían ni la Tierra tampoco, sino en universalizar estilos de vida incluyentes, que presten a las personas una digna identidad social. Esto es lo que queremos proponer en nuestra ética del consumo.»* (231).

O capítulo que culmina a quarta parte da obra – com o mesmo título do ensaio: «Una ética del consumo» – dedica-o a A. a tentar explicitar que constrangimentos morais devem impender sobre a actividade do consumo na sua forma actual. Perfilhando, por um lado, o modelo de racionalidade prática de Kant e, em especial, a terceira formulação do seu imperativo categórico («*Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.*» (KpV § 7);), deriva deste a necessidade da adopção de estilos de vida sustentáveis e universalizáveis. Mas, acrescenta, para que tal efectivamente se realize é preciso apelar não tanto a uma comunidade política, mas sobretudo a uma comunidade ética, porquanto só ela pode fomentar a transformação das atitudes (248). Perfilhando, por outro lado, a *Diskursethik* desenvolvida por Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, que reconstrói em termos dialógicos a (estritamente monológica) ética kantiana, propõe, à sua luz, a instituição da seguinte norma para uma ética do consumo justo e responsável: «*Asume, junto con otros, estilos de vida que promuevan la capacidad de las personas de defender dialógicamente sus intereses, y no pongan en peligro la sostenibilidad de la naturaleza, y fomenta asociaciones e instituciones que trabajen en esa dimensión.*» (254-5).

Nos dois capítulos que precedem as notas e as referências bibliográficas, integrados na última parte da obra – «Ser ciudadano en un mundo global» (265-323) – a A. procura responder a duas questões, respectivamente: «*¿Qué puede impulsar a quienes tienen la capacidad de elegir estilos de vida a moderar su forma de consumo, creando estilos de vida incluyentes?*» (265) e «*¿tienen alguna responsabilidad los ciudadanos e instituciones del Primer Mundo con respecto a los del Tercero (...)?*» (292).

A resposta à primeira questão é articulada em torno de dois conceitos: «convicção ética» e «dádiva» (no sentido que Marcel Mauss lhe atribuiu). Efectivamente, no entender da A., é a tomada de consciência pelos consumidores de que são cidadãos responsáveis que facilitará a emergência de formas de consumo mais justas e gratificantes. Mas, paralelamente, os Estados nacionais também podem e devem fomentar essa transformação, seja pela instituição de uma cidadania cosmopolita, seja pelo incremento de solidariedade social através de dádivas, isto é, fornecimento gratuito aos cidadãos de bens básicos, necessários para uma vida condigna, que, pela sua própria natureza, devem permanecer fora do sistema de trocas comerciais.

No que concerne à segunda questão, Cortina elenca cinco razões fundamentais para lhe responder afirmativamente: (a) a efectiva interdependência dos estilos de vida dos países dos Primeiro e Terceiro Mundos (294 e ss.), (b) o alcance global das consequências da actividade económica (296 e ss.), (c) o multissecular projecto dos países mais desenvolvidos de fomento da liberdade, da igualdade e da fraternidade, assim como da universalização dos direitos humanos (297 e ss.), (d) o dever de auxílio aos mais necessitados que aqueles que têm o poder de o fazer *nolens volens* contraem ao encontrarem-se nessa posição (299) (e) o facto de, num mundo global, todos os seres humanos – e não apenas nações – serem, de um modo ou de outro, produtores de riqueza global e, em consequência disso, igualmente seus

donos (299 e ss.). Por todas essas razões, argumenta a A., é preciso conceber alternativas para as actuais formas de consumo, nomeadamente aquela que passa pelo estabelecimento de um «Pacto Global sobre o Consumo» susceptível de «(...) *sentar las bases políticas, económicas y sociales que hagan posible y promuevan el desarrollo de estilos de vida capaces de fortalecer la libertad de todas y cada una de las personas e de respetar la naturaleza.*» (315).

Enfim, esta proposta de uma ética dos deveres do consumidor alicerçada nos valores da liberdade, igualdade, solidariedade e felicidade, pode constituir um interessante «instrumento» de afrouxamento das enormes tensões sociais que têm vindo a ser geradas pela globalização do capitalismo, em especial pelo seu incontínente hedonismo. Mas, como bem tem consciência a A., essa «revolução ética» no âmbito do consumidor está por fazer; este, acrescenta Cortina, «(...) *en el mejor de los casos reclama derechos, incluída la protección del medio ambiente, pero no da el paso a un consumo autónomo, justo y felicitante.*» (321).

JOÃO RIBEIRO MENDES  
(Universidade do Minho)