

27/2

revista do centro de estudos humanísticos
série filosofia e cultura
2013

diacrítica

IV meetings

ON ETHICS AND POLITICAL PHILOSOPHY

centenário

DO NASCIMENTO DE PAUL RICOEUR

inéditos

DE MARÍA ZAMBRANO

UMUS



27/2

revista do centro de estudos humanísticos
série filosofia e cultura
2013

diacrítica

IV meetings

ON ETHICS AND POLITICAL PHILOSOPHY

centenário

DO NASCIMENTO DE PAUL RICOEUR

inéditos

DE MARÍA ZAMBRANO

CEHUS



Universidade do Minho
Centro de Estudos Humanísticos

Título: DIACRÍTICA (N.º 27/2 – 2013)
Série Filosofia e Cultura

Editor: João Ribeiro Mendes

Comissão Redactorial: Acílio Rocha (U. Minho), Ángel Rivero (U. Autónoma de Madrid), Bernhard Sylla (U. Minho), Cátia Faria (U. Pompeu Fabra/CEHUM), Claudia Toriz Ramos (U. Fernando Pessoa), Eunice Goes (Richmond University, London), François Hudon (U. Geneva), Hans Schemann (U. Minho), Iñigo Gonzalez (U. Catolique de Louvain), Isabel Ponce Leão (U. Fernando Pessoa), João Ribeiro Mendes (U. Minho), João Rosas (U. Minho), José Câmara Leme (U. Nova de Lisboa), José Perez Triviño (U. Pompeu Fabra), Manuel Curado (U. Minho), Manuel Gama (U. Minho), Maria do Carmo Mendes (U. Minho), Maria João Cabrita (CEHUM), Nel Rial (U. Santiago de Compostela), Olívia Bina (Inst. Ciências Sociais, U. de Lisboa), Oscar Horta (U. Santiago de Compostela), Paulo Barcelos (U. Nova de Lisboa), Pedro Martins (U. Minho), Roberto Gargarella (U. Torcuato di Tella/ U. Buenos Aires), Sofia Miguens (U. Porto), Virgínia Pereira (U. Minho), Vítor Moura (U. Minho).

Comissão Científica: Acílio da Silva Estanqueiro Rocha (U. Minho), Arnaldo Espírito Santo (U. Lisboa), Bernhard Josef Sylla (U. Minho), Catherine Audard (London School of Economics and Political Science), Elisa Lessa (U. Minho), Fernando Augusto Machado (U. Minho), Joanne Madin Vieira Paisana (U. Minho), João Manuel Cardoso Rosas (U. Minho), João Ribeiro Mendes (U. Minho), João Vila-Chã (U. Católica Portuguesa), José Esteves Pereira (U. Nova de Lisboa), José Luís Barreiro Barreiro (U. Santiago de Compostela), Manuel Ferreira Patrício (U. Évora), Manuel Rosa Gonçalves Gama (U. Minho), Maria Xosé Agra (U. Santiago de Compostela), Mário Vieira de Carvalho (U. Nova de Lisboa), Norberto Amadeu Ferreira Cunha (U. Minho), Pedro Cerezo Galán (U. Granada), Richard Bellamy (U. Essex), Steven Lukes (New York University), Virgínia Soares Pereira (U. Minho), Viriato Soromenho-Marques (U. Lisboa), José Manuel Robalo Curado (U. Minho), Vítor Manuel Ferreira Ribeiro Moura (U. Minho).

Obs: Para além de artigos de professores e investigadores convidados, a revista acolhe propostas de publicação de colaboradores internos e externos ao Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, que serão sujeitas a arbitragem científica segundo um modelo de revisão por pares.

Edição: Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho em colaboração com Edições Húmus – V. N. Famalicão. *E-mail:* humus@humus.com.pt

Publicação subsidiada por
FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia

ISSN: 0807-8967

Depósito Legal: 18084/87

Composição e impressão: Papelmunde – V.N. Famalicão

ÍNDICE

- 7 **Nota de apresentação**
- IV MEETINGS ON ETHICS AND POLITICAL PHILOSOPHY
- 11 **Equality, Democracy and Welfare: an overview of the discussions at the IV Meetings on Ethics and Political Philosophy**
Cátia Faria e Maria João Cabrita
- 15 **Persons as Free and Equal: Examining the Fundamental Assumption of Liberal Political Philosophy**
Mats Volberg
- 41 **Las políticas del liberalismo igualitario: Justicia Rawlsiana vs Justicia Dworkiniana**
Jahel Queralt Lange
- 65 **In search of a telos: A critique of the performative green public sphere**
Carme Melo Escrihuela
- 87 **Physis and nomos: The nature of equality in Popper's and Strauss' readings of Plato**
José Colen
- 103 **Carlos Nino's conception of consent in crime**
Miroslav Imbrisevic
- 125 **Some curious cases against cognitive human enhancement**
Alberto Carrio Sampedro
- 139 **Good to die**
Rainer Ebert

CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE PAUL RICOEUR

- 159 **O caráter híbrido do conceito de referência em Ricoeur**
Bernhard Sylla
- 175 **No centenário do nascimento de Paul Ricoeur:
A memória como espaço de experiência e horizonte de espera**
Luís Miguel Pereira

VÁRIA

- 195 **“The most Christian state in the world”:
Irish nationalist newspapers and the Estado Novo, 1932-1945**
Jean Noël Fernand Mercereau
- 209 **A pulsão no pensamento mítico. Freud, Lacan e o estruturalismo
na Potière Jalouse, de Claude Lévi-Strauss**
Cristina Álvares
- 225 **Un recorrido en el pensamiento de Hannah Arendt:
De la Vita Contemplativa a la Vita Activa**
Leticia Heras Gómez
Claudia Abigail Morales Gómez
- 247 **Música como mundividência. Da estaticidade medieval
à contemporânea**
Ângelo Martingo
- 257 **Vestígios da presença sueva no noroeste da Península Ibérica:
na etnologia, na arqueologia e na língua**
Brian F. Head
Larisa Semënova-Head

INÉDITOS DE MARÍA ZAMBRANO

- 281 **Del temblor e Un pensador. Apuntes: Dous momentos do pensar
dende os manuscritos de María Zambrano**
M^a Aránzazu Serantes López

SIMPÓSIO SOBRE A OBRA *FUTURO INDEFINIDO*: *ENSAIOS DE FILOSOFIA POLÍTICA*

- 317 **Nota Introdutória**

319 **Comentário sobre “A Filosofia Política e o Futuro Indefinido”
(Capítulo I)**

Giuseppe Ballacci

325 **Igualdade sem responsabilidade? Comentário a
“Justiça social e igualdade de oportunidades” (Capítulo III)**

Roberto Merrill

335 **Comentário a “Liberdade e justiça social” (Capítulo IV)**

Maria João Cabrita

343 **Comentário a “Democracia e anti-liberalismo” (Capítulo VI)**

Marta Nunes da Costa

351 **Resposta aos críticos**

João Cardoso Rosas

RECENSÕES

371 ***Orbae Matres*. A Dor da Mãe pela Perda de um Filho
na Literatura Latina**

Virgínia Soares Pereira

375 **Ler contra o Tempo. Condições dos Textos na Cultura Portuguesa
(Recolha de Estudos em Hora de Vésperas)**

Virgínia Soares Pereira

381 **Narrativas do Poder Feminino**

Virgínia Soares Pereira

383 **Liberal ou paternalista?
Será que os surfistas devem ser subsidiados?**

Roberto Merrill

NOTA DE APRESENTAÇÃO

Cinco peças compõem este número da *Diacrítica – Série de Filosofia e Cultura*: a primeira congrega os resultados de sete conferências proferidas nos “IV Meetings on Ethics and Political Philosophy”, transcorridos entre 20 e 21 de maio de 2013 na Universidade do Minho; na segunda encontram-se acolhidos dois contributos celebrativos do centenário do nascimento do filósofo francês Paul Ricoeur; um conjunto de cinco textos subordinados a temáticas diversas, do pensamento nacionalista irlandês à cultura sueva, passando pela psicanálise e o estruturalismo, pela filosofia alemã e pelos estudos musicais, dão corpo à terceira com “Vária” em epígrafe; dois textos inéditos da filósofa e escritora espanhola María Zambrano, antecidos pela respectiva apresentação, integram a quarta; a última encerra os comentários críticos à obra *Futuro Indefinido: Ensaio de Filosofia Política* de João Cardoso Rosas e as réplicas a eles dados pelo autor resultantes do simpósio dedicado à sua discussão, ocorrido a 9 de novembro de 2012 no âmbito do XIV Colóquio de Outono do Centro de Estudos Humanísticos. Formam parte do volume ainda, como sói acontecer na parte final da revista, recensões, desta feita em número de quatro.

Cumpram também dizer que a revista *Diacrítica* foi aprovada em março deste ano para indexação na plataforma SciELO (Scientific Electronic Library Online) e que muito em breve o “Citation Index” desta última estará disponível através da plataforma Web of Science da Thomson Reuters, a mais poderosa plataforma de pesquisa da actualidade nos domínios das ciências, ciências sociais, artes e humanidades. Isso, obviamente, aumenta as oportunidades de difusão do conhecimento académico, mas também ter

de satisfazer parâmetros informativos mais completos sobre a sua autoria e sobre o seu processo de produção. Foi para satisfazer essas novas exigências que neste número todos os artigos passaram a incluir dados mais detalhados sobre a afiliação de cada autor, sobre o respectivo domicílio institucional e sobre os distintos momentos do seu percurso editorial (incluindo as datas de submissão, re-submissão e aprovação para publicação).

Não queria terminar sem fazer menção ao trabalho desenvolvido desde 2006 pelo meu antecessor na chefia editorial desta publicação, o Professor João Cardoso Rosas; ou talvez melhor será dizer os meus antecessores, porque foi a Professora Virgínia Soares Pereira quem superintendeu o último número. Ambos alcançaram a *Diacrítica – Série de Filosofia e Cultura* a um patamar de exigência, rigor e qualidade difícil de alcançar, mas que acredito ter conseguido manter neste número.

João Ribeiro Mendes

IV Meetings on Ethics and Political Philosophy

EQUALITY, DEMOCRACY AND WELFARE: AN OVERVIEW OF THE DISCUSSIONS AT THE *IV MEETINGS ON ETHICS AND POLITICAL PHILOSOPHY*

The *Meetings on Ethics and Political Philosophy* is an annual scientific event organized by the Political Theory Group at the Centre for Humanistic Studies of the University of Minho. The event aims at bringing together junior researchers and senior scholars working in the areas of ethics and political philosophy to present both advanced and exploratory work before an open and welcoming academic audience. Each year, the group invites a prominent philosopher in the field to present his/her recent work on two different topics. A call for papers is then open, inviting relevant contributions in moral philosophy and normative political theory, with special consideration to those works addressing the problems to be discussed by the invited speaker.

Professor Peter Vallentyne has been the invited speaker of the *IV Meetings on Ethics and Political Philosophy*, which took place at the University of Minho, 20-21 May, 2013. Peter Vallentyne holds the Florence G. Kline Chair of Philosophy, at the University of Missouri, Columbia, USA, and he is currently one of the most important political philosophers in the world. His wide research interests include libertarianism (right and left), egalitarianism, rights, responsibility, or the moral consideration of nonhuman animals and children, among many other topics.

He gave two talks at the *Meetings*. In the first talk, “Left Libertarianism”, Vallentyne, one of the most representative exponents of this view (along with other contemporary advocates such as Hillel Steiner, Philippe Van Parijs and Michael Otsuka), provided an overview of this position. He understands it as a theory of justice committed to both the value of private property and

the egalitarian share of natural resources. In this sense, left-libertarianism is a form of liberal egalitarianism inasmuch as it endorses some demands of material equality and some limits to the permissible means of promoting such equality. Equal Opportunity Left-Libertarianism (Vallentyne's version of left-libertarianism) is, according to the author, the best way to capture the liberal egalitarian values of liberty, security, equality and prosperity.

Apart from his work on left-libertarianism, Vallentyne also gained renown in animal ethics for being one of the few theorists who have addressed the question of what we owe to nonhuman animals from the viewpoint of egalitarianism. In the second talk, "Equality and Animals", Vallentyne revisited some of the ideas presented in one of the papers that roused more debate in this field: "On Mice and Men: Equality and Animals", initially published in the *Journal of Ethics* in 2005. He argued that given that animals have a wellbeing and that they are commonly worse off in comparison to human beings, taking egalitarianism seriously entails that we must transfer resources currently used for the promotion of human wellbeing to the improvement of the situation of nonhuman animals. He then explored possible ways to avoid the conclusion that this transfer should be massive. Nevertheless, he concluded that such reallocation of resources ought to take place, even if to a lesser extent.

The presence of Professor Peter Vallentyne in this year's edition of the *Meetings* contributed to a substantial increase in the number of attendants (three times higher than in previous editions). It also had an impact on the level of internationalization attained – sixty-six speakers (half of which were women), out of seventeen different countries, coming from the most prestigious universities in the world (University of Oxford, London School of Economics, Princeton University or Rice University, among others). They presented a total of sixty-five papers, structured around seventeen panels of discussion. Ultimately, more than a hundred scholars joined the event. Given the excellent inflow of submissions, this edition has also experienced a welcome increase in the range of topics discussed, from which the present selection of articles represents only a small sample.

This volume opens with Mats Volberg's "Persons as Free and Equal: Examining the Fundamental Assumption of Liberal Political Philosophy". There he considers one of the grounding claims of contemporary liberal political philosophy, namely, that persons are free and equal. The paper deals with conceptual issues concerning this assumption such as how free-and-equal-making properties relate to person-making properties. It then moves on to examine three broad ways how the free-and-equal-making

properties could be established. In this way, he assesses how these properties might be conceived, either as necessary, contingent or agreement based.

Continuing with the discussion of liberal egalitarianism, Jahel Queralt in “Las políticas del liberalismo igualitario: Justicia Rawlsiana vs Justicia Dworkiniana”, stresses the diverse practical implications at an institutional level which follow from adopting different versions of liberal egalitarianism. She does this by analyzing the two central conceptions of egalitarian liberalism, namely, John Rawls’ democratic equality and Ronald Dworkin’s equality of resources. She then focuses on what each proposal entails regarding the protection of basic liberties, economic institutions and health care.

Next, a couple of articles come which deal with normative theory of democracy. “In search of a telos: A critique of the performative green public sphere”, by Carme Melo Escrihuela, addresses the relationship between environmental politics and the green public sphere. The author focuses on Douglas Torgerson’s development of these concepts and argues that his view is limited as far as a transformative environmental politics is concerned. By taking into consideration Habermas’ notion of the public sphere, she then delineates an alternative account.

Secondly, in “*Phisis* and *nomos*: The nature of equality in Popper’s and Strauss’ readings of Plato”, José Colen tackles the problem of equality and its relation to democracy as first formulated in Plato’s dialogue *Menexenus*. Is democracy viable if no historical ties or common culture justify solidarity and the bearable sharing of democratic burdens? Is the social equality of citizens a condition which forces us to seek legal equality or is it rather an enemy of excellence? The author develops a fictitious debate between Popper and Strauss about the normative foundations of democracy. Colen pays special attention to the confrontation between both approaches to Plato’s arguments against equality.

Focusing on more specific philosophical problems, Miroslav Imbrisevic discusses in “Carlos Nino’s Conception of Consent in Crime” the concept of consent in Nino’s theory of punishment. The author distinguishes among three types of implied consent and argues that Nino’s conception is a form of those. Insofar as it displays features of everyday consent, it is analogous to the consent present in contracts and in the assumption of risks in tort law.

This issue ends by shifting our attention from issues in political philosophy to broader topics of normative ethics. In “Some curious cases against cognitive enhancement”, Alberto Carrio deals with the moral problem of

human cognitive enhancement. He starts by examining the arguments for and against it and concludes that no sound reasons can be advanced to object enhancement from a welfarist point of view. The author grounds his defense of human cognitive enhancement by articulating a balance between personal and impersonal reasons and the postulates of a liberal society.

Finally, in “Good to die”, Rainer Ebert challenges the dominant view among theorists of death (the so-called deprivation account) according to which death is bad inasmuch as it deprives us from the good things that would otherwise occur to us. The author claims that, since extrinsic badness has only to do with increasing intrinsic badness and not with decreasing intrinsic goodness, death is rather a good thing, even though often less good than not dying.

Cátia Faria
Maria João Cabrita

PERSONS AS FREE AND EQUAL: EXAMINING THE FUNDAMENTAL ASSUMPTION OF LIBERAL POLITICAL PHILOSOPHY*

Mats Volberg**

mv541@york.ac.uk

The purpose of this paper is to briefly examine one of the fundamental assumptions made in contemporary liberal political philosophy, namely that persons are free and equal. Within the contemporary liberal political thought it would be considered very uncontroversial and even trivial to claim something of the following form: “persons are free and equal” or “people think of themselves as free and equal”. The widespread nature of this assumption raises the question what justifies this assumption, are there good reasons for holding it? After establishing some methodological remarks, including a distinction between having freedom-equality and being free-equal and restricting the domain of discussion to include only a subset of all moral questions, namely the questions of political morality, the paper deals with some conceptual issues concerning this assumption of persons as free and equal, such as how do free-and-equal-making properties relate to person-making properties. It then moves on to examine three broad ways the free-and-equal-making properties could be established. First, necessary property approaches, which take some necessary feature of persons to be what makes them free and equal (e.g. possessing an immortal soul). Second, contingent property approaches, which take some contingent feature of persons to be what makes them free and equal (e.g. their practise of reasoning). Third, agreement based approaches, which take some

* Acknowledgements: Previous versions of this paper were presented at Departmental Colloquium of Department of Philosophy at University of Tartu, Department of Philosophy Work in Progress seminar and in Department of Politics and the School of PEP Work in Progress seminar both at the University of York, The Warwick Graduate Conference in Political and Legal Theory 2013 at University of Warwick and The IV Meetings on Ethics and Political Philosophy at University of Minho. I would like to thank all those who were present at those events for their feedback. My thanks for their comments and suggestions also go to Paul McLaughlin, Thomas Baldwin, Matt Matravers, Debbie Roberts and the anonymous reviewers.

** University of York, School of Politics, Economics and Philosophy, YO10 5DD, York, UK.

agreement or contract among persons to be the basis for their being free and equal (e.g. evolutionary emergence of our treatment of others). Strengths and weaknesses of all approaches will be examined.

Keywords: persons, freedom, equality, necessary properties, contingent properties, agreement based properties.

O propósito deste artigo é examinar brevemente um dos pressupostos fundamentais da filosofia política liberal contemporânea, a saber, que as pessoas são livres e iguais. No seio do pensamento político liberal contemporâneo seria considerado incontestado e até mesmo trivial afirmar algo como o seguinte: “as pessoas são livres e iguais” ou “as pessoas pensam em si mesmas como livres e iguais”. O caráter disseminado deste pressuposto levanta a questão da sua justificação: existem boas razões para defendê-lo? Depois de estabelecer algumas considerações metodológicas, entre elas a distinção entre ter liberdade-igualdade e ser livre-igual, e restringir o âmbito da discussão de modo a incluir apenas um subgrupo de questões morais, nomeadamente questões de moralidade política, este artigo trata de questões conceptuais relativas ao pressuposto das pessoas como livres e iguais, tais como em que medida as propriedades que nos fazem livres-e-iguais se relacionam com aquelas que nos fazem pessoas. De seguida, o artigo analisa três formas gerais de estabelecer as primeiras. Em primeiro lugar, as abordagens relativas a propriedades necessárias, que entendem ser um atributo necessário das pessoas aquilo que as torna livres e iguais (por exemplo, ter uma alma imortal). Em segundo lugar, as abordagens relativas a propriedades contingentes, que entendem ser um atributo contingente das pessoas aquilo que as torna livres e iguais (por exemplo, o exercício do raciocínio). Em terceiro lugar, abordagens baseadas em acordos, que identificam a base de ser livre-e-igual com acordos ou contratos entre as pessoas (por exemplo, o surgimento evolutivo do tratamento dos outros). Serão, por fim, avaliados os pontos fortes e fracos de todas estas abordagens.

Palavras-chave: pessoas, liberdade, igualdade, propriedades necessárias, propriedades contingentes, propriedades baseadas em acordos.

1. Introduction

The purpose of this paper is to briefly examine one of the fundamental assumptions made in contemporary liberal political philosophy, namely that *persons are free and equal*. Within contemporary liberal political thought it would be considered uncontroversial and even trivial to claim something of the following form: “persons are free and equal”^[1] or “people

¹ Following Ian Carter (2012) I will take the nouns ‘freedom’ and ‘liberty’ to mean the same thing.

think of themselves as free and equal". Just a few recent^[2] examples of this idea, one from Kevin Vallier:

This is to say that each and every reasonable member of the public must have good reasons to endorse the laws (or, for Rawls, constitutional essentials) of their society if they are to be *treated as free and equal*. (Vallier, 2011: 261, emphasis added)

And another from Jonathan Quong:

We correctly *think of ourselves as free and equal* from the moral point of view. We all have the same moral status as free persons—as people who are not naturally under the authority of someone else. If person A claimed the moral right to control the life of person B without offering a suitable justification for this claim, A would be claiming a superior moral status to B. The *liberal view of people as free and equal* is incompatible with this claimed inequality of moral status. (Quong, 2010: 2, emphasis added)

The widespread nature of this assumption raises two related questions: first, what does this assumption actually mean and entail, and second, what justifies this assumption, are there good reasons for holding it? I say that these questions are related because it seems that the foundations are informative of the content, and perhaps vice versa (cf. Carter, 2011: 542–543; Sen, 1995: 12). My aim in this paper is to explore the second question,^[3] more specifically I will analyse three general ways one could establish this assumption would also like to stress that what is at issue here is this very specific assumption (that persons are free and equal) which is made in a fairly specific context (contemporary liberalism) which means that my aim

² See also (Cohen 2006: 244), (Reidy 2007: 278), (Freeman 1990-1991: 348), (Grotefeld 2000: 77). But this is not limited to recent nor academic literature: (Pateman 1980: 150), (Finer 1950: 231), (Knight 1941: 141–142), (Overstreet 1913: 115), but also Article 1 of the Universal Declaration of Human Rights (adopted by the United Nations) and Article 1 of the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen (adopted by the National Constituent Assembly).

³ We can interpret this question in two ways: as a question about what *makes it true* that persons are free and equal and as a question about why we *ought to treat* persons as free and equal. The why-we-ought-question has a wider scope than the why-is-it-true-question, in the sense that if no good answer to the why-is-it-true-question can be found then we still might have reason to hold the assumption. Very much like in high school physics we have good reasons to take the speed of light to be 300 000 000 m/s and the question of what is the true speed of light in the conditions of the exercise we are currently solving is less relevant. The emphasis will be on the why-we-ought interpretation. I would like thank Tom Stoneham for bringing this distinction to my attention.

is not to say much about the relationship of those two values to each other. Nor do I intend to examine the implications of this or any similar assumption outside the context of political philosophy.

My motivation to look at this issue is the critical evaluation of the foundations of liberalism. In other words, much of contemporary liberalism is built on this assumption, thus anybody who wants to be a liberal ought to carefully examine this assumption. But also if this assumption implies certain kind of liberal institutions then if this assumption can be established independently of prior ideological commitments then this discussion could also serve as a way to justify liberalism to non-liberals.

The paper proceeds as follows: after dealing with some preliminary issues in section two, I will turn to the conceptual aspects of this assumption in section three. The next three sections give a brief overview of three broad groups of ways to answer the question about foundations of the assumption: the necessary property approach (section four), the contingent property approach (section five) and the agreement approach (section six). After having examined all the options I will conclude that while there is no knock-down argument against any of them, contingent property and agreement approached seem more plausible and they also fit with accounts found in recent literature.

2. Some Preliminary Issues

First of all, we should keep in mind that since the “persons as free and equal” is an assumption made in the process of arguing for particular conclusions, then for most authors it is not their primary end to demonstrate that there are reasons to hold that assumption which means that there is not much said about it explicitly in the literature. For example Rawls is thought to be famous for being “philosophical underlaborer” (Ackerman, 1994: 364) and that his political liberalism “does not seek deep foundations for these beliefs; it concerns itself neither with their justification nor with its absence” (Raz, 1990: 8). But similar sentiments are shared by other authors, like Quong (2010: 8).

Secondly, a methodological remark: should the justification we are looking for be in a form of an argument or could an explanation suffice. The problem here is that if an argument for holding the assumption would be given, then that would have to rely on further assumptions which could be questioned in a similar way. Thus it might make more sense to look for

some kind of explanatory story of how we have come to hold that assumption. Such position is, for example, exemplified by Burton Dreben (2002: 329) who said during a Q&A session after one of his talks the following:

If one cannot see the benefits of living in a liberal constitutional democracy, if one does not see the virtue of that ideal, then I do not know how to convince him. To be perfectly blunt, sometimes I am asked, when I go around speaking for Rawls, What do you say to an Adolf Hitler? The answer is [nothing.] You shoot him.

The point here being that we can just note that there is such an assumption and it is at such a fundamental level that nothing really could be said for (or against) it, thus one either just accepts it or not and that would be the end of it. If this were be our position then it seems that the only thing left to do is some history and sociology to trace when, where and how this came to be the default position, since it is fairly obvious that it has not been so throughout human history. The problem with this approach is that such a story might prove to be unpersuasive to those who do not already accept the assumption: a simple explanation is not a justification. But a vindictory explanation (Wiggins, 2005: 7 n. 12; Wiggins, 1990-1991: 66–67) might to the job, that is, we look for the “best full explanation” of the belief that *p* which “requires as a premiss either the very fact that *p* or something which leaves the explainer no room to deny that *p*.” So according to Wiggins we might go about establishing the grounds for the assumption that persons are free and equal by (i) relying on certain characteristics about persons which establish the fact that they are free and equal or (ii) given the circumstances of our political culture and progress of moral thought there is no room to think anything else. A similar idea has been put forth by Catherine Wilson (2010) who compares moral knowledge to scientific knowledge, where some “unidirectional narrative” explains why something is now judged to have a moral property *M* when it was not the case before. Adopting this kind of approach would mean that a certain kind of explanation could also do some persuasion.

A slightly different approach is taken by Charles Larmore (1999: 605, 608) who thinks that no principle about how to organize their political association that reasonable people come to agree on is as important as is the deeper moral commitment of those people to start looking for such an agreement. These positions are quite similar an in both cases there is room for a philosophical argument about what that deeper moral commitment is about or what those characteristics are. So it seems that probably we will

not be able to get a premise1-premise2-conclusion kind of argument, given the fundamental nature of the topic, but hopefully the explanatory story will be more than just a description of historical and sociological facts.

Finally, and most importantly, it should be noted that since the general discussions of persons as free and equal are often related to or serve as a basis to a more specific discussion which makes political proposals and claims about which liberties and rights should be available to citizens, then there is a danger of mixing up two distinct ideas of what it means for a person to be free and equal. On the one hand we can think of persons as free and equal in the sense of *having freedom and equality*, that is, the familiar set of liberties and rights in modern liberal democracies (such as freedom of thought, right to political participation, equality before the law etc.), this is what I call the *politico-legal sense*⁽⁴⁾ of persons as free and equal. In this sense persons become free and equal only in a political association with others, because without laws and institutions setting down the proper framework talk of political and civil freedoms does not make sense. Persons can lose their freedom and equality in this sense when laws which establish them are revoked or the application of those laws is suspended.

On the other hand we can think of persons as free and equal in the sense of *being free and equal*, that is, of *having a certain moral status*, this status unlike the politico-legal sense of freedom and equality cannot be taken from people. It can be, of course, that this status is not recognized or acknowledged, but this status is not established by any law, but by certain characteristics of persons (what those characteristics actually are remains to be seen). I will refer to this as the *moral sense* of persons as free and equal. Unless stated otherwise in this paper I will talk of persons as free and equal in this sense.

To illustrate the distinction imagine an authoritarian state in which there is a minority of indigenous people. Given their odd customs and strange beliefs the dictator and the ruling majority, who enjoy all the political liberties we are used to in contemporary democracies, consider them to be second class citizens, incapable of proper civilized life and therefore worthy of less consideration. This attitude is reflected in the fact that most of the laws establishing various rights and liberties explicitly exclude this minority. In this situation the minority is not free in the politico-legal sense nor is their moral status as free and equal persons recognized. But now imagine further that one day the dictator is bored and decides to grant the

⁴ I am indebted to Paul McLaughlin for suggesting this label.

minority the full liberties and rights enjoyed by the ruling majority, given that he retains his attitude of them being of lesser status, he is expecting funny things to happen when the minority try to cope with their newly gained liberties and rights. In such a situation all citizens of the state are now free and equal in the politico-legal sense: they all have equal protection under the law, they have right to free expression and so on. But they are still not all treated as free and equal in the moral sense, because both the dictator and the ruling majority still regard the minority as lesser people. If they were recognized as free and equal persons in the moral sense then that fact and not the whim of the dictator would explain and justify their freedom and equality in the politico-legal sense.

Having distinguished between the politico-legal sense and the moral sense it is appropriate to ask why concentrate on the latter rather than the former. The short answer is that the moral sense of free and equal precedes the politico-legal sense both in the order of justification and also in temporal order. The politico-legal sense comes into being only after a political association has been established; it has no real meaning or normative force pre-politically. Thus the politico-legal sense of persons as free and equal can have no bearing on the structures of that political association, since it is created only with that very political association. In other words if persons would not be free and equal in the politico-legal sense in a political association then the only basis for claiming that they should be is to refer to the moral sense of free and equal persons.⁵ Think of it like this: if Alf says to Betty that she cannot do X and Betty asks why, then Alf can refer to a law that prohibits it, but when she inquires further, then at one point Alf must refer to some moral principle, which underlies the laws Alf is relying on. And in this particular case the fundamental answer to why persons ought to be treated free and equal in the politico-legal sense is that they are free and equal in the moral sense. A similar point is made by Larmore (1999: 609) who says that the drive to give our political association a certain structure (where persons are treated with certain status) can only make sense as a prior moral commitment.

⁵ It would also be possible to refer to the empirical equality of persons, as Hobbes (1992: 86–87) does “Nature hath made men so equall, in the faculties of body, and mind (...) For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest (...) And as to the faculties of the mind, (...) I find yet a greater equality amongst men, than that of strength.” But this would not be very helpful since as an empirical claim it is not clear that it is true; even if it were true of most people, it is still questionable concerning some (e.g. young children, people with disabilities, elderly); but most importantly any such empirical equality would need to be connected up with normative claims, which would take us to the moral sense of free and equal.

Another issue with the moral sense of persons being free and equal is: am I just saying that what it means to be free and equal in this sense is the same as to be morally relevant, that is, to have moral standing? Although I do not think this is correct, such a line does point us in the right direction. The short explanation is that a person being free and equal is a more constrained statement than saying that person has moral standing; the former refers to moral standing in a specific context.

Let me explain in more detail. If Alf would be the only morally relevant being in the world then his actions would matter morally only insofar as they affect him. Meaning that in the moral realm he would only have to ask himself is he living a good life. Such inquiry would mean he is only engaged with questions of *ethics* (cf. Forst, 2011: 64; Williams, 1985: 6; Dworkin 1990: 9). Now, if Betty, another morally relevant being, were to come into this world, then a new set of moral questions would come on to the agenda: how ought Alf and Betty deal with their interactions with each other. Such inquiry means they are engaged with questions of *personal morality*. But if Alf and Betty join with Charles and Diana into a political association where they take up collective action, especially when it is done by one person in a special position and/or in the name of others or in the name of all, a whole new host of issues would be on the table, namely *political morality* (cf. Dworkin, 2011: 327–328). And it is in this last context where the assumption of persons as free and equal is made in contemporary liberal theory. But not in the same way as moral standing in general is important in the previous contexts, since the aim is not to give directions for individual actions, but to help us set up institutions that are in line with the status of persons.

So if it turned out that there is no good reason for holding the assumption of persons being free and equal, then it would not mean that everything would be allowed, persons would still retain their moral standing in their personal affairs and in the private lives.

Furthermore, it should be stressed here that if we talk about persons as free and equal in the sense of having a certain status, then it does not mean that we are at the same time saying that trees and polar bears, for example, have no moral standing whatsoever. Also I am abstaining here from making any claims about the relationship between the three different spheres of moral thought: the fact that I introduced them in a certain order is not to be taken as indicating which I think is more fundamental or which serves as a basis for which. There very well might be connections between the three, but this is not at issue here right now.

So far I have been talking about *persons* who are free and equal, but when we look at some of the authors in the literature, particularly Quong (2010) and Rawls (1996), then we see that they are talking about *citizens* and not persons. Thus there seems to be a question of are they even making the same assumption. I think they are, for example in the case of Rawls we can actually see a transition from person-talk to citizen-talk during his transition towards political liberalism. So Rawls (1996: xliii) notes that “the idea of a person (...) is transformed into that of the citizen (...) the person is seen rather as a free and equal citizen.” But we could still ask if the use of ‘person’ is substantially different from the use of ‘citizen’, and I think that it is not. Rawls (1980: 520) writes:

Their [the conception of well-ordered society and moral person] general purpose is to single out the essential aspects of our conception of ourselves as moral persons and of our relation to society as free and equal citizens. (...) It [original position] serves this role by modelling the way in which the citizens in a well-ordered society, viewed as moral persons, would ideally select first principles of justice for their society.

Here we can see that ‘citizen’ is meant in the sense of ‘a person in the political context, in relation to other moral persons.’ Thus the use of ‘citizen’ rather than ‘person’ just serves the role of restricting the scope. Since Quong takes much of his starting points over from Rawls it is safe to assume that a similar treatment applies to him. Since I have already restricted my scope to political morality then I can continue to talk about persons.

It is worth mentioning that freedom and equality are two distinct values and there is no conceptual reason why persons could not, for example, be free, but not equal. So for example if persons were free, but not equal, then whatever the implications of persons being free, there would be some persons to whom such implications would apply more than to others. And if persons were equal, but not free, then whatever the implications of persons being free, that would not be the case, but whatever the status of persons, nobody would be in a different position than anybody else. That being said, we have to keep in mind that the assumption is made such that it takes both to apply to persons, and since my aim is to examine this particular assumption I will not discuss the relation between the two values further.

3. Analytic Aspects of Persons Being Free and Equal

If being free and equal is a special case of moral standing then it makes sense to start by looking at what are the ways beings have moral standing. Sytsma and Machery (2012: 1) have recently argued there have traditionally been two ways the moral standing of beings has been established, first, what they call the Experience account, and, second, the Agency account. Simply put the former takes the capacity to feel pleasure and pain as the basis for assigning moral standing. All beings capable of such feelings have moral standing, Sytsma and Machery (2012: 5) cite Jeremy Bentham and Peter Singer as representatives of this view. The second view takes the capacity for sophisticated forms of cognition and life-style as the basis for assigning moral standing. All beings capable of certain cognitive tasks have moral standing, Immanuel Kant and Aquino Thomas, but also Peter Carruthers are representatives of this view (Sytsma & Machery, 2012: 3–4).

Since I have restricted the scope of my discussion to political morality but these are views about moral standing in general then neither view could be used to establish the assumption without any further revisions or restrictions. For example it is clear that the Experience account would cast too wide a net and would easily include beings to which we would want to deny membership to our political communities, namely most of the animal kingdom, or at least the mammals class. A solution to this would be to apply these accounts only to persons, such that there are distinct criteria for distinguishing which beings are persons and of them only those which have the capacity to feel pleasure and pain will be granted the status of free and equal.

Such a reply would bring into focus an issue that I have thus far assumed to be uncontroversial: the question of what are the criteria for personhood. While I hope to avoid arguing for a specific set of person-making properties something on this matter has to be said. First of all, whatever the specific criteria, they have to be such that corporations or any other fictional persons, who are considered to be persons in modern legal practise, would not fall under it. So any criteria will have to be such that they only pick out single individuals (who will, in most cases, be biological organisms from the species *Homo sapiens*).

But given the nature of the current inquiry there is a second thing to be said on the matter. And here I am following Weithman (2011: 32–33), we should bear in mind that the type of concept of a person we get is dependent on the type of ideas we use to construct it. Meaning that when we rely

on ideas of metaphysics then we get a metaphysical conception of a person and when we make use of ideas from moral philosophy we will get an ethical conception of a person and so on. This will prove useful because then we can get certain independence of political and moral philosophy from metaphysics and philosophy of mind. So that debates in the former fields (e.g. how we ought to treat persons?) could proceed without regard to the debates in the latter fields (e.g. what constitutes personal identity over time?).

Thus the picture we have here is that there are many different beings in the world and doing metaphysics can tell us which of them are persons and why. But doing moral philosophy tells us how we ought to treat those beings that our metaphysics picked out as persons. So for my purposes the more relevant question is not what are the person-making properties but what is the relation of those properties to the free-and-equal making properties, more on that below.

But even with the restriction of applying only to persons the Experience account, or some view based on it, would not be a good starting point for the establishment of our assumption. This is because it identifies characteristics which are irrelevant to the political context. The assumption that persons are free and equal is meant as a grounding for specific kind of political institutions and from there on specific kind of laws. But it is hard to imagine a law or a political institution to be the direct cause of pleasure or pain. At the same time, a person's capacity for sophisticated forms of cognition and life-style does seem to connect up with political institutions and laws in relevant ways, since they can prescribe actions which conflict with one's life-style, for example. This is why I think that the establishment of the assumption has to take its cue from the Agency account of moral standing.

Now, back to the relation of person-making properties to free-and-equal making properties. One option would be to say that the person-making properties and the free-and-equal-making properties are the same, in other words all beings who are persons are also free and equal and necessarily so, because the very properties that make them persons make them also free and equal.⁶ In one sense it would make the whole problem of looking for foundations trivial: there is no need to look for any foundations to the assumption, since it is already in the conception of person that they should be treated with a certain status in the political context. But in another sense, it would not solve anything since it would just push the problem to another level: instead of asking "what makes persons free and equal" we would now

⁶ Although it would still be an open question whether the beings who are persons are persons necessarily.

ask “what makes some creatures persons (and thus by extension free and equal)”. Michael Tooley (1973: 54–55) seems to espouse this kind of view when he writes “I shall treat the concept of a person as a purely moral concept... in my usage the sentence ‘X is a person’ will be synonymous with the sentence ‘X has a (serious) moral right to life’” and also Robert Spaemann (2007: 16) who says that there is a special status of inviolability built into the idea of a person. Depending on what we take to be the person-making properties to be, this approach has to deal with the problem of casting a too wide net, since if we encounter non-human animals that have all the properties that make a person we must admit that they also should be treated as free and equal. This option also has the danger of conflating the two concepts.

A second option would be to say that those two sets of properties are distinct but that free-and-equal properties supervene on the person-making properties or overlap partially with them. This is the kind of view that would be consistent with Lynne Rudder Baker’s (2000: 4, 60) view, since according to her beings are persons in virtue of having first-person perspective, but our status as persons is not directly constituted by that ability, but by others, which we can have only if we have first-person perspective. This seems to be the most plausible option, firstly, because it coheres best with the most plausible ways of grounding the status of persons as free and equal. But also because it means we do not jump from certain metaphysical concept of a person to some normative conclusions without any further argument or explanation. Under this view the moral concept of a person (with its normative conclusions) will be separate from the metaphysical concept.

There is also a third option: to say that those two sets are completely independent, thus some beings who are persons could be also free and equal but that would be merely a contingent matter, and there could be beings who are free and equal but not persons. In some sense it seems that this would be the best, since the danger of casting the net too wide is lowest, at the same time there is the danger of coming up with free-and-equal-making properties which are biased against some beings. This view takes the separateness of the two concepts to the extreme and thus seems like the most implausible one since it is difficult to imagine what those completely independent sets of properties are. It is very likely that our metaphysical concept of person will have a cognitive component and will also make reference to some biological factors^[7] then coming up with a separate list of

⁷ If a person is constituted, for example, by psychological continuity then it has to be the kind of being who has the biological features which can generate such psychological continuity (e.g. a brain).

properties to make our moral concept of a person seems very difficult, since as we saw traditionally moral status of beings has been defined in terms of agency (i.e. a cognitive aspect) or in terms of experience, which would require a certain kind of biological make-up.

Now we should have sufficient context to move onto the main topic: different ways to ground the status of persons as free and equal. Taken in abstraction there seem to be three ways one could do that. First, one could rely on some necessary and essential property of persons, such as the fact of them being part of humanity or that they have an immaterial and immortal soul. Second, one could rely on some contingent property of persons, such as the actual fact of reasoning. And, third, one could rely on the agreement of persons to treat other persons in a certain way. In what follows I will briefly examine all three options.

Of course just noting certain properties will not be enough, one cannot just jump from the claim “Persons have the property X” to “Persons ought to be treated as free and equal”. But I do not think that bridging that gap is impossible. For example, certain properties might imply certain patterns in behaviour, which would in turn imply certain ways to deal with persons. It should be noted that with the first kind of approach it seems that to be free and equal will be a binary thing: a being either has the necessary properties that make it free and equal or it does not. With the other two there is some possible room for having a scale, some beings are more clearly free and equal than others, this leads us to the area of threshold and range properties which I will take up in section 5.

4. The Necessary Property Approach

According to this kind of approach all persons necessarily have some property which makes it so that we ought to treat them with a certain status. One example of this approach can be called the “God did it” view. Andrew Brennan and Yeuk-Sze Lo (2007: 48) have presented one such argument in a neat form: given that God is all-good, the necessary non-instrumental and intrinsic love God has for all humans gives them the value or dignity which implies that they should be allowed to exercise their self-mastery, i.e. to be treated with a certain status. It is worth mentioning that the difference from a Lockean account here is that although God plays a role in his explanation of why persons are free, it was not the fact *that God created persons with reason*, but the fact *that they had reason*, which was at the bottom of taking all persons as free and equal (cf. Waldron, 2002: 83).

The obvious strength of such an approach is that if some necessary property can be identified and it can be easily demonstrated that certain beings have it and others not, then it makes the foundations of the assumption of freedom and equality very firm and also very distinct. If this approach is favoured then it points us very strongly towards the view that person-making and free-and-equal-making properties are identical, although it does leave open the option that there is only partial overlap or supervenience relation between the two.

As demonstrated by the example versions of this approach will have to deal with establishing the controversial assumption that there is a God with certain purported properties.

But the main problem of this kind of approach is what I will call, the *problem of humanity*, that is, if the necessary and essential property of persons is something like “the fact of being part of humanity” or some metaphysical quality of “human nature” then all non-human persons are excluded from the set of free and equal. In other words the metaphysical or the biological conception of a person is conflated with the moral one with no good reason. It is true that this is not an actual problem at the moment, since there does not seem to be any non-human persons in our political associations. But a theory should be able to say how to deal with highly intelligent programs/robots, alien life-forms and/or (genetically enhanced) animals all of who are possible future members of our political associations. If a being exhibits all the properties we take to be necessary for being a person, except for being a member of the species *Homo sapiens* then it seems problematic to treat that being significantly differently from humans, assuming that there are no disqualifying reasons. Of course any such account could stipulate additional reasons why non-human persons should still be treated as free and equal, but then the question arises: how do we decide in which cases do we come up with the extra reasons?

The other problem one might face is to provide a clear definition of the kind of property one is claiming persons to have and what it means. If one relies on “human nature” for the explanation why persons ought to be treated as free and equal then it should be made clear whether this is just a placeholder for human psychology or whether supposed to describe something “deeper”? If the former, then I think legitimate concerns can be raised whether there is something that is substantial enough, and at the same time universal, in the psychological make-up and behaviour of persons. I am sure that there are traits that are shared widely enough, but something as simple as survival instinct or fear of death might not be sufficient to think

that persons ought to take other persons as free and equal. If it is supposed to be the latter then I am skeptical that a clear and meaningful definition can be provided, or at least whether a clear and meaningful definition which would not end up being controversial. From the history of philosophy we can find many examples of different conceptions of human nature, so any specific understanding of human nature would have to compete with alternatives like the Aristotelian, Thomistic, Cartesian, Kantian or any of the other countless examples from the history of philosophy (cf. Williams, 1973: 236).

5. The Contingent Property Approach

Abandoning the metaphysical picture we have to admit that we are now looking at empirical capacities, such as capacity for rational choice or the ability to reason. Thus one example of this kind of approach would go something like this: persons are beings capable of reasoning; that is, they act based on and respond to reasons. And even though some persons might be better at reasoning than others, they all meet a certain minimum requirement. If they were treated in a way that did not engage their reasoning, such as being subject to coercion without proper justification, then they would not be treated according to their nature. To treat them according to their nature is to offer them arguments for the actions which affect, influence or coerce them. In other words accord them a certain status, that of free and equal.

While this example argument just given relies on an assumption that we ought to treat persons according to their nature and it is not obvious that this is so. Then Weithman (2010: 27–28) has suggested that there is another way of stating the same point, according to him there is no need to rely on this imperative of respecting persons' nature, instead the nature of persons gives rise to a certain self-conception for the persons and if they are to live up to their view of themselves then they ought to act towards others in a certain manner.

But, as noted by Williams (1973: 230), empirical capacities we are looking at now are distributed unequally among persons. When we turn to more abstract properties, like the capacity to feel pain or feeling affection for others, then we seem to be on the right track, and we may end up with some idea of desire for self-respect or capacity for virtue. But the problem is to identify such moral capacities and they seem to depend on empirical capacities which are possessed unequally (Williams, 1973: 233–234).

The reply to this worry, which can be found in Rawls (1980: 546), is to adopt a threshold view. If we stipulate a certain threshold that each person has to meet then the empirical differences will matter much less, since as long as the threshold is met the status of free and equal should be accorded. This is kind of approach can also be found in Carter (2011: 548) who makes use of the idea of range property: possessing some scalar property within a specified range, so all those who, for example, have certain level of rationality qualify as having equal dignity or humanity.

Although Carter (2011: 549–550) thinks that this line is “in the right direction”, he finds it ultimately unsatisfactory because it runs into two problems. First, explaining the moral relevance of the range property. If we move from a claim “persons who possess scalar property X in this certain range possess the range property Y” to the claim “persons who possess range property Y ought to be treated equally” we have not shown why we should not take the scalar property X to be the basis for equality. Second, even if the range property can be shown to be morally relevant and empirically equally possessed then there seem to be other properties which people possess unequally which are also morally relevant and thus should be taken into account when assessing the equality of persons.

Carter’s (2011: 550) own proposal relies on a particular understanding of respect for which the central element is evaluative abstinence. The point is that in order to take people as equals we need to “avoid looking inside people” (Carter, 2011: 551), that is all the variable empirical properties on which persons moral personality supervenes are not evaluated. It should be noted that Carter (2011: 552) leaves it open what are the exact characteristics on which a person’s moral personality supervenes. But whatever they are once we have recognized that the person under evaluation possesses them to a minimum degree, we should not look any further (Carter, 2011: 553). This kind of idea of respect, “opacity respect” as Carter (2001: 553–554) calls it, provides us with a response to the problems identified with the Rawlsian picture discussed earlier. It deals with the first problem because we can show that there are independent moral requirements for adopting opacity respect other than our commitment to equality (as I try to do in the next paragraph). It deals with the second problem because if the independent moral requirements have been presented opacity respect excludes any other considerations.

But what reason do we have to adopt this kind of idea of respect? Carter’s argument can be summarized briefly in the following way: we can rely on an empirical property as a basis of equality only if we take that property to

be a range property (otherwise people will not possess it equally). We can rely on a range property only if we adopt the opacity respect approach since otherwise we will see too much and the differences in the scalar properties that constitute the range property will reveal the inequality of persons. Assuming that human dignity is the proper object of respect, then the opacity approach will work only if we distinguish two kinds of dignity: dignity as agential capacity in the Kantian sense of having certain agential capacities, and outward dignity which is a “feature of a person’s character, behaviour, or situation” (Carter, 2011: 555). The fundamental difference is that unlike the former, we can lose the latter. Making use of outward dignity is appropriate only in certain contexts, where we view others simply as agents. One such context is the relation between the citizen and political institutions, for example, we think it improper for the state to evaluate our agential capacities, so in such situations only the outward dignity should be made use of. This is very plausible since I suspect that most people would have the intuitive reaction that there is something wrong when a philosophy professor is given a higher status than somebody with less but still adequate level of education. It should be fairly obvious how this approach clearly assumes that the person-making and free-and-equal-making properties either have some overlap or the latter supervene on former.

These kinds of approaches face what I will call the *problem of marginal persons*; that is, if the contingent property of persons that grounds their freedom and equality is some range property then one ought to explain what becomes of people who fall just under the required range, due to for example mental disability. If somebody is born mentally retarded or becomes impaired later in their life such that they are incapable of reasoning or meeting any other cognitive task that has been set, then it seems they do not qualify as free and equal persons, but this might conflict with our intuitions that as members of the same political association they still should be treated as such. It must be pointed out here that although they may lack the status of free and equal, such people still retain their moral standing, and it is probably one of the main reasons why our intuitions would tell us to treat them as free and equal.

Nicholas Wolterstorff (2012: 607) has suggested that there are three solutions to this problem: (1) rely on a theistic account, thus marginal persons retain their status irrespective of their current capabilities, (2) bite the bullet and claim that such people are not free and equal or at least not to the same measure as others, (3) or come up with some extra reason why, despite their lack of cognitive abilities, they still should be taken as free and

equal. A version of the second solution would be to deny that there even is a problem, that when we examine the issue closer we will see that in fact we do not have such intuitions and there is no problem in assigning a different status to marginal persons.

The first of the three solutions offered by Wolterstorff is basically adopting a version of the essential property approach where all persons have some connection with a deity and thus granted freedom and equality.

In a way adopting the second solution would be the intellectually most honest way: accepting the logical conclusions of the argument and not coming up with any (*ad hoc*) explanations for special cases. At the same time there might be intuitions that tell us that there would be something wrong in choosing to believe that disabled people, survivors of unfortunate accidents or the mentally ill are in some sense of a lower status than others. But when we look at our current practices concerning the mentally disabled and incapacitated then they seem to reflect the attitude that they do have a different status: it is considered normal to treat them as having less or no freedom and equality, especially in medical cases. Such attitudes are implied by Stanley Benn (1988: 116) who has noted that given the deficiencies in their personhood the requirements for justifying our actions towards the mentally ill are much more relaxed. So there are various cases of invasive medical procedures that are regularly performed on people who are deemed incapable of making decisions, including sterilization (Dimond, 2009: 56; Stauch, Wheat and Tingle, 2006: 197–220), bone marrow harvesting (Dimond, 2009: 65), and involuntary admission and detention for treatment (Jackson, 2009: 307). All such activities could constitute assault, battery and kidnapping if performed on mentally capable people. Sometimes in case of incapacitated people part of their agency is transferred to a guardian, who has, the authority to decide among other things where the patient should live (Jackson, 2009: 345), which is also something which would not be normal in case of normal adults.

The third solution seems unsatisfactory in much the same way as the possible solution to the problem of humanity, I discussed earlier. If facing the problem of marginal people we manage to come up with some extra reason why people who lack the required contingent property still qualify as free and equal then the question arises why should we not look for a similar reason for other beings who do not meet the established requirements, whatever they happen to be. There needs to be some motivation why we are looking for the extra reason in some cases and not in other cases. That motivation will either be problematic, since it will refer back to certain

biological facts and thus be speciesist, or it will be self-defeating since it will reveal that it is not the particular contingent property but rather the extra reason which is doing all the work.

Thus it seems, at first sight anyway, that if certain cognitive capacities are at the fundamental level the ground for persons being free and equal then the best response to the problem of marginal people is to bite the bullet. Or even deny that there is such a problem in the first place, given our actual practises concerning marginal people.

But when we think further we should notice that the problem of marginal persons is not really an issue at all. Referring back to the distinction made earlier about personal and political morality: what is under investigation here is not our singular acts concerning individuals, what is under investigation is how ought our institutions be organized given that people are of certain kind. In other words what is at issue here are general rules, which while based on a moral status of persons, will apply to people on a different basis, namely a legal one. That is after inquiring about what is the moral nature of persons we come up with the proper institutions, but once those institutions are in place they will apply to all of those who fall under them, and that is not decided based on moral facts, but based on legal facts, if somebody is or is not a citizen of a certain state. Given that marginal persons are a deviation from a statistical normality then we need not take them into account when considering the structure of institutions and when it comes to the application what we need to look at is if and to what extent they are citizens.

When discussing the problem of marginal people then the question of very young children might arise: since if they also do not possess the necessary cognitive capacities then it looks like they also fall under this problem. And similar attitudes apply to children: in many ways children are not free or equal; for one thing they are partly under the authority of their parents, meaning they are restricted in ways normal adults are not. But there is a crucial difference: in the case of very young children (under normal circumstances) their inability is merely temporary and not permanent, which gives us reason to treat them differently, but only in so far as they remain unable to participate fully and such that they would be able to participate fully in their own governance.

A further issue that is not necessarily a problem for the contingent property approach, but just needs special attention, is making sure that the cognitive capacities that are required of persons for them to be free and equal would not be so strict as to include only the Platonic Philosopher

Kings, the fully autonomous persons who at all times operate on stage six on the Kohlberg's (1973: 632) moral development scale. I would suspect that there is a certain tendency, given the nature of professional philosophy, to bias the requirements on the too strict side and also underestimate the abilities of the "common man". Once again it seems to me that Benn (1988: 155) is right when he stipulates a state of autarchy of agents, which is a state between the full autonomy just mentioned and always acting on impulses. The opposite worry, that the requirements will be too relaxed and too many beings will satisfy them, thus making the set of free and equal beings too large, does not seem very serious.

The strength of the approach, at least over the necessary property approach, is that there is no need to rely on any problematic ideas such as "human nature" or "souls". Instead we rely on actual empirically verifiable properties. I take Larmore (1987, 1996, 1999), Rawls (1996) and Dworkin (2011) to be examples of this kind of view.

6. The Agreement Approach

One possible version of the agreement approach could be built on the idea of reciprocity. This would mean assuming that persons think to themselves how they would like to be treated by others, including other persons. They come to the conclusion that they would prefer if they were not coerced and restricted arbitrarily by others, thus they would want others to treat them with a certain status. But after reaching this conclusion persons would have to recognize a further point, namely that there are no deep differences between them and other persons, meaning they would have to assume that other persons have reached similar conclusions about how they would like to be treated. Such hypothetical reasoning would lead all persons to see that if they want others to treat them with a certain status; they would have to treat others with the same status in return. While this is very similar to contractualist (as opposed to contractarian) thinking, it is nevertheless different, since the contractualist already starts with the parties taking others to have certain status (Ashford and Mulgan, 2012; Cudd, 2012), while here the establishment of that status is at issue.

In such an approach the actual properties of persons would not matter. What would be important that there is some set of beings, persons, whoever might belong to that set, and those beings have reached something that might be called an agreement or a contract, whether by explicit or implicit consent or hypothetical reasoning, to accord a certain status to all persons.

That very fact of agreement is what would ground the assumption, even the reasons for achieving the agreement or the emergence of the agreement would be irrelevant.

This kind of approaches face first of all the same problems any contract approaches face: when and where did the agreement take place? Of course one need not rely on explicit consent, but if the contract is taken to be hypothetical or rely on implicit consent then it will be much harder to show the bindingness of it. But assuming that it could be done still some explanation has to be given about how the agreement emerged. The most plausible way to answer this worry would to come up with some (evolutionary) story of how this agreement emerged out of our moral and political practices over time and is implicit in them currently. One such story might rely on that fact that, for evolutionary reasons, humans feel empathy for other beings relevantly similar to them, and this empathy makes them want to treat those beings in a certain way. Another might claim that experimenting with different kinds of political associations it turned out that the kind which guarantees a certain status to its members is the most efficient in achieving our aims. Of course any such story cannot be parochial or rely on facts that are true of only a very small set of persons, in such a case it would not just be convincing enough.

A further aspect of this approach which might prove to be problematic is explaining why the agreement should be binding for all. It might be true that an implicit agreement emerged from our practices but if it relies on distant past then that alone does not give us sufficient reason to hold that agreement binding for us now. The response to this worry is to claim, like Strawson (1962: 210), that “[o]ur practices do not merely exploit our natures, they express them”, meaning that the fact that the agreement emerged from our practises is binding since our practises are based on our natures, thus there is an innate reason to abide by such an agreement in all of us. Another worry which could be raised is whether such an agreement among persons is even sufficient to ground the actions of persons on such a fundamental level.

The strengths of the third kind of approach are mainly that it is not vulnerable to the weaknesses of the two other approaches: there are no contingencies about whether persons actually have the properties (second approach) or difficulties in identifying them (the first one). Recent authors who seem to espouse some version of this kind of approach are Benn (1988) and Gaus (2011), but also Strawson (1962).

7. Conclusion

In this paper I started out by surveying some conceptual aspects of providing grounding to the widespread assumption in liberal political theory that persons are to be taken as free and equal. I first drew the distinction between two different senses of this idea: the politico-legal and the moral. The former refers to the liberties and equalities we enjoy as members of specific political associations and which depend on a specific legal framework. The latter refers to a pre-political idea of a certain status on persons which is supposed to guide us in defining the politico-legal sense.

I then looked briefly at the relationship between properties that make a person and properties that make a person free and equal, and suggested that this issue cannot be solved without a more particular sense of what kind of properties could make a person free and equal. I thus moved on to looking at three different possibilities: the necessary property approach, the contingent property approach, and the agreement approach. The first of these relies on some necessary property of persons (e.g. possessing an immortal soul or being the creation of God) to make the case for the special status of persons. The main difficulty of such approach lies in the fact of being metaphysically controversial. The second relies on some contingent property of persons (e.g., rationality or other cognitive capacities) to make the case for the special status of persons. The main difficulty of such approach lies in alleviating the tension between intuitions that marginal people should still be treated as free and equal and the approach's demand that they should not. Although, if we do not aim provide guidance on individual action, but come up with general institutions, then it would not be a problem at all since the marginal people would be treated under the general rule. The third relies on the agreement among persons (e.g. one through evolutionary process or hypothetical based on abstract reasoning) to make the case for the special status of persons. The main difficulties of such an approach are the ones any contractualist approach faces. The relevant difference of this approach from the last two is that the foundation of the assumption is not grounded in the properties of persons.

As for any conclusions that might be drawn from the previous discussion; given that most modern political philosophers shy away from metaphysics, any foundation provided for the assumption of freedom and equality will either have to adopt the contingent property or the agreement approach.

References

- ACKERMAN, Bruce (1994), "Political Liberalisms", *The Journal of Philosophy* 91, pp. 364–386.
- ASHFORD, Elizabeth and Mulgan, Tim (2012), "Contractualism", in Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/contractualism/>
- BAKER, Lynne R. (2000), *Persons and Bodies: A Constitution View*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BENN, Stanley (1988), *A Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BRENNAN, Andrew and Lo, Yeuk-Sze (2007), "Two Conceptions of Dignity: Honour and Self-Determination", in Jeff Malpas and Norelle Lickiss (eds) *Perspective on Human Dignity: A Conversation*, New York, Springer, pp. 43–58.
- CARTER, Ian (2011), "Respect and the Basis of Equality", *Ethics* 121, pp. 538–571.
- CARTER, Ian (2012), "Positive and Negative Liberty", in Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/liberty-positive-negative/>
- COHEN, Joshua (2006), "Is There a Human Right to Democracy?", in Christine Synowich (ed.) *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*, Oxford, Oxford University Press, pp. 226–248.
- CUDD, Ann (2012), "Contractarianism", in Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/contractarianism/>
- DIMOND, Bridgit (2009), *Legal Aspects of Consent*, 2nd Edition, London, Quay Books.
- DREBEN, Burton (2002), "On Rawls and Political Liberalism", in Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 316–346.
- DWORKIN, Ronald (1990), "Foundations of Liberal Equality", in Grethe B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. XI, Utah, University of Utah Press.
- DWORKIN, Ronald (2011), *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, Harvard University Press.
- FINER, Herman (1950), "The Reform of British Central Government, 1945-1949", *The Journal of Politics* 12, pp. 211–231.
- FORST, Rainer (2011), *Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, New York, Columbia University Press.
- FREEMAN, Samuel (1990-1991), "Constitutional Democracy and the Legitimacy of Judicial Review", *Law and Philosophy* 9, pp. 327–370.
- GAUS, Gerald (2011), *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GROTEFELD, Stefan (2000), "Self-Restraint and the Principle of Consent: Some Considerations on the Liberal Conception of Political Legitimacy", *Ethical Theory and Moral Practice* 3, pp. 77–92.

- HOBBS, Thomas (1992), *Leviathan*, Richard Tuck (ed.), Cambridge, Cambridge University Press.
- JACKSON, Emily (2009), *Medical Law: Text, Cases, and Materials*, Oxford, Oxford University Press.
- KNIGHT, Frank H. (1941), "Social Science", *Ethics* 51, pp. 127–143.
- KOHLBERG, Lawrence (1973), "The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment", *The Journal of Philosophy* 70, pp. 630–646.
- LARMORE, Charles (1987), *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LARMORE, Charles (1996), *The Morals of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LARMORE, Charles (1999), "The Moral Foundation of Political Liberalism", *The Journal of Philosophy* 96, pp. 599–625.
- OVERSTREET, Harry A. (1913), "Philosophy and Our Legal Situation", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 10, pp. 113–130.
- PATEMAN, Carole (1980), "Women and Consent", *Political Theory* 8, pp. 149–168.
- QUONG, Jonathan (2010), *Liberalism without Perfection*, Oxford, Oxford University Press.
- RAZ, Joseph (1990), "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence", *Philosophy & Public Affairs* 19, pp. 3–46.
- RAWLS, John (1980), "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77, pp. 515–572.
- RAWLS, John (1996), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- REIDY, David (2007), "Reciprocity and Reasonable Disagreement: From Liberal to Democratic Legitimacy", *Philosophical Studies* 132, pp. 243–291.
- SEN, Amartya (1995), *Inequality Reexamined*, Cambridge, Harvard University Press.
- SPEMANN, Robert (2007), *Persons: The Difference Between 'Someone' and 'Something'*, Oxford, Oxford University Press.
- STAUCH, Marc, Wheat, Kay and Tingle, John (2006), *Text Cases and Materials on Medical Law*, London, Routledge.
- STRAWSON, Peter F. (1962), "Freedom and Resentment", *Proceedings of the British Academy* 48, pp. 187–211.
- SYTSMAN, Justin and Machery, Edouard (2012), "The Two Sources of Moral Standing", *Review of Philosophy and Psychology* 3, pp. 303–324.
- TOOLEY, Michael (1973), "A defense of Abortion and Infanticide", in Joel Feinberg (ed.) *The Problem of Abortion*, Belmont, Wadsworth, pp. 51–91.
- VALLIER, Kevin (2011), "Consensus and Convergence in Public Reason", *Public Affairs Quarterly* 25, pp. 261–279.
- WALDRON, Jeremy (2002), *God, Locke, and Equality: Christian Foundations of John Locke's Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

- WEITHMAN, Paul (2010), *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, Oxford, Oxford University Press.
- WILLIAMS, Bernard (1973), "The Idea of Equality", in Bernard Williams *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 230–249.
- WILLIAMS, Bernard (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.
- WILSON, Cathrine (2010), "Moral Truth: Observational or Theoretical?", *Proceedings of the Aristotelian Society CXI*, pp. 97–114.
- WIGGINS, David (1990-1991), "Moral Cognitivism, Moral Relativism and Motivating Moral Beliefs", *Proceedings of the Aristotelian Society 91*, pp. 61–85.
- WIGGINS, David (2005), "Objectivity in Ethics: Two Difficulties, Two Responses", *Ratio 18*, pp. 1–26.
- WOLTERSTORFF, Nicholas (2012), "*Human Dignity* by Kateb, George", *Ethics 122*, pp. 602–607.

[Submetido em 11 de julho de 2013, re-submetido em 31 de agosto de 2013 e aceite para publicação em 10 de setembro de 2013]

LAS POLÍTICAS DEL LIBERALISMO IGUALITARIO: JUSTICIA RAWLSIANA VS JUSTICIA DWORKINIANA

Jahel Queralt Lange*

queraltlange@em.uni-frankfurt.de

El debate actual entre los liberales igualitarios tiende a ser visto como una discusión carente de implicaciones prácticas. Desde afuera del gremio, se suele objetar que sus distintas posiciones teóricas no se traducen en propuestas diferenciadas sobre cómo ordenar nuestra vida en común. Algo que ha dado pie a esta acusación es que la discusión entre liberales igualitarios se produce en el nivel de los principios ignorando, casi siempre, las implicaciones institucionales de adoptar una versión u otra del liberalismo igualitario. Este trabajo pretende rellenar este vacío y analizar las dos principales concepciones del liberalismo igualitario, la igualdad democrática de John Rawls y la igualdad de recursos de Ronald Dworkin, desde el punto de vista de las instituciones que justifica cada una. La comparación entre ambas concepciones se centra en estos tres aspectos: 1) la protección de las libertades básicas; 2) las instituciones económicas; y 3) la asistencia sanitaria.

Palabras clave: Liberalismo igualitario, Rawls, Dworkin, igualdad democrática, igualdad de recursos, diseño institucional.

O debate actual entre liberais igualitários tende a ser visto como uma discussão carente de implicações práticas. Os não-filósofos tendem a objectar que as suas diferentes posições teóricas não se traduzem em diferentes propostas sobre como ordenar a nossa vida em comum. O facto da discussão entre liberais igualitários ocorrer ao nível dos princípios e de ignorar, frequentemente, as implicações institucionais da adopção de alguma versão do igualitarismo liberal, está na origem desta acusação. Este trabalho tem como objectivo preencher esta lacuna e analisar as

* Postdoc at the Center for Advanced Studies *Justitia Amplificata* (Goethe University, Frankfurt), Forschungskolleg Humanwissenschaften Am Wingertsberg 4 61348 Bad Homburg v.d. Höhe Germany.

principais concepções do liberalismo igualitário, a igualdade democrática de John Rawls e a igualdade de recursos de Ronald Dworkin, do ponto de vista das instituições que as justificam. A comparação entre ambas as concepções centraliza-se nos seguintes três pontos: 1) a protecção das liberdades básicas; 2) as instituições económicas; e 3) a assistência sanitária.

Palabras-chave: Liberalismo igualitário, Rawls, Dworkin, igualdade democrática, igualdade de recursos, desígnio institucional.

The current debate among liberal egalitarians is often seen as a discussion without practical implications. Non-philosophers tend to object that the different theoretical positions do not translate into different proposals about how to organize our life together. This accusation has been, in part, motivated by the fact that liberal egalitarians discuss at the level of principles ignoring, most of the time, the implications for the institutional design of adopting different versions of the liberal egalitarian idea of justice. This article wants to fill this void. It analyzes the two main liberal egalitarian conceptions of justice, John Rawls' democratic equality and Ronald Dworkin's equality of resources, focusing on the institutions that each one of them justifies. The comparison explores the three following elements: 1) protection of basic liberties; 2) economic institutions; 3) health care.

Keywords: Liberal egalitarianism, Rawls, Dworkin, democratic equality, equality of resources, institutional design.

1. Introducción

El debate entre liberales igualitarios sobre la justicia distributiva tiende a ser visto como una tormenta en un vaso de agua. Politólogos y científicos sociales lamentan que sus posiciones teóricas no se traduzcan en propuestas diferenciadas y coincidan, según ellos, en una recomendación más bien burda: políticas distributivas más generosas. Algunos liberales igualitarios, como Richard Arneson y G.A. Cohen, aceptan la acusación y se defienden apelando a una estricta división del trabajo entre ellos y sus críticos. Los filósofos solo se encargan de clarificar conceptos, identificar intuiciones morales y defender principios. La tarea de formular propuestas sobre cómo organizar nuestra vida en común corresponde a los científicos sociales y politólogos cuyas herramientas, dicho sea de paso, son más adecuadas para tal cometido. Este trabajo no aborda la intratable cuestión de cuál debe ser la relación entre gremios sino que se limita mostrar algunas de las implicaciones institucionales de las dos versiones principales del liberalismo

igualitario. El debate contemporáneo sobre la justicia distributiva se desencadena, en su mayor parte, en el nivel de los principios y su justificación. Los liberales igualitarios discuten sobre cuestiones como el lugar que debe ocupar la responsabilidad individual en una concepción igualitaria de la justicia, el estándar de comparaciones interpersonales que resulta más apropiado, o sobre la conveniencia de fundar el liberalismo en una concepción de la ética. Apenas lo hacen, sin embargo, sobre el tipo de instituciones que son necesarias para implementar las distintas versiones del liberalismo igualitario. Este trabajo sitúa la discusión en este terreno. Su objetivo es doble. Por un lado, mostrar que ciertas discrepancias en el nivel de los principios tienen consecuencias importantes a nivel práctico. Por otro lado, ofrecer una caracterización de las instituciones que justifica el liberalismo igualitario que nos permita visualizar mejor el tipo de sociedades que son justas según esta concepción de la justicia.

Las concepciones contrapuestas son la igualdad democrática de John Rawls (Rawls, 1971; 1999a; 2001) y la igualdad de recursos de Ronald Dworkin (Dworkin, 2000; 2005; 2011) por dos razones. La primera es que son las versiones más elaboradas del enfoque liberal igualitario de la justicia – las otras propuestas se limitan a desarrollar ciertos aspectos concretos del liberalismo igualitario y/o han sido planteadas con la intención de superar un supuesto defecto de alguna de estas dos, o de ambas. La segunda es que estos dos autores consideran que la justicia es una virtud de nuestras instituciones. La ven como un ideal que expresa ciertas obligaciones mutuas que tenemos como miembros de una comunidad política y que satisfacemos a través de nuestras instituciones compartidas. Sus propuestas claramente aspiran a guiar nuestras decisiones distributivas. Esta posición contrasta con la de otros liberales igualitarios, como Arneson y Cohen, para quienes el concepto de justicia expresa, esencialmente, una propiedad de las distribuciones que nos permite evaluarlas incluso cuando alterarlas cae fuera del alcance de nuestras instituciones (Arneson, 2007) (Cohen, 2003; 2008). Rawls y Dworkin están preocupados por las posibilidades políticas prácticas de un modo en el que no lo están estos otros igualitarios y de ahí que, para el propósito de este artículo, tenga sentido centrarse en sus propuestas. La comparación entre estas dos concepciones evalúa tres aspectos clave, desde el punto de vista de la justicia, de la organización de una sociedad: 1) la protección de las libertades básicas; 2) las instituciones económicas; y 3) la asistencia sanitaria. Antes de proceder con la comparación, conviene esbozar a grandes rasgos las dos concepciones.

2. Dos versiones del liberalismo igualitario

El liberalismo igualitario comprende una familia de concepciones de la justicia que son *liberales e igualitarias*. Una concepción de la justicia es liberal en la medida en que defiende la protección de ciertos derechos y libertades fundamentales de los individuos. Las concepciones liberales discrepan acerca del contenido y la justificación de estos derechos pero coinciden en que disfrutar de ellos equivale a tener ciertas pretensiones legítimas sobre el resto de la sociedad que deben ser respetadas con independencia de consideraciones relativas a las preferencias de los demás o al bien común. En este sentido, se oponen a un rasgo típico de las concepciones utilitaristas. Una concepción de la justicia es *igualitaria* cuando reconoce la igualdad moral de los individuos y exige que los individuos tengan una porción igual de ciertos bienes. Los igualitaristas discrepan acerca de qué bienes deben ser considerados relevantes a efectos de la justicia distributiva – i.e. los recursos, el bienestar, o las capacidades^[1] – y sobre si lo que cuenta a la hora de hacer comparaciones interpersonales es el *acceso* de los individuos a dichos bienes o la *obtención* efectiva de los mismos, esto es, si lo relevante son las *oportunidades* o los *resultados*. La combinación de estos dos elementos, liberalismo e igualitarismo, en una misma concepción tiene dos implicaciones importantes sobre el modo de entender cada uno de ellos. Por un lado, los derechos individuales que deben ser protegidos por un estado liberal incluyen el derecho a una porción justa de recursos. Por otro lado, la protección de la igualdad debe ser compatible con el mantenimiento de ciertas libertades básicas. En tanto que concepciones liberal igualitarias, la igualdad democrática y la igualdad de recursos incorporan estas dos premisas pero las interpretan de manera muy distinta.

La igualdad democrática es un criterio integrado por dos principios. El primero asegura un sistema de libertades básicas iguales para todos los individuos (*principio de la igual libertad*). El segundo está dividido en dos y exige estructurar las desigualdades económicas de modo que: a) exista una *justa* igualdad de oportunidades para alcanzar las mejores posiciones sociales (*principio de la justa igualdad de oportunidades*), y b) maximicen la posición de los peor situados (*principio de la diferencia*).^[2] Estos principios

¹ Estas tres dimensiones, a su vez, se han interpretado de maneras muy distintas y algunos autores como G.A. Cohen (1989) han propuesto estándares híbridos que combinan más de una dimensión.

² En su formulación canónica, el principio de la diferencia es un criterio maximizador que requiere que las desigualdades generen el *mayor beneficio* posible para los peor situados (Rawls, 1999a:72; Rawls, 2001:43). No obstante, en los trabajos de Rawls también es posible encontrar

están ordenados por una relación de prioridad lexicográfica. No se pueden menoscabar las libertades básicas para satisfacer el segundo principio, ni tampoco es posible sacrificar la igualdad de oportunidades para proporcionar ventajas adicionales a los peor situados. Dado que la igualdad democrática permite ciertas desigualdades y prohíbe otras, su aplicación precisa de un criterio para identificar quiénes son los mejor y los peor situados en la sociedad. El estándar que proporciona Rawls es un conjunto de bienes que son útiles para llevar a cabo cualquier plan de vida racional y necesarios para desarrollar los dos poderes morales que permiten a los individuos funcionar como miembros plenamente cooperantes en una sociedad justa, a saber, la capacidad moral para tener un sentido de justicia y la capacidad racional para formarse una concepción del bien (Rawls, 2001: 112-14). La lista de bienes incluye derechos y libertades, poderes^[3] y oportunidades, dinero y riqueza, y las bases sociales del autorespeto. Dado que en una sociedad rawlsiana los derechos y libertades son iguales, es la distribución del resto de bienes lo que nos indicará la posición de los individuos en la sociedad (Rawls, 2001: 44). En este punto, Rawls adopta una estrategia simplificadora. Evita proponer una fórmula para agregar estos bienes en un solo índice y toma el dinero y la riqueza como indicadores aproximados.^[4] En la formulación inicial de su teoría, Rawls recurre a otra reducción que consiste en presuponer que los bienes primarios deben ser distribuidos entre individuos con plenas capacidades. Esto es, ignora las discapacidades y enfermedades graves para evitar tener que lidiar con las desigualdades que derivan de ciertas necesidades especiales. Posteriormente, como consecuencia de las objeciones de Dworkin (Dworkin, 1981) y Amartya Sen (Sen, 1982), Rawls extiende su teoría a estos supuestos. Su estrategia consiste en recurrir a la idea de ciudadano plenamente cooperante para defender que tenemos la obligación de procurar, dentro de los límites de lo posible, que los individuos tengan las capacidades necesarias para desempeñar este rol (Rawls, 2001: 175).

La igualdad de recursos está motivada, en buena parte, por la insatisfacción de Dworkin con la propuesta rawlsiana debido a: a) la exclusión, en la primera formulación de la igualdad democrática, del supuesto de las

una formulación del principio que considera justas aquellas desigualdades que *no perjudican* a los peor situados (Rawls, 2001: 124).

³ Por poderes Rawls entiende las capacidades institucionales y prerrogativas asociadas a los distintos cargos y posiciones sociales.

⁴ Esta estrategia está basada en el supuesto de que existe una correlación positiva entre la posición económica de un sujeto y el resto de bienes.

discapacidades como parte del problema de la justicia distributiva; y b) la insensibilidad del criterio a las preferencias de los individuos generada por el uso de un criterio económico para identificar a los peor situados que es incapaz de distinguir entre quienes se sufren una desventaja de forma voluntaria de los que la padecen involuntariamente. La igualdad de recursos dworkiniana está basada en dos premisas fundamentales. La primera es que los individuos son responsables de los resultados que derivan de sus decisiones, y así deben ser considerados. La segunda es que los individuos no son responsables de sus circunstancias – i.e. sus talentos, su salud, su origen social- y, por lo tanto, no deben cargar con las consecuencias que se derivan de ellas. Estas dos premisas llevan a Dworkin a sostener que una distribución justa es aquella que es sensible a sus elecciones pero insensible a sus circunstancias (Dworkin, 2000: 322-23).

Dworkin articula esta idea proponiendo un marco de interacción justo que consiste, básicamente, en una economía de mercado, un sistema amplio de libertades, y una distribución igual de los recursos. La igualdad dworkiniana debe ser interpretada teniendo en cuenta dos aspectos importantes. El primero es que el estándar que mide el valor de los recursos de cada individuo son los costes de oportunidad que genera, i.e. aquello a lo que los demás renuncian por el hecho de que él posea estos recursos. Una distribución justa es aquella en la que los costes de oportunidad generados por el monto de recursos que posee cada individuo son equivalentes. Nuestra disposición a pagar es un buen indicador de tales costes ya que refleja el valor que cada uno de nosotros atribuye a ciertos recursos. De ahí que el mercado ocupe un lugar central en una sociedad justa. El segundo aspecto es que la distribución igual prevé una cantidad adicional de recursos para los individuos que sufren desventajas involuntarias. La identificación de qué constituye una desventaja y de la cantidad de compensación que resulta apropiada se hace a través de un seguro hipotético. El seguro es el mecanismo adecuado para obtener un sistema de compensaciones que sea sensible a las preferencias ya que “permite que los individuos tomen decisiones sobre la importancia relativa de distintos riesgos por ellos mismos, de modo que pueden acomodar el uso que hacen de sus recursos a sus propios juicios, preferencias, gustos, convicciones y compromisos” (Dworkin, 2000: 344). Los mercados de seguros *reales* tienen problemas para ofrecer una compensación que sea justa ya que, entre otras cosas, no dan cobertura para cualquier contingencia ni cobertura igual para todos los individuos. Por esta razón, Dworkin propone tratar de determinar qué tipo de seguro habría comprado el individuo medio “si las circunstancias hubiesen sido

más iguales” (Dworkin, 2000: 78). Esto es, si fuera posible asegurarse frente a cualquier contingencia y la decisión de hacerlo fuese tomada conociendo la distribución de las distintas desventajas en la realidad y presuponiendo que el riesgo de verse afectado por ellas es el mismo para todos los individuos. Este seguro hipotético determina quien será compensado y en qué medida. A partir del momento en que existe un reparto justo de recursos, la concepción de Dworkin exige que los individuos acarreen con las consecuencias que se derivan de sus decisiones. Debemos dejar intactas las desigualdades que emerjan como consecuencia de sus elecciones voluntarias, tanto si deciden trabajar duramente como si optan por una vida disoluta o contemplativa.

3. El sistema de libertades

Tanto Rawls como Dworkin entienden la libertad como la ausencia de restricciones legales. Cuando afirman que la justicia exige proteger la libertad de hacer X, lo que están diciendo es que en una sociedad justa estará permitido que los individuos hagan X y prohibido que el gobierno o terceros lo impidan u obstaculicen (Rawls, 1999a: 177) (Dworkin, 2000: 141). Ambos creen que todos los ciudadanos deben disfrutar de una protección igual de sus libertades pero hacen recomendaciones distintas sobre las libertades concretas que necesariamente deben ser protegidas en una sociedad justa. Su discrepancia en este aspecto puede ser explicada a partir de la estrategia que utiliza cada uno para defender la protección de este ideal.

Rawls justifica la necesidad de garantizar ciertas libertades apelando a la idea persona que contiene su concepción. Las libertades que protege el primer principio son condiciones sociales esenciales para el desarrollo y el ejercicio de los dos poderes morales – la capacidad para tener un sentido de justicia y la capacidad para formarse una concepción del bien- que caracterizan la idea rawlsiana de persona (Rawls, 2001: 112-14). Estas libertades configuran una lista cerrada: libertad de pensamiento y libertad de conciencia; las libertades políticas y la libertad de asociación; las libertades determinadas por la libertad e integridad física y psicológica de la persona; y, por último, los derechos y libertades relacionados con el imperio de la ley. El primer principio solo protege el ámbito de aplicación central de estas libertades, esto es, aquellas formas de ejercicio de las mismas que resultan *esencialmente* implicadas en el desarrollo y ejercicio de los dos poderes morales. ¿Qué exige la justicia en relación con las libertades que caen fuera de este núcleo? Aunque no sean necesarias para desarrollar los dos poderes

morales, estas libertades pueden ser indispensables para perseguir concepciones concretas del bien y algunas de ellas generan controversia – e.g. el derecho a poseer armas o a casarse con alguien del mismo sexo. Rawls dice más bien poco acerca de las libertades no-básicas. Considera que deben ser clasificadas según si están estrechamente vinculadas con el segundo principio de la justicia – e.g. la libertad de expresión para anunciar ofertas de empleo guarda relación con la justa igualdad de oportunidades- o no. Aquellas que lo están solo pueden ser restringidas por las razones de justicia que emanan de los dos principios de la igualdad democrática – e.g. está justificado prohibir anuncios de vacantes que son discriminatorios. Las que no lo están, en cambio, pueden ser limitadas por razones distintas a las de justicia, siempre y cuando la restricción resulte de un proceso de deliberación democrática que satisfaga los requisitos de la razón pública. Esto es, solo pueden ser restringidas apelando a valores políticos y nunca por razones religiosas o pertenecientes a una particular doctrina comprensiva (Rawls, 1999a: 291-2). Por ejemplo, la prohibición de la poligamia no puede ser justificada apelando a una interpretación religiosa del matrimonio pero sí mediante razones basadas en la igualdad de género (Rawls, 1999b: 587).

La estrategia de Dworkin consiste en justificar la protección de la libertad a partir de su concepción de la igualdad según la cual los recursos dedicados a la vida de cada sujeto deben ser iguales en términos del coste de oportunidad que suponen para los demás (Dworkin, 2000: 70, 84, 112). Dada su aspiración de obtener una distribución sensible a las preferencias, Dworkin está interesado en que los costes de oportunidad generados por una distribución concreta reflejen lo mejor posible las preferencias de los individuos respecto al uso de los recursos distribuidos. El mercado es, a su juicio, el mejor mecanismo para identificar tales costes: “un mercado eficiente de inversión, trabajo, y bienes, funciona como una especie de subasta en la que el coste de lo que alguien consume, en términos de bienes y ocio, y el valor de lo que aporta, mediante su trabajo productivo y sus decisiones, queda fijado por aquello lo que les cuesta a los demás el uso que el haga de algunos recursos, o lo que les benefician sus contribuciones, medido en cada caso por la predisposición que tienen a pagar por ello”. Ahora bien, el mercado solo puede revelar estos costes si está respaldado por un sistema de libertades amplio. El verdadero coste que supone para los individuos el hecho de que alguien haga un uso concreto de ciertos recursos solo puede ser descubierto cuando sus decisiones en el mercado se corresponden con sus preferencias y éstas han sido formadas libremente. Al restringir las libertades eliminamos posibles opciones y, por lo tanto, dificultamos que

exista una correspondencia entre las preferencias de los individuos y sus decisiones.^[5] Por esta razón, Dworkin incorpora en su concepción una presunción general a favor de la libertad de elección. Las únicas restricciones que considera justificadas son las imprescindibles para asegurar el buen funcionamiento del mercado que él clasifica en dos tipos: las que son necesarias para proporcionar a los individuos seguridad sobre sí mismos y sus propiedades, y las que permiten corregir las imperfecciones del mercado.

Parece bastante claro que la igualdad de recursos exige garantizar un ámbito de libertad más amplio que el que asegura la igualdad democrática. Rawls reconoce que el legislador tiene cierta discreción para regular las libertades no básicas. Dworkin, en cambio, le obliga a garantizarlas ya que su restricción – a menos que sea por las razones mencionadas – supone un límite injustificado a la presunción general a favor de la libertad de elección de los individuos. Las implicaciones de esta diferencia se ven mejor si examinamos libertades concretas. Un ejemplo revelador es el de la libertad de los individuos de gastar dinero en campañas políticas. Dworkin entiende que los “límites en la financiación de las campañas son, por supuesto, atractivos cuando compensan diferencias *injustas* en la riqueza...pero si los recursos fuesen distribuidos igualitariamente, los límites a la financiación de las campañas serían antiigualitarios porque impedirían a algunos individuos ajustar sus recursos a la vida que ellos quieren” (Dworkin, 2000: 197). Su argumento es que en una sociedad en la que existe igualdad de recursos y todo el mundo es libre de dedicarse a la política, la eliminación de las restricciones al gasto en campañas políticas permite capturar mejor los costes de oportunidad porque hace que la distribución de recursos sea más sensible a los planes y preferencias individuales. Es bastante probable que las desigualdades permitidas por la igualdad de recursos combinadas con la ausencia de restricciones en el gasto en campañas políticas sean suficientes para afectar el ejercicio de las libertades políticas en perjuicio de los peor situados. Dworkin prevé esta consecuencia pero mantiene su oposición a

⁵ Supongamos que a muchos individuos les gustaría estar interesados en adquirir arcilla con la intención de hacer esculturas satíricas. Si no permitimos el uso de la misma con ese fin y, pongamos por caso, solo vendemos arcilla en grandes cantidades para construir casas, es muy probable que los escultores dejen de estar interesados en adquirirla en el mercado y que el precio de la misma, como consecuencia, baje. En este caso, el precio que paguen los constructores será inferior al que pagarían si no existiesen restricciones sobre el uso del material, y no reflejará el coste que tiene para los escultores el hecho de que sean los constructores quienes se queden con ella. Ofrecer una mayor libertad sobre su uso de la arcilla, haría subir su precio pero permitiría lograr una distribución más sensible a las preferencias concretas de los individuos y, por lo tanto, más justa según la igualdad de recursos (Dworkin, 2000: 144).

limitar la libertad de los individuos diciendo que “[e]stos límites serían... perversos ya que protegerían la igualdad de influencia a favor de aquellos que valoran poco su influencia pero que podrían tener una influencia mayor si la valoraran más” (Dworkin 2000: 197). Rawls, por el contrario, no considera que los individuos han poder gastar tanto como quieran en campañas políticas. Aunque sea posible argumentar que esta libertad es una manifestación de la libertad política o de la libertad de expresión, su ejercicio *no* entra en el *ámbito de aplicación central* de estas libertades y, por lo tanto, no está protegida por el primer principio. Rawls deja muy claro que esta libertad debe ser restringida para que el valor de las libertades políticas básicas sea “aproximadamente, o al menos suficientemente igual, en el sentido de que todo el mundo tenga una justa oportunidad de ocupar un cargo público e influir el resultado de las decisiones políticas” (Rawls 1993: 327). El primer principio de la justicia condena las diferencias en influencia política causadas por desigualdades económicas - *incluso* cuando estas desigualdades son toleradas por el principio de la diferencia. Por esta razón, Rawls sugiere adoptar medidas que limiten la financiación privada de las campañas políticas.

La educación privada es otro buen ejemplo. Dworkin defiende el derecho de los padres a ofrecer este tipo de educación a sus hijos argumentando que a través de esta opción permitimos que los individuos expresen el valor que para ellos tienen determinados bienes por encima de otros y, de este modo, es posible lograr una distribución más sensible a sus preferencias (Dworkin 2000: 172). Una sociedad idealmente justa según la igualdad de recursos es una sociedad en la que no existen restricciones sobre este tipo de decisiones. Rawls, en cambio, no cree que la justicia exija proteger esta libertad. La justa igualdad de oportunidades únicamente requiere la financiación pública de la educación (Rawls 1999a: 63). Este objetivo puede conseguirse mediante un sistema público de educación aunque también a través de un sistema educativo privado regulado y subvencionado para acomodar las exigencias del principio. Dado que se trata de una libertad no-básica, el legislador puede restringirla apelando a valores políticos. Por ejemplo, si se da el caso de que la educación privada tiende a ser divisiva ya que, supongamos, las escuelas eligen a sus alumnos según el sexo o la religión, existe un argumento para prohibirlas que satisface las exigencias de la razón pública.^[6]

⁶ Adam Swift ha argumentado en contra de la educación privada invocando, entre otras objeciones, el efecto divisivo que ésta puede llegar a tener. Véase Swift, 2003.

4. Instituciones económicas

Una comparación detallada de las instituciones económicas que son necesarias para implementar estas dos concepciones de la justicia exige un estudio separado de la cuestión. Aquí nos limitaremos a hacer una comparación a partir de dos distinciones que resultan clave a la hora de definir un sistema económico, a saber: a) economía de mercado / economía planificada, y b) sistema capitalista / sistema socialista. La primera división alude al mecanismo a través del cual se toman las decisiones económicas. En una economía planificada el estado decide estas cuestiones a través de un plan de producción racional, mientras que en una economía de mercado es el comportamiento agregado de los individuos – i.e. la oferta y la demanda- el que las determina. La distinción entre capitalismo y socialismo hace referencia a la cuestión concreta de la propiedad de los factores productivos. El sistema capitalista está basado en la propiedad privada de los medios de producción.^[7] El socialista, en cambio, únicamente reconoce formas de propiedad pública de los medios de producción. Teniendo en mente estas distinciones, veamos en qué se diferencian las dos concepciones que estamos analizando.

4.1. El rol del mercado

Rawls y Dworkin coinciden en que una sociedad justa debe incorporar el mercado. No puede ser una economía planificada. No obstante, el mercado tiene un rol bastante más importante en la igualdad de recursos que en la igualdad democrática, por dos razones. La primera es que la igualdad de recursos atribuye al mercado una función distributiva que la igualdad democrática no le reconoce. La segunda es que la igualdad democrática ofrece una justificación del mercado que depende de circunstancias contingentes, mientras que la igualdad de recursos lo concibe como un mecanismo necesario para la realización de la justicia.

Siguiendo a John Stuart Mill (Mill, 1848), Rawls distingue entre dos funciones del mercado: a) asignar los factores productivos a quienes hacen un uso más eficiente de ellos y satisfacen mejor la demanda de los consumidores; b) determinar la porción de recursos sociales que le corresponde a

⁷ Aquí el término *capitalismo* hace referencia exclusivamente a la existencia de propiedad privada en los medios de producción no a cómo están distribuidos. No se utiliza capitalismo en el sentido marxista que implica concentración de los medios de producción en manos de una élite que es distinta de la clase trabajadora.

cada individuo, i.e. distribuir la riqueza.^[8] Tanto él como Dworkin consideran que la justicia no es compatible con un malbaratamiento de los recursos y, por esta razón, están de acuerdo en que el mercado debe realizar a). Su discrepancia radica en el grado en el que el mercado debe cumplir también b). La igualdad democrática no toma el mercado sea un criterio distributivo fundamental. La porción de recursos que le corresponde a cada individuo viene determinada por el principio de la diferencia que exige alterar los resultados del mercado a través de un sistema de impuestos y transferencias cuyo objetivo sea la maximización de la posición de los peor situados.^[9] La igualdad de recursos, en cambio, sí que utiliza el mercado como un criterio distributivo. Establece que lo justo es que los individuos se queden con las ganancias obtenidas en el mercado limitadas, únicamente, por la cantidad que sea necesaria para satisfacer las demandas del seguro hipotético y financiar bienes públicos. Una vez satisfechas estas exigencias, los individuos tienen derecho a quedarse con la cantidad que los demás estén dispuestos a pagarle por el ejercicio de sus talentos; y el fruto que pueda dar su capital en el mercado (Dworkin, 2000: 111, cf 2011: 358).

Las razones que llevan a cada autor a defender el mercado son muy distintas. Dworkin afirma abiertamente que el mercado “debe estar en el centro de cualquier desarrollo teórico atractivo de la igualdad de recursos” (Dworkin 2000: 66) por su vinculación con la métrica de los costes de oportunidad. “En la igualdad de recursos el mercado...es respaldado por el concepto de igualdad, como el mejor medio para hacer valer, hasta cierto punto, la exigencia fundamental de que solo se dedique a la vida de cada uno de [los] miembros [de la sociedad] una porción igual de recursos sociales, medida por el coste de oportunidad de dichos recursos para otros” (Dworkin, 2000: 112). Debemos diseñar “nuestra economía de modo que sea posible para un individuo identificar y pagar los costes verdaderos de las decisiones que toma. Es por eso que una comunidad...debe colocar mercados adecuadamente regulados en el centro de su estrategia distributiva”.^[10] El mercado es indispensable para la justicia dworkiniana porque es el único mecanismo que puede medir el valor de aquello que una

⁸ La distinción de Mill no ha calado entre los economistas neoclásicos, véase Robins, 1998: 224.

⁹ Es posible que las desigualdades permitidas por el principio de la diferencia sean demasiado grandes como para asegurar el buen funcionamiento de las instituciones que aseguran el cumplimiento de los otros dos principios, en ese caso existen razones para limitar las ganancias que pueden obtener los mejor situados derivadas de la igual libertad y la justa igualdad de oportunidades (Rawls 1999a: 70; Rawls 1999a: 246).

¹⁰ Fragmento del manuscrito de *Justice for Hedgehogs* citado en Freeman 2010: 928.

persona ha tomado para ella misma identificando lo que supone para los demás que él lo tenga. La justificación de un mercado para los factores productivos y los bienes de consumo a partir de esta idea de los costes de oportunidad resulta clara. Los productores de un determinado bien deben pagar el precio de mercado de los factores productivos que utilizan porque refleja el coste que tiene para la sociedad que esos recursos sean utilizados para producir ese bien y no de otro modo. De la misma manera, los consumidores han de pagar el precio de mercado de los bienes que adquieren porque solo así internalizan el coste que supone para los demás el hecho de que ellos tengan esos bien. La justificación de las ganancias mercantiles tiene la misma estructura. Debemos permitir que los individuos se queden con los beneficios que puedan obtener por el ejercicio de sus talentos ya que, si el mercado funciona correctamente, expresan el valor que tiene su trabajo para los demás. Las ganancias derivadas del capital son las que generan más desigualdades pero, aun así, Dworkin considera que deben estar permitidas porque reflejan el valor que da la sociedad a la decisión de los individuos de utilizar sus recursos productivamente en lugar de consumirlos (Dworkin, 2000: 89; *cf.* Dworkin, 2011: 158-9)

El respaldo de Rawls al mercado se hace evidente por el hecho de que los modelos económicos que identifica como compatibles con su concepción de la justicia son sistemas que incluyen el mercado. No obstante, no es posible encontrar en sus escritos una defensa robusta del mercado similar a la que ofrece Dworkin. El mejor argumento rawlsiano a favor de una economía de mercado consiste en apelar a los potenciales beneficios que este sistema puede proporcionar a los menos aventajados.^[11] Dado que una economía de mercado es más eficiente que una economía planificada, también es, por esta razón, un sistema más adecuado para mejorar la posición de los peor situados. A través de los mecanismos de redistribución adecuados, podemos lograr que una mayor eficiencia se traduzca en beneficios para toda la sociedad incluidos los que están peor. Este argumento está basado en circunstancias empíricas. La superioridad de una economía de mercado respecto a una economía planificada depende de que aquella sea, de hecho,

¹¹ Rawls cree que hay otra razón específica por la que es deseable que exista un mercado de trabajo y es que es un instrumento necesario para proteger el derecho de los individuos a elegir libremente su carrera profesional y su ocupación (Rawls, 1999a: 242). Según dice, “en ausencia de algunas diferencias en las ganancias, como las que emergen en un sistema competitivo [i.e. de un mercado de trabajo], es difícil ver cómo, en circunstancias ordinarias, ciertos aspectos de una economía planificada inconsistentes con la libertad pueden evitarse” (Rawls 1999a: 241). No obstante, el análisis que hace Van Parijs de este argumento muestra que, finalmente, está basado en consideraciones de eficiencia, Véase Van Parijs, 2009.

más eficiente. La experiencia histórica refuerza este argumento ya que la planificación económica ha sido terriblemente ineficiente. Sin embargo, por más evidencia que exista en este sentido, esta justificación del mercado no deja de tener un carácter contingente. Si, en ciertas circunstancias, una economía planificada puede maximizar la posición de los peor situados, la justicia rawlsiana exige implementarla.

4.2. La propiedad de los medios de producción

La igualdad democrática y la igualdad de recursos discrepan profundamente sobre esta cuestión. La primera es compatible con sistemas basados tanto en la propiedad privada como en la propiedad pública de los medios de producción, mientras que la segunda solo reconoce la propiedad privada.

Las libertades básicas rawlsianas no incluyen ningún tipo de derecho sobre los medios de producción,^[12] ni el derecho capitalista a la propiedad privada de los medios de producción ni el derecho socialista a la participación igual en el control de tales medios (Rawls 1999a: 54; Rawls 1993: 338; Rawls 2001: 114). Ambos deben ser considerados como libertades no básicas sobre las cuales el legislador *no* tiene plena discreción sino que está obligado a implementar aquel de los dos sistemas mencionados que, según las características de la sociedad en cuestión, permite satisfacer mejor las exigencias de la igualdad democrática. El agnosticismo de Rawls respecto a qué sistema de propiedad de los medios de producción es adecuado tiene un fundamento epistémico. La regulación de la propiedad es una cuestión meramente instrumental y la idoneidad de cada sistema para asegurar la justicia depende de contingencias que solo llegan a conocerse en la fase legislativa – e.g. las “circunstancias históricas” y “las tradiciones de pensamiento político” de cada sociedad (Rawls, 2001: 139). No obstante, Rawls aclara que solo dos tipos de modelos económicos son compatibles con las exigencias de la igualdad democrática, a saber: alguna forma de socialismo de mercado y el sistema al que se refiere, siguiendo al economista James Meade, como democracia de propietarios.^[13] El socialismo de mercado combina un mercado de bienes y servicios con alguna forma de propiedad pública. La democracia de propietarios combina el mercado con la

¹² La propiedad que protege el primer principio es el derecho a la propiedad *personal* – i.e. el control sobre las posesiones personales como la vivienda y otros bienes muebles de uso particular.

¹³ Véase Meade, 1964

propiedad privada de los medios de producción pero, a diferencia de otros sistemas capitalistas como el estado del bienestar un sistema basado en el *laissez faire*, trata de incidir en la distribución del capital con el que los individuos participan en el mercado para evitar la concentración del capital y lograr más igualdad *ex ante* a través de tres medidas: unos impuestos elevados sobre la herencia y las donaciones, un mínimo social generoso garantizado a través de subsidios o de un impuesto negativo y una buena educación gratuita que permita a todos los individuos invertir en capital humano.

Aunque Dworkin no rechaza explícitamente un sistema basado exclusivamente en la propiedad pública de los factores productivos, éste resulta incompatible con su criterio de justicia. No reconocer la propiedad privada de los medios de producción implica imponer una serie de restricciones a lo que los individuos pueden hacer con sus bienes que no están justificadas según la igualdad de recursos ya que no pertenecen al tipo de restricciones que son necesarias para asegurar el buen funcionamiento del mercado y dificultan la identificación de los verdaderos costes de oportunidad que genera una distribución. Supongamos que definimos el derecho de propiedad de los individuos sobre sus bienes de modo que incluye la posibilidad de consumirlos pero no la de transformarlos en factores productivos. La decisión de los individuos de adquirir bienes en el mercado será tomada teniendo en cuenta esta restricción lo cual generará una distribución con costes de oportunidad ocultos. Por ejemplo, alguien que quiera explotar la tierra con ánimo de lucro decidirá no la adquirirla y, en consecuencia, el que la quiera para jugar al tenis podrá comprarla a un precio inferior al que tendría que pagar si los derechos de propiedad sobre la misma hubiesen sido más amplios. Las restricciones sobre la propiedad ocultan costes de oportunidad verdaderos porque producen una distorsión entre las decisiones de los individuos en el mercado y sus preferencias. Cuanta más amplia sea la libertad de los individuos más se aproximará el precio de los bienes a los verdaderos costes de oportunidad porque reflejará mejor el valor que los individuos dan a esos bienes, medido por su disposición a pagar. “Si [el agricultor] quiere dedicar su vida a un trabajo pesado, *a cambio del beneficio que obtendrá dado el precio que los demás pagarán por sus recursos*, la tierra en que llevaría su duro trabajo no se debería usar para construir una pista de tenis, a menos que su valor como pista de tenis sea mayor, medida por la disposición a pagar de alguien” que quiera usarla con ese fin (Dworkin, 2000: 84, énfasis añadido). El mercado revela los costes de oportunidad que genera una distribución concreta de recursos solo si existe una libertad

amplia para usarlos que incluye la posibilidad de transformarlos en factores productivos. Así pues, el único modelo económico que resulta compatible con la igualdad de recursos es el estado de bienestar capitalista: una economía de mercado combinada con un sistema de impuestos y transferencias que corrige las distribuciones generadas por el mercado.

5. Asistencia sanitaria

Determinar las obligaciones que cada concepción considera que tenemos hacia quienes sufren discapacidades y enfermedades plantea desafíos importantes para cualquier teoría de la justicia. Por un lado, exige hallar un criterio que nos permita identificar qué condiciones físicas o psíquicas dan derecho a una cantidad adicional de recursos sociales. Por otro lado, precisa determinar qué cantidad de recursos debemos destinar a individuos cuya desventaja es tan grave que, aun invirtiendo en ellos grandes cantidades, solo es posible mejorar ligeramente su calidad de vida - e.g sujetos que padecen una tetraplejía o una esclerosis múltiple. Las dos concepciones analizadas renuncian a la aspiración de corregir completamente estas desventajas y sugieren formas de limitar nuestras obligaciones hacia estos individuos.

La igualdad democrática y la igualdad de recursos utilizan estrategias distintas para abordar estas dificultades. Rawls se basa en su idea de persona como miembro plenamente cooperante de la sociedad con dos poderes morales para ofrecer un criterio objetivo y suficientista. Tenemos la obligación de procurar que todos los individuos puedan alcanzar los estados y realizar las actividades que son propios de este rol. Cuando, como consecuencia de un accidente o enfermedad, alguien se encuentra por debajo de este umbral, debemos *restaurar* sus capacidades para que puedan cooperar plenamente (Rawls, 1993: 184). El corolario de esta propuesta indica cuáles son los límites de nuestras obligaciones para quienes sufren una desventaja que mengua sus capacidades: no estamos obligados a mitigar aquellas deficiencias en las capacidades que no suponen un obstáculo para participar plenamente en la sociedad. La noción de miembro plenamente cooperante “nos permite ignorar las diferencias en las capacidades y las dotaciones por encima de este mínimo” (Rawls, 2001: 175).

La igualdad de recursos utiliza un estándar basado en las preferencias sociales. El seguro hipotético es el mecanismo que utiliza Dworkin para especificar nuestras obligaciones hacia quienes sufren discapacidades o

enfermedades. Tenemos el deber de mitigar aquellas desventajas que el ciudadano medio – con un nivel de prudencia normal y unas preferencias que son representativas de las que existen en la sociedad- considera lo suficientemente graves como para asegurarse contra ellas si tuviera la posibilidad de hacerlo. La cuantía exacta de la compensación viene determinada por la propia lógica del seguro. Al igual que sucede en el mercado *real* de seguros, en el hipotético las primas son más altas cuando mayor es la probabilidad de que un riesgo se materialice. Tiene sentido asegurarse frente a una desventaja cuando las probabilidades de sufrirla son razonablemente bajas y, en consecuencia, la prima a pagar no resulta excesivamente costosa. Un hipotético seguro contra la ceguera sería un buen ejemplo. En cambio, no es racional asegurarse frente desventajas que son muy comunes ya que la prima a pagar será cara y equivaldrá, prácticamente, al rescate del seguro. Por esta razón, sostiene Dworkin, los individuos no comprarán un seguro que les permita prolongar la vida unos meses en el caso de sufrir una enfermedad terminal – es demasiado caro teniendo en cuenta los beneficios que vamos a obtener. Aquellas desventajas frente a las cuales el individuo medio no se aseguraría, no deben ser compensadas.

Si tratamos de extraer las implicaciones prácticas de estos dos criterios, rápidamente nos damos cuenta de que la sugerencia rawlsiana contiene tres aspectos problemáticos, a saber: a) el conjunto de desventajas que deben ser compensadas es bastante indeterminado; b) el criterio guarda silencio respecto a las desventajas más severas; y c) los límites de nuestras obligaciones quedan poco claros. La propuesta dworkinana resulta ser superior en todos ellos.

a. La primera dificultad a la que se enfrenta la igualdad democrática viene dada por lo abstracta que resulta la idea de “miembro plenamente cooperante”. Según Rawls, tenemos la obligación de corregir aquellas desviaciones del funcionamiento normal de la especie que restringen el acceso a los funcionamientos típicos del desempeño de este rol, pero ¿en qué consiste exactamente la cooperación plena? Claramente incluye la posibilidad de ejercer derechos políticos – e.g. votar, o asociarse políticamente-, y la capacidad de participar tanto en la sociedad civil – e.g. ser miembro de asociaciones- como en el sistema económico – e.g. trabajar. Hay casos muy claros de dolencias que inciden negativamente sobre estas capacidades, como la dislexia y la fatiga crónica, pero hay otros supuestos menos sencillos. Hay casos que son dudosos porque no resulta evidente que el funcionamiento afectado sea necesario para una cooperación social plena. La

infertilidad podría ser uno de ellos.^[14] La imposibilidad de tener hijos no supone un impedimento para participar de un modo normal en las tres esferas mencionadas. Si consideramos que la sanidad pública debe proporcionar tratamientos de fertilidad será necesario ajustar la definición de miembro plenamente cooperante para que recoja la función reproductiva, lo cual no es una cuestión pacífica. Arneson, por ejemplo, cree que utilizar la idea rawlsiana de miembro plenamente cooperante para identificar las desventajas compensables, da lugar a un sistema bastante mínimo ya que, a su modo de ver, la cooperación en una sociedad democrática no exige una calidad de vida muy alta. Podemos cooperar, dice, aun cuando “la vida es inhóspita e incluso miserable para todos nosotros” (Arneson 2004a: 28). Según esta lectura, la igualdad democrática no permitiría justificar bastantes de los tratamientos que incluyen muchos de nuestros sistemas de sanidad pública. Podemos discrepar con Arneson pero su interpretación evidencia la facilidad con la que pueden surgir desacuerdos importantes acerca la noción de “miembro plenamente cooperante”.

La igualdad de recursos no recurre a un concepto teórico interpretable sino a información empírica sobre las preferencias que tienen los individuos de una determinada sociedad. Las circunstancias que esta concepción recomienda mitigar dependen de lo que la mayoría considere como desventajas importantes y no de las capacidades que son necesarias para alcanzar un fin concreto. Por ejemplo, en una sociedad en la que la mayoría de individuos valora tanto tener hijos como para asegurarse frente a la posibilidad de no tenerlos, la igualdad de recursos recomendará subsidiar, al menos parcialmente, los tratamientos de fertilidad. Si, por el contrario, reproducirse no es visto como algo esencial por parte de la mayoría, aquellos que quieran recibir este tratamiento deberán pagar por él. La principal dificultad de esta propuesta surge a la hora de obtener la información relativa a lo que el ciudadano medio habría comprado en el mercado hipotético de seguros. Las decisiones que toman los individuos en los mercados reales de seguros pueden ofrecer cierta orientación pero no la suficiente ya que, como apuntábamos, la oferta en dichos mercados no incluye seguros que los individuos comprarían si estuvieran disponibles – e.g. uno seguro contra la ceguera. Para completar esta información Dworkin propone que gobierno y expertos diseñen protocolos que representen varias estrategias aseguradoras e informen extensamente de las consecuencias de adoptar cada una de ellas como criterio distributivo, e.g. el impacto sobre la mortalidad y

¹⁴ El ejemplo se halla en Williams, 2004: 133.

la morbilidad, los costes totales y su efecto macro-económico. El debate público en torno a las distintas posibilidades puede ser una buena manera de obtener información relativa al tipo de tratamientos que los individuos creen que deben ser sufragados públicamente. Involucrar a los ciudadanos en esta discusión para obtener las preferencias de la media no es una tarea sencilla pero nos evita tener que recurrir a conceptos vagos e imprecisos como el de miembro plenamente cooperante.

b. Otro aspecto problemático de la igualdad democrática es que no ofrece una solución para los supuestos de enfermedades o discapacidades muy graves en las que es imposible restablecer – o proporcionar si la desventaja es de nacimiento- la condición de miembro plenamente cooperante. Algunas de las dolencias que caen en esta categoría son deficiencias psíquicas severas como el síndrome de Down y los trastornos mentales graves como la esquizofrenia. También entrarían en este grupo los supuestos de enfermedad terminal en los que es posible prolongar la vida del enfermo por un cierto tiempo a través de cuidados paliativos que mejoran la calidad de vida sin restaurar las capacidades necesarias para cooperar plenamente. Rawls se refiere a estos casos como situaciones *permanentemente* por debajo del mínimo necesario para cooperar, y aclara que la extensión de su concepción solo está pensada para los supuestos en los que los individuos se encuentran *temporalmente* por debajo, esto es, para las dolencias que son curables. Aunque reconoce la existencia de un deber hacia esos individuos, Rawls duda respecto a su peso y considera que tal vez no sea un deber de justicia (Rawls, 1993: 21; cf. Rawls, 2001: 176, n.59). Cuanto más exigente sea el mínimo de capacidades necesarias para cooperar, mayor será el número de casos en los que los individuos se hallan por debajo de ese mínimo de forma permanente.

La igualdad de recursos tiene menos problemas para abordar estos supuestos. Si las contingencias mencionadas son vistas, en general, como muy graves, quienes las padezcan tendrán derecho a una compensación equivalente a la que recibirían si el seguro hipotético fuese real. Dworkin intuye que el individuo medio de nuestras sociedades no compraría un seguro que le garantizase recibir tratamientos caros en el caso de caer en estado vegetativo, sufrir demencia o un Alzheimer muy avanzado (Dworkin 2000: 314). Ahora bien, su razonamiento está basado en consideraciones empíricas. Las recomendaciones específicas de la igualdad de recursos varían según el contexto y la especulación de Dworkin puede ser refutada en una sociedad concreta. En ese caso, lo justo sería, contrariamente a lo que él predice, ofrecer una compensación a estos enfermos.

c. Finalmente, la igualdad democrática tiene más dificultades a la hora de limitar nuestras obligaciones hacia enfermos y discapacitados. El principal criterio que utiliza la igualdad democrática para trazar dichos límites es la idea miembro plenamente cooperante. Como hemos visto, este concepto nos permite ignorar las deficiencias en aquellas capacidades que no son necesarias para desempeñar este rol y no nos impone exigencias de justicia en los casos de individuos que se hallan *por debajo* de ese umbral *de forma permanente*. Esta estrategia resulta problemática no solo por la vaguedad de la noción de miembro plenamente cooperante sino porque el hecho de que alguien que padece una enfermedad o discapacidad grave se encuentre por debajo del nivel de capacidades necesario para la cooperación plena depende, en muchas ocasiones, de la cantidad de recursos que estamos dispuestos a invertir en su tratamiento. Supongamos que existe un tratamiento extremadamente caro que cura el cáncer de pulmón en un cinco por ciento de los casos pero nos es imposible conocer *ex ante* si funcionará en un paciente en concreto. ¿Debe una sociedad administrar este tratamiento a todos los individuos con este diagnóstico? Aunque la probabilidad de curarlos sea muy pequeña, es falso que sus capacidades sean irrecuperables y, por lo tanto, tenemos la obligación de proporcionarles el tratamiento. Este ejemplo muestra que sin un criterio adicional que limite nuestras obligaciones en este tipo de supuestos, la igualdad democrática exige realizar transferencias de recursos que suponen un sacrificio desproporcionado respecto a los beneficios que generan. En uno de sus últimos trabajos, Rawls señala que “aquello que pone un límite superior a la fracción del producto social gastado en necesidades médicas son los otros gastos esenciales que una sociedad debe hacer” y cita como ejemplos el gasto en educación, pensiones y defensa (Rawls, 2001: 173-4). Lamentablemente, no da ninguna pista sobre cómo resolver los conflictos potenciales entre estas estas exigencias, con lo cual la cuestión queda bastante indeterminada.

Uno de los propósitos de Dworkin al elaborar su teoría es, precisamente, formular un criterio que sea más sensible a consideraciones coste-beneficio. El mecanismo del seguro hipotético nos permite identificar la cantidad de recursos que los miembros de una sociedad estiman oportuno dedicar a mitigar aquellas circunstancias que son consideradas desventajas y, en este sentido, impone exigencias mucho más precisas que la igualdad democrática. La prima que estaría dispuesto a pagar el individuo medio en el mercado hipotético determina la compensación que recibirán los individuos en la realidad.

6. Conclusión

La igualdad democrática y la igualdad de recursos comparten el núcleo básico del liberalismo igualitario, a saber, defienden que una sociedad justa es aquella que protege los derechos y libertades fundamentales de los individuos y les proporciona una cantidad de recursos justa. Sin embargo, cada concepción interpreta estas premisas de una manera y esto se traduce en recomendaciones distintas sobre cómo diseñar la sociedad justa. Estas diferencias se pueden resumir en estos cuatro puntos.

Discrecionalidad del legislador democrático. La igualdad democrática deja al legislador que debe implementarla un margen de actuación bastante más amplio que la igualdad de recursos. Hay dos aspectos que apoyan esta conclusión. El primero es el sistema de protección de libertades de cada concepción. Si bien es verdad que existe un núcleo de libertades básicas que está protegido por ambas, la igualdad de recursos exige una protección más amplia ya que solo permite justificar restricciones muy concretas. Podemos expresar esta diferencia diciendo que la igualdad democrática tiene un *sesgo democrático* ya que permite que el legislador restrinja libertades no-básicas siempre y cuando no vulnere las exigencias de justicia y apele a valores políticos; mientras que la igualdad de recursos tiene un *sesgo hacia la libertad* porque solo permite que el legislador restrinja la libertad individual *si* la justicia lo requiere – lo cual, en el caso de la igualdad de recursos, solo sucede en los dos casos mencionados. El segundo aspecto es el sistema económico compatible con una sociedad justa. La igualdad democrática permite que el legislador elija entre dos sistemas muy distintos, el socialismo de mercado y la democracia de propietarios, mientras que la igualdad de recursos únicamente reconoce como justo el estado de bienestar. Conceder un cierto grado de discrecionalidad al legislador es deseable ya que permite que cada sociedad satisfaga las exigencias de justicia del modo que mejor encaje con sus propias circunstancias políticas y culturales. De este modo, no solo facilitamos la implementación sino también el respaldo de los ciudadanos.

Grado de desigualdad. Ninguna de las dos concepciones propone igualar los recursos de los ciudadanos. Ambas consideran que las desigualdades están justificadas si satisfacen determinadas condiciones. No obstante, es de esperar que una sociedad gobernada por la igualdad de recursos sea considerablemente más desigual que una gobernada por la igualdad democrática. La igualdad de recursos utiliza el mercado como principal criterio distributivo. El único modo de que los individuos asuman los costes que

sus elecciones tienen para los demás medidos por la disposición a pagar de estos, es permitiendo que se queden con lo que los demás están dispuestos a ofrecerles en el mercado. Esto genera distribuciones bastante desiguales que solo serán corregidas en la medida en que sea necesario para sufragar compensaciones que mitiguen los efectos de contingencias arbitrarias, según lo que establezca el mecanismo del seguro hipotético. La igualdad democrática impone restricciones importantes a las ganancias que los individuos pueden obtener a través del principio de la diferencia que ordena maximizar la posición de los peor situados. Este principio no es igualitario puesto que exige aumentar el grado de desigualdad siempre y cuando nos permita mejorar la posición de los peor situados – en términos absolutos. La razón por la que cabe esperar que esta concepción de lugar a una distribución más igualitaria es porque los principios lexicográficamente previos al de la diferencia exigen restringir las desigualdades en aquello que sea necesario para asegurar el valor igual de las libertades políticas y la justa igualdad de oportunidades (Rawls 1999a, 246) (Rawls 1993, 328).

Cobertura sanitaria. La sugerencia de Dworkin de utilizar las preferencias sociales como criterio para abordar el problema que plantean los supuestos de discapacidades y enfermedades graves es superior a la de Rawls ya que da respuesta a un mayor número de casos, ofrece una guía más precisa y es más sensible a consideraciones de coste-beneficio. La compensación que ofrece la igualdad de recursos puede ser inferior a la que permite justificar la igualdad democrática. Esta concepción justifica restaurar las capacidades necesarias para la cooperación social – en aquellos supuestos que resultan claros- aun si el coste de hacerlo es superior al que el ciudadano medio estaría dispuesto a asumir en el mercado hipotético de seguros. El hecho de que la igualdad de recursos pueda ser menos generosa no es una razón en contra de la misma si compartimos la intuición dworkiniana de que los individuos deben poder decidir el grado de riesgo que están dispuestos a asumir.

Grado de reforma. La igualdad de recursos es una concepción más conservadora que la igualdad democrática en el sentido de que exige menos cambios. El entramado de instituciones que resulta necesario para satisfacer la concepción dworkiniana de la justicia no es distinto al que tenemos ahora. Una democracia constitucional y una economía de mercado respaldadas por un sistema de derecho penal y un sistema de derecho de daños que aseguran su buen funcionamiento, y un sistema de impuestos y transferencias que corrige los resultados distributivos generados por el mercado. Lo que debemos hacer es enmendar nuestras instituciones para

que produzcan distribuciones más sensibles a nuestras elecciones y menos sensibles a nuestras circunstancias. La igualdad democrática es una concepción ambiciosa. Un buen estado de bienestar nos acerca a la justicia pero esta solo se puede alcanzar mediante una forma de socialismo de mercado o una democracia de propietarios. Ambos sistemas exigen medidas que suponen un cambio radical como colectivizar la propiedad de los factores productivos, en el caso del socialismo de mercado o garantizar un mínimo social generoso, en el caso de la democracia de propietarios.

En resumen, mientras que Rawls defiende un cambio de modelo productivo, Dworkin proporciona una justificación filosófica del estado de bienestar. Está claro que la mayoría de estados que en la actualidad se hacen llamar “del bienestar” no satisfacen la igualdad de recursos, pero es probable que las democracias escandinavas estén muy cerca de ser justas. Para algunos, esto puede ser un punto fuerte de la igualdad de recursos. Perseguir un ideal al que sabemos que podemos aproximarnos mucho siempre motiva más que andar detrás de uno que se nos escapa. Pero la cercanía de un objetivo no determina su valor. Lo que debemos preguntarnos a la hora de evaluar estas dos concepciones es si la mejor versión del estado del bienestar debe ser nuestra meta final, o únicamente una estación intermedia hacia la justicia.

Referencias

- ARNESON, Richard (2007), “Desert and Equality” en Holtug, N., y K.Lippert-Rasmussen (eds.), *Egalitarianism: New Essays on the Nature and Value of Equality*, Oxford: Oxford University Press, 262-293.
- COHEN, G.A. (1989), “On the currency of egalitarian justice”, *Ethics*, 99, pp.906-944.
- (2003), “Facts and Principles”, *Philosophy & Public Affairs*, 31, pp. 211-45.
- (2008), *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- DWORKIN, Ronald (1982), “What Is Equality? Part 2: Equality of Resources”, *Philosophy & Public Affairs*, 10(4), pp. 283-345.
- (2000), *Sovereign Virtue*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (2005), *Is Democracy Possible Here?: Principles for a New Political Debate*, Princeton, Princeton University Press.
- (2011), *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- FREEMAN, Samuel (2010), “Equality of Resources, Market Luck, and the Justification of Adjusted Market Distributions”, *Boston University Law Review*, 90 (2), pp. 921-948.
- MEADE, James (1964), *Efficiency, Equality, and the Ownership of Property*, London, George Allen and Unwin.

- MILL, John Stuart, (1848), *Principles of Political Economy*, New York: Oxford University Press, 1994.
- RAWLS, John (1971), *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- (1999A), *A Theory of Justice*, edición revisada. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1999B), *Collected Papers*, Freeman, Samuel (ed.) Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*, Kelly E. (ed.) Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- ROBBINS, Lionel (1998), *A History of Economic Thought. The LSE Lectures*, Steven G. Medema and Warren J. Samuels (eds.), Princeton, Princeton University Press.
- SEN, Amartya, (1982), “Equality of What” en Sen, A., *Choice, Welfare and Measurement*, Cambridge, Mass., MIT Press, pp. 353-373.
- SWIFT, Adam, (2003), *How not to be a hypocrite: School choice for the morally perplexed parent*, London, Routledge.
- VAN PARIJS, (2009), “Egalitarian Justice, Left Libertarianism and the Market” en Carter, I., S. de Wijze y M. Kramer (eds.), *The Anatomy of Justice. Themes from the Political Philosophy of Hillel Steiner*, London, Routledge, pp. 145-162.
- WILLIAMS, Andrew (2004), “Equality, Ambition and Insurance”, *Supplement to the Proceedings of the Aristotelian Society*, 78 (1), pp. 131–150.

[Submetido em 15 de julho de 2013, re-submetido em 31 de agosto de 2013 e aceite para publicação em 10 de setembro de 2013]

IN SEARCH OF A TELOS: A CRITIQUE OF THE PERFORMATIVE GREEN PUBLIC SPHERE

Carme Melo Escrihuela*
carme.melo@uv.es

This paper addresses the relationship between environmental politics and the public sphere. The focus is placed on the concept of the “green public sphere”, developed by Douglas Torgerson and very influential in green political theory. I argue that we should rethink Torgerson’s twin conceptions of environmental politics and the green public sphere. First, I review Torgerson’s Arendtian notion of the public sphere and explain why this view is limited as far as a transformative environmental politics is concerned. Drawing on the functions of public spheres in democratic theory, I stress that the merits of the green public sphere are to be evaluated not only in relation to the type of interaction they facilitate (rational-discursive), but especially to the extent that it is critical with power and influential on society and democracy. Then, I delineate an alternative account of the green public sphere better suited, in my opinion, to unfold its democratizing aspirations. To this end, I take into consideration Habermas’ notion and the further intellectual reactions it provoked.

Keywords: green public sphere, environmental politics, Torgerson, Arendt, public sphere theory.

Neste artigo trato da relação entre políticas do ambiente e esfera pública, colocando a ênfase na concepção de “esfera pública verde” de Douglas Torgerson - preponderante na teoria política verde. Argumento que devemos repensar as concepções congênicas de Torgerson de políticas ambientais e de esfera pública verde. Primeiramente, reviso a noção arendtiana de Torgerson de esfera pública e explico

* University of Valencia, Inter-University Institute for Local Development, 46010 Valencia, Spain; Radboud University Nijmegen, Scholl of Management, Political Science Department, 6500 HK Nijmegen, Netherlands.

os seus limites quando está em causa uma transformação das políticas ambientais. Com base nas funções das esferas públicas na teoria democrática, gostaria de salientar que o mérito do espaço público verde deve ser avaliado não apenas em relação ao tipo de interação que propicia (racional-discursiva), mas especialmente na crítica, poder e influência que exerce sobre a sociedade e a democracia. Seguidamente, esboço uma compreensão alternativa e mais adequada, na minha opinião, de esfera pública verde, dado desdobrar as suas aspirações democratizantes. Para este fim, levo em consideração a noção de Habermas e as reacções intelectuais dela decorrentes.

Palavras-chave: esfera pública verde, políticas ambientais, Torgerson, Arendt, teoria da esfera pública

1. Introduction

Since the birth of contemporary ecologism, environmental thought and practice have triggered changes in discourses, societies and in the political culture outside the state. These transformations have crystallized in the consolidation of a green public sphere. The notion of the green public sphere has many nuances and can be associated with different values and ideas. Yet it is often deployed to stress debate across difference and plurality. Sustainability is a matter of disagreement and conflict. Competing visions of the ecological society coexist; different paths could lead to it. The evolution of the green movement and environmental political thought provides evidence. A relatively homogeneous early ecologism - based on ecocentrism, limits to growth and decentralization - has given way to a collection of visions and values, from human-centred perspectives and environmental justice, to ecological modernization and the green state. Talk about a green ideology has become less common because basically all ideologies have embraced sustainability discourses to various extents (Saward et al., 2009). In the face of this, current environmental political theory is highly concerned with expanding democracy. Given uncertainty about environmental issues and the diversity of ecologisms, the safest position seems to be working towards a democratic system that encourages debate and allows all points of view to be equally considered. From this angle, achieving sustainability means deepening democracy and consolidating green public spheres where active citizens engage in political discussion about socio-natural relations. Those who praise the notion of the public sphere from a green politico-theoretical perspective stress the essential role it plays in accommodating disparate values and discourses (Yang & Calhoun, 2007;

Doyle & Doherty, 2006; Eckersley, 2004, 2005; Smith, 2003; Dryzek et al., 2003; Brulle, 2000).

Research on the public sphere and the environment unavoidably leads to *The promise of green politics. Environmentalism and the public sphere* (1999), where Douglas Torgerson develops the notion of the “green public sphere”.^[1] This account has been very influential in green political theory, and that is why it constitutes the focus of this paper. In what follows, the importance of the idea of a public sphere for green political thought is examined. I argue that we should rethink Torgerson’s conception of environmental politics and the green public sphere. First, I review Torgerson’s notion of the green public sphere and explain why this view is limited as far as a transformative environmental politics is concerned. Then, I delineate an alternative account of the green public sphere better suited, in my opinion, to unfold the democratizing aspirations of the public sphere. In order to redefine the green public sphere, I focus on the functions of public spheres in democratic theory, and I take into consideration Habermas’ notion and the further intellectual reactions and developments it provoked.

2. Environmental politics and the green public sphere

Douglas Torgerson explains that the ecological critique of modernity includes a rejection of instrumental rationality, for the way it has led to the instrumentalization and domination of nature. But given the high levels of environmental destruction and the urgency of pro-environmental action, Torgerson contends that, paradoxically, an instrumental approach has come to dominate ecological politics: “The point of political action is success in achieving green goals”, he laments (Idem, x). This is Torgerson’s departing realization. His work is an attempt to go beyond what he defines as green strategic thinking, to transcend ends-oriented environmentalism. And he finds a solution in Hannah Arendt’s conception of politics.^[2]

The German philosopher elaborates a non-strategic redefinition of political action as debate with intrinsic value, as a performing art which has value in its performance, like music or drama. So the merits of politics are not to be found in its outcomes but in political action itself. Following

¹ See also Torgerson (2000, 2006, 2008, 2010).

² Torgerson does not undertake a reading of the political thought of Hannah Arendt from an environmental perspective. For such analysis, which also falls outside the scope of this article, see Whiteside (1994; 1998), Macauley (1996), Szerszynski (2003) and MacGregor and Szerszynski (2004).

Arendt's account of politics as demanding the creation of a space for debate and the constitution of a "we" by the citizenry, Torgerson defines the green public sphere as a "space of appearance" (Idem, 17), a site to carry on political action formulated in terms of debate aimed at sustaining itself. Hence the green public sphere is not a physical location - like a gathering or assembly - or an institution, but a network of spaces for discourse. It is not restricted to a given country or territory.^[3] A variety of interrelated places where people join together for the sole purpose of speaking and listening, to practise a green discourse, forms a green public sphere - understood as a cluster of public spheres.^[4] From this perspective, the green public sphere is not a space for rational debate oriented towards agreement, but a cultural interplay of different voices. The aim is to sustain a communicative process in which participants are committed to play indefinitely, as debate is valued for its own sake.^[5] This makes disagreement possible.

A green politics perceived as the project of building and maintaining a green public sphere is presented as an alternative to discussions about the "we", that is, about the identity of the green movement, the definition of its ends and strategies. If the green public sphere is understood as a common place, then the unity derives, not from a set of shared values, goals and tactics, but from dwelling in a collective space. In this account, an "idealized we" - understood as a collective subject or Marxian historical agent - is replaced by a "partially existing we, capable of shared meaning" (Idem, 49, emphases in the original). So the metaphor of the green movement is mixed with the metaphor of the green public sphere.

Torgerson argues that when goals are introduced in debate, the theatrical and performative vanishes. The background of crisis in which environmental thought and politics emerged denotes a sense of tragedy that is accentuated by the moralism and desperation of some forms of green discourse - he regrets. Torgerson wants to stress the importance of irony and comedy for a politics that refuses to end discourse and lacks of purpose of action. In his view, there is a comic, carnivalesque element to green politics,

³ See Torgerson (2006) for a discussion on the global dimension of the green public sphere.

⁴ As a correction of Habermas' seminal formulation, feminist and postmodern theorists have envisaged a plurality of public spheres that allows difference. Therefore a proliferation of public spheres is not seen as a sign of decline - as Habermas argued - but of democratic vitality. Following this standpoint, Torgerson claims that there is not a unitary and uniform green public sphere but a multiplicity of green public spheres.

⁵ Torgerson employs several metaphors to exemplify the never-ending nature of debate. For instance, he evokes a dance in which the goal is to learn how to dance properly in order to keep on dancing, or an infinite game which players cannot stop playing (1999: 156-157).

deployed with different languages and diverse contexts to expose its own tragic dimension and to caricature the arrogant decisions of the administrative mind. He brings our attention to citizens representing the funeral of a river and to the activities of groups like Greenpeace. Thus the notion of rational discourse is expanded so as to include a mixture of voices: laughter, the comic, the fun, tragedy. Situationist performances, carnivals, the absurd, the spiritual, meditation, play, passion, dancing and music, all are privileged forms of communication in the green public sphere.

Let me spend a little time now contextualizing the green public sphere within Torgerson's conception of environmental politics before going on to reflect on the limitations and merits of his account. To do so, it is appropriate to discuss Arendt's political thought, which informs Torgerson's narrative. In *The Human Condition* (1958), Hannah Arendt draws a contrast between "labor", "work" and "action". Labor is the economic activity resulting from humans necessary exchange with nature. Work refers to the making of artefacts and civilization, the non-natural aspects of human life. And action is human conduct, in the form of speech, through which individuals manifest themselves, perceive each other, and represent their different identities and shared humanity. While labor and work have extrinsic ends, action is non-strategic and self-contained. Arendt regards action conceived as debate to be the key aspect of politics.

Using Arendt's tripartite scheme of the active life, Torgerson distinguishes three dimensions of politics: "functional politics" (related to labor), devoted to the creation and preservation of the social and economic system; "constitutive politics" (corresponding to work), aimed at building "the cultural artifice of a civilization", including its institutions, the identities of its inhabitants and the features of their discourse; and "performative politics" (action), theatrical and oriented to itself, to the value inherent to politics. Drawing on these categories, green functional politics would include reformist tendencies that seek to influence policy processes to make them more ecologically rational, while green constitutive politics would be related to radical social change. In Torgerson's view, radical and reformist approaches – unlike green performative politics – are instrumental and often neglect debate. When focusing on green performative politics, the labels radicalism and reformism no longer apply, since there is no instrumental action, Torgerson argues.^[6]

⁶ Note that Torgerson's conception of performative politics goes beyond that of Arendt. For Torgerson, the performative character of politics is not reduced to reason but includes dancing,

Torgerson believes that both environmental reformism and radicalism tend towards totalizing postures, since they are bound to either accepting or rejecting the existing order. He instead advocates an in-between position: incremental radicalism. This is a decentred account that allows difference, including an array of groups, networks and orientations – accommodating reform and radicalism. It is not a strategy since it does not indicate what it is to be done or the aims to be pursued. There is room for building alliances but nothing points at unity and coherence. Torgerson states that more than any other type of environmental politics, incremental radicalism highlights the limitations of instrumental action and of rigid standpoints, enhancing the prospects for a green public sphere characterized by debate, diversity and disagreement. An example of this type of dispersed strategy would be the environmental justice movement, which does not have a centralized organization and covers a wide range of issues.

Although Torgerson's theory is a celebration of the performative conception of politics, he acknowledges the functional and constitutive dimensions of green politics. This becomes clear when he argues that the green public sphere "cannot be an arena of pure performativity – just a theatre appreciated for its own sake – but must also be concerned with *outcomes relevant to its own construction and protection*: to the project of building and shaping a green public sphere" (Torgerson, 1999: 20, emphasis added). So for these two types of politics – functional and constitutive - to be taken into account in Torgerson's proposal, they have to include debate for its own sake – and so have intrinsic rather than extrinsic aims – or be seen as an instrument for the creation of the space of appearance that forms the green public sphere.

3. A critique of the performative green public sphere

After having explained Torgerson's twin notions of environmental politics and the green public sphere, it is my intention to point at the limitations of his perspective. I shall develop a critique structured around two main aspects: the neglect of social issues and the lack of practical-political orientation.

comedy and the carnivalesque. This gives a postmodern thread to his notion of the green public sphere.

Overcoming dualisms: the social and the political, the public and the private, instrumental and communicative reason

The first corollary of Torgerson's stress on the intrinsic value of politics is the peripheral role that he concedes to social issues. Torgerson asks us to accept that the *end* of environmental political theory should be the creation of a space for debate, and that other principles like pursuing social equality should be oriented to the creation of a *we*. This approach is influenced by Arendt's theory, on which Torgerson draws. Therefore it is relevant to refer to the Arendtian conception of social issues before proceeding to unveil the problems inherent to Torgerson's work.

For Arendt, political action conceived as an art with intrinsic value demands a public domain constituted for this purpose. Arendt believed that modern politics - unlike the Greek *polis* - lacks such a public space. She was concerned with the modern emancipation of economic affairs from the private realm occurred as a result of market relations and capitalism. With this transformation, economic issues became public matters, putting into question the distinction between the public and the private domains. This process marked the erosion of public discourse, the decline of the political and "the rise of the social" (Arendt, 1958: 38). It triggered the transformation of the public field of politics into an arena where citizens become consumers and producers, disconnected from political life and unconcerned with the common good. Subsequently the public space declined due to the rise of private interests (Benhabib, 1992; Calhoun, 2001). Arendt makes a clear distinction between the political or the world of free speech about issues of principle like freedom, participation and institutional organization, and the social, that is the arena for collective problems, inequality, poverty and environmental degradation (Dryzek, 1990a: 19). Therefore, in her account, the social is excluded from what is truly political, in as much as technocracy and policy-making (functional politics) are left outside (Torgerson, 1999: 132-135).

Arendt would regard functional politics as management and administration seeking the provision of basic needs. On the one hand, Arendt conceives administration as an evil responsible for the lack of meaningful, true politics. On the other hand, she welcomes the capacity of the state to provide for the satisfaction of everyone's needs and create opportunities for political action. In Arendt's view, basic needs and issues of social policy concern governments. They are not a matter of public debate, of opinion, but have to be dealt with by experts and bureaucrats, because there is nothing to argue or disagree about: they must be guaranteed. In placing

socio-economic decisions within the administrative sphere (and not within the public sphere), Arendt confines them to the arena of what Torgerson defines as functional politics (Torgerson, 1999: 131-135). For her, social and collective problems can only be solved through instrumental rationality. Accordingly, if the public sphere of politics is to be preserved as a sphere for communicative rationality, then there is no room in it for social problem solving. As Dryzek observes, it seems that for Arendt “there should be no more to politics than talk” (1990a: 53).

Following Benhabib (1992) and Dryzek (1990a), it can be objected that Arendt’s account of politics and the public space is based on three related misconceptions, to which I now turn to: (i) the social-political dichotomy in modern democratic life, (ii) the consideration of issues of justice as private matters, and (iii) the opposition between communicative and instrumental forms of rationality. I suggest that these three issues influence Torgerson’s model of the green public sphere, as I shall show.

(i) Under conditions of modernity, the distinction between the social and the political no longer applies. This is not because the administrative sphere pervades the public sphere, replacing politics with economic relations - as Arendt would claim - but because as formerly excluded subjects (like women, workers and racial minorities) gain access to the public space, their concerns are politicized and incorporated into the public arena. The Ancient model of the public space and politics that Arendt praises was based on the exclusion of large groups (including women, children, non-Greeks and slaves) whose labour made it possible for privileged citizens to devote to the “leisure for politics”. Since the emancipation of these groups from the private domain led to the rise of the social, in Arendtian terms, her exclusion of the social may be taken as a neglect of political universalism. So the project of building a public space under conditions of modernity appears as an “elitist and antidemocratic project that can hardly be reconciled with the demand for political emancipation and the universal extension of citizenship rights...” (Benhabib, 1992: 75). Dryzek reaches the same conclusion when he argues that Arendt’s account of politics is discursive but “hardly democratic”, since, like in ancient Athens, politics is left for “a self-selected elite” (Dryzek, 1990a: 19-20).

(ii) Arendt fails to acknowledge that “the struggle to make something public is a struggle for justice” (Benhabib, 1992: 79). The emancipation of workers that brought issues of property onto the public agenda, and the emancipation of women that made household relations enter the political

arena, were struggles to bring those previously considered social and private issues into the public domain of politics. Insofar as they are mediated by power relations, these issues are not private preferences but questions of public justice. According to Benhabib, “[t]o make issues of common concern public...means making them accessible to discursive will formation, it means to democratize them” (Idem, 94).

Due to these two misconstructions, Benhabib argues that Arendt holds an “essentialist” conception of the public space, defined as a site for one particular form of activity (action) and only one distinct content of debate (politics understood in narrow terms). This view of the public sphere excludes the worlds of labor and work (to which economic relations and technology belong to, and where most environmental problems originate) and confines them either to the private domain of preferences or to the instrumental administrative sphere. Yet labor and work can and should become issues of public discussion in the political public sphere, and be “reflexively challenged and placed into question from the standpoint of the asymmetrical power relations governing them” (Idem, 80).

(iii) Finally, Arendt assumes a clear separation between instrumental and communicative forms of rationality. But these two types of reason are not necessarily divided and do not always stand in opposition to each other; indeed they can coexist. Communicative rationality and discursive democracy can be found within the domain of what Arendt would define as instrumental rationality, like problem solving and certain forms of policy-making. Although communicative rationality deals with interpersonal discourse and can be used to arrive at normative principles beyond a strict focus on means, it also refers to coordination of actions. In fact, communicative rationality can be applied to social problem solving, as social problems involve values. In Dryzek’s words, “[i]f problems can only be solved through purely instrumental action, then clearly problem solving has no place in the critical theory program” (1990a: 53).

I wish to go back to Torgerson to disclose how these three misconceptions shape and limit his work. Torgerson accepts that communicative rationality can develop in the domain of instrumental rationality. He identifies situations in which debate and politics with intrinsic value can be found in functional and constitutive political action. However, he does not reject Arendt’s social-political dualism, which underpins her distinction between instrumental and communicative rationality, since he is concerned with affirming the intrinsic value of politics as debate about itself.

The use of an Arendtian framework limits Torgerson's green theory of the public sphere in different ways. First and foremost, Torgerson's account is characterized by a general exclusion of social and economic aspects on the grounds that they belong to the terrain of strategic politics. And when exceptionally included, a functional conception defines them as means to the ends of communicative rationality and the expansion of the green public sphere. The role Torgerson assigns to social and economic concerns is to create the conditions needed for rational discourse to flourish and "to make the community-communication something more than a vague hope" (1999: 124). On the one hand, he would argue, basic needs ought to be met as a precondition for one's engagement in the *vita activa*. On the other hand, those suffering basic shortages are more likely to violate the postulates of the communication process. As part of the incremental radicalism he endorses, Torgerson contemplates the design of economic and social policies, like the basic income, aimed at reducing citizens' vulnerabilities and fears that prevent them to focus on environmental issues (2000: 15). These types of measures would, in his view, contribute to the enhancement of the green public sphere, since they could encourage citizens' engagement in public spirited talk about environmental issues.

Yet this approach suggests that social and economic wellbeing do not have intrinsic value as social objectives, and that they can be accepted as valid topics of debate only insofar as they are means to realize the performative value of politics. Consequently, Torgerson fails to acknowledge that what he regards as instrumental are, in fact, issues of public justice, issues of power. Therefore, they have to be democratized and made subject of collective debate in the green public sphere, not so much because they contribute to the expansion of the green public sphere, as Torgerson may accept, but because they are collective, social aims. So achieving social equality has to be included and addressed in the green public sphere as a way of confronting authority and opposing those institutions that perpetuate relations of domination and injustice.

Like the Arendtian public space, the green public sphere envisaged by Torgerson is based on an essentialist conception. It is a site for only one type of political activity, debate; and only one type of debate, one that is self-referential. Nancy Fraser makes a distinction between a proceduralist notion of the public sphere that conceives it as a locus for "certain types of discourse interaction", and a substantive definition focusing on the public sphere as a space for discussion about particular problems (1992: 142). Following this distinction, it could be argued that Torgerson understands

the green public sphere in procedural terms, in the sense that what matters for him is that debate be conducted in a particular fashion, that is, focused on itself, following the rules of communicative ethics, regardless of outcomes. The lack of concern for extrinsic, valuable goals (like social equality and justice, reduced in Torgerson's theory to means to achieve communicative rationality or to celebrate the value of politics) restricts the scope of debate in the green public sphere to political issues defined in a narrow sense. This, in turn, leads to a neglect of the potential of the green public sphere for bringing about social and environmental change. If issues of power and ends-oriented action are not brought into the public realm, then the green public sphere risks becoming a club for a selected elite, like the ancient Greek polis and the Arendtian public space.

Despite the above assertions, the position of socio-economic issues in Torgerson's theory can be read along different lines. He contends that we would recognize that a green public sphere has emerged, amongst other possible signs, when the media were promoting sustainability rather than consumption. Another indicator of the generation of a green public sphere would be the displacement of privileged industrialism by discourses such as the unequal distribution of environmental costs according to race, class and gender, and the real environmental impact of every product. This shows an interest in discourses with a social and environmental justice dimension. However, even if one accepts that social, economic, and justice related issues are taken into account as aims of debate in the green public sphere, for Torgerson these are simply discourses. And, unfortunately, he does not seek to encourage ways to make these discourses lead to transformative action, because this would result in the end of the green public sphere, according to his Arendtian understanding of political space.

Beyond communication: the critical and democratizing functions of public spheres

In effect, this is the second aspect of this paper's critique of Torgerson's theory: the lack of practical and political orientation (the first is the neglect of social issues, with all its implications discussed so far). Two points have to be stressed. First, Torgerson does not entertain the idea that discourse and debate may lead to practice and to socio-environmental action. And, second, his rejection of strategic politics leads him to ignore the reverse possibility: that certain ends-oriented practices create new forms of knowledge and green discourses that will then enter the green public sphere,

prompting more green public spheres. In Torgerson's view, maintaining a green public sphere should be prioritized over the green movement's activity. But if a green public sphere is rooted on different flows of green discourses that emerged as a result of ecological activism, then the importance of pro-environmental citizen, community and social movement activity cannot be underestimated. Let me explain in more detail the second limitation in Torgerson's account: the neglect of a practical focus. To do so, it is useful to introduce in the argumentation the issue of the public sphere functions in relation to democracy.

As Nancy Fraser asserts, "[t]he concept of the public sphere was developed not simply to understand communication flows but also to contribute to a critical theory of democracy" (2008: 76). Other democratic theorists like Craig Calhoun (1993) and Iris Young (2000) have argued too that the merits of the public sphere are to be assessed in the light of the extent to which it is critical-oppositional and influential. If this is accepted, it is not sufficient, then, that the green public sphere follows the rules of communicative rationality. Beyond the value of discursive processes and the quality of debate, the degree to which a green public sphere shall contribute to the promotion of democracy and justice depends, also, on the results achieved.

Through its critical and oppositional functions, the public sphere challenges all forms of power and domination. Earlier I noted that attempts to broaden the range of issues included in the public sphere are struggles for justice and freedom. Torgerson's overemphasis on the value of debate for its own sake makes him blind to the fact that the inclusion of social and economic issues in the green public sphere is not just a matter of broadening the terms of discourse; it is a question of justice. And, as such, through this inclusion, the green public sphere becomes an arena for demands for justice, democracy and equality, that is, an arena for action aimed at achieving certain aims.

Torgerson explicates how environmentalism has shifted the terms of mainstream (industrialist) discourses. Yet he does not go far enough as he neglects that transformations in discourses have external aims - and by external I mean aims which are not self-referential or do not relate to the communication conditions. One of my main arguments is that a politics of the green public sphere should pursue those extrinsic aims, if the green public sphere is to be part of a normative theory that seeks to democratize society. Green public spheres could be thought of as vehicles for emancipation, inclusion, empowerment, and as means to challenge relations of

domination in late-capitalist democracies. A green public sphere which does not target state and corporate actors, and those institutions that generate environmental injustice, loses its emancipatory potential to bring about social change. The neglect of strategic action not only means the end of the metaphor of the movement advocated by Torgerson, but also the end of all social struggle aimed at challenging privileges by democratic means.

Besides being critical, the green public sphere should be influential and avoid “too much thought at the expense of action” (Connelly, 2006: 66). The concept of the public sphere can inspire an account of politics based on free and open discourse amongst citizens, mainly concerned with mutual understanding and reflexive learning. But the idea of the public sphere can also motivate a view of politics rooted in collective action and the (discursive) resolution of social problems (Dryzek, 1990a: 38-39). With a focus on the first aspect, the accounts of both Torgerson and Arendt omit the second one. Torgerson offers a double foundation of deliberation: the intrinsic value of the communicative process and respect for difference. This proceduralist approach contrasts with the so-called “epistemic argument for deliberation” (Dryzek, 2000: 174) that looks at the increased rationality of outcomes as the justification of discursive politics. If deliberation is to be related to collective problem solving it needs to incorporate this epistemic justification. According to Przeworski, an orientation towards the making of decisions that are “binding on a community” and deal with “how to act collectively” is what makes deliberation political (1998: 140). From this point of view, Torgerson’s characterization of the green public sphere and the types of deliberation that take place in it would be nonpolitical.

But for discourse to be influential (as well as critical) it is not enough that it aims at collective decision-making and social problem solving – or that it is political, in Przeworski’s terms. Deliberations have to be given practical form. To put it with Craig Calhoun,

A public sphere, where it exists and works successfully as a democratic institution, represents the potential for the people organized in civil society to alter their own conditions of existence by means of rational-critical discourse (of course the public sphere represents only *potential*, because its agreements must be brought to fruition, or at least brought into struggle, in a world of practical affairs where power still matters (1993: 279, emphasis in the original).

In this respect, Nancy Fraser notes that a public sphere should generate legitimate and efficacious public opinion (2005, 2008). Public opinion is legitimate when all those potentially affected are able to participate, when participation is accomplished under conditions of equality and freedom, and when public opinion represents the general interest. Public opinion is efficacious when it is able to constrain political power, when it is deployed as a political force to empower citizens versus private interests and to exercise influence over the state. Fraser argues that if these two elements – legitimacy or validity and political efficacy – are missing, “the concept loses its critical force and its political point” (2005: 37; 2008: 77).

In light of these arguments, one should ask whether Torgerson’s concept of the green public sphere is legitimate and effective. The answer seems to be negative if the focus remains on speech that is an end in itself. For Torgerson, the green public sphere depends on the quality and form of discourse and on openness to citizens’ participation. The idea that there is purposive debate in the public sphere aimed at generating communicative power that rationalizes state authority and represses private power is neglected. His green public sphere observes the condition of legitimacy (yet only to a certain extent, since for him deliberation is not always about issues of common concern, rather it is mostly about its own conditions) but does not perform the function of effectiveness, and thus becomes a depoliticized, uncritical public sphere.

4. The green public sphere: a reconstruction

Green public spheres are crucial for environmental politics. Yet green political theory loses its ability to democratize social and economic relations if the focus is placed on a narrow conception of politics and the intrinsic value of debate. It is dangerous to emphasize debate that has no purpose, that seeks no conclusions and that is kept going for fun, as Torgerson does. To suggest that because there is no objective environmental knowledge but rather ignorance, uncertainty and complexity, we should abandon purposive action, is a type of argument that can be appropriated by eco-sceptics. This attitude, in turn, is very welcome by political and economic elites that continue to benefit from environmental and social injustice.

Although endorsing the intrinsic value of politics and accepting that it necessitates the making of a space for debate where people can speak as citizens, I seek to stress the purposive dimension of political action that leads to progressive, emancipatory aims. This position is encouraged by the

view that a conception of politics as having intrinsic value is not inconsistent with a notion of politics as being aimed at social change. Value-driven purposive action is necessary because existing conditions are very different from the deliberative ideal. Precisely because there is injustice and social inequality, political activity should aim at redressing these situations so that democratic participation and citizenship, both intrinsically valuable, can somehow be realized.

Torgerson offers an idealized notion of the green public sphere that ignores power and downgrades socio-economic relations. An alternative definition is required. It is my contention that the green public sphere could better serve democratic green politics if it involves social change to put an end to those relationships and practices that are cause and consequence of environmental problems. This understanding is inspired by the classic Habermasian account, which views the public sphere as a normative ideal of a space where citizens get together to discuss issues of common concern (Calhoun, 1992). For Habermas, a political public sphere refers to those “conditions of communication under which there can come into being a discursive formation of opinion and will on the part of a public composed of the citizens of the state” (1992: 446). Hence public spheres are a form of social interaction and action coordination. This conception of the public space is appropriate to overcome the limitations of Torgerson’s theory insofar as deliberation is not restricted to its own conditions, but aimed at making collective decisions. Yet the green public sphere should go beyond Habermas’ formulation to avoid its shortcomings, like the exclusion of certain groups – mainly women, propertyless workers and racial minorities – and the lack of attention to economic and family relations.^[7] A postbourgeois public sphere theory needs to respond to egalitarian critiques and focus on the politicization of the concerns of traditionally excluded subjects, showing that confining their interests to the private realm was part of

⁷ See Calhoun (1992), Benhabib (1992) and Fraser (1992) for an overview of such criticisms, and Habermas (1992) for a reply to them. The bourgeois model of the public sphere is also problematized in the light of contemporary transnational processes which challenge its Westphalian character (Fraser, 2005, 2008). In addition, the Habermasian picture is vulnerable to green objections. The main dilemma is that his communicative ethics excludes nature. As a result, Whitebook (1996) maintains that the human superiority over the non-human world is accepted and domination justified. Although some environmental writers, like Brulle (2000), have argued that Habermas’ account allows the incorporation of ecological concerns, there have been attempts to correct his antiecollogical bias by developing an environmental communicative ethics that includes human relations with non-humans, particularly by Eckersley (1990, 1992a, 1992b, 2004) and Dryzek (1990b, 1996).

a strategy of domination and oppression. Furthermore, it should highlight the limits and contradictions of actually existing democracies (Benhabib, 1992; Fraser, 1992).

At this point, I would like to suggest that Torgerson's account could be turned around. Discourse in the green public sphere may be oriented to protecting the natural world and building egalitarian, just societies. From this perspective, debate is not self-referential but instrumental to democratically discussing and accomplishing particular ways of achieving social equality, justice and sustainability, while equality and justice are valued for their own sake and not simply because they enhance communicative rationality. Yet whatever just, egalitarian and ecologically sustainable may imply, shall be a matter of collective debate. By engaging in different ends-oriented discourses, a myriad of meanings can arise and diverse paths can be tried.

What would be the main elements of the re-conceptualization of the green public sphere sketched out in this paper? First, the green public sphere could be thought of as a vehicle for democratization of all spheres of life. As Nancy Fraser contends, stress on deliberation among politically equal citizens drifts attention from social inequalities that do actually exist. The transformation of the "I" into a "we" that takes place with deliberation in the public sphere can hide forms of domination and control, and favor one particular worldview at the expense of others. Therefore, it is necessary to "*unbracket*" inequalities and be suspicious about the possibilities of conceiving a space for debate under alleged conditions of equality. Discursive spheres are always situated in a broader social frame "pervaded by structural relations of dominance and subordination" (Fraser, 1992: 120). A green public sphere should make evident that social inequalities pervade communicative practices and constrain democracy, since they cause relations of exclusion and subordination. In addition, the green public sphere has to deal with questions traditionally relegated to the private realm, to the economy, to the sphere of labour and in general to the social and cultural domains of life – and thus excluded in accounts of the public sphere like those of Arendt and Torgerson for being non-political or prepolitical. These are the spheres where most environmental problems originate so they have to be politicized. And these domains, especially the world of labour, relate to the socio-natural metabolism. So if labour is excluded from the public sphere, then nature is excluded from politics. And the result is, as in Torgerson's picture, a green public sphere without nature.

Second, the public sphere is not just a means for the rationalization of domination; it is also a form of social interaction. So the green public

sphere has to involve collective decisions. Dryzek notes that critics of discursive politics have argued that deliberative democracy does not allow for collective choice: “we deliberate and then what?”, they ask (2000: 78). Similarly, we could ask Torgerson: we play, dance, laugh and then what? Without a doubt, environmental political thought requires a communicative ethos and a variety of green public spheres for debate and disagreement. But green political theory should not forget that “democratic life is not just the endless interplay of discourses. There have to be moments of decisive collective action...” (Idem, 78-79). So the green public sphere would be better thought of as an arena for instrumental as well as communicative action.

It is useful to recall Fraser’s distinction between “weak publics”, whose deliberation is concerned with opinion formation, and “strong publics”, devoted not only to opinion formation but also to decision-making (1992: 134). Torgerson’s green public sphere only deals with opinion formation. Indeed he argues that debate about objectives would bring the green public sphere to an end. However, as Fraser indicates, a weak conception of the public sphere that focuses on discourse and opinion, neglecting issues of collective decision-making “denudes ‘public opinion’ of practical force” (Idem, 137). The type of self-referential debate that Torgerson favours has to be complemented with what Habermas defined as a “pragmatic discourse about what should be done in terms of translating consensus into binding decisions capable of implementation, and negotiations concerning what to do when values and interests irreducibly conflict” (Dryzek, 2000: 24-25). The green public sphere could be expanded in this direction and in this way challenge the social-political dualism earlier mentioned.

What issues should be the subject of collective decisions in the green public sphere? For Habermas, private concerns are excluded. Torgerson and Arendt envisage the public sphere as a site where there is no space for either ends-oriented action or social matters (although for Torgerson perhaps to a lesser extent than for Arendt). Just as Habermas thought that the inclusion of private interests led to the collapse of the bourgeois public sphere, Arendt and Torgerson believe that the rise of the social and discussions about objectives would mean the end of the public sphere. However this paper has presented arguments to explain why none of these issues should be ruled out in principle from debate. Only those engaged in public discourse can determine, in the course of deliberation, what questions of common interest and collective problems are.

It is important to note that the fact that deliberation should encompass collective decisions does not mean that it has to be restricted to the

common good. As it stems from the discussion illustrated in this article, deliberation should also refer to individual needs. Taking distance from Habermas, Fraser (1992) and Benhabib (1992) maintain that dealing with collective matters does not mean that consensus need to be the necessary outcome of deliberation. Following Dryzek, consensus can be defined as a “unanimous agreement not just on a course of action, but also on the reasons for it” (2000: 170). Consensus is not a prerequisite for purposive action of the kind advocated here; what is more, consensus can overshadow spontaneity and difference. As Dryzek observes, “[in] a pluralistic world, consensus is unattainable, unnecessary, and undesirable. More feasible and attractive are workable agreements in which participants agree on a course of action, but for different reasons”; as long as these reasons can be justified in public (Ibidem).

Now, for the green public sphere to be effective, it is not enough that it be oppositional and pursue social and environmental change; collective decisions have to be brought to fruition and somehow implemented. The implementation stage is as important as the deliberative process, since it is what confers on the green public sphere its political and critical character. There are different ways in which a green public sphere could be effective and influential. Public opinion can have an impact on state policy – or, in other words, communicative power may affect administrative power. From this point of view, public spheres serve as a nexus between society and the state. For Habermas the most important tools for transmission of public opinion from the public sphere to the state are elections.^[8] Yet, as Dryzek (Idem) observes, public opinion can be transmitted to the state using different vehicles. Through rhetoric, for instance, given discourses are made more visible and successful than others and thus have a greater impact on public policy. This is a discursive mechanism for the transmission of public opinion.

Fraser (2005) retains that if the public sphere does not seek to influence state power and authority, it loses its political force and effectiveness. But in her view, this requires institutional renovation. In this sense, she refers to transnational institutions to regulate (already transnationalized) private power - which can be confronted, held accountable and influenced by public opinion - and to global citizenship rights to guarantee participation beyond the nation state borders. Without this institutional renovation,

⁸ Habermas accepts the liberal state channels, like elections, law-making and policy processes. This approach has been criticized for being “old-fashioned” and not facing the empirical realities that suggest extra-constitutional forms of influence, like boycotts, demonstrations, or media and information campaigns (Dryzek, 2000: 25-27).

transnational public spheres and social movements will not succeed. They need an institution they can aim at, direct their counterpower at, and seek to influence, otherwise they cannot “assume the emancipatory democratizing functions that are the whole point of public sphere theory” (Idem, 46).

Yet the state is not the only institution capable of organizing collective action and the implementation of decisions. Communication in the public sphere may produce changes in society and even in private life directly without seeking to influence the state or the economy (Young, 2000; Calhoun, 2001). A focus on civil society as a site for collective self-organization would be an alternative way of encouraging strong publics oriented to decision-making outside the state. Fraser points to “self-managing institutions” like “self-managed workplaces, child-care centres, or residential communities” as strong publics whose “internal institutional public spheres could be arenas both of opinion formation and decision making” (1992: 135). This would bring about the articulation of spaces of direct democracy or quasi-direct democracy (combined with some form of representation), “wherein all those engaged in a collective undertaking would participate in deliberations to determine its design and operation” (Ibidem). These arguments reveal the significance of self-determination, “the primary aspect of social justice that associative activity outside state and economy promotes” (Young, 2000: 180). They also underscore that decision-making can be institutionalized in ways that are not constitutionally determined but internally and autonomously established by members of the public sphere itself.

5. Concluding remarks

Green politics cannot dismiss deliberation and discussion, especially if we think about shifts in people’s preferences and attitudes, the desirability of forms of action agreed rather than imposed, giving voice to the excluded, and collective decision-making. Environmental political theory should be concerned about both means and ends, and do not lose track of what may be one of its distinctive features: to put into question those aspects of contemporary institutions that hold the sustainable society back. To this end, the notion of the green public sphere is useful and important. Yet a redefinition seems appropriate. This paper has sought to make a contribution to this task. Drawing predominantly on the insights of contemporary critical theory, a more transformative, practical and politicized account has been advanced. This alternative concept is based on the idea that the green public sphere needs to encompass value-driven purposive debate aimed

at discussing and reaching decisions about matters of common concern, including issues related to ecological sustainability but also questions of self-organization, equality and democratization. If we exclude the categories of labor and work, and privilege action (in Arendt's terms), or if we exclude functional and constitutive politics, and privilege performative politics (in Torgerson's terms), we end up with the exclusion of nature.

Acknowledgments

I am grateful to the participants at the Nijmegen Political Philosophy Workshop (Radboud University Nijmegen, October 2012) and the Braga Meetings on Ethics and Political Philosophy (University of Minho, May 2013), where I presented earlier versions of this essay.

References

- ARENDR, Hannah (1958), *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press.
- BENHABIB, Seyla (1992), "Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition, and Jürgen Habermas", in Calhoun, Craig (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press.
- BRULLE, Robert, J. (2000), *Agency, Democracy, and Nature*, Cambridge and London, MIT Press.
- CALHOUN, Craig (1992), "Introduction: Habermas and the public sphere", in Calhoun, Craig (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press.
- (1993), "Civil Society and the Public Sphere", *Public Culture*, 5, pp. 267-280.
- (2001), "Civil society/public sphere: History of the concept", *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, pp. 1897-1903.
- CONNELLY, James (2006), "The virtues of environmental citizenship", in Dobson, Andrew and Bell, Derek R. (eds.), *Environmental Citizenship*, London, The MIT Press.
- DOYLE, Timothy and DOHERTY, Brian (2006), "Green public spheres and the green governance state: The politics of emancipation and ecological conditionality", *Environmental Politics*, 15 (5), pp. 881-892.
- DRYZEK, John (1990a), *Discursive Democracy. Politics, Policy and Political Science*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1990b), "Green reason: Communicative ethics for the biosphere", *Environmental Ethics*, 12, pp. 195-210.
- (1996), "Political and ecological communication", in Mathews, Freya (ed), *Ecology and Democracy*, London, Frank Cass

- (2000), *Deliberative Democracy and Beyond*, Oxford, Oxford University Press.
- DRYZEK John; DOWNES, David; HUNOL, Christian; SCHLOSBERG, David and HANS-KRISTIAN, Hernes (2003), *Green States and Social Movements*, Oxford, Oxford University Press.
- ECKERSLEY, Robyn (1990), “Habermas and green political thought: Two roads diverging”, *Theory and Society*, 19, pp. 739-776.
- (1992A), “The discourse ethic and the problem of representing nature”, *Environmental Politics* 8 (2), pp. 24-49.
- (1992B), *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*. London, University of London Press.
- (2004), *The Green State*, Cambridge, MIT Press.
- (2005), “A green public sphere in the WTO: The *amicus curiae* interventions in the trans-Atlantic dispute”, Paper presented at the Western Political Science Association Meeting, Oakland, California, 16-19 March.
- FRASER, Nancy (1992), “Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy”, in Calhoun, Craig (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press.
- (2005), “Transnationalizing the Public Sphere”, in Pensky, Max (ed.): *Globalizing Critical Theory*, Oxford, Rowman and Littlefield.
- (2008), *Scales of Justice*, Cambridge, Polity Press.
- HABERMAS, Jürgen (1992), “Further reflections on the public sphere”, in Calhoun, Craig (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press.
- MACAULEY, David (1996), “Hannah Arendt and the politics of place: From Earth alienation to *Oikos*”, in David Macaulay (ed.), *Minding Nature. The Philosophers of Ecology*, New York, Guilford Press.
- MACGREGOR, Sherilyn and SZERSZYNSKI, Bronislaw (2004), “Environmental citizenship and the administration of life”, Unpublished working paper, Centre for the Study of Environmental Change, Lancaster University.
- PRZEWORSKI, Adam (1998), “Deliberation and ideological domination”, in Elster, Jon (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SAWARD, Michael; DOBSON, Andrew; MACGREGOR, Sherilyn and TORGERSON, Douglas (2009), “Trajectories of green political theory”, *Contemporary Political Theory*, 8, pp. 317-350.
- SMITH, Graham (2003), *Deliberative Democracy and the Environment*, London, Routledge.
- SZERSZYNSKI, Bronislaw (2003), “Technology, performance and life itself: Hannah Arendt and the fate of nature”, in Szerszynki, Bronislaw; Heim, Wallace and Waterton, Claire (eds.), *Nature Performed. Environment, Culture and Performance*, Oxford: Blackwell.
- TORGERSON, Douglas (1999), *The Promise of Green Politics. Environmentalism and the Public Sphere*, Durham and London, Duke University Press.

- (2000), “Farewell to the green movement? Political action and the green public sphere”, *Environmental Politics*, 9 (4), pp. 1-19.
- (2006), “Expanding the green public sphere: Post-colonial connections”, *Environmental Politics*, 15 (5), pp. 713-730.
- (2008), “Constituting green democracy: A political Project”, *The Good Society*, 17 (2), pp. 18-24.
- (2010), “Policy discourse and public spheres: the Habermas paradox”, *Critical Policy Studies*, 4 (1), pp. 1-17.
- WHITEBOOK, Joel (1996), “The problem of nature in Habermas”, in Macauley, David (ed.), *Minding Nature. The philosophy of Ecology*, Ney York, Guilford Press.
- WHITESIDE, Kerry (1994), “Hannah Arendt and ecological politics”, *Environmental Ethics*, 16 (4), pp. 339-358.
- (1998), “Worldliness and respect for nature: An ecological application of Hannah Arendt’s conception of culture”, *Environmental Values*, 7 (1), pp. 25-40.
- YANG, Guobin and CALHOUN, Craig (2007), “Media, civil society, and the rise of a green public sphere in China”, *China Information XXI* (2), pp. 211-236.
- YOUNG, Iris Marion (2000), *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press.

[Submetido em 27 de julho de 2013 e aceite para publicação
em 20 de agosto de 2013]

PHYSIS AND NOMOS: THE NATURE OF EQUALITY IN POPPER'S AND STRAUSS' READINGS OF PLATO

José Colen*
jose.colen.pt@gmail.com

Striving for equality has been often, if not always, at the heart of the *ethos* of democratic regimes, even when practices fall short of such ambitious goal. The trend towards an ever increasing equality still faces an important and pervasive limitation, i.e. citizenship is not a right shared by all, but a privilege of birth, or descent, or autochthony. This problem was voiced in Plato's dialogue *Menexenus*: is democracy viable if no historical ties or common culture justifies solidarity and bearable sharing democratic burdens? Is social equality of the citizens a condition forcing to seek legal equality or an enemy of excellence?

In spite of the enormous differences between Popper's and Strauss' agendas and even their ideals, both chose to explore the normative foundation of democracy by confrontation with Plato and his predecessors. Karl Popper in *The Open society* criticized Plato's arguments against equality proposing an idiosyncratic interpretation of the controversy on Nature and Convention. Leo Strauss in his conferences on *Natural right and history* also elaborated on the emergence of the concepts of *Physis* and *Nomos* confronting Plato against "classical conventionalism". This paper engages Popper and Strauss in a fictive debate on the foundations of political equality.

Keywords: Karl Popper, Leo Strauss, equality, convention, nature, Plato's *Menexenus*.

Buscar arduamente a igualdade tem estado muitas vezes, senão sempre, no coração do *ethos* dos regimes democráticos, mesmo quando as práticas ficam aquém dessa meta ambiciosa. A tendência para uma cada vez maior igualdade enfrenta todavia uma limitação importante e generalizada, ou seja, a cidadania não é um direito

* Minho University, Institute of Arts and Humanities, Centre for Humanities Studies, 4710-057 Braga, Portugal.

partilhado por todos, mas um privilégio do nascimento, descendência ou ligação à terra. Platão deu voz a este problema num diálogo intitulado *Menexeno*: é a democracia viável se não há vínculos históricos ou uma cultura comum que justifiquem a solidariedade e tornem suportável a partilha dos fardos democráticos? É a igualdade social dos cidadãos uma condição que força a busca da igualdade legal ou um inimigo de excelência?

Apesar das enormes diferenças entre as agendas de Strauss e Popper e mesmo dos seus ideais, ambos optaram por explorar a base normativa da democracia por confronto com Platão e seus predecessores. Karl Popper em *A Sociedade aberta* criticou os argumentos de Platão contra a igualdade propondo uma interpretação idiosincrática da controvérsia sobre Natureza e Convenção. Leo Strauss nas suas conferências sobre *Direito natural e história* também discorreu sobre o aparecimento dos conceitos de *Physis* e *Nomos*, confrontando Platão com o “convencionalismo clássico”. Este artigo envolve Popper e Strauss num debate imaginário sobre os fundamentos da igualdade política.

Palavras-chave: Karl Popper, Leo Strauss, igualdade, convenção, natureza, *Menexeno* de Platão.

1. Introduction

Striving for equality has often, if not always, been at the heart of the *ethos* of democratic regimes, even when practices fall short of such ambitious goals. The trend seems to move in the direction of expanding equality and abolishing all barriers to its spreading: abolition of literacy or property requirements for political participation, female suffrage, lowering of voting age, proportional representation, etc.. This ever increasing equality still faces an important and pervasive limitation, i.e. citizenship is not a right shared by all, but a privilege of birth, or descent, or autochthony, as if some last trace of aristocracy persisted.

The use of descent as a title to citizenship is very ancient. Let us recall for a moment a short and almost forgotten dialogue by Plato, who comically describes Athenian democracy, saying that some call it democracy, but whatever name we use, it really is an aristocracy with the consent of the majority (Plato, *Menexenus*, 238 b-d). At the center of the dialogue is a Funeral Oration, a prayer for the dead in battle presented to the young Menexenus by Socrates, composed of two parts: an *encomium* of the deceased and a consolation of their families. In the *encomium* Socrates engages in praising Athens, claiming the autochthony of its citizens. In Plato's *Eulogy*, Socrates also explains the basis of Athens' democratic system:

The basis of our government is equality of birth; for other states are made up of all sorts and unequal conditions of men, and therefore their governments are unequal; there are tyrannies and there are oligarchies, in which the one party are slaves and the others masters. But we and our citizens are brethren, the children all of one mother, and we do not think it right to be one another's masters or servants; but the natural equality of birth compels us to seek for legal equality, and to recognize no superiority except in the reputation of virtue and wisdom. (*Menex.* 238e and ff.)

Plato's *Menexenus* is a complementary piece to the *Gorgias* (cfr. Schofield, 2006, Dodds, 1959), a caricature of democratic rhetoric, where any audience of «children» and children-like adults is convinced by a confectioner to choose healthier foods. The narrative context of the dialogue leaves no doubt in the reader about the nature of the deeply ironic *Funeral Oration* (cfr. Méridier, 2003, Kahn 1963), but it is possible to talk about very serious matters in a comic way.

2. Platonic Readings

Karl Popper was outraged by this dialogue, guilty of trying to demolish Pericles' funeral oration, a democratic cornerstone laying the foundation of the symbolic world of Athenian democracy: the virulence of the Platonic attack on democracy reveals itself in the obvious parody contained in his dialogue (cfr. Popper, 2009: 211).

In a footnote, he adds that if some hold the *Menexenus* to be spurious, this merely shows their tendency to idealize Plato (Ibidem). On the contrary: *Menexenus*, a searing reply to Pericles' Funeral oration, is the dialogue that hints at Plato's true intentions and reveals his own seduction by the ideal of an open society:

In spite of his attempt to hide his feelings behind irony and scorn, he cannot but show how deeply he was impressed by Pericles' sentiments. This is how Plato makes his 'Socrates' maliciously describe the impression made upon him by Pericles' oration: 'A feeling of exultation stays with me for more than three days, not until the end of the fourth or fifth day, and not without an effort, do I come to my senses and realize where I am'. Who can doubt that Plato reveals here how seriously he was impressed by the creed of the open society, and how hard he had to struggle to come to his senses and to realize where he was – namely, in the camp of its enemies (Popper, 2009: 211, quoting *Menex.* 235b cfr. Idem: 355, note 61).

Karl Popper argues that it is urgent to bury Plato, because great men make great mistakes. This is necessary to maintain progress towards an «open society». His modern interpretation of Plato is still among the most famous, although classical scholars tend to consider it marginal, if not anachronistic (cfr. Bambrough, 1962 and Idem, 1967; Field, 1944; *sed* Ryle, 1948).

I will not argue here for the impartiality of Karl Popper's contribution to the «war effort», since that contribution has the form of a political manifesto against the enemies of the open society, more harsh and emotional in tone than Popper desired (Popper, 2009: xi). Besides, he states, again and again, that he never intended to be neutral against Plato and his totalitarian model of a «well organized state», and that it was only an interpretation, although a serious one, which he would like to see refuted (cfr. Idem: 372).

But it is important to clarify the implicit assumptions of this interpretation, before proceeding to its content. These are of two different kinds: some are hermeneutic assumptions about the interpretation of Plato's dialogues, while others consist of political (and epistemological) theses that Popper wants to present *a contrario* at Plato's expenses.

Some of the latter are already well known and justify the status of bestseller (and «longseller») that obviously does not apply to most of the academic literature on Plato: the defense of piecemeal social engineering, the protective state, equality before the law and humanitarianism – even his theory of democratic leadership, based on Thucydides' formula, is no longer unnoticed (cfr. Idem: 199).

His interpretation of Plato, however, is no less famous and influential, although not all of it equally original (cfr. e.g. Gomperz, 1902; Crossman, 1937). But in order to evaluate the assumptions in his interpretations of Plato's dialogues, the target of a hot debate, a critical reader should engage in the lengthy reading of the notes – as a whole, a longer text than the main body of the book. Besides, Popper's reading intertwines Plato's doctrines and a review of his own ideas around pairs of concepts: individualism *versus* «holism», nominalism *versus* conceptual «realism», protective versus totalitarian state, democratic sovereignty *versus* theory of checks and balances, institutionalism *versus* personalism, etc..

Even so, I think it fair to enumerate the main theses on interpretative issues as follows: 1) In the dialogues Socrates is Plato's mouthpiece, but the two are almost opposite, until Plato's final betrayal of his master, proposing laws that would lead to a new condemnation of Socrates; 2) Plato is a «dogmatic» and not skeptical philosopher; 3) he deliberately «distorts» the most fundamental concepts such as justice, equality or democracy as compared

to how they are commonly used by his contemporaries; 4) his work is essentially an intervention program; 5) his theories defended class interests, the interests of a class to which he belonged by family; 6) the *Republic* and the *Laws* (in particular) present a blueprint for a totalitarian society, whose corollaries are a caste system, an educational and eugenic program for the guardians and the expulsion of poets; 7) It is Plato's contempt for the truth that leads him to resort to pious myths and lies as an ideological cover.

It is characteristic of Aristotle that he presented the debate between egalitarianism and the oligarchic conception of justice as a conversation between two factions or parties, both of them with an incomplete vision of justice. He situated himself above these incomplete opinions like an umpire.

It is, in fact, sometimes beneficial to resort to a contrasting view in order to clarify the issues in question. Although it is not always easy to find a deserving opponent who shares the same approach, in this case we can find such an opponent in Leo Strauss. His work could be described as a kind of «platonic political philosophy».

Strauss, however, barely mentions the *Menexenus* once, and only briefly, recalling that the first attempt to systematize political experience was made by the rhetoricians, but that their vision was obviously limited (cfr. Strauss, 1971: 34). This dialogue was, in his view, a proof or a playful demonstration of the transferability of political knowledge, for Socrates borrowed his speech from Aspasia, who was ironically assumed to be the real author of Pericles' speeches.

The problem of «autochthony», the main motive of pride for Athenians in Menexemus' *encomium*, is notwithstanding mentioned in the context of the problem of natural right and this goes to the heart of Leo Strauss' concerns.

Every ideology, he comments, is an attempt at justification, against oneself or against others, in the face of certain lines of conduct the righteousness of which is not evident (as Hindus use karma to justify the caste system). For example, the Athenians proclaim that they are native born and borne of the earth, and so their city is not founded on crime. This is a proof of the existence of a sort of intuition of natural right: thanks to reason, man has available a wide range of alternatives, but he is aware that the full and unrestricted exercise of freedom is not just. Freedom is accompanied by a natural feeling that not everything is allowed, not unlike the «natural conscience» that Cicero mentions. Until cultivated, natural conscience feeds absurd taboos, but what guides the savage or the tribe is an inkling of what is right (Idem: 130).

Strauss' interpretation of the Platonic texts could not, at first glance, be more contrary to Popper's. In Strauss view, Plato is fundamentally true to

the Socratic program, but Socrates cannot be considered Plato's spokesman, because the dialogues are really like dramas and any playwright speaks both through the voice of his various characters and through their actions in the drama. In any case, Socrates was famous for his playful irony, and is therefore a problematic mouthpiece, since he often says different things to different interlocutors (cfr. Zuckert, 2011). Plato does not distort, but certainly questions the meaning of words like justice, truth or excellence, as a pedagogical device, even if opinion and not truth is the essence of politics. Any government needs salutary myths because what is by nature just is likely, without dilution, to shake the foundations of society. Plato, in any case, is not a systematic philosopher, nor are the dialogues entries in an encyclopedia of philosophical sciences and the *Republic* doesn't present concrete political proposals – «the *Laws* is the only political work proper of Plato» (Strauss & Cropsey, 1963: 231). He certainly did not want to abolish poetry, but argued that all poetry serves philosophy.

Interestingly, Strauss' «architectonic» ideas are also known through pairs of concepts in a never resolved tension: Ancients *versus* Moderns, Athens *versus* Jerusalem, Philosophy *versus* Poetry, Reason *versus* Revelation (or Law), facts and values, etc.. But his political ideas and his art of writing lead to a very different evaluation of Plato political thought.

In short, Popper regarded the *Republic* as a totalitarian utopia; Leo Strauss thought it was the best cure against totalitarian ambition in politics. Indeed, both Leo Strauss and Karl Popper discussed or criticized Plato's ideas as if he was a contemporary, without too much concern for his «being a man of his time». He is very much alive in their analyses.

Their interpretations continue to surprise us and to be read, however, not for the merits of the interpretation itself – for all its charm – but because they are important in current political debate. At first sight, they only share their admiration for Socrates and the Socratic ideal, which they both kept to the end of their own lives, and an essentially political reading of Plato. The two interpretations cannot, of course, both be true to Plato political thought. But if, in general, the accusatory tone, a bit crude, in Popper's text outraged Platonists, even if they sometimes recognized its suggestive or provocative power, Strauss' teachings on Plato also annoyed and made academics suspicious (e.g. Pangle 2006, Drury, 1988, *sed contra* Minowitz 2009).

We should not, however, ignore either of them altogether, for they are both extraordinary thinkers, even if idiosyncratic. It is not difficult to engage them in a fictitious conversation on the subject of the philosophical foundation of political equality.

3. Nature and convention

In Karl Popper's text dedicated to Plato's «descriptive sociology», in his *Open Society*, he makes a careful presentation of the ancient Greek debate between «nature and convention». Such a debate precedes Plato: the approaching of social phenomena with a scientific spirit is not new to Plato (cfr. Popper, 2009: 58) and the previous generation of Sophists distinguished two elements in the human environment, a natural one and a social one – a difficult distinction since we tend to take our own environment for granted. However, distinguishing *physis* and *nomos*, they broke with the tribal and magical attitude, characteristic of closed societies living in a charmed circle of laws, taboos and immutable customs (Cfr. *Ibidem*).

Karl Popper however further clarifies this distinction by asserting the enormous difference between natural laws, such as those that describe the motion of the planets, and normative laws that prescribe or forbid, whether the Ten Commandments, a set of parliamentary election rules or – the relevant case – the laws in the Athenian constitution. The former are invariable regularities that do not allow changes or exceptions, but only falsehood, and are out of human control, even if they can be used for technological purposes. The latter are enforced by man and may change, but it cannot be said of them – except metaphorically – that they are true or false, only good or bad, right or wrong.

Certainly, some think there are «natural» standards, because they are in accordance with human nature, or psychological laws of human behavior. But the two kinds of laws have little more in common than the name and a debate presupposes the clarification of the difference, in order to avoid misunderstandings due to poor terminology (*Idem*: 60).

To understand Plato's sociology, Popper considers it necessary to explain how this distinction between natural and normative laws was developed. The starting point is what he designates as «naive monism» typical of closed societies, where the distinction was ignored, and this could appear in two ways: «naïve naturalism», a belief that social regularities seemed impossible to change, and «naïve conventionalism», the assumption that everything that goes on in nature seems to result from the arbitrary decisions of men and gods, and can be changed in a magical way (*Idem*: 61, cfr. 254 n.3).

The historical fact that breaks magic tribalism is the *clash of cultures*, the finding that there are different taboos in different tribes and that these can be disobeyed without unpleasant consequences, because laws are made

by man, either the Solon code or the democratic laws of the city. This gives rise to what he calls a «critical dualism» of facts and values, or a «critical conventionalism», which is announced in terms of the opposition between nature and convention. This is the position taken by an older contemporary of Socrates, Protagoras.

Such a dualism, according to Popper, does not necessarily imply a theory of the origin of the laws, i.e. that these were introduced consciously rather than discovered, or came from God or man (Idem: 62). But neither minimizes the importance of standards and even less implies that laws are merely arbitrary because they are the works of men.

The theory implies only that laws may be amended by a decision or convention and that only man is morally responsible for their formulation or acceptance, or for improving them, *following patterns that are not found in nature*, since nature is neither moral nor immoral. Men are products of nature, but nature gave men the power to predict, plan or change the world.

These decisions or values are not derived from facts. We are not opposed to slavery because no man is born with chains: some may want to put other men in chains, and others freed them. We can change or resist change, or not act at all, but no decision can ever be derived from facts (cfr. Idem: 63). Such is the doctrine of the «autonomy of ethics, first advocated by Protagoras and Socrates» (Idem: 68).

Leo Strauss also dedicated a long chapter in his *Natural Right and History* to the emergence of the idea of *physis* that disturbs the identification of the ancestral and the good, and leads to philosophy (Strauss, 1971: 90 and ff.). But, of course, the only sense of the expression «natural right» or «natural law» in which he was interested was the possibility of the existence of «natural» standards for human action, or the foundation of ethics and politics in accordance with human nature. Let us call these standards psychological laws of human behavior, using Popper's expression, and avoid verbal disputes (cfr. Popper, 2009: 63-68).

For Strauss, however, the mere diversity of opinions about justice or right is not an argument against the existence of such standards. The existence of different taboos in different tribes is not only compatible with, but a precondition for the discovery of natural right. The diversity of conceptions of justice would only be incompatible with natural right if unanimous consent was required and not merely potential consent (Strauss, 1971: 125). As Plato asserted, even the most primitive and bizarre view points beyond itself, because people's opinions come into conflict and a philosopher guides them above opinions, in the direction of truth. Of course, no assurance can

be given that a philosopher can do more than identify fundamental alternatives or that philosophy goes beyond the stage of debate (Ibidem).

Strauss does not disagree with Popper that classical conventionalism does not imply that laws are merely arbitrary because they are the works of men, but they did not formulate a coherent political theory. A conventionalist, as appears to be the case of Protagoras or Antiphon, disregards the truth embodied in opinion and appeals to nature and this is why Socrates was forced to demonstrate what is naturally just in terms of conventionalism, appealing to facts as opposed to speeches – the *Republic* is such an appeal put in a document.

The basic premise of conventionalism was the identification of good with pleasure, and so the proponents of classical natural right are critics of hedonism. What is good for them is more fundamental than pleasure: different needs explain the differences between pleasures, but needs are not a bundle of desires, because there is a natural order of needs, which are different according to each being. What is good refers to the natural constitution or *quid*, which determines the hierarchy of a being's goods (Strauss, 1971: 127). Each specific constitution corresponds to a specific operation: if something is good, it does the work that corresponds to its nature. To know what is good for man, we need to know man's natural constitution. All animals have a soul and the human soul is distinguished by speech or reason (*logos*), and so what is good for man is to live thoughtfully. Life is good if it is the perfection of human nature (Ibidem).

A life of excellence can be defended in hedonistic terms rather than *per se*, but this view distorts phenomena as understood by impartial and competent, i.e. not morally obtuse, men (Idem: 128). Everyone admires a harmonious soul, regardless of the benefits. The utilitarian or hedonistic logic can only be explained with an *ad hoc* hypothesis (good is a refined calculation of pleasures, etc.). Ancient hedonism is, however, mainly a private stance, without political doctrine.

Karl Popper questions any laws of «human nature», which he reduces to mere sociological and psychological regularities of human behavior. He considers them connected to the functioning of social institutions (Popper, 2009: 69). Plato formulated a theory of «psychological or spiritual naturalism» combining elements of Antiphon's or Pindar's biological naturalism with elements of ethical positivism (Idem: 70, cfr. 70-75). Plato's vague spiritual naturalism surprisingly, however, according to Popper, had no great consequences – as opposed to the priority of the state over the imperfection of individual men.

Plato does not always use the word «nature» in the same sense, but the most important sense is virtually identical to «essence», the meaning that prevails when we speak of the nature of mathematics, or happiness, or misery (Idem: 75-76). When used by Plato, nature is the same as Form or idea, which is not in a thing but separated from it (Idem 76, cfr. 15-32).

Natural is what is innate or original, or divine, while artificial things are copies of ideas, two or three degrees away, even more removed from reality than tangible things in flux (Popper, 2009: 76). Plato agrees with Antiphon on one point: he assumes that the opposition between nature and convention corresponds to the opposition between truth and falsehood, reality and appearance, original and man-made, objects of reason and opinions.

As science should know the true nature of things, the most important task of social science is to examine the nature of human society or the state. But nature is the origin of something, according to the historicist methods he finds in Plato (something that Strauss would never grant). What is the nature of society? According to Popper, the answer lies in the *Republic* and the *Laws* where he presents his spiritual naturalism: the polis is a convention or a social contract, but not only that; it is a natural convention, a convention based on human nature, the social nature of man, which has its origin in the imperfection of the human individual (Idem:77).

In opposition to Socrates, according to Popper, Plato teaches that what is human cannot be not self-sufficient. Plato insists that there are many degrees of human perfection, but even the «rare and uncommon natures» that approach perfection depend on others, even if only for manual work, and therefore man can only reach perfection in society: the best society should be his «social habitat» (Idem: 78).

The state is above people because only the state is self-sufficient or autarkic. The individual and society are interdependent: one owes his existence to the other, but the superiority of the latter manifests itself in many ways, including the idea that the state of decadence and disunity is caused by the imperfection of the soul, of human nature.

Leo Strauss is very attentive to the nature of the change of thought carried out by Socrates – i. e., Plato's Socrates, the only Socrates we know that does not fit on the back of a stamp. At first glance, Socrates turned away from the study of nature and limited his inquiries to human things and so refused to look at human things in the light of the subversive distinction between nature and convention.

In his view, however, this conclusion mistakes Socrates' starting point or the result of his investigations for the «substance of his thought» (Strauss,

1971: 121). Strauss agrees that the classics presuppose the validity of the distinction between convention and nature when demanding that law should follow the order established by nature. The characteristic institutions of Plato's best polity, e.g., are «in accordance with nature», and against habits or customs (Ibidem).

When in Plato's dialogues Socrates raises the question «What is X?» (courage, city, etc.), he is forced to also raise the question of the *ratio rerum humanorum* and to approach the study of human things as such, as irreducible to divine or natural things. «What, its 'shape' or 'form' or character (...) cannot be understood as a product of the process leading to it» (Idem: 123). On the contrary, the process can only be understood through its *telos*. Leo Strauss recalled that this transformation was a return to sobriety from the madness of his predecessors. As he liked to repeat, Socrates did not separate wisdom and moderation. In modern language this means a return to common sense. Disregarding opinions about the nature of things and especially of human things amounted to abandoning the most important source of access to reality. His starting point was the surface or *eidos* or shape visible, first to us, not first by itself. This ascent from opinions was the friendly art of conversation, dialectic. Such dialogues are made possible by the fact that opinions about what things are, e.g. justice, are different and contrary (Idem: 124).

4. Natural and conventional sociability and equality

According to Popper, whether it was Protagoras or Lycophron who proposed the theory that laws have their origin in a social contract, Plato combines Protagoras' conventionalism with his naturalism – an indication that even the original version of conventionalism did not maintain that laws were completely arbitrary, as confirmed by Plato's comments (cfr. Idem: 79, n. 27 and *Theetetus*, 172b). In the *Laws*, Plato lists the principles on which political authority can rely, mentioning the biological naturalism of the Theban poet Pindar («the strong rule the weak»), but proposing a correction: the wise rule and the rulers follow, an amendment which would not be contrary to nature, because based on mutual consent.

In the *Republic* Popper also found elements of naturalism combined with a contractualist (and utilitarian) theory. The inhabitants gather together to promote their interests, although behind this there is always the idea that man is not self-sufficient (Popper, 2009: 79).

Strauss, on the contrary, stresses that for all classics (including Plato) man is by nature a social animal. He is constituted in such a way that he cannot live well without other men, because it is *logos*, discourse, that distinguishes him from other animals and this supposes communication (Strauss 1971: 129). Man is so radically more social than other animals that sociability is humanity itself, i.e., all actions – social and anti-social – refer to others, not from a calculation of the pleasures to be derived from association, but because the mere association gives him pleasure:

His sociality does not proceed, then, from a calculation of the pleasures which he expects from association, but he derives pleasure from association because he is by nature social. Love, affection, friendship, pity, are as natural to him as concern with his own good and calculation of what is conducive to his own good. It is man's natural sociality that is the basis of natural right in the narrow or strict sense of right. Because man is by nature social, the perfection of his nature includes the social virtue par excellence: justice; justice and right are natural. All members of the same species are akin to one another. This natural kinship is deepened and transfigured in the case of man as a consequence of his radical sociality (Strauss 1971: 129).

All members of the same species are related, but in man this relationship is deepened by his radical sociability. Procreation is only partly a way to preserve the species; there is no relation between men that is totally free and everyone is aware of it (Ibidem). Men differ from brutes through speech or reason (*logos*), so the good life is the examined life. Man is by nature social and cannot live well except when living with others; he refers to others in every human act. Love, affection, friendship and pity are as natural for him as his own self-interest. Men are free but have a sense that the unrestrained exercise of that freedom is not right and if men have not cultivated their conscience properly, they will produce absurd taboos.

Man cannot reach perfection except in civil society, or in the city. The full achievement of humanity is not, however some sort of passive membership. The good man is identical with the citizen who exercises the activity of a ruler: power will reveal a man and give him opportunities to excel (Idem: 133).

Since Plato and the classics viewed moral and political matters in the light of man's perfection they certainly were not egalitarians, and equal rights appeared unjust to them (Idem: 134, 135). But Plato's so called «naturalism», according to Strauss, was full of potential consequences. In fact, the latter were so extreme that they had to be diluted as to allow political life:

The justice of the city [according to nature] may be said to consist in acting according to the principle «from everyone according to his capacity and to everyone according to his merits» (...) Since there is no good reason for assuming that the capacity for meritorious action is bound up with sex, beauty, and so on, «discrimination» on account of sex, ugliness, and so on is unjust. The only proper reward for service is honor, and therefore the only proper reward for outstanding service is great authority. In a just society the social hierarchy will correspond strictly to the hierarchy of merit and of merit alone. Now, as a rule, civil society regards as an indispensable condition for holding high office that the individual concerned be a born citizen, a son of a citizen father and a citizen mother. That is to say, civil society in one way or another qualifies the principle of merit, i.e., the principle par excellence of justice, by the wholly unconnected principle of indigenoussness. (Idem: 148)

Karl Popper preferred to call attention to the tradition of egalitarian thinkers, which Plato opposed. Even if equality and democracy are simply human standards or institutions «men made», democracy was cherished, as Popper pointed out, although often called *isonomia* or equality – Strauss does not deny that there is an egalitarian natural right (cfr. Idem: 118), but we barely know what it stands for and for good reason: it is by nature apolitical.

It should be noted that the fundamental natural or biological equality between men, referred to in modern Declarations of the Rights of Man and of the Citizen plays no role in Popper's own theory, which considers it only to be «language of great effect», not a relevant argument. Not only because, although humans are alike in many respects, they differ in many others, but also because the normative rules cannot be inferred from any fact. No pattern or value follows from a fact. Only very primitive societies, where «uncritical conventionalism» pervades, confuse *nomos* and *physis*. Theories of «natural rights» often arise in support of humanitarian and egalitarian ideas, but this is more an accident than a necessity.

For Plato no two people are alike, each has his particular nature, some are made for certain work, others for others, and the defense of the economic principle of the division of labor is based on an element of biological naturalism, the uneven nature of man, first introduced innocently and then with far-reaching consequences because, in fact, the only important division of labor is the division between rulers and ruled, based on the natural inequality between masters and servants, wise and ignorant.

Plato's position is generally a vague spiritual naturalism best formulated in the *Laws*. The arguments in Plato's spiritual naturalism, according to Popper, are unable to answer any specific question of whether some law is

fair in particular: they are too vague to be applied to any problem and only provide generic arguments in favor of conservatism. In practice everything is left to the wisdom of the great lawgiver (according to him, recognizable in the *Laws* as a self-portrait of Plato). In contrast, the interdependence theory and anti-egalitarianism have substantial consequences.

5. Equality and universal citizenship?

In brief, according to Karl Popper, Plato opposes equality based on an inconsequential biological naturalism and errs because *patterns are found not in nature* but in men standards (and hearts?); according to Leo Strauss, Plato opposes equality because what is by nature just must be qualified in order to preserve society.

Although it is, of course, somewhat of a paradox that Plato, the only great ancient philosopher to voice the possibility of radical equality, equality of property, of men and women, and of citizens in the polity equal at birth, seemed to be, at the same time, the least inclined to its actualization.

Some say, however, it was not him but Aristotle that utterly discredited nature as a standard for society. Aristotle inferred from his view of nature that equality proper was desirable only in the best polity, where the good man and the good citizen are the same. Extreme democracy, that is, a democracy where even the mechanics are citizens is not in accordance with nature. Citizenship is a «privilege», not a right. It ensures freedom for free men, but not for men as men and therefore coexists peacefully with not only slavery but also with the near absence of rights for foreigners, totally unacceptable ideas to us.

On the contrary, Plato's dialogue still challenges us today because it raises in a magnificent form the problem of the foundation of political equality. Some, if not all, of the problems voiced in the dialogue – whether we feel outraged or merely challenged – still deserve careful consideration: is democracy viable if no historical ties or common culture justify a certain solidarity (as brothers and not masters and slaves) and make sharing democratic burdens bearable? Is the social equality of citizens a condition forcing the seeking of legal equality (and even the defense of freedom abroad) or an enemy of excellence?

That is because we find ourselves in a paradoxical situation: it seems appropriate to expand equality and uphold universal citizenship, but we lack the arguments at Plato's disposal. It is characteristic of us that we run extensive empirical studies on inequality, but we do not know how to justify political

equality, since the traditional foundations – God and nature – do not appear solid foundations to us anymore, and rest on the mere whim or fancy of men.

References

- BAMBROUGH, J. Renford (ed.) (1967, *Plato, Popper and politics. Some contributions to a modern controversy*, Cambridge and New York, Heffer and Barnes and Noble.
- (1962), «Plato's modern friends and enemies», *Philosophy* 37, pp. 97-113.
- CROSSMAN, R. H. S (1937), *Plato To-day*, London, George Allen and Unwind.
- DODDS, E.R. (1959), *Gorgias: a revised text with introduction and commentary*, Oxford, Clarendon Press.
- DRURY, Shadia (1988), *The Political ideas of Leo Strauss*, New York, St. Martin's Press.
- FIELD G. C (1944), «On misunderstanding Plato», *Philosophy* 19, pp. 49-62.
- GOMPERZ, Theodor (1902), *Greek Thinkers*, London, J. Murray.
- KAHN, Charles H (1963), «Plato's Funeral Oration: The Motive of the *Menexenus*», *Classical Philology*, Vol. 58, No. 4 (Oct.), pp. 220-234.
- MÉRIDIÉ, Louis (2003), *Platon. Oeuvres complètes, Ion, Ménexène, Euthydème*, Paris, Les Belles Lettres.
- MINOWITZ, Peter (2009), *Straussophobia: Defending Leo Strauss and Straussians against Shadia Drury and other accusers*, Lanham, Md, Lexington Books.
- PANGLE, Thomas L. (2006), *Leo Strauss: an introduction to his thought and intellectual legacy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- POPPER, Karl (2009), *The Open society and its enemies*. Vol. I: *The spell of Plato*, London and New York, Routledge [1945, revisions and addenda in 1951, 1957, 1961 and 1965].
- RYLE, Gilbert (1948), «Review of K. Popper, *The Open Society and its enemies*», *Mind*, pp. 167-72.
- SCHOFIELD, Malcolm (2006), *Plato: Political philosophy*, Oxford and New York, Oxford University Press.
- STRAUSS, Leo (1971). *Natural right and history*, Chicago, University of Chicago Press, [1953].
- STRAUSS, Leo and CROSEY, Joseph (1963), *History of political philosophy*, Chicago, University of Chicago Press.
- ZUCKERT, Catherine (2011), «Strauss's New Reading of Plato» in YORK, J. G. and PETERS Michael A. (ed.) (2011), *Leo Strauss, education, and political thought*, Madison, Fairleigh Dickinson University Press [Lanham, Md., co-published with Rowman & Littlefield].

[Submetido em 15 de julho de 2013, re-submetido em 31 de agosto de 2013 e aceite para publicação em 10 de setembro de 2013]

CARLOS NINO'S CONCEPTION OF CONSENT IN CRIME*

Miroslav Imbrisevic**

miroslav.imbrisevic@heythropcollege.ac.uk

In this paper I discuss the nature of consent in general, and as it applies to Carlos Nino's consensual theory of punishment. For Nino the criminal's consent to change her legal-normative status is a form of implied consent. I distinguish three types of implied consent: 1) implied consent which is based on an operative convention (i.e. tacit consent); 2) implied consent where there is no operative convention; 3) "direct consent" to the legal-normative consequences of a proscribed act – this is the consent which Nino employs. I argue that Nino's conception of consent in crime exhibits many common features of "everyday" consent, which justify that it be classed as a form of (implied) consent. Thus, Nino is right to claim that the consent in crime is similar to the consent in contracts and to the consent to assume a risk in tort law.

Keywords: Carlos Nino, consent, crime, punishment.

Neste artigo discuto a natureza do consentimento, em geral, e como se aplica à teoria consensual da punição de Carlos Nino. Para Nino o consentimento do criminoso para mudar seu status jurídico-normativo é uma forma de consentimento implícito. Distingo três tipos de consentimento implícito: 1) o que se baseia numa convenção operativa (ou seja, o consentimento tácito); 2) aquele em que não há convenção operativa; 3) o "consentimento directo" às consequências jurídico-normativas de um acto proscrito - este é o tipo de consentimento que Nino emprega. Defendo que a concepção de Nino de consentimento no crime exhibe muitas características comuns de consentimento quotidiano, o que justifica que seja classificado

* I would like to thank Patrick Riordan and Michael Lacewing for detailed comments. I am also grateful for the comments of an anonymous reviewer. Lastly, I wish to thank the participants of the *IV Meetings on Ethics and Political Philosophy* at the University of Minho in Braga (Portugal).

** University of London, Heythrop College, Philosophy, London W8 5HN, UK.

como uma forma de consentimento (implícita). Assim, Nino tem razão ao afirmar que o consentimento do crime é semelhante ao consentimento dos contratos e ao consentimento para assumir um risco em direito penal.

Palavras-chave: Carlos Nino, consentimento, crime, punição.

Some writers (Boonin, Scanlon, Honderich) have engaged with Nino's theory of punishment, but there is no in-depth treatment of Nino's conception of consent in crime in the (Anglo-American) literature. At first glance Carlos Nino's claim that criminals consent to something when they commit a crime may appear to be implausible. After all, crime is by nature a breaking of the rules. Why would a criminal want to consent to anything?

My primary aim is to lay out how everyday consent works, and how this applies to Nino's conception of the offender's consent, because this is mostly missing in the literature. And in the process I will engage with the pertinent literature. Because of the aims and scope of this paper, I cannot present and respond to all of the objections to Nino's theory which have been put forward.^[1]

I begin with distinguishing various types of consent, and then briefly set out how Nino understands the offender's consent in the context of crime. Next, I look at the nature of consent as we encounter it in everyday situations. Consent does not have to be explicit – it is often implied. Secondly, I argue that a positive attitude towards the object of consent and/or its foreseen consequences is not a necessary condition for valid consent. Thirdly, I explain that sometimes my choice (and the consent which is present when I declare my choice) comes as a package: I may desire the operation, but not the materialisation of any risks which are involved in the operation. After the general discussion of consent I contrast the features I have identified in everyday consent with Nino's conception of consent in crime.

Let us start with a definition of consent, from a venerable source (*Bouvier's Dictionary of Law*, 1856), to give us some initial guidance: "Consent is either express or implied. Express, when it is given viva voce, or in writing; implied, when it is manifested by signs, actions, or facts, or by inaction or silence, which raise a presumption that the consent has been given."

1 Here I give a concise response to Scanlon. The issues raised by Honderich need more space and I will deal with them in another paper (forthcoming). I have discussed Boonin's objections in Imbrisevic (2010).

In spite of its age Bouvier's definition can still serve as a good working definition of consent. The idea of express consent (in writing or verbal) is easily grasped, and I will only touch upon it when it comes to contracts – it is the notion of implied consent which is much more important here.

I will distinguish three types of implied consent: 1. implied consent which is based on an operative convention (i.e. tacit consent); 2. implied consent where there is no operative convention; 3. "direct consent"^[2] to the legal-normative consequences of a proscribed act.

Tacit Consent

Let us define the term "tacit consent".^[3] In ordinary usage "to give consent"^[4] means to agree to something and/or to give permission. The adjective "tacit" means silent.^[5] Strictly speaking, only inaction coupled with lack of express dissent (saying "No!") would count as tacit consent.

Consent can come about through either an action or an omission. Keith Hyams (2005: 5) writes:

Consent is an act, an intentionally performed behaviour which may take the form of either an action or an omission. Examples of consent by action include the signing of a contract and the uttering of the words, 'I do', in a marriage ceremony. An example of consent by omission is consenting to a chairperson's proposal in a meeting by not speaking up when asked by the chairperson whether there are any objections.

Thus, in consent by omission, we can still characterise the manifestation of consent as a/n (negative) action, the doing of something, namely, not speaking up.^[6] Not speaking up in this context has an observable performative character. Hyam's example is a form of tacit consent.

Simmons (1979: 80) states: "Consent is called tacit when it is given by remaining silent and inactive". However, other commentators (Lloyd

2 The term is my own and I will elaborate on this below.

3 Furner (2010: 54), relying on the 19th century German legal scholar Friedrich Karl von Savigny, explains that tacit consent "has its roots in the Roman law concept of a 'tacit declaration of will'"

4 Latin *consentire*: to feel together; to agree.

5 Latin *tacitus*: silent; *tacere*: to be silent.

6 See A. John Simmons: "I have already suggested that tacit consent should not be taken by the consent theorist to be an 'unexpressed' consent; calling consent tacit on my account specifies its mode of expression, not its lack of expression." (Simmons, 1976: 282). See also Archard (1998: 4).

Thomas 1995, Archard 1998, Hyams 2005) take a broader view of tacit consent.^[7] According to this broader view tacit consent requires that there exists an operative convention which is linked to performing a particular act (and this conception includes the paradigm of remaining silent in response to an invitation to object – consent *ex silentio*).

What is meant by an “operative convention”? It is well known and understood, by all concerned, that only certain actions (or inactions) count as consent.^[8] For example, putting down one’s chips on the roulette table is taken to be placing a bet. Getting into a cab and stating a destination is taken to mean that one is hiring the cab. Raising one’s hand at an auction is taken to be a bid for the painting. However, pulling up your trousers during an auction, for example, does not mean that you want to bid for/buy the painting – there is no such convention. According to this broad conception, one can tacitly consent either *ex actionem* or *ex silentio*.^[9]

Keith Hyams (2005: 17) writes: “If an agent doesn’t know that her act is specified as an act of consent, or if she doesn’t know to what change her act is specified as an act of consent, then her act will not qualify as a genuine act of consent.” This is particularly important in tacit consent (one needs to be aware of the convention), but it applies equally to express consent, as well as to non-conventional implied consent (NIC from hereon).

Non-Conventional Implied Consent

We can consent through certain actions (or inactions), even though there is no operative convention in place (NIC) – and this often happens in private. Here, consent is not expressly stated and it usually concerns friends, family or lovers. Each party knows, through familiarity with each other and through past behaviour, what kind of permission is sought and whether consent is given. But if the action in question is habitually performed, and the signs of asking permission and giving consent are constant, private implied consent could be said to approximate “tacit consent”. One might claim that there is something like an operative convention in place, but it is not publicly known or understood outside of the group of agents (e.g.,

7 Note that Locke also takes the broader view (e.g. travelling on the highway, residing at an inn), but without stressing the importance of an operative convention for tacit consent to come about; similarly Boonin (2008).

8 See Lloyd Thomas (1995: 39; also Archard (1998: 8-9.)

9 Some commentators wrongly believe that Nino is operating with the notion of tacit consent: Boonin (2008) and Finkelstein (2002). For a discussion of Boonin see Imbrisevic (2010).

moving the soup terrine next to uncle Harry, the soup lover, may mean: *Uncle Harry, you may finish the soup.*)

However, familiarity between the parties is not always necessary. There may also be signs of implied consent between strangers. Sitting by the window on a train, without putting one's belongings on the adjacent seat may mean: *I am happy to have company.* Whereas putting one's possessions down on the adjacent seat might be a sign of non-consent: *I don't want company/I don't feel like chatting.* Note that the lack of certainty in this example arises because there is no operative convention in place. But in other instances, because of the type of situation we are in, there will be a greater degree of certainty. For example, rolling up my sleeve will be taken as a sign of NIC by the doctor who is preparing an injection. The situation in the doctor's office has a certain focus, which is lacking in my train example.

Arthur Ripstein (1999: 211) writes:

The publicity of consent does not mean that it is conventional. Although people will for the most part use conventional signs to indicate consent, the underlying idea of publicity has room for the possibility of parties reaching their own understandings in unconventional but publicly accessible ways. Consent is essentially communicative; as such it need not conform to any *particular* ritual in order to be expressed or understood. But that is just to say that there are many public ways in which consent or nonconsent can be expressed.^[10]

There is, of course, a danger of misinterpreting the signs of NIC, which is much greater than in express or in tacit consent. However, even contractors do sometimes disagree about what was consented to in a written contract (i.e. express consent) and a foreigner to Britain, following an invitation to go to the pub, may not be aware that she is supposed to buy the next round (tacit consent).

Direct Consent^[11]

Normally consent goes via the object of consent (that to which one consents) to its necessary consequences. In crime the consent is "direct" because it does not go via the object of consent (here: the proscribed act)

10 Note that for 'publicity' we need to read 'observability'.

11 I have elaborated on the notion of 'direct consent' in the Spanish journal *Theoria*: "The Consent Solution to Punishment and the Explicit Denial Objection" (2010).

to the necessary consequences. Instead, the wrong-doer consents, at the point of committing a crime, directly to the legal-normative consequences. In his DPhil thesis (1976: 117) Nino held the view that the offender consents to perform the act (i.e. the crime) which involves the liability to suffer punishment. However, by the publication of “A Consensual Theory of Punishment” (1983) Nino had changed his views. Nino must have realised that the criminal cannot be said to consent to the crime, because it is not something one can consent to. Crime is, by definition, a wrongful act, and consent is neither required nor effective in this context. A criminal may utter the words: *I hereby consent to the crime I am about to commit!* But this would be infelicitous – or a category mistake.

When does the offender’s consent come about?

For Nino the offender foresees that legal-normative consequences necessarily follow from committing a crime. And this is most clearly expressed in *The Ethics of Human Rights* (Nino, 1991: 280): “This foresight of a consequence as the necessary outcome of a voluntary act is what I call ‘consent.’”

Nino (1983: 299) writes that a penalty can only be imposed if certain requirements are met: (1) “the person punished must have been capable of preventing the act to which the liability is attached” and (2) “the individual must have performed the act with knowledge of its relevant factual properties.” and (3) “he must have known that the undertaking of a liability to suffer punishment was a necessary consequence of such an act.

The first requirement stipulates the existence of an alternative course of action – obviously one which is viable (a “live option”). Furthermore, the criminal must have freely chosen to perform the act – it was not accidental, the agent was not intoxicated, nor coerced, etc., into acting in this way. This establishes the voluntariness of the act.

The second requirement stipulates that the offender must have performed the act with the knowledge that the proposed act is classed as a crime.

The third requirement is about a change of normative status: the criminal must be aware that certain legal-normative consequences necessarily follow from performing the proscribed act. The legal-normative consequence of committing a crime is loss of immunity from punishment (Nino, 1983: 297). Before an agent commits an illegal act she is immune from punishment – this is the default position.

Children under a certain age, for example, are not considered to be culpable. We can derive the following explanation for this from Nino's theory: children (apart from other reasons) are not culpable because they cannot be said to be (fully) aware of the legal-normative consequences of their actions. Consequently, they cannot be said to consent to the legal-normative consequences of their acts.

For Nino we have the institution of punishment in order to reduce rights violations, because they normally result in harm to others. By doing so we safeguard and increase the autonomy of individuals. This (autonomy of the person) is an important moral principle for Nino, which guides the actions of the state. But consent may sometimes justify to override the protection which the autonomy of persons provides. Then another moral principle is being invoked: the dignity of the person. Because this principle (Nino 1996: 52) "permits one to take into account deliberate decisions or acts of individuals as a valid sufficient basis for obligations, liabilities, and loss of rights".

The offender's consent to a loss of immunity from punishment makes it morally permissible for the state to enforce the legal-normative consequence of the act. The consent to the legal-normative consequence (liability to punishment), at the same time, brings about a moral-normative consequence for the state: it would be permissible to punish the offender.

It is the consent to the legal-normative consequences of committing a crime which is central for Nino.

The Capacity to Consent

John Kleinig (1982: 94) writes that the etymology of consent (Latin *consentire*: to feel together) might suggest that to consent is primarily an attitude, a psychological state. And some authors^[12] do indeed subscribe to the view that having a positive attitude is the most important feature in consent. However, I hope to show that another view better captures what happens in consent: the defining feature of consent is its (observable) performative character rather than any underlying psychological attitude.^[13]

Frank Snare (1975: 5) suggests a plausible explanation why some writers stress the importance of the right attitude: "I suspect the prominence of

12 Stadden (1907), Hurd (1996), Alexander (1996).

13 See Joseph Raz (1986: 81), David Archard (1998: 4), Joel Feinberg (1986: 173) and Alan Wertheimer (2003: 144).

invalidating mental conditions for most consent-acts does much to account for the confusion between consent-acts and consent-attitudes.” There are traditionally certain mental invalidating conditions for consent in contracts. They apply when minors are involved, or the mentally handicapped, or people who are clearly drunk, but also in instances of coercion, or when there is a serious informational deficiency.^[14] Such putative consenters may all have a positive attitude to the object of consent (except when coerced), they may wish to consent wholeheartedly, but this is irrelevant, if any of the invalidating conditions pertain. Also, not knowing that one is taken to be consenting, should invalidate consent.

It is not important to have a particular (positive) attitude towards the object of consent, nor to its legal-normative consequences, i.e. consenting wholeheartedly and/or sincerely. I could, for example, consent reluctantly or deceitfully (intending to flout what I consented to). But having the capacity to consent (i.e. being a competent adult, not being intoxicated, not being coerced, etc.) is a necessary condition for valid consent. And this requirement is reflected in the law by the invalidating mental conditions for valid consent.

The deficiency is not that the individual could not form a positive attitude towards the object of consent, rather, it is that the capacity to consent as such was impaired (say, through intoxication) – even though the individual, in her drunken state, might have been convinced that she wished to consent wholeheartedly.

The Essence of Consenting

In situations of consent we normally^[15] have at least two parties: A requests permission from B to perform action X. And B, by granting permission, by agreeing etc, gives their consent. Monica Cowart (2004: 515) writes: “The essential feature of consenting is the wilful granting of permission to a proposed action of which the individual asked has the right to grant or forbid and for which the requestor does not have the right to do prior to

14 See also Hyams (2005: 8): ‘What is universally agreed is that there are certain conditions, such as coercion, mental incompetence, and certain forms of informational deficiency, which prevent consent from bringing about a change in a prescriptive system.’

15 Nino’s conception of ‘consent’ in crime does not seem to require another party. He concedes that crimes appear to be unilateral acts. But I will argue below that there is some form of co-operation underlying crime, namely between law maker and law breaker.

receiving consent.”^[16] Action X either involves B or B’s possessions – something is done to B or to B’s possessions (e.g. “May I kiss you?” or “Can I use your car?”) – or it primarily concerns A (e.g. a spouse asking: “Is it ok if I stay late in the office today?”^[17]).^[18] This means that with regard to the proposed action, consent can make it “morally or legally permissible”. Consent is “morally transformative”, according to Wertheimer (2003: 119f). But it might also affect the rights and duties of others. Third parties may not interfere with the action to which B has consented (Idem: 120).

This type of consent (granting permission) happens mostly in the private sphere and is not regulated by law. But there is another form of consent, where two or more parties agree to perform a transaction – and this is not primarily about seeking and granting permission. Instead, it is a legal transaction and involves changing the normative status of all concerned. We encounter this form of consent in contracts (say, the sale of a car or the rendering of legal advice for a fee). And contracts are regulated, formally and materially^[19], by law.

Contracts are often based on express consent, but many everyday contracts are implied. The latter type of contracts are based on performing an action (e.g. taking a bottle of wine off the supermarket shelf and handing it to the person at the till; or getting into a cab and stating a destination; or putting down my chips on red at the roulette table). In all of these acts I implicitly consent to a liability: to pay for the wine; to pay the taxi fare at the destination; and to lose my chips if black wins.

For Nino (1983: 301) the difference between express and implied consent is as follows:

The basic difference is that in the case of explicit consent the voluntary action to which normative consequences are attached is a specific speech act performed with the intention of generating normative consequences as a means to some further end, whereas in the case of implicit consent that

16 See also A.J. Simmons (1979: 76).

17 B’s consent has a secondary impact on B, because B will now have to prepare dinner without any help, watch the news without any entertaining commentary, etc. Wallerstein (2009: 324) calls this “the ‘passive’ mode of consent since it does not involve an action on the part of the consenting agent”.

18 There is a special case of consent involving minors. I can consent to a teacher disciplining my children. Here, I consent on their behalf, just like a judge would give consent on behalf of a ward of court.

19 Formally: e.g. two witnesses might be required; or the contract might have to be in writing. Materially: e.g. contracts involving crime are invalid.

action is an act of some other sort performed with the knowledge that certain normative consequences will necessarily follow. Insofar as the action is voluntary and the normative effects are known, the distinctive features mentioned do not seem to have any moral relevance to the justification for enforcing contracts.

For Nino there is no morally relevant difference between express and implied consent. James Furner (2010: 57) agrees: “In law, the form in which consent is communicated has no general relation to the extent to which one is bound. Non-verbal acts of consent do not bind a person any more or less than their verbal equivalent.”

Joseph Raz (1986: 81) explains how consent works : “The core use of “consent” is its use in the performative sense.” He states that consent changes (1.) “the normative situation of another” and (2.) “it will do so because it is undertaken with such a belief” and furthermore (3.) “it will be understood by its observers to be of this character.”

The first condition explains that kissing a person with their consent changes what would otherwise be an instance of battery, and taking another’s car without their consent would be theft. The second condition requires that one must believe that one is changing the normative situation of another; one must be aware of what one is apparently doing. If the putative consentor is not aware that a particular act normally counts as consent, or is not aware what exactly the scope of her consent is, then, one cannot claim that (full) consent was given. For example, some foreigners do not know that agreeing to go to the pub in the UK usually means to consent (tacitly) to buy one or more rounds. And the last condition expresses that observers (i.e. mainly the parties who are involved in the consensual act – but also third parties) need to believe that that the act changes the normative situation of the consenting parties.

Normally, the act of consenting is observable/manifest so that the performative aspect of consent may succeed (in changing the normative situation of another).^[20] “Consenting” (say, to wed another) in front of the mirror, could be seen as a performative act, but it will not succeed as consent because it is not observable in the sense that the audience one wants

20 Furner (2010: 63), referring to the 19th Century German legal scholar Friedrich Karl von Savigny, paraphrases Savigny (1840: 257ff. [§134]): ‘A sign of the intention to alter one’s legal rights and/or duties is required because, without a sign (whether verbal or non-verbal, positive active or omission), others could not act with one’s permission, as they would not know it was given.’

to address (in order to bring about a change in the normative situation) is not present – think about the future spouse, the priest, the witnesses and the guests in a marriage ceremony. The third condition insures that there is uptake by those who are addressed in the act of consent (or any other observers).^[21]

However David Boonin (2008: 166) differs in this respect from Raz: “to consent to something is to agree to it, and whether or not a person has agreed to something cannot be a function of whether or not other people recognize this.” For Boonin consenting is a function of a person’s state of mind. The performative aspect, particularly Raz’ third condition, does not seem to be important for him. Boonin gives the example of Larry, who is having a meal in a foreign country, and who leaves a tip for the waiter. But Larry does not know that tipping is not done in this country. Nevertheless, Boonin believes that Larry has consented to tip the waiter. Boonin’s error in this example is to equate resolving to do something with consenting. Larry may have resolved (or decided) to leave a tip for the waiter, but he did not succeed in (tacitly) consenting to leave a tip, because there is no such operative convention in that country.

The observers in Raz’ third condition are supposed to rely on the consent. We use consent as a tool to make human interaction easier. By consenting, I agree to something, but at the same time I give others assurance that they can rely on my agreement. I freely bind myself to some normative consequences – other people are obviously implied and addressed in this act.^[22] The purpose of my binding myself is so that others may rely on this, and if the normative consequences are legal in nature, then the state may enforce them. Note that such assurance is not the purpose of the criminal act, nor would it be desirable from the perspective of the wrong-doer.

The Observable Manifestation of Consent

Normally there is a match between an observable expression of consent and between, what would be, the appropriate underlying positive attitude towards the object of consent. But without the observable manifestation (be

21 Furner (2010: 67) writes: ‘If one were to signal the intention to alter one’s legal rights and/or duties in a way that did not conform to the legal rules for how the signal of such an intention is to be given (e.g., before the appropriate official), the intended legal consequences are not incurred.’

22 This is also the case in unilateral acts of consent, e.g. conveyances of land and declarations of trust. I will come back to this below.

it express or implied) we could not ascertain that there is such a matching psychological state within the consenting person.

In the context of contract law this is clearly understood by Randy Barnett. Consenting, for Barnett, is to communicate an intention to be legally bound. Barnett (2012: 651f.) writes that the subjective view of contract, as a will theory, has given way to the objective view: “despite the oft-expressed traditional sentiment that contracts require a “meeting of the minds”, the objective approach has largely prevailed. A rigorous commitment to a will theory conflicts unavoidably with the practical need for a system of rules based to a large extent on objectively manifested states of mind.” And Barnett (2012: 652) explains that “a person’s objective manifestations generally *do* reflect her subjective intentions”.

If the validity of contracts were based on the subjective states of minds of the consenters/contractors, rather than on objective manifestations of consent, then dishonourable contractors could use this as a way out of a contract which did not suit them any more.^[23]

We expect, assume, hope that there is a match between the outer signs and the inner state, but a positive attitude is neither a necessary nor sufficient condition for giving consent.^[24] However, the observable manifestation of consent is a necessary (and jointly sufficient) condition for valid consent – provided the consenter is aware of what she is (apparently) doing, and provided the consenter is considered to have the capacity to consent. If a member of an Amazonian tribe is attending an auction for the first time, without knowing anything about the proceedings, then their act of raising a hand, because everyone else has been doing so, should not count as consent.^[25] Equally, consenting to sell one’s car, while visibly drunk, constitutes invalid consent.^[26]

23 This had been recognised more than 250 years ago by David Hume in the *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751, M [U].2, SBN 200): ‘If the secret direction of the intention, said every man of sense, could invalidate a contract; where is our security?’

24 See A. J. Simmons (291: 276): ‘as with promising, one can consent insincerely, but not unintentionally.’ Also Archard, p. 5: ‘I do not (...) have to want or to approve of what I consent to. I can consent to P while having no view about P’s desirability, or even while disliking the very thought of P’

25 Although it may take some effort to convince the auctioneer that the Amazonian was not aware of the conventions pertaining to auctions.

26 This is so in the English legal system - and I suspect in many others.

Consenting with a Negative Attitude

I can consent reluctantly – and even without hiding my reluctance. For example, a century ago some parents may have agreed reluctantly to the marriage of their pregnant daughter, because she might have been too young, the father of the unborn child might have been deemed unsuitable, etc. Nevertheless, they consented, reluctantly rather than wholeheartedly, because at the time, the status of being an unwed mother was socially unacceptable. The parents did not desire the marriage. Instead, they desired the change in the legal status of their daughter, which their consent to the marriage would bring about.

I can sign a contract without the intention of fulfilling the contract, i.e. without a positive attitude towards my legal obligations (i.e. the normative consequences of the contract). This scenario is not so far-fetched because I might believe that the breach will not be enforced, or that I might get away with it, or I might simply be a fraudster.^[27] Nevertheless, my consent is valid and any breach of contract will be enforced. Claiming that I did not have a positive attitude towards the legal obligations, which I was about to assume when signing the contract, does not (normally) invalidate contracts. Leslie Green (1988: 163) explains: “If I sit down in a restaurant and order a meal, I consent to pay the listed price. This is so whether or not I give an explicit promise to do so, and even if my intention is to leave before paying.”^[28]

When we consent to something, we normally intend (desire) the action and its foreseen consequences to come about. If I lend you my car, I normally want you to use it (i.e. the action in question) and I accept that during this time I will not have use of my car. I suspect that this is the ideal scenario of consent: I intend (desire) both the action and the foreseen consequences. But sometimes there is a disconnect between the action and the consequences. Sometimes we do not intend all of the consequences to come about.

If a patient consents to an operation^[29], she intends to get better, but at the same time she accepts the risks involved in the operation. She consents to the foreseen (and necessary) risks involved in the operation, although she

27 I might have a positive attitude towards signing contracts insincerely though - because I enjoy deceiving people.

28 See also Savigny (1840: 158) who explains that there can be a declaration of one's will/intention which does not match one's will/intention: ‘wenn nämlich Derjenige, welcher Etwas als seinen Willen erklärt heimlich den entgegengesetzten Willen hat.’ My translation: ‘in cases where someone, who declares something as their will/intention, secretly has the opposite will/intention.’

29 This is an example which Nino (1991b: 272) himself uses.

does not intend for them to come about. One can consent to an action (operation) and some of its consequences (risk of harm), without intending for any of these negative consequences to materialise. In this example the risks cannot be uncoupled from the operation. Thus, consenting to the operation is also consenting to the possible risks. These risks are normally disclosed to the patient and discussed with the health professionals beforehand – including alternative treatments or not having the treatment or procedure.^[30]

This means that sometimes benefits can only be obtained by consenting to the inherent risks. Kenneth Simons (1987: 229f.) argues:

If I want the beneficial operation, some risks of harm are inevitable. If I have been adequately informed of those risks, my decision to have the operation may be deemed a consent to all of them. My choice is a package; if I prefer this necessary combination of benefits and risks over no operation, then my preference is sufficiently full to be a binding consent.

The Features of Everyday Consent in the Context of Crime

What does my discussion of everyday consent mean for Nino's conception of consent in crime? The consent we encounter in the risky operation is contractual in nature^[31]. Nino (1983: 295) states that consenting to a contractual obligation (within a fair legal system) "provides at least a *prima facie* moral justification for enforcing it." The similarity between criminal punishment and a contract consists in the following: the individual freely consents to change her legal-normative status. This consent justifies enforcing the liabilities/obligations which the individual has taken on.

Nino argues that in crime, just like in the risky operation, we encounter such a necessary combination of "benefits" (the proceeds of crime) and undesired consequences (liability to punishment and risk of actual punishment). It is a package – one cannot be uncoupled from the other.

The liability to punishment necessarily follows from committing a crime – it is a foreseen consequence. By performing an illegal act the criminal consents to the foreseen consequences – even if she does not desire them. Her desire is directed at the (proceeds of) crime, but this cannot be achieved

30 See Feinberg (1984: 35): 'One class of harms (in the sense of set-back interests) must certainly be excluded from those that are properly called wrongs, namely those to which the victim has consented. These include harms voluntarily inflicted by the actor upon himself, or the risk of which the actor freely assumed.'

31 Think of part-payment or of private health care.

without incurring a liability to punishment. Nino writes (1983: 295): "A person consents to all the consequences that he knows are necessary effects of his voluntary acts". Actual punishment is only a contingent consequence of crime. Being caught, tried, convicted and punished may or may not come about.

The criminal consents to the necessary normative consequences of crime (liability to punishment), although she will try to evade capture. The attempt to evade capture and ultimately punishment, which is an indication for the lack of a positive attitude to the normative consequences, does not invalidate the consent to assume liability to punishment. This is analogous to contract law and to risky operations. A contractor's reluctance or even unwillingness to perform, rather than her inability to perform (or because of recognised excusing conditions^[32]), does not invalidate a contract. In risky operations the patient does not, normally, desire the risks to materialise, but this does not invalidate her consent to the risks.

The patient consents to the operation and consents to change her legal-normative status, e.g. if the operation is not (wholly) successful then the patient, normally, is not entitled to legal redress. Similarly, the criminal who is harmed by punishment, is normally not entitled to complain nor to legal redress for the harm^[33].

The criminal, by breaking the law, consents to a change of her normative status (now she is liable to punishment). At the same time, and this is something Nino chooses not to stress (although it would strengthen his argument), the criminal also assumes the risk of harm (through punishment). She consents to this risk – which may or may not come about. But she does not intend to be punished; she does not want the risk to be realised.

Thus, what we have in crime is a two-pronged consent: First, the consent to be liable to punishment (this is a legal-normative consequence), and second, the consent to the risk of punishment. Nino only operates with the former but ignores the latter in his theory of punishment. In the second prong of consent (assumption of risk of punishment) there are no legal-normative consequences attached (in Nino's view) – but there could be, for example in tort law. If I accept a lift from a drunk driver, I am assuming a risk, but there are also legal-normative consequences attached to the assumption of this risk: I might not be entitled to (full) legal redress in case of injury. Some or all of the burdens of the tort might be placed on the consenting injured party.

32 E.g. going out of business.

33 Although there is the possibility of an appeal against the conviction and/or sentence.

Nino considered assumption of risk to be too weak a principle to justify punishment.^[34] Nino writes (1983: 297; see also 1976: 113/3): “We might say that a criminal brings the risk of being punished upon himself. This however, provides as little moral justification for actually punishing him as the fact that the volunteer brings upon himself the risk of dying in battle provides a moral justification for killing him in battle.”

Note that not every assumption of risk comes with legal-normative consequences attached to it. For example, by being lacklustre in my exam preparations, I run the risk of failing the exam^[35]. But there are no legal-normative consequences attached to this assumption of risk – I am not barred from taking the exam, for example. All of this illustrates that Nino, in his theory of punishment, only wants to rely on acts which have legal-normative consequences attached to them. This is one reason why he stresses the parallels to contract law and to tort law.

The patient’s consent is directed at three domains: (1) at the operation, and (2) at changing her legal-normative status, e.g. waiving any entitlement to legal redress in case of harm, and (3) the patient consents to run the risk of harm. In crime the offender consents to a change in normative status and to a risk of punishment only – i.e. (2) and (3). But, as I have said, Nino does not want to rely on consent to a risk in his theory of punishment.

Does the fact that one type of consent is directed at three domains and the other only at two domains mean that the latter is not a full-bodied form of consent? No – because the grammar of crime does not allow the would-be criminal to consent to crime. Crime is a proscribed act, therefore, one cannot be said to consent to it. Furthermore, for Nino it is the loss of immunity from punishment (i.e. 2.) which makes it permissible to punish. And this is what does the work in Nino’s theory.

Scanlon’s Doubts about Nino’s Conception of Consent

One commentator, Thomas Scanlon, discusses some aspects of Nino’s notion of consent in crime in more detail. Scanlon (2003: 227) claims that the idea of a full-bodied notion of consent is “more clearly applicable to

34 Nino accepts assumption of risk in tort law as a principle which justifies a change of normative status, but note that in tort law it might result in denial of remedy - but this is qualitatively different from punishments.

35 My example.

the case of contracts than to torts or punishment.” Contractors are likely to know the legal burdens or liabilities which result from their consent, whereas, Scanlon believes, most individuals don’t know tort law and consequently don’t know that they are giving up certain legal claims or immunities. Scanlon is suggesting that if Nino’s claims (about consent) fail in the realm of tort law, then they also fail in the realm of criminal punishment. Of course, this does not follow. More importantly, Scanlon’s claims are contradicted by our everyday experiences. An individual does not need to have a law student’s grasp of tort law in order to bring about a change in their legal-normative status.

Scanlon also points out that in contracts we have both a positive element: the value we place on having control over the outcome of our actions, and a negative element: protection against unwanted obligations by not taking on any legal obligations/liabilities – by not entering into the contract. Scanlon concedes that there is a negative element in torts: it protects individuals retrospectively by compensating them for loss and injury, or they could avoid loss by simply refraining from taking a risk. And there is a negative element in criminal punishment: individuals, normally, have the opportunity to avoid harm by refraining from wrong-doing. But Scanlon does not see a positive element in either tort law or in criminal punishment. This is another reason why he has doubts about Nino’s conception of consent in both of these areas.

However, Scanlon has overlooked that the positive elements are present. Tort law makes room to take account of the will of the consenting injured party – and this is the positive element. It gives effect to the will of the individual (i.e. to the value of control over the outcome of our actions) who consents to take a lift from a drunk driver, because she wants to get home, and is thus assuming a risk. And this assumption of risk has legal-normative consequences: denial of (full) remedy. Similarly, tort law makes room for people to consent to risk in dangerous sports. Tackling somebody in the office would be a tort, but tackling them (except for dangerous tackles) on the football field means the injured party has no claim for compensation, because they consented to such risks. And this is well understood by ordinary people – not just by law students.

In criminal punishment there is also a positive element. The burdens which the state attaches to crime only apply to individuals who freely and knowingly performed the act to which legal-normative consequences are attached. These burdens are normally not placed on minors, the mentally handicapped, people who acted under duress, etc. Thus, the law

acknowledges the value we place on having control over the outcome of our actions. Offenders voluntarily and knowingly take on certain legal burdens. This means that nothing is missing from Nino's conception of consent in tort law and in criminal punishment.

The Co-Operative Nature of Consent

I will now turn to some other important differences between Nino's conception of consent in crime and consent in non-criminal contexts. It appears that the co-operative nature of consent, which we find in non-criminal contexts (i.e. two or more parties are negotiating whether an action may be performed, or what the terms of a contract shall be), is not present in crime. The action in crime, say theft, is not up for negotiation. It is a unilateral act.

In response to this difference Nino (1983: 300) writes:

It could further be said that the consent involved in the commission of an offense is merely a unilateral manifestation of will rather than a bilateral agreement, as in the case of contracts. However, most legal systems attach normative consequences to unilateral acts involving consent (notable examples of these in English law are conveyances of land and declarations of trust), and the doctrine of assumption of risk by the injured party in the law of torts is sometimes applicable to unilateral acts.

Thus, the apparent unilateral nature of crime does not weaken Nino's position. But note, that these examples of unilateral acts in English law are addressed to others, so that they may rely on the consent which is manifested in them.

However, I would like to suggest that one could see an underlying (negative) co-operative structure in the criminal's consent to assume liability to punishment. Society is communicating the following to its members:

- (S1): Certain acts (i.e. crimes) are prohibited – they are wrongful acts.
- (S2): If you perform these acts, in spite of the prohibition, you will be liable to punishment.
- (S3): The liability to punishment is necessarily linked to committing crimes – it cannot be uncoupled. It is a necessary normative consequence of performing certain acts.

With regard to (S2) there is an interaction between the criminal and society: committing a crime, voluntarily and knowingly, counts as assuming (consenting to) liability to punishment. We could perhaps characterise this as a negative form of co-operation.

This is analogous to contracts which rely on implied consent. Here too, a negotiation, whether an act may be performed or not, is absent. What we have instead is a standing offer (permission) to perform certain acts, on the understanding that taking up the offer involves changing one's legal-normative status. I am now liable to pay for goods or services. By getting into a cab and stating a destination I consent to pay the fare; by taking an item off the supermarket shelf and walking towards the exit, I consent to hand over some money at the till. There is no negotiation we just take/order what we want.

Similarly, in the context of crime we have a standing offer (prohibition), in the form of a threat, by society that the performance of certain acts involves changing one's legal-normative status. By committing a crime I am liable to punishment.

Let us see how far we can push Nino's analogy to contracts. Alan Wertheimer (1996: 39f.) explains that on the standard contemporary view a valid contract requires: (1) capacity of the parties; (2) a manifestation of their assent³⁶; (3) consideration. Thus, if we had competent adults who sign a contract, the first two requirements would be fulfilled. A consideration is that which flows (Wertheimer 1996: 40) "between the parties to establish that an agreement or exchange has occurred (rather than a one-sided promise)" – it could be as little as a peppercorn or a penny.

Are these requirements mirrored in crime? The criminal law usually requires capacity. For Nino committing a crime is at the same time the manifestation of consent (to loss of immunity from punishment). By doing so the criminal consents to the "terms of the bargain". The (negative) consent of the other party involved here (i.e. society) is manifested in the declaration that committing a crime entails taking on certain burdens (liability to punishment).

One could not claim that society is "offering" crime, because it is a proscribed act. Perhaps it would be better to characterise it as a "negative offer": *If you decide to commit a proscribed act, you also consent to the burdens which necessarily follow from crime – liability to punishment.*

36 I take it that Wertheimer means consent here. The difference is that assent implies a certain enthusiasm for that which one is agreeing to, whereas consent is a neutral term - it can be given reluctantly.

Society's consideration is the wrong-doer's liability to punishment. What is the criminal's consideration? Normally it would be the proceeds of crime. But if it turns out that, say, the safe is empty, then having *taken* the liberty³⁷ of committing a proscribed act could be seen as the "consideration".

In Nino's account society is offering something, but it is not the option to commit crimes, rather, it is liability to punishment for performing an action which is not on offer (i.e. crime). If you choose to perform an action which is not on offer, then the legal normative consequences of crime will be enforced – society keeps up their side of the "bargain".

As we have seen above, in non-criminal contexts all that is required for valid consent is an outward manifestation of consent, because consenting is primarily an observable performative act.

Nino's conception of consent in crime might be construed as a performative act (by committing a crime), which would normally be observable. However, the criminal's aim is usually not to be observed, whereas in acts of non-criminal consent observability is desirable, or, rather, it is important to have a manifestation of the purported consent, because the parties to the consent normally wish to communicate the consent to each other (and to third parties).

Note that in everyday consent the presence of observers is common, but it is neither a necessary nor a sufficient condition for consent. This means that we need to fine-tune the third condition in Raz' account of consent. It is the manifestation (the observability in principle) of consent which is a necessary condition for consent to come about. Observers may, at a later date, rely on the manifestation of consent – and observe it then. John might leave a note for his wife in the morning: *May I borrow the car?* And if he finds the car keys on top of his note when he returns, this is a manifestation of her consent. Similarly, when driving through the Arizona desert, I might find a note outside a shop: *Will be back soon. Please help yourself and pay the correct amount.* The shopkeeper has manifested her consent, and I, by taking some items and leaving the correct money, have also manifested my consent.

In crime, having an audience is neither desirable, nor needed, and many crimes remain undetected. But, Nino would argue, that the offender has manifested her consent through committing a crime.

37 In John Finnis' retributivist account of punishment the wrong of crime consists in taking the liberty of performing a proscribed act, whereas the law-abiding citizens deny themselves such unfair advantages. See Finnis (1972: 132).

Conclusion

In my discussion of the nature of consent I have shown that Nino's conception of consent in crime exhibits many common features of consent, which justify that it be classed as a form of implied consent. Nino's analogy between contracts and crime is useful because it can be shown that many of the essential features of a contract are present in crime.

References

- ALEXANDER, Larry (1996), "The Moral Magic of Consent (II)", *Legal Theory*, 2, pp. 165-174.
- ARCHARD, David (1998), *Sexual Consent*, Boulder (Colorado), Westview Press.
- BARNETT, Randy (2012), "Contract Is Not Promise; Contract Is Consent", *Suffolk University Law Review*, Vol. 45: 3, pp. 647-666.
- BOONIN, David (2008), *The Problem of Punishment*, Cambridge, Cambridge University Press,
- BOUVIER, John (1856), *Bouvier's Dictionary of Law*, Vol. I & II, Philadelphia, Childs & Peterson, available at: <http://ecclesia.org/truth/bouviere.html>, accessed on 12/09/2013.
- COWART, Monica R. (2004), "Understanding Acts of Consent: Using Speech Act Theory to Help Resolve Moral Dilemmas and Legal Disputes", *Law and Philosophy* 23, pp. 495-525.
- FEINBERG, Joel (1984), *Harm to Others*, New York, Oxford University Press.
- (1986), *Harm to Self*, New York, Oxford University Press.
- FINKELSTEIN, Claire (2002), "Death and Retribution", *Criminal Justice Ethics*, Vol. 21: 2, pp. 12-21).
- FINNIS, John, (1972), "The Restoration of Retribution", *Analysis*, 32(4), pp. 131-135.
- FURNER, James (2010), "Tacit Consent Without Political Obligation", *Theoria*, pp. 54-85.
- GREEN, Leslie (1988), *The Authority of the State*, Clarendon Press, Oxford.
- HONDERICH, Ted (2006), *Punishment: The Supposed Justifications Revisited*, revised edition, London, Pluto Press [1969].
- HUME, David, [1751], *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. by Peter Millican and Amyas Merivale, London, A. Millar, available at <http://www.davidhume.org/texts/epm.html>, accessed on 12/09/2013.
- HURD, Heidi (1996), "The Moral Magic of Consent", *Legal Theory*, 2, pp. 121-146.
- HYAMS, Keith (2005), *Consent*, unpublished DPhil thesis, Oxford.
- IMBRISEVIC, Miroslav (2010), "The Consent Solution to Punishment and the Explicit Denial Objection", *Theoria*, Vol. 68, pp. 211-224.
- KLEINIG, John (1982), "The Ethics of Consent", *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume VIII, pp. 91-118.

- LLOYD THOMAS, David A. (1995), *Locke on Government*, London, Routledge.
- LOCKE, John (1980), *Second Treatise of Government*, ed. by C. B. Macpherson, Indianapolis, Hackett Publishing Company [1690].
- NINO, Carlos S. (1976), *Towards a General Strategy for Criminal Law Adjudication*, unpublished DPhil. thesis, Oxford.
- (1983), “A Consensual Theory of Punishment”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 12: 4, pp. 289-306.
- (1991), *The Ethics of Human Rights*, Oxford, Clarendon Press.
- (1996), *The Constitution of Deliberative Democracy*, New Haven, Yale University Press.
- RAZ, Joseph (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.
- RIPSTEIN, Arthur (1999), *Equality, Responsibility and the Law*, Cambridge, Cambridge University Press.
- VON SAVIGNY, Friedrich K. (1840), *System des heutigen Römischen Rechts*, Vol. 3, Berlin. Veit und Comp.
- SCANLON, Thomas M. (2003), “Punishment and the Rule of Law”, in his *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 219-233 [1999].
- SIMMONS, A. John (1976), “Tacit Consent and Political Obligation”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 5: 3, pp. 274-29.
- (1979), *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton, Princeton University Press.
- SIMONS, Kenneth W. (1987), “Assumption of Risk and Consent in the Law of Torts: A Theory of Full Preference”, *Boston University Law Review*, 67(2), pp. 213-287.
- SNARE, Frank (1975), “Consent and Conventional Acts in John Locke”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 13:1, pp. 27-36.
- STADDEN, Corry M. (1907), “Error of Law”, *Columbia Law Review*, 7, pp. 476-519.
- WALLERSTEIN, Shlomit (2009), “‘A drunken consent is still consent’ – or Is It? A Critical Analysis of the Law on a Drunken Consent to Sex Following Bree”, *The Journal of Criminal Law*, 73, pp. 318–344.
- WERTHEIMER, Alan (1996), *Exploitation*, Princeton, Princeton University Press.
- (2003), *Consent to Sexual Relations*, Cambridge, Cambridge University Press.

[Submetido em 15 de julho de 2013, re-submetido em 31 de agosto de 2013 e aceite para publicação em 10 de setembro de 2013]

SOME CURIOUS CASES AGAINST COGNITIVE HUMAN ENHANCEMENT

Alberto Carrio Sampedro*
alberto.carrio@upf.edu

In this article I analyse the definition of human cognitive enhancement and examine the arguments for and against it. Because of what I call “the Funes objection”, I adopt a welfarist approach to this issue. First, I consider the distinction between therapy and enhancement as well as the arguments in defense of the status quo. I argue that the objections against enhancement lose their strength once a welfarist approach is assumed, thereby offering no definitive arguments. Finally, I defend a form of cognitive human enhancement which strikes a balance between on the one hand the personal an impersonal point of view and on the other the main postulates of a liberal society.

Keywords: cognitive enhancement, welfare, therapy, liberal society.

Neste artigo analiso a definição de aperfeiçoamento cognitivo humano e examino os argumentos a favor e contra. Dado aquilo a que chamo “objecção Funes”, adoptando uma abordagem bem-estarista sobre esta questão. Em primeiro lugar, examino a distinção entre terapia e aperfeiçoamento, bem como os argumentos em defesa do *status quo*. Argumento que as objecções contra o “aperfeiçoamento” perdem a sua força uma vez que se assuma a abordagem bem-estarista, oferecendo assim argumentos não definitivos. Finalmente, defendo uma forma de aperfeiçoamento cognitivo humano que estabelece o equilíbrio entre, por um lado, o ponto de vista pessoal e impessoal e, por outro, os postulados principais de uma sociedade liberal.

Palavras-chave: aperfeiçoamento cognitivo, bem-estar, terapia, sociedade liberal.

* Pompeu Fabra University, Law Faculty, Department of Philosophy Law, 08005 Barcelona, Spain.

Introduction

In this paper I analyse the definition of cognitive human enhancement, and its pros and cons in terms of three basic objections, namely those raised by the sorcerer apprentice, by irreversibility and by the purpose objections.

However, the aim of this work is certainly not restricted to the analysis of cognitive enhancements; many, if not all, of the arguments I will elaborate on regarding this topic are also applicable to any other. In my opinion, cognitive enhancement is a genuine test for our intuitions about the debate on human enhancement and that justifies the analysis.

In the third section, I consider the status quo argument from two basic objections: the respect for the unknown and human pride.

To conclude, I will carry out an assessment of the advantages and disadvantages of cognitive human enhancement, and put forward what is, in my opinion, the most consistent way to articulate the debate.

1. Defining Cognitive Human Enhancement

In order to consider the pros and cons that any enhancement could provide us, it must be first clarified what an enhancement is and, after that, what human capacities could be enhanced.

Regarding cognition, we can define it as the process by which an organism organizes information. This process involves certain abilities, namely: i) acquisition (perception); ii) selection (attention); iii) interpretation (understanding) and, iv) retention (memory).

Tentatively, we can define cognitive human enhancement (CHE) as any increase in any or all of these capacities. This is clearly a functional approach to CHE (FCHE). The main draw of FCHE seems to be its clarity. Nevertheless this clarity could be somewhat misleading. Consider the two following cases:

1. Medical assessment. The aim of most of medical treatments and therapies is to increase certain capacities. This is the case, for example, with heart or eye surgery and treatment.
2. Bad life. Sometimes, the improvement of some or all of these cognitive capacities could result in a worse life.

Both cases have some similarities but they are not identical at all. Both take into account a human range of normality as a criterion of evaluation. Otherwise it would be impossible to know why a treatment or surgery to restore a lost or damaged capacity is necessary, and what the improvement of a capacity means. From here on, I will refer to this first problem as the lightness problem, and the second, the Funes objection.

Let me begin for the latter. Ireneo Funes had the highest cognitive human capacities:

I alone have more memories than all mankind has probably had since the world has been the world. These memories were not simple ones; each visual imaging was linked to muscular sensations, thermal sensations. He could reconstruct all his dreams, all his half dreams” (Borges 1944:131).

It can be confirmed that Ireneo Funes was undoubtedly a superhuman. He had achieved an extraordinary level in most of the cognitive abilities, such as perception, attention, understanding and specially memory. The improvement of these cognitive capacities was a consequence of an accident he suffered when a teenager. However Ireneo Funes had not a good life at all. As himself recognized:

My memory, sir, is like a garbage heap (Ibidem).

Ireneo Funes is obviously a fictional character, the main character of a beautiful short story by Jorge Luis Borges. Even Funes’ life is a matter of fictional literature it is possible to apply this example to CHE.

1.1 The Funes objection

As we saw according to FCHE, any increase in any or all human cognitive abilities could be understood as a case of enhancement. But this seems to be a flawed thesis. None of the improvement in the Funes’ cognitive capacities increased his quality of life. Certainly, feeling that memory is like rubbish is not a quality of an enviable life at all. Usually cases of enhancement are identified as cases of improvement of other physical qualities or abilities, as in breast and lips surgery, and bodybuilding, even if the result is not entirely aesthetically pleasing. In other words, we consider these to be cases of enhancement because the people who undergo them have a better life, at least in some sense.

Thus, if as it seems, we are prone to deeming only those enhancements that increase both the extent of abilities and the quality of life as successful, then it seems that there are something unsuccessful in FCHE. After all, FCHE does not guarantee that any case of improvement will result in a case of wellbeing too. So in order to avoid the Funes objection we must take into account the quality of life. That is, give priority to the welfare.

1.2. Avoiding the Funes' Objection. The welfarist approach

The priority of welfare that the Funes' objection opposes to FCHE challenges the E. In other words, the objection requires an ulterior justification of FCHE interventions in order to justify that the aim is not only to increase (or decrease) the extent of a capacity. These cases lie outside of CHE, lost the E. After all, it would be difficult to understand as a case of enhancement an intervention or treatment that can supposedly only improve the extent of a capacity, but turns out making the life worse. So, it is possible to say that not all the cases that lie in the functional approach (FCH) are actual cases of CHE, even when all CHE' cases are cases of FCH as well.

There are at least two ways to test this problem. The first one focuses on the individual assessment of FCH, as in the Funes case. I will call this approach the FCH personal dependent (FCHPD). The second one consists of an inter-subjective or impersonal assessment of FCH (FCHPI) as in the analyses normally carried out by Health Public Institutions.

Taking into account this distinction allows distinguishing between:

- The reasons that individuals have to undergo a Cognitive Enhancement intervention or treatment, and,
- The reasons that public institutions could have to ban or promote them.

Additionally, using this distinction, it is possible to carefully evaluate the differences between Enhancement and Therapy, a topic to which I shall return later, as it seems to play an important role in this issue.

Let us then consider a welfarist approach. According to Savulescu, Sandberg and Kahane, this approach consists of:

Any change in the biology or psychology of a person which increases the chances of leading a good life in the relevant set of circumstances (Savulescu, Sandberg & Kahane, 2011).

The welfarist approach to CHE (WCHE) is compatible with both FCHPD and FCHPI. Consequently WCHE rejects any FCH that does not increase the individual chances of leading a good life. Therefore, every FCH must fight to win the E, that is, to be recognized as a case of CHE. WCHE is, however, a firm trustee of E, even when it needs to justify F, that is, why the improvement of a cognitive capacity is important in increasing the chances of leading a good life.

Taking WCHE into account could be useful for at least three reasons:

- It requires and allows us to give some kind of justification to any CHE intervention.
- It shows that possessing these cognitive capacities is positive for leading a good life, as the case of the therapy shows, since its aim is always restorative.
- It is based on an ideal of good life that, in turn, depends on a concept of individuals and society.

From here forward, I will bear in mind WCHE in order to carefully analyse CHE including its criticism.

2. Pros and cons of CHE

In order to seriously consider the problems that CHE could cause a person, a society or even humanity as a whole, we need to draw an empirical or theoretical scenario in which they can take place.

Therefore, I assume that:

- The theoretical scenario of a genuine liberal democracy
- Every single CHE overcomes the Funes objection, that is, they lie in WCHE.
- The ideal of personal welfare has roots in a concept of individuals and society. In other words, in the concept of practical reason.

So bearing that in mind, let us examine the main criticism of CHE.

2.1. The Sorcerer' apprentice objection

Seriously considering CHE requires, as so happens with the sorcerer apprentice, warning about hubris. As the knowledge we have about brain and consequently cognition is partial, we are prone to suffering negative consequences from manipulating it.

This objection is important because it warns about the dangers of unpredictability, that is, about the negative impact that cognitive intervention or treatment could have in the future life of the people who undergo it. This objection can be understood in two different ways, the short and the long term.

The former points out the lack of safety of the techniques. All things considered the sorcerer apprentice is only that, an example of inexperienced learning on the art of performing magic. The second one shares the worry about technical safety too, but goes further. It calls into question the aim of performing magic by an apprentice that, if sure about something, it is his limited knowledge.

Let me consider both briefly.

2.1.1. The high-risk problem

The lack of safety is a serious problem considering health care in general. Newspapers highlight on a daily basis how some drugs are wrongly used for therapeutic purposes. This usage also applies to surgical procedures. Consider for example the intrinsic risk involved in every surgical procedure requiring general anaesthesia, or vascular surgeries, which are the most studied highest risk category.

Since the problem is general; it affects CHE to the same extent as other health care intervention and treatment. Thus, if we usually consider high-risk procedures as something that are up to the individual to decide on, there is no reason to deny the same capacity to decide to those who wish to undergo a CHE intervention.

Let us consider the structure of this problem:

- It takes into account the individual competence and autonomy to decide. This is to say, it adopts a CHEPD point of view.
- Since the objection is proportional to the level of safety of the technology, it does not oppose any serious objection to the Enhancement procedure.

- According to i) and ii) if the tech are reliable enough, enhancement interventions should be welcome from both Personal Dependent (CHEPD) and Personal Independent (CEHPI) points of view.
- Consequently according to iii), enhancement interventions should be promoted by Public Institutions.

2.2. The irreversibility problem

This problem has a similar structure to the previous one. Since taking risks is a personal matter, it would be a problem of individual business. That is, the problem would be dealt with following a FCHEPD point of view, too. However, the irreversibility problem seems to have further implications than the high-risk one. Consider germ line interventions. While the high-risk problem is related to the safety level, that is, to the level of knowledge, the challenge of the irreversibility problem is about the unknown. Given the magnitude of this challenge to manage, let us take it one step at a time.

Regarding individual capacity to decide, it certainly seems problematic to grant consent in germ line interventions. Thus, as far as it is true that germ line interventions can modify some primary goods, they affect the autonomy of future people. In other words, germ line interventions not only modify the natural lottery of every single person, but that of future generations, too. Thus, this problem must be carefully considered.

The first step is to distinguish between both the Personal Dependent (CHEPD) and Personal Independent (CHEPI) points of view. If the problem is related to the former, we must be aware of the erroneous comparison between an existing human being and another who has not yet been conceived. This comparison is surely as incorrect as wondering about one's own identity if one's parents had never met. As Derek Parfit shows us, the answer is: "No one" (Parfit, 1984: 351).

Thus, if we have to decide it is necessary to know what the priority is, whether it be preserving the natural lottery or enforcing personal autonomy. In my opinion, most people would choose the latter option. At least all those who think that surgery could be a satisfactory way to repair some innate disabilities have a clear intuition about that. But, if we are prone to considering that undergoing surgery for foetal brain defects is something that a public institution must support, it follows that the priority is the wellbeing of the future person, not her/his actual capacity to decide. Given that neither the foetus nor the blastocyst has any autonomy to decide, it does not make sense to differentiate between germ line and somatic interventions. At least, as far

as it is clear that neither of those future people could be detached from their own experience to decide in the future to reject or not the intervention.

But, if it is true that future autonomy is linked to wellbeing, the actual capacity to decide is defeated here. So, why be more concerned about the autonomy of future generations than the present one? Since the decision about future life is a difficult problem to deal with, there are disagreements about the way to solve it. In order to overcome that issue, some authors appeal to the distinction between Therapy and Enhancement, that is, the aim of the intervention. Let us consider this approach.

2.3. The purpose problem

The distinction between therapy and enhancement is an institutional approach to health care. Thus, it is likely to adopt a CHEPD point of view in order to justify some restrictions on individual choice. The point is that the distinction is committed to individual welfare in so far health care is a matter of equal opportunity.

As we have seen, the wellbeing priority according to WCHE makes sense in a liberal society following a Kantian “upbringing”. In other words, this would be the case in a principle of justice-based society. Norman Daniels has developed a theory of health care rooted in Rawls’ principle of equal opportunity. According to Daniels (1985), health care by promoting and curing disease promotes equal opportunity.

The Daniels’ moral right to health care is not an obstacle to the improvements that any individual could reach from the common starting point. Top sportspersons, musicians and the most prestigious universities in the world could serve as good examples from both the personal dependent (CHEPD) and independent (CHEPI) point of view. In other words, once the social structure is committed to promoting equal opportunity, individual health improvement is a personal business.

After all, CHE could be positive from both points of view:

- In the former (CHEPD) can be viewed as positive because individual excellence does not decrease the equal starting point and it may increase the social resources to be distributed among the members of society. In other words, due to any increase in CHEPD, the CHEPD standard also increases.
- In the latter, because the aim is to bring back people into the CHEPI normal standard.

However it would be a mistake to affirm that Daniel's right to health supports all cases of CHE. After all, the importance placed on preventing and curing disease aims to keep people in the range of "normal competitors", which is not the case of superhuman enhancement.

2.3.1. Greetings comrades

Since the distinction between therapy and enhancement is an institutional approach to health care, it mainly lies in a relation between a positive concept of health and its opposite. For example it is between a functional excellence criterion and the contrary, defined as disease, disability and so on.

Some authors have raised the distinction by characterizing therapy as a medical treatment or intervention, aiming to cure a disease or to restore "something that was wrong" (Bostrom-Roache, 2008: 120). The aim of the enhancement however, would be, "to increase the potential of human capacities keeping it within the normal range" (Perez Triviño, 2011) or "without any limit at all" (Bostrom-Roache, 2008: 120). Other authors have made even an ulterior distinction. Tännsjö differentiates between enhancements that keep abilities within the normal range of humans, which he calls "positive interventions", namely, increasing the human IQ from 100 to 110, and the true enhancements, which consist of increasing the IQ from 100 to 200 (Tännsjö, 2009:316).

Since in all of these cases therapy is taken as the correct criterion for public institution, the problem arises with enhancements, both the positive and the "true" ones. This is, after all, the worry that underlies the document developed by the President's Council on Bioethics, titled, not coincidentally, "Beyond Therapy".

Stated in this way, the distinction between therapy and enhancement is relevant in some contexts. It is useful, for example, to know what we owe to others. That is, to ensure people's accessibility to it through health insurance systems, public or private (Rodrigues, 2012: 321). In short, since the distinction is an institutional approach, it is useful for the institutional design of our political societies.

But, moving from the political context to the individual one, the distinction is helpful too, because it welcomes the possession of these capacities. What aim could it have if not to restore "something that was wrong"? But, since the therapy aim is restorative, the problem arises with the boundary line, which must not be crossed.

An institutional boundary line is, for example, the one that the WHO has raised to define the range of normal health:

A state of complete physical, mental and social wellbeing and not merely the absence of disease.”

But according to this definition, both restorative interventions and positive enhancement interventions are plausible. Therapy is not contrary to enhancement; they are at worst complementary.

Consider the following example. Two people are to have a treatment to improve their cognitive abilities. The first one aims to restore some lost or damaged abilities; the second one has all abilities intact. Suppose also that the success of such intervention would result in an equal improvement for both of these capabilities. If we take the IQ referred to by Tännsjö, the result of the therapeutic intervention, the positive one, could increase the IQ from 100 to 110. But the same result is seen with the enhancement intervention, which could increase the IQ from 110 to 121. What arguments could support the rejection of the enhancement intervention if we are willing to accept the therapy one?

The distinction between therapy and enhancement is relevant as well, as Sandel has pointed out, to evaluate the inner danger of genetic manipulation at the embryo stage. However, all things considered, the distinction seems to be immune to the objection of the manipulation of natural lottery. Certainly, as Sandel recognizes, gene therapy must be welcomed in some cases that allow treating some cognitive diseases, such as Alzheimer's disease (Sandel, 2007: 15). So it is not the manipulation of genetic lottery that is reprehensible, but the aims that it pursues. After all, as Sandel himself acknowledges, “morally speaking the difference is less relevant than it seems” (Idem, 61). Certainly, taking seriously the intangibility of the natural lottery means that genetic inheritance is something that only we should be in charge of.

But even without considering the possibility of manipulating the genetic lottery, it is certainly different to support interventions with therapeutic or “positive” purposes, than those that seek to obtain superhuman levels in cognitive capacities. Nevertheless, the problem that arises here is a complex one. We are managing here a problem that concerns both the subjects and the object of practical reason. Thus, we should know which part of the problem is priority, i.e., if we are more concerned about the intervention in a hazardous natural legality or about the political one. In other words, if we are worried about the modification of the inheritance or if we want to ensure an equal starting point to which the criterion of justice in a liberal society is committed. If the former is irrelevant in therapy cases, it also must

be irrelevant in the enhancement ones. If the latter is the important, then the distinction between therapy and enhancement becomes irrelevant: the problem is not the purpose of the intervention, but to ensure equal access to the resources that provide social benefits.

2.3.2. The Unbearable lightness of Being

Although the distinction between therapy and enhancement is useful in some contexts, it is clearly affected by a problem of imprecision of language. There is a vagueness of the distinction that makes its contours blurred. As occurs with the spotlight metaphor, some cases provide full clarity, as for instance the cases of therapy, while others are of full darkness, for example cases of genetic manipulation to achieve superhuman capacities. Nevertheless there are half-light cases too. These cases of penumbra are problematic since dealing with them requires making a decision. Since the problem is complex, the decision is without doubt hard.

The point is that, even with its complexity, the hardest of decision is not found in the intervention purpose: in the criteria used to distinguish between therapy and enhancement; but in its scope. The difficulty is to define the standard of human normality. Unfortunately there is not a set standard of this. As Boorse has pointed out:

not only is there no fixed goal of perfect health to advance towards, but there is also no unique direction of advance (1977, 570).

Thus, our opinion about individual autonomy and welfare, as well as the most appropriate institutional design to fulfil them, is still unsteady.

Some controversial moral concepts are certainly involved in this problem, for example individual good life and welfare. Defining the scope of the problem requires going into a moral discussion between opposite conceptions. But even if the decision is in some cases discretionary, it does not mean that there is not agreement on several points. In other words, these are controversial concepts but they are not radically confused since there are at least some paradigmatic cases of application.

3. The respect for the unknown and the Human hubris

To conclude, I would like to briefly mention two arguments that have been brought up as being opposed to the enhancement interventions by Sandel and Habermas in similar terms. In Sandel's opinion,

If the genetic revolution erodes our appreciation for the gifted character of human powers and achievements, it will transform three key features of our moral landscape –humility, responsibility, and solidarity (Sandel, 2007: 86).

This argument could be plausible from a religious point of view that is, obviously, is out of my business. However, both Sandel and Habermas argue that it could be also understood from a secular point of view.

As this objection runs contrary to a WCHE way of thinking, from both the personal (WCHEPD) and the impersonal (WCHEPI) point of view, what is wrong with the use of the technology is that increases individual welfare must be justified. To defend the optimal degree of every evolutionary stage is tantamount to ignoring the scientific progress (the optic papilla or the blind point of human eye could be useful to exemplify this mistake). It is difficult to understand why we should refrain from being able to improve our quality of life in order to preserve the evolutionary stage. Just from a liberal point of view there are authors, as Rawls and Dworkin, who support the opposite view.

To assess properly the dangers that triumph of mastery over mystery can lead to humanity, we must begin by pointing out what is required and we are prone to supporting CHE and biotech. In my opinion, this is not a lack of respect by the unknown. On the contrary, we are concerned here with what we know yet and because of that it is possible to manipulate. After all, if we begin by recognizing that imperfection is a trait of evolution that maybe we are ready to deal with, this implies acknowledging as well a human limit.

Conclusions

I began considering the functional approach to cognitive human enhancement (FCHE). As I have pointed out, this is not satisfactory approach due to the Funes objection.

Since the welfarist approach (WCHE) overcomes this objection, this approach is the one I have followed, in order to evaluate the pros and cons of CHE.

Using within the WCHE framework, I have analysed three main objections or problems about CHE, namely: the Sorcerer apprentice, the irreversibility, and the purpose problems.

None of these objections, in my opinion, present serious arguments to CHE for:

- The objections related to current scientific knowledge do not truly represent any challenges to CHE. They are actually generic cautions about risks associated with new treatments and biotech. Consequently, they do not provide convincing arguments in favour of preserving the status quo.
- The purpose objection is inconsistent, because the arguments to support therapy are also valid for CHE. They are actually purposefully independent.
- All of these objections prioritize autonomy, welfare and individual decision to some extent. They are, therefore, redundant within WCHE.

After that, I dealt the distinction between therapy and enhancement. We have seen that although it can be useful in some contexts, it is affected by a very serious problem of vagueness that lies in penumbra the criterion of normality. That is, this distinction ca does not clarify the red line which must not be crossed.

Finally I briefly reviewed Sandel's objections about "the respect of the unknown" and "human pride", and the Habermas' objection in terms of "vital authorship". As I said, these objections probably make sense from a religious point of view, but they are inconsistent with the grounds of a liberal society.

Truly, the debate about CHE in particular and Human Enhancement in general is challenging our conception about both the subjects and the object of practical reason. Nevertheless, if this debate is redefined from a WCHE point of view, it will allow us to explore what the limits that we can rightly impose in a liberal society. This is a hard problem to deal with. But, as I have mentioned above, the difficulty of the problem requires taking out of it some flawed problems.

References

- BOORSE, C. (1977), "Health as a Theoretical Concept", *Philosophy of Science*, 44 (4), pp. 542-73.
- BORGES, J. L. (1944), "Funes el memorioso", *Id.*, *Artificios*, Madrid, Alianza, 2009, 15ª printing., pp. 123-36.
- BOSTROM, N., and ROACHE, R. (2008), "Ethical Issues in Human Enhancement", *New Waves in Applied Ethics*, Ryberg, J., Petersen, Th., and Wolf, C., (ed), Palgrave, Macmillan, 2008, pp. 120-52.

- BOSTROM, N. y Sandberg, A. (2009), "Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, Regulatory Challenges", *Ethics* (2009), 15, 311-41.
- BUCHANAN, A. (2011), *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*, Oxford, Oxford University Press.
- CARRIO, A. (2012), *Valor de ley. Un análisis de la validez de la ley en la democracia constitucional*, Madrid, Congreso de los Diputados.
- DWORKIN, R. (2000), "Playing God: Genes, Clones, and Luck", in *Id.*, *Sovereign Virtue*, Cambridge, Harvard University Press.
- HABERMAS, J. (2003), *The Future of Human Nature*, Oxford, Polity Press.
- PÉREZ TRIVIÑO, J.L. (2011), "Gene Doping and the Ethics of Sport: between Enhancement and Posthumanism" in *International Journal of Sports Science*, 1(1), pp. 1-8
- RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2005.
- SANDEL, M.J. (2007), *The Case against Perfection. Ethics in the age of Genetic Engineering*, Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press.
- RODRÍGUEZ, B. (2012), "Sobre la relevancia moral de la distinción mejora-tratamiento", in *DILEMATA* (10), pp. 307-28.
- SANDBERG, A., and SAVULESCU, J. (2011), "The Social and Economic Impacts of Cognitive Enhancement", in *Enhancing human capacities*, Savulescu, J., Ruud ter Meulen and Kahane, G. (eds.), Oxford: Blackwell Publishing, pp. 92-111.
- SAVULESCU, J., SANDBERG, A. and KAHANE, G. (2011), "Well-Being and Enhancement", in *Enhancing human capacities*, Savulescu, J., Ruud ter Meulen y Kahane, G. (eds.), Oxford: Blackwell Publishing.
- SINGER, P. (2009), "Parental Choice and Human Improvement", in J. Savulescu and N. Bostrom, *Human Enhancement*, Oxford, Oxford UP, pp. 277-89.
- TÄNNSJÖ, T. (2009), "Medical Enhancement and the Ethos of Sport", in J. Savulescu and N. Bostrom, *Human Enhancement*, Oxford, Oxford UP, pp. 315-26.

[Submetido em 14 de julho de 2013, re-submetido em 31 de agosto de 2013
e aceite para publicação em 10 de setembro de 2013]

GOOD TO DIE

Rainer Ebert*

rainerebert@gmail.com

Among those who reject the Epicurean claim that death is not bad for the one who dies, it is popularly held that death is bad for the one who dies, when it is bad for the one who dies, because it deprives the one who dies of the good things that otherwise would have fallen into her life. This view is known as the *deprivation account* of the value of death, and Fred Feldman is one of its most prominent defenders. In this paper, I explain why I believe that Feldman's argument for the occasional badness of death fails. While staying within an Epicurean framework, I offer an alternative that adequately accounts for a significant range of widely held intuitions about prudential value. My account implies that death is almost always good for the one who dies, yet often less good than not dying. Finally, I discuss some puzzles that remain for my account and hint at possible ways to address them.

Keywords: Hedonism, Epicurus, death, value theory, Feldman.

Entre aqueles que rejeitam a defesa de Epicuro de que a morte não é nociva para quem morre, é popularmente considerado que a morte é nociva para quem morre, quando nociva para aquele que morre, porque o priva das coisas boas que poderiam ocorrer na sua vida. Esta via é conhecida como a *apreciação de privação* do valor da morte, da qual Fred Feldman é um dos defensores mais proeminentes. Neste artigo explico porque creio que o argumento de Feldman para a maldade ocasional da morte falha. No seio dum enquadramento epicurista, proponho uma alternativa que responde de forma adequada a um conjunto significativo de intuições amplamente difundidas sobre o valor prudencial. A minha apreciação implica que a morte é quase sempre boa para aquele que morre, mas muitas vezes menos

* Rice University, School of Humanities, Philosophy Department, Texas 77251-1892, USA.

boa do que não morrer. Por último, discuto alguns enigmas que permanecem na minha análise e possíveis formas de resolvê-los.

Palavras-chave: Hedonismo, Epicuro, morte, teoria do valor, Feldman.

Epicureans claim that, contrary to common belief, the event of death is not bad for the one who dies.^[1] The arguments they present in support of this claim are diverse. One such argument asserts that death is neither good nor bad for the one who dies, because it results in an eternal experiential blank and hence does not lead to any experiences, good or bad. And only (certain kinds of) *experiences* are prudentially good or bad in themselves. Epicureans get their name and inspiration from the ancient Greek philosopher Epicurus who wrote in a letter to Menoeceus that

death, the most terrifying of ills, is nothing to us, since as long as we exist death is not with us; but when death comes, then we do not exist. It does not then concern either the living or the dead, since for the former it is not, and the latter are no more. (...) [T]he wise man neither seeks to escape life nor fears the cessation of life, for neither does life offend him nor does the absence of life seem to be any evil (...) (Epicurus, 1940: 31).

In his book *Confrontations with the Reaper* (Feldman, 1992), Fred Feldman challenges the Epicurean position on the value of death and argues that, even if the Epicureans are correct in assuming that (i) death marks the point in time at which a being ceases to exist, (ii) the non-existent do not experience anything at all, and (iii) “all good and evil consist in sensation,” (Epicurus, 1940: 31) there are nevertheless good reasons to believe that death is bad for the one who dies. Feldman is a proponent of the so-called *deprivation approach*.^[2] According to this approach, death is bad for the person who dies, when it is bad for the person who dies, because it

-
- 1 Whenever I write “death” in this paper, I shall always mean the event of death, i.e., the event that occurs at the end of the process of dying. The event of death must be carefully distinguished from both dying and the state of being dead. Dying, of course, can be, and often is, painful and hence bad for the one who is dying. Another distinction that must be made is that between badness-for-somebody and other kinds of badness. Even if it is true that death is not bad for the one who dies, death might still be bad in other ways. For example, your death might be bad for those who care for you, or for those who depend on you. And the death of a poet or a great scientist might be bad for the world, even if there is nobody who grieves her death.
 - 2 Feldman is, by far, not the only author who advocates a deprivation approach to the value of death. Other advocates of this approach include Thomas Nagel (1979), Jeff McMahan (1988), and Ben Bradley (2009).

deprives that person from goods that would have fallen into her life if she had continued to live.^[3]

In this paper, I will briefly summarize Feldman's argument and explain why I believe it fails. I will argue that death is almost always good for the one who dies, yet often less good than not dying – a position consistent with, but stronger than, the Epicurean claim that death is not bad for the one who dies. In doing so, I shall follow Feldman's example and work within an Epicurean framework. I shall assume, without providing any justification, that we exist neither before birth or conception (or whenever life begins), nor after death. I shall further adopt a hedonistic theory of what is ultimately good for people. I will end by discussing some puzzles that remain for my account.

Feldman on the evil of death

The short paragraph from Epicurus' letter to Menoecus that I quoted above drew a good deal of attention in the philosophical literature, both critical and favorable.^[4] Different philosophers extracted different arguments with different conclusions from that paragraph. Even though Epicurus' exegesis is interesting and important in its own right, I shall not get into that business here. We will instead be concerned with the particular Epicurean argument against the prudential badness of death that Feldman presents in his book. This argument may or may not be an argument Epicurus actually meant to produce, but it is worth considering – partly because of the far-reaching implications it could have, if sound, say for questions about the morality of killing animals, both human and non-human, or the rationality of suicide.

Before we can state the Epicurean argument, we need to introduce some terminology. Following a long tradition in philosophy, Feldman distinguishes two kinds of badness-for-a-person: Badness-for-a-person of a thing either lies entirely in that thing, or depends on its relation to some other thing. The former kind of badness is called *intrinsic badness*, the latter *extrinsic badness*. According to hedonism, "painful experiences are the

3 Even though I will conveniently talk about persons and people, most of what I say in this paper equally applies to all beings who are capable of experiencing pleasure and displeasure, including human beings who are not persons, all non-human mammals, birds, amphibians, reptiles and fish, and maybe some invertebrates.

4 Relevant literature can be found in the bibliography of (Feldman, 1992). In particular, cf. p. 129 n. 4 and p. 144 n. 2.

only things that are *intrinsically* bad for a person” (Feldman, 1992: 133), and enjoyable (or pleasurable) experiences are the only things that are *intrinsically* good for a person. Cars, of course, are usually also good for people, but only *extrinsically* so. We use cars to get to and from university, work, amusement parks and our favorite holiday destinations. Their value for us derives from the contingent fact that they play a role in bringing about experiences we find enjoyable. The same applies to money, loving parents and other things we commonly consider good for us to have. In contrast, “illness, poverty, injustice, and ignorance (...) [are extrinsically bad for us] because they happen to be connected to pain” (Ibidem).^[5]

As death as such is not a painful experience, it is not intrinsically bad for us.^[6] This is a trivial result, given our hedonistic framework. Hence, to say something interesting, the Epicurean argument against the prudential badness of death must conclude that death is not extrinsically bad for us. Feldman formulates this argument as follows:

1. Each person stops existing at the moment of death.
2. If (1), then no one feels any pain while dead.
3. If no one feels any pain while dead, then death does not lead to anything intrinsically bad for the one who dies.
4. If death does not lead to anything bad for the one who is dead, then death is not extrinsically bad for the one who is dead.
5. Therefore, death is not extrinsically bad for the one who is dead. (Idem, 136)

With Feldman, we shall grant (1), (2), and (3).^[7] (4) is based on what Feldman calls the *causal hypothesis*: “CP: If something is extrinsically bad for a person, then it is bad for him or her because it leads to later intrinsic bads for him or her” (Idem, 135).

5 Pain here must not be understood as sensory pain (e.g., the feeling usually associated with bodily injury). While sensory pain is a feeling we *typically* dislike, it is not always unpleasant. Sometimes, sensory pain can even be enjoyable (e.g., erotic spanking). Also, not all unpleasant experiences are painful (in the narrow sense): think of anxiety, fears and other ills. In his paper, “The Good Life: A Defense of Attitudinal Hedonism” (Feldman, 2002), Feldman argues that what is ultimately bad for us is taking displeasure in things. We will pretend that, in the current context, he loosely speaks of pain, instead of using the more precise term, *attitudinal pain*, for the sake of convenience only (although he sometimes slips and talks about “feeling pain”).

6 Remember that we use the term “death” to refer to the instantaneous event of death.

7 While (2) is uncontroversial, (1) and (3) are not. (3), for example, rests on the controversial assumption that only pain is intrinsically bad for us. Robert Nozick’s experience machine (Nozick, 1974: 42–45) and Nagel’s deceived businessman (Nagel, 1979) both have been taken to be counterexamples to this assumption. However, the question whether these alleged counterexamples are successful is beyond the scope of this paper.

Earlier, I preliminarily described extrinsic badness as consisting in its being somehow connected with intrinsic badness. CP is one way to specify this connection. Feldman believes it is the wrong way and offers two (what he takes to be) counterexamples to CP. Both counterexamples are designed to show that CP represents an “overly narrow view” (Idem, 137) with regard to the relation between intrinsic and extrinsic badness. Since they are relevantly similar, it will be sufficient to reproduce only one of them here.

Consider John, a young man who is accepted by two colleges, College A and College B. Unlike College B, College A does not offer any philosophy courses. John “decides to attend College A (...) [and] spends four happy years [there]. Suppose he never learns anything about philosophy” (Ibidem), leads a reasonably happy life and dies. However, John “has outstanding aptitude for philosophy and (...) would have enjoyed it enormously if he had been given the opportunity” (Ibidem). If he had chosen to go to College B, he “would have become a philosophy major, and his life would have been much happier” (Ibidem).

John’s choice to go to College A did not lead to any later intrinsic prudential bads. Neither was his time at College A painful, nor was going there the cause for any pain later on in his life. CP would have us believe that his choice to go to College A was not bad for John. Feldman disagrees and suggests that John’s choice “was a misfortune for this young man. It’s a pity; too bad for him” (Ibidem). Going to College A deprived him of all the additional goods that would have fallen into his life had he chosen to go to College B. Feldman takes this example to show that “[s]ome things are bad for us even though they are not themselves painful experiences, and they do not lead to any painful experiences” (Idem, 138).^[8] In order to accommodate his intuition with regard to John’s choice, he offers the following alternative account of extrinsic value for a person (S) of a state of affairs (P): “D: The extrinsic value for S of P = the difference between the intrinsic value for S of the life S would lead if P is true and the intrinsic value for S of the life S would lead if P is false” (Idem, 150), where P is considered true, if, and only if, P obtains.^[9]

8 Given that Epicureans believe that not even death, which prevents us from having any further experiences ever, is bad for us, it is unlikely that they would share Feldman’s intuition that merely getting *less* of the good stuff than one could have gotten, while still getting some, is bad for us. Hence, Feldman’s College example would probably not convince Epicureans that their causal hypothesis is false.

9 Bradley defends a similar principle: “CMV: The overall value, for a person *x*, of an actually occurring or obtaining event or state *e* = the value of *x*’s actual life minus what the value of

Note that, according to D, “a state of affairs can be extrinsically bad [or good] for a person whether it occurs before he exists, while he exists, or after he exists” (Idem, 152). Examples for these respective cases are my parent’s winning the lottery before I am conceived, my being hit by a bus now, and my not travelling to Tuvalu one hundred years from now.^[10]

D implies principles for both the extrinsic badness and the extrinsic goodness of things, or states of affairs, for a person: “EI: Something is extrinsically bad for a person if and only if he or she would have been intrinsically better off if it had not taken place” (Idem, 138). EI*: Something is extrinsically good for a person, if, and only if, he or she would have been intrinsically worse off if it had not taken place.

EI not only allows us to say that John’s choice to go to College A was extrinsically bad for John because he would have been intrinsically better off if he had chosen College B, but also explains why death is bad for us (when it is bad for us):

Suppose Jones, a healthy man of 30 years leading a reasonably happy life, gets shot in the head from behind on the streets. He dies instantly. Neither did he take any note of his approaching killer, nor did the bullet cause him any pain. If getting shot was bad for Jones, CP is false and we can ask *why* it was bad for Jones to get shot. According to EI, what explains why death was bad for Jones is the fact that “his life is on the whole intrinsically less valuable for him than it would have been if he had not died when he in fact died” (Idem, 139). Jones’ death was bad for him because it deprived him of net prudential good that would have been part of his life otherwise. In contrast, if the life Jones had ahead of him at the moment he got shot had contained more pain than enjoyment, death would not have been bad, but good, for him. Accordingly, Feldman holds that death is *sometimes* bad for the one who dies, but not always.

Before we conclude this section, a brief ontological note is in order. By defining D exclusively in terms of states of affairs and then applying that principle to the event of death, Feldman implicitly commits himself to the controversial view that events are states of affairs. Feldman defines the event of a person’s death as the event that, necessarily, occurs precisely

x’s life would have been had e not occurred or obtained” (Bradley, 2007: 115). The counterexamples to D that I will present in this paper also apply to CMV.

10 I will not be travelling to Tuvalu one hundred years from now because there will be no thing that is me then. I will die in less than hundred years. However, if I were to travel to Tuvalu one hundred years from now, and if I had a lot of fun there, then the prudential value of my life would be higher, all else being equal. Hence, D implies that not travelling to Tuvalu one hundred years from now is extrinsically bad for me.

when that person dies, i.e., when that person “makes the transition from being alive to being dead” (Idem, 109). The event of a person’s death, occurring at *t*, might well be identical to a state of affairs, say the state of affairs of that person’s dying at *t*. However, while I accept Feldman’s definition of the event of a person’s death, I will not follow him in making such an ontological commitment. Instead, when formulating my account of extrinsic value, I will more generally talk about states of affairs or events, and then apply that account to the event of death.

Rejecting the deprivation account

While EI might seem plausible initially, I believe it confuses things that are merely less good for us with things that are prudentially bad.

Suppose Claudio is at a club with his friends, sipping a drink at the bar. At the other end of the bar, there are two attractive women who catch his attention, Rebeca and Joana. Claudio exchanges some smiles with them, and eventually plucks up the courage to start a conversation with one of them. His choice falls on Rebeca. From that night on, Claudio and Rebeca are inseparable. They become best friends; fall in love with each other. Eventually, they marry, and happily spend the rest of their lives together. Looking back at that fateful night shortly before his death, Claudio thinks of his decision to take heart and talk to Rebeca as the best decision of his life. What he does not know, and never will know, is that, if he had chosen to start a conversation with Joana instead, he would have spent his life with her. And he would have been even happier with Joana than he was with Rebeca. His life would have been slightly higher in prudential value. Hence, EI would have us believe that Claudio’s choice to start a conversation with Rebeca was bad for him, because he would have been intrinsically better off if he had not started a conversation with Rebeca. In the closest possible world in which he does not start a conversation with Rebeca at the bar, he starts a conversation with Joana and is better off than in the actual world. While we might agree that choosing Rebeca was worse for Claudio than choosing Joana would have been, it seems absurd to say that his choice to start a conversation with Rebeca was bad for him. After all, that choice brought him much happiness and enriched his life more than he ever anticipated.^[11]

11 Aaron Smuts discusses structurally similar counterexamples to the deprivation account in (Smuts, 2012: 205 ff.).

Things could be different if Claudio somehow learned later on in his life that he would have been even happier with Joana. In that case, knowledge about what he missed out on might cause intense and persistent feelings of regret that outweigh all the good that being with Rebeca brings to his life. If so, it seems plausible to say that Claudio has been *deprived* of the additional goods starting a conversation with Joana would have brought to his life. This suggests that deprivation, properly understood, generally requires that the one who is deprived *feels* deprived and suffers as a result of the deprivation. David B. Suits, too, suggests an experience requirement for deprivation proper and says about death that to think of it “as a deprivation is to misuse the usual sense of deprivation as having one’s hopes, aspirations and expectations thwarted or frustrated” (Suits, 2001: 77).

If you find the case of Claudio unconvincing, consider the following example by Aaron Smuts:

Buridan, a chocolate-chip cookie lover, walks into a bakery to buy a snack. In the display case sit two apparently equally scrumptious cookies. Although he was at first unable to decide between the two, Buridan chooses the one on the right. He takes tremendous pleasure in eating the decadent cookie. But, unbeknownst to Buridan, the cookie on the left had an extra chocolate chip. He would have enjoyed that cookie slightly more. (Smuts, 2012: 208)

According to Feldman’s deprivation account, Buridan’s choice to buy and eat the cookie on the right was bad for him. If he had not chosen that cookie but the other one instead, he would have been intrinsically better off. Yet, Buridan’s choice to buy the cookie on the right did not lead to any bad for Buridan. On the contrary, he takes great pleasure in eating the cookie he actually chose. His actual choice might have been worse for him than the alternative choice would have been, but it was nevertheless a good choice to buy the cookie on the right, notwithstanding EI’s counterintuitive implication to the contrary.

EI also implies that I have suffered a great misfortune today in that NASA did not call me and offer me a job as an astronaut.^[12] It is not like I expected them to call me. But, if they had called me, my life would have been so much better for me. I would have enjoyed receiving astronaut training at Johnson Space Center tremendously. And then going to the International Space Station... But unless I had reason to believe that NASA might call and am

12 Even though distinctions between the terms “evil,” “bad,” “harm,” and “misfortune” can be made, I am using them interchangeably throughout this paper to refer to those things, and only those things, that are (intrinsically or extrinsically) bad for people.

hence disappointed that they in fact did not, it is hardly intuitive to say that harm has befallen me. After all, while many goods that could have been part of my life are not, nothing bad happened to me, just like nothing bad happened to me even though an ounce of gold did not materialize in front of me just now. My day was just fine, and I go on leading a reasonably happy life.^[13]

I believe that something similar should be said about the case of John. It is true that it would have been better for John to go to College B, but that does not make his choice to go to College A bad. As we have seen in the examples above, less good is not always bad. John had a good life and did not *suffer* from being “deprived” of the opportunity to engage in philosophy. He can look back on a successful and satisfying career, and he will rightly consider his choice of college a good choice.

A hybrid account of extrinsic prudential value

In the previous section, I argued that Feldman inflates the notion of what is bad for us beyond what is intuitive. EI holds that a thing is extrinsically bad for a person if that person would have been intrinsically better off without it. But, often, that is simply not true. The fact that a thing is worse for a person than the alternative would have been makes that thing less good, but not necessarily bad. Claudio’s choice to start a conversation with Rebeca, Buridan’s choice to buy the cookie on the right, and John’s choice to go to College A all are more plausibly described as choices that were good for them than as choices that were bad for them.

In light of EI’s overreach, we might be tempted to go back to a causal account of the connection between intrinsic and extrinsic value for a person, and say that

- (A) a state of affairs or event is extrinsically good for a person (S), if, and only if, it leads to net intrinsic good for S, while
- (B) a state of affairs or event is extrinsically bad for a person (S), if, and only if, it leads to net intrinsic bad for S.^[14]

13 A defender of Feldman’s account could reply that there are no negative facts and, hence, *not being called* is not a state of affairs in the relevant sense. I do not find this objection convincing. After all, not being hit by a car seems to be good for the one who would have been hit. In any case, the previous two examples still stand and we can disregard the puzzles arising from negative facts for the purpose of this paper.

14 When I say that something leads to net intrinsic good for S, I mean that it leads to more pleasant experiences that are S’s than painful experiences that are S’s. Similarly, something leads to net

Neither Claudio's decision to start a conversation with Rebeca, nor my not being called by NASA, led to more good than bad for either one of us. Claudio and Rebeca had an exceptionally good marriage, and, even though I would have enjoyed visiting the ISS, I did not suffer because I did not get the chance to do so. B hence respects our intuitions with regard to both cases, and the others. However, A and B have their own problems. That becomes immediately apparent when we apply these principles to the case of death. Since death marks the end of our existence, it cannot possibly cause us any pain or pleasure. Therefore, if A and B were true, death would always be neutral. That is, we could assign neither a positive nor a negative prudential value to any death.

Consider Feldman's example of a "very old and unhappy person. Suppose that further life for this person will inevitably contain more pain than pleasure" (Feldman, 1992: 140). Feldman holds, and I think plausibly so, that a painless death would be extrinsically good for that person.^[15] His explanation, of course, consists in an appeal to EI*, which seems to provide the right kind of explanation in the case at hand. From the perspective of this paper, that suggests a curious asymmetry between pleasure and pain. While we concluded in the previous section that less pleasure is bad for people only if it results in frustration or other unpleasant experiences, less pain – in contrast – seem to be *always* good. This is an important point that deserves elaboration: Imagine you have a splitting headache and decide to take a pain killer. While your pain will reduce, taking a pain killer will not bring about any intrinsically good experiences. Nevertheless, it seems natural to say that taking the pain killer was good for you. Similarly, being anesthetized prior to surgery is usually good for you insofar as it spares you much of the excruciating pain you would experience otherwise. What makes taking a pain killer and being anesthetized prudentially good in these situations is the fact that your life would contain more pain if you had not taken the pain killer, and if you had not been anesthetized, respectively. Reduction and absence of pain are good for a person, even if that person does not enjoy these things. This peculiar kind of goodness-for-a-person defies A, but it is captured by EI*.

We need to look for an account of positive prudential value that accommodates our intuitions with regard to pain killers and anesthesia as well as

intrinsic bad for S, if, and only if, it leads to more painful experiences that are S's than pleasant experiences that are S's.

15 As will become clear later, my judgment diverges from Feldman's in cases where further life will contain more pleasure than pain.

the case of Claudio and the other examples discussed in the previous section. The preliminary causal account that is the conjunction of A and B and Feldman's counterfactual account both are only partly successful, yet each account seems to catch an important aspect of the account of goodness-for-a-person we are looking for. While the causal account correctly disregards deprivations that nobody suffers, the counterfactual account recognizes that we can benefit people not only by doing them good but also by taking them out of their misery.^[16] This suggests a hybrid account that incorporates both aspects and holds that

- (A') a state of affairs/event (P) is extrinsically good for a person (S), if, and only if,
- i) P leads to net intrinsic good for S, *or*
 - ii) the life of S contains more pain in the closest possible world in which P does not obtain/occur.

In the closest possible world in which you do not take a pain killer, your splitting headache continues until it finally goes away. From then onward your life will be about the same in that possible world and the actual world. Therefore, your life in the closest possible world in which you do not take a pain killer overall contains more pain than your life in the actual world. A' hence yields the intuitive result that taking a pain killer was good for you. Similarly, A' offers an explanation why being anesthetized is usually good for those about to undergo surgery.

A' and B taken together, however, open up the possibility that something is both good for a person (S) and bad for S insofar as a state of affairs/event (P) can lead to net intrinsic bad for S while, at the same time, the life of S would contain more pain in the closest possible world in which P does not obtain/occur. This is not a satisfying result. While things might be good for us *in one regard* and, at the same time, bad for us *in another regard*, we do not want to say that something can be *good* for us, all things considered, and, at the same time, *bad* for us, all things considered.^[17] We want to know which one it is – good, or bad, or neutral.^[18]

16 Kai Draper calls benefits of the latter kind *negative benefits*, cf. (Draper, 2004: 102).

17 Given a particular state of affairs or event (P), and given a particular person (S), P is either good, bad, or neutral for S, all things considered.

18 And, even if we cannot *know* which one it is, we surely want things to *be* either good, or bad, or neutral.

In order to solve this problem, let us have a look at an example that satisfies the right-hand sides of both A' and B: The active ingredient of popular pain killers such as Advil is ibuprofen. Common adverse effects of ibuprofen include nausea and other effects we typically find unpleasant. Suppose, once again, you have a splitting headache and decide to take an Advil tablet. Your headache goes away but you end up with mild nausea caused by the medication. Taking the Advil tablet caused you some pain and no pleasure. However, at the same time, your life would otherwise contain even more pain. We would hence want to say that taking Advil was good for you. While you are now feeling a little sick, you got rid of a splitting headache and feel much better overall. Similarly, exercising, even though you might take pain in it, is not bad for you insofar as it leads to a more healthy life and hence less unpleasant experiences associated with illness. Things that cause more pain than pleasure are extrinsically bad for you only if your life would have been less painful otherwise. Hence, I propose that

- (B') a state of affairs/event (P) is extrinsically bad for a person (S), if, and only if,
- i) P leads to net intrinsic bad for S, *and*
 - ii) the life of S contains less pain in the closest possible world in which P does not obtain/occur.

In contrast to Feldman's account of prudential value, B' correctly distinguishes between things that both have comparative disvalue for us and are bad for us, and things that have comparative disvalue for us but fail to qualify as genuine evils.^[19] Contracting malaria is an example for the former kind of thing. An ounce of gold not materializing in front of me just now was one of the many examples for the latter kind of thing that I presented in the previous section. Discussing Feldman's account of extrinsic prudential value, Kai Draper gives a very similar example. He notes that D, or more specifically EI,

would imply that I have suffered a terrible misfortune today in that I did not find Aladdin's lamp and hence have not been granted three wishes by an omnipotent genie. For the intrinsic value for me of the life I would lead should I find the lamp would be far greater than the intrinsic value for me of the life I

19 The comparative value/disvalue for a person (S) of a state of affairs or event (P) is the difference between the intrinsic value for S of the life S would lead if P is true and the intrinsic value for S of the life S would lead if P is false.

would lead should I not find it. Hence, given D, the disvalue for me of not finding the lamp is enormous. (Draper, 1999: 389)

It is not hard to imagine that the comparative disvalue for me of not finding Aladdin's lamp is greater than the comparative disvalue for you of being punched in the face by an angry drunk. Yet, it would be a peculiar use of language, if I said: "You think you just suffered a terrible harm? What that drunk did to you is nothing in comparison to what just happened to me: I didn't find Aladdin's lamp!" Even more, failing to find Aladdin's lamp does not seem to be an evil at all in any important sense. There are things that have comparative disvalue for a person, but are not bad for that person. As correctly recognized by A', some of these things – not including failing to find Aladdin's lamp, but including, for example, Claudio's decision to start a conversation with Rebeca – are in fact prudential goods. And that is why Feldman's comparativist account of extrinsic prudential value fails.^[20]

The alternative account presented in this section, the conjunction of A' and B', does not go as far as defenders of CP who hold that extrinsic value is never purely comparative. It retains counterfactual conditions for both extrinsic goodness-for-a-person and extrinsic badness-for-a-person, yet adds further conditions to generate what I would consider plausible results for all examples considered so far. But what does my hybrid account say about death?

The prudential value of death

We are assuming that a person's death marks the end of that person's existence and awareness. As we are further assuming hedonism, the event of death hence cannot possibly lead to either net intrinsic prudential good, nor net intrinsic prudential bad. Therefore, death neither meets A' i), nor B' i), and the question about the prudential value of death turns on whether death meets A' ii). Let us recall the case of Jones, the healthy businessman leading a reasonably happy life who gets shot in the head and dies instantly. Suppose in the closest possible world in which Jones does not get killed he continues to live a good life that, from the point in time at which he actually does get killed onwards, contains more pleasure than pain. In this possible world, too, he will eventually have to go through a process of dying. And dying usually involves at least some pain. And even if he is lucky enough

20 For a good discussion of comparativism more generally, see (Luper, 2009).

to die painlessly, he will surely experience some pain between the point in time at which he actually gets shot and the point in time at which he dies in the closest possible world. People often experience anxiety, depression, boredom, loneliness, etc., and hardly ever is anybody completely free of all such unpleasant emotions for more than a few hours at a stretch. In general, it is safe to assume that, for almost all people, their lives would contain less pain overall if they ceased to exist. With regard to their extrinsic prudential value, almost all deaths are relevantly like the death of Jones. A' implies that death is almost always good for people because their lives would almost always contain more pain otherwise. On the other hand, B' implies that death is never bad for people because neither could their lives have possibly contained less pain if they had continued to live, nor can death possibly result in later pains.^[21] Note that I am not saying that death is not worse than continuing to live. In fact, it would have been better for Jones not to get killed. But just like starting a conversation with Rebeca rather than with Joana was merely less good, yet not bad for Claudio, being deprived of the net good that could have fallen into his life is not bad for Jones insofar as death makes it impossible for Jones to *suffer* this deprivation. Death is a deprivation no one suffers. At the same time, death is good for the one who dies because it spares her pain that would occur in the future if she continued to live. This is a strange result, but maybe that should not surprise us. Death is a strange thing!^[22]

The asymmetry between pleasure and pain on which our conclusion about the prudential value of death rests has significant explanatory power. It accommodates our intuitions – or mine, at any rate – with regard to all cases considered in this paper so far and, to just give one further example, could be part of an explanation why it makes little sense to be sad for those possible Martians who, had they existed, would have had an enjoyable life containing no pain whatsoever, yet rational to consider not coming into existence good for those other possible Martians who, had they existed, would spend their lives in excruciating pain.^[23] Even though my approach implies a view of the prudential value of death that is not widely held, it provides a coherent rational basis for fairly common intuitions concerning a wide range of cases, and hence should not be flippantly rejected.

21 This might actually not be true. See my discussion of so-called *backtrackers* below.

22 Cf. the first part of (Feldman, 1992), “The Nature of Death”.

23 This example is loosely based on a similar example David Benatar provides in support of an asymmetry between pleasure and pain that is related, yet not identical, to the one I am defending; cf. (Benatar, 2006: 35). Of course, the example raises a number of difficult questions that I cannot address in this paper. E.g., does it even make sense to talk about what is good or bad for possible beings that will never exist?

Some puzzles

My account of the extrinsic prudential value of states of affairs and events, while avoiding some, inherits a number of problems from Feldman's account on which it is partly built. In what follows, I will briefly discuss some of these problems.

A' and B' both essentially refer to the closest possible world in which a certain state of affairs does not obtain or in which a certain event does not occur. Now there might be more than one closest possible world. Feldman considers such a case in a footnote (Feldman, 1992: 236 f. n. 7). A structurally similar example will serve to reveal a weakness of my account. Suppose, once again, that you have a splitting headache and decide to take an Advil tablet. Your headache goes away but you end up with mild nausea. We want to know whether taking Advil was good for you, or bad for you. Suppose there are two possible worlds, equally close and closest to the actual world, in which you do not take Advil. In one of these worlds your headache persists for a considerable amount of time and, accordingly, your life as a whole contains more pain than in the actual world. In the other possible world, you remember that you have an aspirin tablet in the pocket of your shirt, and you decide to take it. Your headache goes away and there are no adverse effects. Your life as a whole contains less pain in this possible world than in the actual world. Had the former possible world been the only closest possible world, then A' would have us say that taking Advil was good for you. In contrast, had the latter possible world been the only closest possible world, then B' would have us say that taking Advil was bad for you. However, as it is, A' and B' render us clueless about what to say. It is implausible that there should be no way *in principle* to decide whether Advil was good or bad for you, all things considered, even if we stipulate that we know all facts about your life in each of the three worlds we discussed. In the actual world, the Advil you took made away with your headache and caused a lesser ill: mild nausea. You never discover the aspirin tablet in your shirt pocket; no unpleasant "Damn it, if only I had remembered!" Looking back at your decision to take Advil, you would probably say it was a good choice. And who would not agree?

Suppose you get into a bar fight. Somebody throws a bottle at you. The bottle hits your nose and causes it to fracture. The result is pain, an unpleasant visit to the doctor and a few weeks with an irritating bandage on your face. My guess is that none of us would find it easy to think of the bar incident as something that was good for you. However, that is what A' commits us to, if we further assume that you would have lost an eye otherwise.

Perhaps we can explain away our sense that breaking your nose was bad for you. We could point out that most people would likely have not found it odd if, when in your situation, the doctor had told them how lucky they were. “That was close. If the bottle had hit you just a single inch toward either one of your ears, you would have lost one of your eyes forever. You are one lucky woman. It’s a good thing you only broke your nose in the fight.” If we do not want to bite this bullet, we can slightly revise the hybrid account of extrinsic prudential value. We could say that for a state of affairs/event (P) to be extrinsically good for a person (S) in a case where P does not lead to net intrinsic good for S, P must lead to the reduction of actual pain that temporarily precedes P. If we revise A’ accordingly, we thereby remove every reference to possible worlds from my account. Such a revised account would not only account for the intuition that breaking your nose was bad for you, but also lead to a plausible result in the previous example insofar as taking Advil led to the reduction of actual pain that was already there when you took the tablet. Note, however, that in those cases in which a state of affairs or an event (P) does not lead to net intrinsic good, the reduction of actual pain that temporarily precedes P is merely a necessary and not a sufficient condition for P being prudentially good. If P also causes more pain than would have occurred otherwise, P is not good for the person who suffers that pain. We are back to “would have” considerations, and hence to possible worlds. I will stop this line of thought here with the humble satisfaction of having found necessary conditions for something having extrinsic prudential value, leaving a loose end for others to deal with. I nevertheless hope that I said enough to make this approach seem worthy of further development.

Before we conclude this paper, a warning might be in place for those who are inclined to hold on to an essentially counterfactual account of extrinsic prudential value. In one of his numerous examples, Feldman asks whether it would be bad for him to die en route to Europe on an airplane trip. “D directs us to consider the life [he] (...) would lead if [he does] (...) die en route to Europe on this trip, and to consider the value for [him] (...) of this life” (Idem, 151). He then proceeds to calculate the value-for-him of the life he actually leads and the value-for-him of a life that would end in an airplane crash. His calculations are based on an assumption Feldman takes to be innocent, namely that “past pleasures and pains would be unaffected” (Ibidem) if he died in an airplane crash. This assumption is problematic. Just like we can imagine that a small bird hitting the engine of an airplane can cause death and suffering, and hence have a tremendous effect on the lives of the passengers, a possible world with no bird hitting the engine

may require a significantly different past. We might call this *reverse butterfly effect*. It is very difficult, if not practically impossible, to know how the *distant* past would have had to be for a bird now not to hit the airplane engine. “Seldom, if ever, can we find a clearly true counterfactual about how the past would be different if the present were somehow different. Such a counterfactual, unless clearly false, normally is not clear one way or the other” (Lewis, 1979: 455). While this observation raises no conceptual problems for either Feldman’s or my account, it is worth pointing out that both accounts might be of little use in practice with regard to many states of affairs and events we would wish to evaluate.^[24]

Conclusion

In this paper, I argued that the event of death is almost always good for the one who dies. This conclusion is conditional on the assumptions that a person stops existing at the moment of death, and that welfare hedonism is true. In adopting an Epicurean framework, I followed Feldman’s example, and I argued against his deprivation account of death’s supposed occasional badness. The alternative I developed in this paper adequately accounts for a significant range of widely held intuitions about prudential value. My hybrid account of extrinsic prudential value implies that death, while being almost always good for the one who dies, is often less good than not dying. I concluded with a discussion of some puzzles that remain for my account, and I hinted at possible ways to deal with these puzzles.

Acknowledgements

I am grateful to Jennifer Blumenthal-Barby, Christopher D. Belshaw, Susanne Burri and Fred Feldman for their insightful comments which helped me to make significant improvements to this paper, and for their encouragement. I am also grateful to an anonymous reviewer for constructive

24 In some cases of death, what Lewis calls *back-tracking counterfactuals* might lead to perplexing results. Suppose I die from cancer. If I had not died from cancer, I would likely not have had terminal cancer in the first place. The closest possible world in which I do not die from cancer would hence not only contain additional pains I will experience in future, but it would also not contain cancer pains I experienced in the past in the actual world. If the latter pains outweigh the former pains, my cancer death was not good for me. Note that it would still not be bad insofar as it did not cause any pain. We would have to say that death had no extrinsic value for me. It seems odd to say that death is less good if it is preceded by a terrible diseases but this just shows the profound difficulties of evaluating counterfactuals.

comments and suggestions. I presented earlier versions of this paper at the Departments of Philosophy at Jahangirnagar University in Savar and Rice University in Houston, and at the IV Meetings on Ethics and Political Philosophy at the University of Minho in Braga. I would like to thank the students and faculty members present on those occasions for many valuable questions and comments. Finally, I am indebted to the Department of Philosophy at Rice University for its generous financial support for the research that led to this paper.

References

- BENATAR, David (2006), *Better Never to Have Been*, Oxford, Oxford University Press.
- BRADLEY, Ben (2007), "How Bad Is Death?", *Canadian Journal of Philosophy* 37, pp. 111-127.
- (2009), *Well-Being and Death*, Oxford, Oxford University Press.
- DRAPER, Kai (1999), "Disappointment, Sadness, and Death", *The Philosophical Review* 108, pp. 387-414.
- (2004), "Epicurean Equanimity Towards Death", *Philosophy and Phenomenological Research* 69, pp. 92-114.
- EPICURUS (1940), "Letter to Menoeceus", in Whitney J. Oates (ed.), *The Stoic and Epicurean Philosophers*, New York, The Modern Library.
- FELDMAN, Fred (1992), *Confrontations with the Reaper*, Oxford, Oxford University Press.
- (2002), "The Good Life: A Defense of Attitudinal Hedonism", *Philosophy and Phenomenological Research* 65, pp. 604-628.
- LEWIS, David (1979), "Counterfactual Dependence and Time's Arrow", *Noûs* 13, pp. 455-476.
- LUPER, Steven (2004), "Posthumous Harm", *American Philosophical Quarterly* 41, pp. 63-72.
- (2009), *Death*, available at <http://plato.stanford.edu/entries/death/>, accessed on 08/09/2013.
- MCMAHAN, Jeff (1988), "Death and the Value of Life", *Ethics* 99, pp. 32-61.
- NAGEL, Thomas (1979), *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NOZICK, Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books.
- SMUTS, Aaron (2012), "Less good but not bad: In defense of Epicureanism about death", *Pacific Philosophical Quarterly* 93, pp. 197-227.
- SUITS, David B. (2001), "Why death is not bad for the one who died", *American Philosophical Quarterly* 38, pp. 69-84.

[Submetido em 15 de junho de 2013, re-submetido em 31 de agosto de 2013 e aceite para publicação em 10 de setembro de 2013]

Centenário do nascimento
de Paul Ricoeur

O CARÁTER HÍBRIDO DO CONCEITO DE REFERÊNCIA EM RICŒUR

Bernhard Sylla*
bernhard@ilch.uminho.pt

Este artigo pretende desenvolver uma análise do conceito de referência em Ricœur. Esta análise sustenta a tese de que o conceito de referência em Ricœur tem um caráter híbrido, porque se relaciona com dois paradigmas diferentes da filosofia da linguagem. A referência é concebida, por um lado, à maneira dos protagonistas da filosofia analítica, como referência a algo manifestamente extralinguístico. Este extralinguístico ultrapassa, porém, o estatuto do literalmente referido, aproximando-se novamente do referido como derivado do sentido, não obstante a função particular do simbólico, através da qual Ricœur pretende salvaguardar o estatuto extralinguístico da referência não-literal.

Palavras-chave: Ricœur; referência; sentido; filosofia continental; filosofia analítica.

This article aims at developing an analysis of the concept of reference in Ricœur. This analysis supports the thesis that the concept of reference in Ricœur has a hybrid character, because it relates two different paradigms of the philosophy of language. Reference is intended on the one hand, the way of the protagonists of analytic philosophy, as a reference to something manifestly extra-linguistic. This extra-linguistic exceeds, however, the status of literality, conceiving reference again as determined by meaning, despite the particular role of the symbolic by which Ricœur seeks to safeguard the extra-linguisticity of the non-literal reference.

Keywords: Ricœur; reference; meaning; continental philosophy; analytic philosophy.

* Universidade do Minho, Instituto de Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, 4710-057 Braga, Portugal.

1. Introdução

Proponho-me a desenvolver, neste artigo, uma análise do conceito de referência em Ricoeur. Esta análise sustenta a tese de que o conceito de referência em Ricoeur tem um caráter híbrido. É óbvio que uma tal tese não se pode resumir a uma mera síntese daquilo que Ricoeur diz sobre a referência, uma vez que Ricoeur nunca diz que o seu conceito de referência é híbrido. A análise parte, pois, de uma visão diferente que exporei muito sucintamente.

Durante pelo menos um século, e *grosso modo* ainda hoje, costumava-se distinguir entre dois macroparadigmas da filosofia da linguagem, o anglo-saxónico e o continental. Não obstante esta distinção levantar uma série de questões, não obstante esta opinião não ser unânime e de se poder falar numa tendência para uma maior aproximação ou até um esbatimento das fronteiras entre estes macroparadigmas, penso que há uma diferença fundamental que vigorou durante um período razoavelmente extenso do século XX. Esta diferença tem a ver, segundo a minha opinião, com dois pressupostos diferentes.

O primeiro pressuposto, o da linhagem analítica, parte do princípio de que é inerente à linguagem uma indelével bipolaridade que se revela pela e na função da referência (entendido este termo num sentido extremamente lato, englobando a denotação, representação, referência no sentido restrito, etc.) da linguagem. Não interessam em primeira linha, sob este ponto de vista, as diferenças entre realismo(s) e anti-realismo(s), nominalismo(s) e realismo(s), etc.; o que interessa é que uma grande parte da empresa de investigação parte dessa bipolaridade. A linguagem estabelece uma ligação, seja qual for a sua especificidade, com uma instância extralinguística, e é isso que cunha determinadamente a maior parte das investigações da filosofia analítica, principalmente todas as questões relacionadas com a verdade, que estão por exemplo no centro das assim chamadas *truth-conditional-semantics* ou *truth theories*.

A outra abordagem que marca muitas das teorias chamadas ‘continentais’ parte do princípio de que não faz muito sentido assentar a filosofia da linguagem nesta bipolaridade, pois essa, em última instância, sempre se revela como unipolaridade. A linguagem faz, cria, constitui aquilo que é o mundo. Não convém, portanto, pressupor uma realidade nua e crua, uma realidade em si, pois a única realidade que temos é a realidade linguisticamente moldada, a que se chama ‘mundo’. É essa decididamente a posição que Ernst Cassirer defendeu, e que está na base de muitas outras filosofias ‘continentais’, e.g. de Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Apel, Habermas,

Derrida, etc. Não quer isso dizer que estas teorias, entre si, não possam divergir muito, e tampouco quer dizer que o fenómeno de referência esteja excluído das reflexões teóricas. Mas a referência perde o valor de um problema nuclear, pois é um fenómeno que brota da própria linguagem e que pode ser pensado satisfatoriamente no âmbito do seu domínio. Embora possa haver algo fora de mim, esse ‘fora’ apenas ganha contornos, cognoscibilidade, inteligibilidade se lhe for atribuída, consciente ou inconscientemente, significância, e essa significância advém e constitui-se na e pela linguagem. Não se adaptam aqui coerentemente as antinomias idealismo – realismo, ou construtivismo – representacionalismo, etc., pois o fundamental é apenas que a bipolaridade *linguagem – realidade* se torna apromática ou num problema menor, e foi esse talvez o aspeto que conferiu às teorias de Husserl, Heidegger, Ortega y Gasset a notoriedade de ter elegantemente vencido o problema tão antigo como difícil, da cisão entre objeto e sujeito.

Partindo então desta distinção entre os dois grandes macroparadigmas da Filosofia da Linguagem e os seus diferentes pressupostos fundamentais,^[1] debruçar-me-ei sobre o conceito de referência em Ricœur. Baseio a minha análise sobretudo, se bem que não exclusivamente, no texto *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*^[2] de 1975, publicado quase que imediatamente após a publicação de *La métaphore vive*. Tal como Ted Klein afirma no prefácio de *Interpretation Theory*, este texto contém “Paul Ricoeur’s philosophy of integral language” (Klein 1976: vii), exposta numa síntese densa e magnificamente lúcida.

2. A referência como ligação entre linguístico e extralinguístico

Na sua *Autobiographie intellectuelle*^[3], Ricœur confessa que a conceção da referência como ligação entre linguístico e extralinguístico constituiu, ao longo de muitos anos, uma preocupação central da sua teoria da linguagem: “J’ai dit plus haut avec quelle véhémence je plaïdais pour une conception du langage qui rendît justice à sa visée extra-linguistique” (AI, 46). A escolha destas palavras demonstra já por si que havia necessidade, na

1 Cf. também Lafont (1999) que sustenta uma posição muito semelhante relativamente aos dois macro-paradigmas e a sua diferença específica.

2 Doravante usarei, nas referências a este livro, a sigla IT.

3 O título completo é *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle*. A própria autobiografia ocupa as páginas 9-82. Doravante usarei, nas referências a este livro, a sigla AI.

perspetiva de Ricœur, de combater uma conceção ‘errada’, uma conceção que falhava gravemente na empresa de entender o fenómeno da linguagem. É sabido que essa era a conceção estruturalista da linguagem, na altura bastante consagrada e divulgada.

A refutação da conceção estruturalista constitui, pois, o ponto de partida das reflexões de Ricœur sobre a linguagem. Esta refutação é motivada, em primeiro lugar, pelo facto de o estruturalismo desembocar numa desvalorização daquilo que é exterior à linguagem. Cientificamente valioso é apenas aquilo que se passa no sistema da *langue*, no interior da linguagem, de maneira que a ligação com o seu exterior seria, do ponto de vista científico, negligenciável. As palavras com as quais Ricœur termina a sua breve síntese do estruturalismo na parte inicial de *Interpretation Theory* expõem claramente a sua crítica a esta posição:

The last postulate [o do estruturalismo; este postulado sustenta que todas as relações são imanentes ao sistema] alone suffices to characterize structuralism as a global mode of thought, beyond all the technicalities of its methodology. Language no longer appears as a mediation between minds and things. It constitutes a world of its own, within which each item only refers to other items of the same system, thanks to the interplay of oppositions and differences constitutive of the system. In a word, language is no longer treated as a “form of life”, as Wittgenstein would call it, but as a self-sufficient system of inner relationships. (IT, 6)

Se bem que se saiba hoje que a redução da posição de Saussure a um rigoroso favorecimento da sincronicidade em detrimento da diacronicidade é falsa e um mito criado pelos editores da primeira edição do *Cours*, isso não alterará profundamente o pretexto da crítica de Ricœur. Pois é um pressuposto duro do estruturalismo que o código da estrutura determina a mensagem. Seja na linguística (e.g. Saussure, Círculo de Praga, Hjelmslev), na teoria da literatura (e.g. Barthes, Jakobson e o formalismo russo), na antropologia (e.g. Lévi-Strauss), a primazia dada ao código é um facto assumido, um *essential*, um axioma duro. As ciências estruturalistas que partem deste princípio de que aquilo que unicamente interessa é a investigação das regras que vigoram no interior de um sistema de signos são apelidadas, por Ricœur, de *Semiótica*. “The object of semiotics – the sign – is merely virtual” (IT, 7), pois assenta na arbitrariedade dos signos e nas suas inter-relações intrasistémicas, na mera diferença que, segundo Saussure, é um princípio negativo. Mas não é a virtualidade em si que é o maior mal, mas antes a ignorância do facto de que a ‘exteriorização’ da linguagem é algo

decididamente essencial. Só quando se prova que este último postulado é justificado, se prova ao mesmo tempo a insuficiência da Semiótica.

Convém intercalar aqui uma observação importante: o que rejeita Ricœur aqui é de facto uma posição que está na base de muitas teorias continentais da linguagem. Esta posição parte do princípio de que a estrutura da língua determina o pensar e o agir dos seus falantes, e foi defendida não só pela corrente linguística da *Sprachinhaltsforschung* na Alemanha (Weisgerber, Ipsen, Trier, Gipper etc.) durante meio século (de 1925 a 1975), mas também por filósofos como Cassirer, Hönigswald, o primeiro Apel, e de uma certa maneira também por Heidegger e Gadamer. Para além de Humboldt e Herder recorreu-se, nalguns autores, principalmente a Saussure, pela sua conceção da língua como um facto social que exerce um impacto sobre os seus respetivos falantes. Mas esta posição não se prende necessariamente com o estruturalismo, pois, a título de exemplo, não se encontra em Lévi-Strauss e apenas de uma forma fundamentalmente transformada em Barthes, ou foi rigorosamente contestada por Jakobson. Daí que possamos alertar para um facto importante: o pressuposto de que a língua e a sua estrutura, ou uma estrutura de um sistema de signos em geral, determina a 'conceção do mundo' não se prende necessariamente com o estruturalismo, tampouco como a defesa da tese da construção linguística da conceção do mundo não se prende necessariamente com o pressuposto de que a linguagem é um sistema fechado. É este facto que fornece o motivo deste artigo. Pois a minha tese parte do princípio que Ricœur, por um lado e devido à sua aversão à 'clausura' da semiótica estruturalista, quer provar que a linguagem necessita de algo extralinguístico, tese que leva diretamente à derrota da tese dura da semiótica sobre a linguagem como sistema auto-suficiente e fechado. Por outro lado, o próprio Ricœur defende uma posição que sustenta pelo menos de uma certa maneira que o mundo é, no fundo, linguisticamente construído. Como esta posição se encontra (para Ricœur) em 'perigosas' proximidade da semiótica, haverá a maior necessidade de marcar claramente as diferenças. E esta marcação das diferenças passa pelo conceito de referência.

Atentar-me-ei, após esta breve descrição do contexto subjacente do problema em questão, à análise do perfil que o conceito de referência adquire em Ricœur. Tendo em conta o aspeto mais fundamental, 'referência' significa para Ricœur que se *sai* da clausura do sistema dos signos. É esta ideia que alicerça e motiva a distinção entre semiótica e semântica que assinala o combate teórico com o qual Ricœur se compromete. Segundo Ricœur, a semiótica ignora que 'a linguagem', a vários níveis diferentes, implica uma saída de si mesma.

O primeiro destes níveis é indicado pelo entendimento de ‘semântico’. À semântica pertence a frase, à semiótica o signo. A frase, por sua vez, não se deixa reduzir à sua função de signo, não é apenas um signo, mas algo que, ao combinar um signo (nome) com outro (verbo), *predica* algo de um sujeito (IT, 6-9). Esta predicação apenas é entendida na sua plena essência quando se tem em conta a função da referência. Daí que apenas a semântica e não a semiótica possa entender o fenómeno da referência.

A um segundo nível, a saída do sistema fechado dos signos é implicada pelo *discurso*. O discurso, embora contenha em si as especificidades da *langue* e da *parole* no sentido saussuriano, é *mais* do que a mera soma de *langue* e *parole*, pois o emprego dos termos de *langue* e de *parole*, segundo Ricœur, levaria, de antemão, a um caminho errado, i.e. à visão de que a *parole* é a mera aplicação casual do código da *langue*. Muito pelo contrário, acontece algo no discurso que não é cientificamente previsível quando se investiga apenas a *langue* enquanto sistema semiótico. Embora o significado dos signos seja um momento que subjaz a cada discurso e que se deve à *langue*, este significado apenas ganha o seu valor predicativo no discurso, i.e. no momento em que se relaciona um significado com algo que lhe é exterior, com uma ‘coisa’^[4]. Visto que o código, o sistema dos signos, se tornará atual e sairá do estado de virtualidade apenas quando um signo for relacionado com o exterior, e visto que este relacionamento ocorre no discurso enquanto ‘evento’, prova-se assim que o discurso é um termo muito mais abrangente do que os dois termos de *langue* e de *parole*. Pois o termo de *parole* não nos diz nada sobre o valor de verdade^[5], sobre a adequação ou não da aplicação do código da *langue*, e a *langue* não é, em termos ontológicos, nada ou é apenas virtual se não for ligada àquilo que lhe é exterior.

A um terceiro nível, entra também em jogo o próprio conceito de referência. Neste âmbito, convém, no entanto, ter em consideração que o próprio Ricœur distingue entre dois tipos de referência, a referência ostensiva situacional e a referência estabelecida na escrita (cf. IT, 80ss.). No que

4 Já em *Le conflit des interprétations* – usarei doravante, nas referências a este livro, a sigla CI – Ricœur se tinha virado decididamente contra o pressuposto da clausura do sistema dos signos nas teorias de Saussure e Jakobson. O último é acusado de estabelecer uma relação entre sequências de um texto tendo em conta apenas o código, e não a referência. A própria coisa, assim Ricœur, não interessaria a Jakobson, como se veria com toda a evidência numa frase do próprio Jakobson que rezava: “(...) les significations linguistiques constituées par le système des relations analytiques d’une expression aux autres ne présupposent pas le présence des choses.” (CI, 74; a fonte indicada por Ricœur é: Jakobson, *Essais de linguistique générale*, p. 42).

5 Daí que Ricœur possa dizer que o termo de *parole* é *epistemologicamente* fraco (cf. IT, 9).

concerne ao primeiro tipo de referência, este caracteriza-se por a ‘coisa’ referida estar presente ou acessível ao locutor e aos interlocutores aos quais se dirige o discurso. Aqui, a dimensão do extralinguístico está implicada de uma forma mais direta: a coisa referida ou o estado de coisas referido fazem parte da mesma situação ‘real’. No subcapítulo “Meaning as «Sense» and «Reference»” (IT, 19-22), encontram-se formulações absolutamente claras sobre o problema em questão. Relacionando as suas teses direta e explicitamente com as definições de *sentido e referência* em “Über Sinn und Bedeutung” de Frege, Ricœur realça as implicações ontológicas do conceito de referência:

This notion of bringing experience to language is the ontological condition of reference, an ontological condition reflected within language as a postulate which has not immanent justification; the postulate according to which we presuppose that something must be in order that something may be identified. This postulation of existence as the ground of identification is what Frege ultimately meant when he said that we are not satisfied by the sense alone, but we presuppose a reference. (IT 21)

Chegamos, por assim dizer, com esta visão ontológica sobre a referência, ao cume da posição de Ricœur, pois a demonstração da necessidade da pressuposição da existência autónoma da coisa referida implica indubitavelmente uma saída do círculo fechado da linguagem. Chegados ao cume, falta apenas confirmar quais as conexões entre os mencionados três níveis conceituais (semântica, discurso, referência). No que respeita à conexão entre semântica e referência, podemos ler o seguinte:

Finally, semiotics appears as a mere abstraction of semantics. And the semiotic definition of the sign as an inner difference between signifier and signified presupposes its semantic definition as reference to the thing for which it stands. The most concrete definition of semantics, then, is the theory that relates the inner or immanent constitution of the sense to the outer or transcendent intention of the reference. (IT, 21s.)

Relativamente ao discurso, aparece nele manifestamente não só a referência ao mundo, mas também às dimensões ilocucionária e ‘interlocucionária’ (ou ‘alocucionária’) (cf. IT, 14) do ato de fala. No âmbito do problema em análise neste ensaio posso negligenciar esta questão. Basta que fique claro que o discurso, segundo Ricœur, estabelece uma auto-referência ao locutor e uma referência ao mundo, pressupondo assim também ele a saída

do sistema fechado da linguagem. Acrescento as passagens do texto de Ricœur que me parecem explicitar o assunto em questão com suficiente clareza:

Discourse refers back to its speaker at the same time that it refers to the world. This correlation is not fortuitous [*sic*], since it is ultimately the speaker who refers to the world in speaking. Discourse in action and in use refers backwards and forwards, to a speaker and a world. (IT, 22)

Em jeito de conclusão desta primeira parte, convém então salientar o seguinte: para combater a visão redutiva da semiótica estruturalista sobre a linguagem, Ricœur recorre ao conceito de referência na aceção que lhe foi dada por Frege em “Über Sinn und Bedeutung” e que cunhou fortemente o tipo das análises da linhagem analítica da filosofia da linguagem que se sucedeu. A referência pressupõe, assim, uma saída da clausura da linguagem, de modo que seria redutor conferir à linguagem todo o peso da ‘construção’ da realidade. Sem o seu correlato, a realidade ‘além da linguagem’, não há construção de um mundo. Esta conclusão, porém, vem a ser, de uma certa forma, contrariada pelo segundo tipo de referência que é a referência estabelecida pela escrita e, no último Ricœur, pelo texto.

3. A referência como exteriorização do sentido

A referência estabelecida pela escrita difere da referência ostensiva/situacional pelo facto de (geralmente) não existir uma situação comum entre locutor / autor de um texto e ouvinte / leitor, havendo, antes pelo contrário, um hiato espaço-temporal entre enunciação e receção do discurso. Mas esta “suspension or suppression” (IT, 81) da referência ostensiva não significa que não haja referência nenhuma:

Does this mean that this eclipse of reference, in either the ostensive or descriptive sense, amounts to a sheer abolition of all reference? No. My contention is that [poetic] discourse cannot fail to be about something. In saying this, I am denying the ideology of absolute texts. (IT, 36)

Esta afirmação sustenta não só a tese de que existe um tipo de referência não situacional, mas também que esta referência não é (ou apenas em raríssimos casos) ‘autoreferencial’, como pretendiam, relativamente ao discurso poético, os formalistas russos. Antes pelo contrário, a referência da escrita abre uma nova realidade, à que Ricœur chama mundo. “For me,

the world is the ensemble of references opened up by every kind of text, descriptive or poetic, that I have read, understood, and loved.” (IT, 37). Esta realidade de segunda dimensão é uma realidade que só o homem pode ter, pois implica, bem à maneira de Heidegger, ter uma noção da temporalidade da nossa existência. Mesmo assim, mantém uma característica peculiar que marca a diferença para com o pensamento de Heidegger. Esta diferença diz respeito ao entendimento e à conceção da noção de *realidade*. Pois, segundo Ricœur, a escrita, mesmo estando separada da situacionalidade e ‘realidade’ direta ou, por assim dizer, ostensivamente alcançável, não se reduz ontologicamente à linguagem, porque “[l]anguage is not a world of its own. It is not even a world.” (IT, 20). O que é então o mundo e o tipo de realidade deste mundo, se não é nem a realidade de primeiro grau nem a linguagem? Estamos a chegar ao cerne da nossa questão: ficou, por um lado, claro que o discurso situacional pressupõe a referência de primeiro grau às ‘coisas’, à realidade de primeiro grau. Neste sentido, o recorrer a Frege é perfeitamente entendível. No que respeita ao entendimento do tipo de referência estabelecida pelos textos, já não temos a mesma certeza. Veremos esta questão mais de perto.

Para começar, relembro a convicção fundamental da filosofia continental nas suas mais variadas versões: segundo este paradigma, aquilo a que Ricœur chama mundo é uma realidade que depende essencialmente da conceptualização linguística, pois sem esta nem sequer haveria mundo, ou seja, se bem que possa haver algo fora do alcance linguístico, este algo apenas se transforma em mundo se passar pelo ‘tratamento’ linguístico. Pois a linguagem disseca, combina, forma e compõe a nossa visão das coisas, ou seja, dito à maneira de um Kant metacriticamente transformado, não há experiência ‘objetiva’ senão como experiência linguisticamente moldada. Ontologicamente, esta realidade brota do seio da linguagem e depende fundamentalmente dela, e não está oposta a ela ou separada dela, o que não quer dizer que ela própria tenha um carácter meramente ou exclusivamente linguístico. Será que Ricœur é capaz de contrariar definitivamente este paradigma ou de passar ao lado dele? Penso que não, e reservo esta última parte do artigo à justificação da minha posição.

(i) Num primeiro argumento sustento que Ricœur concebe a referência ao mundo, ou seja a referência que é o mundo, como *conceptualização*, como *projeção realizada por meio da linguagem*. As passagens que demonstram esta posição são numerosas. Cito apenas duas: na página 37 de *Interpretation Theory*, Ricœur dá razão a Heidegger e à sua análise da

compreensão em Ser e Tempo: o que entendemos num discurso (da escrita) “is not another person, but a “pro-ject,” [*sic*] that is, the outline of a new way of being in the world.” (IT, 37). É sabido que o aspeto de novidade, mencionado na passagem citada, se prende, para Ricœur, essencialmente com a função da ‘metáfora viva’. É a metáfora viva que constrói novas perspetivas sobre o mundo, ou dito mais radicalmente, que constrói novos mundos. Daí Ricœur, em *Interpretation Theory*, cuja publicação sucedeu imediatamente à de *La métaphore vive*, poder resumir o teor nuclear da sua teoria da metáfora aí apresentada com a seguinte frase: “But metaphor theory (...) shows how new possibilities for *articulating* and *conceptualizing* reality can arise through an assimilation of hitherto separated semantic fields.” (IT, 57; itálico presente autor). E mais algumas páginas à frente, quando elogia o contributo de Max Black para os progressos nas teorias sobre a metáfora,⁶ incidindo sobretudo sobre a função paralela de novos modelos teóricos e da metáfora, Ricœur anota:

As Max Black puts it, to describe a domain of reality in terms of an imaginary theoretical model is *a way of seeing things* differently by changing *our language about* the subject of our investigation. This change of language proceeds from the *construction* of a heuristic fiction and through the *transposition* of the characteristics of this heuristic fiction to reality itself. (IT 67; itálico presente autor)

Há que salientar aqui não apenas o traço fundamental da conceptualização e da sua ‘aplicação na’ ou ‘transposição para’ a realidade, mas também a distinção de duas *realidades*, uma de primeiro e uma de segundo grau, em plena correspondência com as *referências* de primeiro e de segundo grau. Pois a abolição da realidade de primeiro grau liberta o caminho para a apreensão da realidade de segundo grau que, aliás, segundo Ricœur, é intitulada de “realidade mais real”:

Considered in terms of its referential bearing, poetic language has in common with scientific language that it only reaches reality through a detour that serves to deny our ordinary vision and the language we normally use to describe it. In doing this both poetic and scientific language aim at a *reality more real* than appearances. (IT, 67; itálico presente autor)

6 Em *La métaphore vive* – uso a sigla MV –, a receção de Max Black (MV, 302-310), sobretudo do seu livro *Models and Metaphors* (Black 1962), destaca antes a contribuição de Black para os avanços na teoria da metáfora no sentido de ele ter reconhecido a função predicativa da metáfora, i.e. o seu entendimento a nível da *frase* que contrastaria com teorias que conceberam a metáfora a nível da *palavra*, sobretudo como tropo ou mero ornamento.

Cito mais uma passagem que encerra o curso da minha argumentação relativamente a este primeiro ponto: pois parece que a realidade de segundo grau, produto da referência de segundo grau, não é senão uma realidade *redescrita*, i.e. uma *redescricao*, e daí fundamentalmente ligada à linguagem:

(...) This is why poetry creates its own world. The suspension of the referential function of the first degree affects ordinary language to the benefit of a second order degree reference, which is attached precisely to the fictive dimension revealed by the theory of models [of Max Black]. In the same way that the literal sense has to be left behind so that the metaphorical sense can emerge, so the literal reference must collapse so that the heuristic fiction can work its *redescription of reality*. (IT, 67s.; itálico presente autor)

(ii) Passaremos ao segundo argumento que sustenta que a realidade de segundo grau estabelecida pela referência de segundo grau não se deixa entender com base no conceito de realidade de primeiro grau estabelecida pela referência de primeiro grau. Em princípio, isto já é óbvio devido à afirmação de Ricœur que a realidade de segundo grau exige a abolição da realidade de primeiro grau. O que me interessa aqui acrescentar é apenas a confirmação de que Ricœur associava esta problemática de uma maneira explícita a autores da tradição analítica da filosofia da linguagem. Neste sentido, encontramos uma primeira alusão explícita a Carnap no capítulo sobre “The Theory of Metaphor”:

Within the tradition of logical positivism this distinction between explicit and implicit meaning was treated as the distinction between cognitive and emotive language. And a good part of literary criticism influenced by this positivist tradition transposed the distinction between cognitive and emotive language into the vocabulary of denotation and connotation. For such a position only the denotation is cognitive and, as such, is of a semantic order. A connotation is extra-semantic because it consists of the weaving together of emotive evocations, which lack cognitive value. (IT, 46)^[7]

Esta posição é, segundo Ricœur, errada, pois a metáfora tem até um valor cognitivo muito elevado ao abrir novos acessos e ao fornecer novos modelos da conceptualização da realidade. Ou seja, o que a metáfora faz, sobretudo ao nível da semântica da frase, é a criação de um sentido que

7 Compare-se, relativamente a esta questão, o desfecho do artigo carnapiano “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache” [“Superação da Metafísica através de uma Análise Lógica da Linguagem.”] (Carnap, 1931: 238-241).

nos diz algo novo sobre a realidade. Pode-se até radicalizar a oposição entre realidade de primeiro grau e segundo grau, porque, segundo Ricœur, a “ordinary vision obscures or even represses” os “modes of being” (IT, 60) desvelados pelo discurso poético. E Ricœur continua assim: “We might even say that the poet’s speech is freed from the ordinary vision of the world *only because* he makes himself free for the new being which he has to bring to language.” (IT, 60; *italico presente autor*). Sustenta-se, portanto, que a realidade de segundo grau *só e somente se constitui* se a realidade de primeiro grau for abandonada. Atentando a que Frege, em “Über Sinn und Bedeutung”, negou qualquer ‘*Bedeutung*’, i.e. valor referencial, a ‘sentidos’ ficcionais, mencionando a título de exemplo a figura de Ulisses (Frege 1895: 32s.), é óbvio que a realidade e a referência de segundo grau nada podem ter a ver com a referência como foi entendida nos textos mencionados de Frege e Carnap. Daí parecer pouco consistente que Ricœur, para enfatizar a realidade aberta pela metáfora, mencione numa breve passagem a teoria de Frege da distinção entre sentido e referência em “Über Sinn und Bedeutung” como uma das teorias com potencial de fundamentação desta sua posição (IT, 66). Pois segundo Carnap e Frege, uma suposta realidade poética, se bem que pertença àquilo que preocupa o homem, jamais nos poderá fornecer um conhecimento cientificamente válido. Na *Autobiographie intellectuelle*, no entanto, parece que Ricœur tenha plena consciência deste facto, quando diz, no tocante à sua tese da *renarração da realidade*:

Je ne renie pas aujourd’hui cette thèse, que je tiens certes pour aventurée, mais pour une autre raison que celle que l’on peut tirer, soit d’une position linguistique du type structuraliste, hostile par principe à tout recours à un facteur extra-linguistique dans le traitement du langage, soit d’une position épistémologique de type frégéen, selon laquelle seul le sens littéral d’un énoncé serait susceptible de se dépasser vers un référent extra-linguistique. (AI, 48)

Esta citação é reveladora não só no que diz respeito à avaliação das implicações da teoria de Frege, mas também por exprimir, implícita mas mesmo assim muito claramente, que deve haver outro modo para além da literalidade, na maneira como um sentido sai do círculo restrito da linguagem e se exterioriza “vers un référent extra-linguistique”. É esta a questão subjacente ao meu terceiro argumento com cuja discussão terminarei este artigo.

(iii) O terceiro argumento tem como base as seguintes premissas. Ao insistir que a exteriorização do sentido do discurso poético tem de e deve ultrapassar os limites da linguagem, Ricœur não se pode e, aliás, também não pretende basear-se nas teorias de tipo fregeniano ou carnapiano. Por outro lado, também não quer que a realidade e referência de segundo grau se conceptualizem como meros derivados da linguagem, pois, segundo Ricœur, esta referência de segundo grau leva a algo que é fundamentalmente *exterior* à linguagem. A visão segundo a qual o candidato natural para uma tal realidade é simplesmente o ‘mundo’ aberto pelas interpretações, é a mais óbvia, mas acaba por não explicitar onde está a diferença relativamente às teorias tradicionais da tradição continental, pois para esta (e.g. Cassirer, Heidegger, Gadamer) a realidade é no fundo a realidade interpretada, sendo esta não apenas de carácter ‘subjetivo’, mas antes uma realidade ‘presente’, ‘palpável’, *sempre* mediada e moldada pela linguagem. Esta conceção corresponderia no entanto, na perspetiva de Ricœur, à assim chamada via curta, segundo a qual o postulado de um exterior à linguagem é desnecessário. Ricœur, ao invés, insiste na necessidade deste postulado. Daí que a questão da existência e função do postulado da função essencial do ‘exterior à linguagem’ seja de importância crucial para entender a posição de Ricœur. Penso que é a função e o estatuto do *simbólico* que nos podem ajudar a esclarecer este problema.

É precisamente na *Interpretation Theory* onde Ricœur explicita claramente o estatuto do simbólico e onde corrige a sua posição anterior:

As regards the symbol, I defined it [em *De l'interprétation e La symbolique du mal*] in turn by its semantic structure of having a double-meaning. Today I am less certain that one can attack the problem so directly without first having taken linguistics into account. Within the symbol, it now seems to me, there is something non-semantic as well as something semantic (...). (IT, 45).

Dito por outras palavras, os símbolos têm duas dimensões, “one linguistic and the other of a non-linguistic order.” (IT, 53s.). A parte ‘semântica’ (ou ‘linguística’) dos símbolos é aquela que ‘vem à linguagem’, ou seja, é aquela parte do simbólico que se nos revela com alguma clareza justamente por ter adquirido sentido através de uma interpretação e graças ao poder da metáfora viva de criar novos sentidos partindo da base do material simbólico. A parte não-semântica (não-linguística), no entanto, recusa-se a uma transformação linguística definitiva, ou seja resiste a uma qualquer “transposition to language” (IT, 55). Há algo fundamentalmente não linguístico

nos símbolos, algo que devido à sua natureza jamais pode ser alcançado pelo poder da linguagem, constituindo, por assim dizer, a parte ‘avessa’ dos símbolos. Esta parte prende-se com o *bios*, o fundamento bio e antropológico do ser humano, estudado por Ricoeur nos campos da psicanálise, da poesia e da história das religiões, mas que, por princípio, ultrapassa o círculo restrito destas áreas. Aplicado aos símbolos, verificar-se-á que cada símbolo é como que um tesouro abismal do qual a linguagem e sobretudo a metáfora resgata e extrai umas certas faces de significação, ficando no entanto inesgotável o fundo por princípio infinito de outras possíveis significações. Desta forma, haverá sempre um excesso de sentido, inesgotável, indominável, que pertence por essência aos símbolos.

É neste âmbito que surge novamente a questão da referência. O elemento linguístico do símbolo, ou seja, aquela sua parte que se mostrou acessível à linguagem, *refere*, assim Ricoeur, “to something else” (IT, 54). Mas o fundo comum, ao que pertence o referido, jamais se abre na totalidade à linguagem. E sem esta referência, sem este ‘sair das fronteiras da linguagem’ e o relacionamento com o extralinguístico, não se constituiria nenhum ‘mundo’. Esta é a visão sobre a via longa de Ricoeur que se opõe à via curta de Heidegger que supostamente não necessita deste ‘desvio’ pelo exterior da linguagem.

É precisamente este elo da argumentação ricœuriana que levanta dúvidas. A questão crucial não é a da ‘existência’ ou não do extralinguístico, mas a da sua significação. Pois o próprio Ricoeur postula que, por quão infundável que fosse o fundo significativo abismal do símbolo, este excesso de sentido apenas pode ser testemunhado se perpassar pelo trabalho do conceito, i.e. pela transformação e moldagem linguística: “But it is the work of the concept alone that can testify to this surplus of meaning.” (IT, 57). Comparando este *caveat* com a perspectiva de Heidegger, parece-me que as alegadas diferenças entre via longa e via curta se desvanecem. Pois Heidegger não nega que haja algo que está para além, ou melhor, para aquém da linguagem, e a co-originariedade do existencial do afeto com os outros existenciais é uma prova nítida disso^[8], porém alega que não há significância descoberta se não houver articulação linguística dela. A significância ‘cristaliza-se em palavras’^[9], mas esta cristalização provém das vivências do *Dasein*. Daí que não haja mundo se não houver uma articulação das significâncias vivenciais. Mas o mesmo se pode dizer da conceção de Ricoeur: o mundo, se bem que paire sobre um abismo de potenciais significações ou de vivências

⁸ Cf., a este propósito, SuZ 133, 161.

⁹ Cf. SuZ 161.

ainda não linguisticamente trabalhadas, só é mundo pelo e graças ao trabalho da conceptualização linguística. É essa ‘exteriorização do sentido’ que é o nosso mundo.

A questão que, afinal, marca a diferença entre Ricœur e Heidegger, e em geral entre Ricœur e outras posições da filosofia continental da linguagem é a do estatuto ontológico dos recursos donde a linguagem extrai a matéria para o seu trabalho. Ricœur insiste em que se deva atribuir ao extralinguístico o estatuto de uma instância primordialmente ontológica, fora do alcance do poder linguístico, nunca abnegando o seu dito anterior em *Le conflit des interprétations* “Il y a d’abord l’être au monde, puis le comprendre, puis l’interpréter, puis le dire.” (CI, 261). Se bem que Ricœur tenha estado plenamente consciente da “circularité” (CI, 262) lógica desta sequência, nunca renunciou explicitamente ao postulado sobre a primordialidade ontológica de um suposto extralinguístico aquém da linguagem. Como, no entanto, este extralinguístico apenas adquire significância *realmente significativa* (perdoe-se esta expressão aparentemente redundante que, no entanto, não o é) se perpassar a moldagem linguística, penso que não há nenhuma diferença fundamental entre a perspectiva de Ricœur sobre o papel da linguagem para a construção do ‘mundo’ e a perspectiva geralmente sustentada pela filosofia continental da linguagem.

4. Conclusão

Em jeito de conclusão, diria que a alegada hibridez do conceito de referência se justifica pelas seguintes observações: (i) Motivado pela rejeição de uma teoria da linguagem estruturalista que se encerra no domínio da linguagem, Ricœur coloca a ênfase no conceito de referência, sustentado por Frege no seu artigo sobre “Über Sinn und Bedeutung”. (ii) Contudo, não se quer comprometer com as restrições postas ao conceito de referência na esteira do primeiro Carnap. Para além da referência literal, situacional e ostensiva há uma referência de segunda ordem que constitui, constrói e cria o nosso mundo. (iii) Esta referência, no entanto, não se absorve no sentido, nem é apenas derivada dele, mas salvaguarda uma autonomia própria. A justificação desta autonomia prende-se com o domínio não linguístico do simbólico que é fonte e meta do trabalho linguístico que fornece, dá e cria sentidos. (iv) Referência é, no entanto, também a parte linguisticamente transformada do simbólico, i.e. aquilo que é o ‘mundo’. (v) Uma vez que a conceptualização é condição necessária para algo fazer parte deste mundo, parece-me que a ‘referência’ que mais peso tem para a construção/

constituição do nosso mundo se prende, em última instância, primordialmente com o sentido (linguisticamente constituído), conceção essa que é sustentada pela generalidade das teorias ‘continentais’ sobre a linguagem. (vi) Daí que Ricoeur se situe numa zona intermediária entre as duas grandes tradições da filosofia da linguagem, a analítica e a continental, sendo o conceito de referência a marca mais saliente do alegado fenómeno de hibridez.^[10]

Bibliografia

- CARNAP, Rudolf (1931), “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, in *Erkenntnis* 2, 219-241.
- FREGE, Gottlob (1892), “Über Sinn und Bedeutung”, in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, N.F. 100, 25-50.
- HEIDEGGER, Martin (1977), *Sein und Zeit*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M., Klostermann, [Gesamtausgabe Vol. 2] [1927] [SuZ].
- KLEIN, Ted (1976), “Preface”, in Ricoeur (1976), vii-viii.
- LAFONT, Cristina (1999), *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, translated by José Medina, Cambridge, Mass./London, MIT Press
- RICOEUR, Paul (1969), *Le conflit des interprétations. Essais d’hérmenéutique*, Paris, Éditions du Seuil [CI]
- (1975), *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil [MV]
- (1976), *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth / Texas, TCU Press [IT]
- (1986), *Du texte a l’action. Essais d’hérmenéutique II*, Paris, Éditions du Seuil [TA]
- (1995), *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit [AI]

[Submetido em 27 de agosto de 2013, re-submetido em 15 de outubro de 2013 e aceite para publicação em 18 de outubro de 2013]

10 Poder-se-ia alegar que há, no que diz respeito à conceção do conceito de referência, um caso afim que parte do outro lado da ponte, do lado analítico, situando-se nesta mesma zona intermediária, se bem que com base em argumentações bastante diferentes: Nelson Goodman. Também ele coloca o enfoque no conceito de referência (revestido de outras características) que serve como antídoto numa teoria que, sem este antídoto, se aproximaria ‘perigosamente’ de um idealismo linguístico. Daí que não admire que a alusão que Ricoeur faz a Goodman em *Du texte a l’action* (TA, 222) seja de caráter claramente afirmativo, facto que, no entanto, não quer dizer que não haja diferenças entre os dois autores, como demonstra, aliás, a abordagem de Goodman em *La métaphore vive* (MV, 290-301).

NO CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE PAUL RICŒUR: A MEMÓRIA COMO ESPAÇO DE EXPERIÊNCIA E HORIZONTE DE ESPERA

Luís Miguel Pereira*
Impereira@ilch.uminho.pt

Paul Ricoeur, nascido há 100 anos, é um dos grandes filósofos dos quais a história da filosofia guardou memória. Para o homenagear, escrevemos este pequeno ensaio que tem como tema configurador a memória. Como um grande artífice, construtor de pontes e também de possibilidades, o tema é tratado no quadro da sua fenomenologia hermenêutica. O poder de recordar é uma possibilidade mais do *homem capaz*. A memória individual e coletiva estão entrelaçadas, encontrando no testemunho o seu ponto de passagem. O autor sustenta a tese que o jogo da memória em toda a sua radicalidade e profundidade joga-se paradoxalmente nas estruturas de alteridade e mediação constitutivas da *ipseidade*. É através da função narrativa que a memória é incorporada à constituição da identidade. E, o dever de memória coloca a história no sentido do futuro e assume-se verdadeiramente como uma tarefa ética.

Palavras-chave: memória feliz, memória colectiva, comunidade.

Paul Ricœur, né il y a 100ans, est un des grand philosophes dont l'histoire de la philosophie a gardé mémoire. Pour lui rendre hommage, nous avons écrit ce petit article qui a comme thème configurateur la mémoire. Comme un grand artiste, constructeur de ponts, comme de possibilités, le sujet est traité par le biais d sa phénoménologie herméneutique. Le pouvoir se souvenir est une possibilité de plus de *l'homme capable*. Dans ce jeux, la mémoire individuelle e collective sont enchevêtrées, étant le témoignage le point de passage. L'auteur soutient la thèse que le jeu de mémoire en toute sa radicalité se joue paradoxalement dans les struc-

* Universidade do Minho, Instituto de Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, 4710-057 Braga, Portugal.

tures d'altérité e mediação constitutivas de l'ipséité. C'est à travers de la fonction narrative que la mémoire est incorporée à la constitution de l'identité. Le devoir de mémoire met l'histoire dans le sens du futur e se prend vraiment comme une tâche éthique.

Mots-clés: memória heurae, memória coletiva, comunidade.

*Seja o teu rosto
O braço da casa,
A alegria, o mosto
Na aflição, a asa*

*Sejam os traços
Do teu nome em fuga
O rebento, o laço
Com o sol, a uva*

*Dá à nossa vida
A graça de ser
No corpo em partida
Tendas de acolher*

*E que ouçamos vir
O teu dia, o som
De paisagens verdes,
Promessas do Dom*

(José Augusto Mourão, O Nome e a Forma)

Introdução

Celebramos este ano de 2013 o centenário do nascimento de Paul Ricoeur. Um acontecimento que merece ser festejado embora o mesmo, nas obras finais da sua vida, se mostre reticente face ao excesso de comemorações em que a nossa época se tornou fértil. As mesmas procuram disfarçar o que o autor identifica como uma certa fragilidade da identidade.

O nascimento é o evento primordial de cada ser humano, que se manifesta como uma vinda e o coloca no paradoxo primordial da existência. É o acontecimento fundamental do qual não guardamos memória, isto é, pelo menos não o conseguimos recordar. Estávamos lá, sem lá estar. Mas

outros estavam ali por nós, para nos acolher, mostrando não apenas que não somos a origem de nós próprios, mas que nascemos no berço de uma alteridade constitutiva, dita em forma narrativa. Somos os protagonistas desta história que os outros e a sociedade escreveram também connosco.

Pensamos que seria apropriado escrever um pequeno ensaio acerca da comemoração do centenário de Paul Ricoeur, recordando a sua memória, através de um dos livros que nos deixou: “*La mémoire, l’histoire, l’oubli*”. Deixemos os dois termos finais, para nos concentrarmos no primeiro. O nosso propósito é dissertar acerca da memória que nos legou este grande filósofo evocando a própria fenomenologia hermenêutica desenvolvida pelo autor, nesta tríade distinta, mas não distante, que se cruza e entrecruza mutuamente ao nível quer da *mnésis*, quer da *práxis*.

Estão lançados na mesa os três elementos sobre os quais o nosso texto versará: a comemoração, a memória e o recordar. O primeiro desafio está em procurar demonstrar que a memória e o ato de recordar são uma questão privada, mas também um ato de pertença que convoca não só a comunidade no seu todo, como também os outros em particular. Seguidamente, a memória reclama um sujeito, quer individual, quer coletivo, declinando-se quer no *eu* singular, quer no *nós* plural. Por isso, a mesma equaciona a questão de uma identidade, que se move no tempo e da qual o recordar é o garante, pois, como diz a canção, “recordar é viver”, isto é, recordar faz-nos viver e o homem não pode viver sem recordar. Esta identidade está no centro do *sujeito capaz*, a quem a memória e o recordar não paralisa, mas cujo trabalho de recordação capacita para a ação.

Assim, num primeiro ponto, equacionaremos os dois polos, memória e identidade e as relações que os dois conceitos estabelecem entre si, ligados à problemática ricoeuriana da fenomenologia do homem capaz. Depois analisaremos a tríade: memória – recordação – comemoração, que o autor olha numa perspectiva de carácter individual e comunitário e mostraremos que o ponto de encontro entre as duas perspectivas está na alteridade, isto é, no outro a que podemos chamar pessoa e no outro a que chamamos linguagem e comunicação.

Finalmente, evocaremos o binómio memória-história, mostrando que a fidelidade ao passado, unida ao presente pelo testemunho, se projeta no dever de guarda deste depósito vivo, que no instante do presente já passado solicita a densidade do tempo e antecipa a possibilidade de uma memória feliz.

1. Uma questão a trabalhar

Os primeiros escritos de Paul Ricoeur sobre esta problemática remontam ao tempo do seu ensaio *Histoire et vérité*, publicado em 1955. Nessa época, o autor confessa que tinha deixado, para segundo plano, a problemática da memória. Quando o autor regressou novamente à questão da *história* como *projeto de verdade*, apareceu novamente a temática da memória, dado que “se nós não tivéssemos memória, não saberíamos nada acerca do que significa a palavra ‘passado’” (Ricoeur, 2000: 4). Assim, apesar de todas as debilidades, a memória é o nosso único acesso ao que uma vez foi e que agora deixou de ser. Esta seria uma das primeiras razões de interesse pelo tema.

Uma outra, de carácter ético-político, vem reforçar a precedente. Além da importância do binómio *memória-história*, os acontecimentos trágicos do século XX, duas guerras mundiais, os múltiplos genocídios, principalmente a *Shoah*, colocam-nos diante da violência e do trágico da ação. Diante dos mesmos, temos não apenas o dever ético de memória, como também a obrigação moral de os não esquecer.

Assim, o enfoque que orientará este ensaio, a título meramente exploratório, de um tema tão vasto e complexo quando este, será a tríade *memória – rememoração – comemoração*. E, no coração desta problemática, existe um entrelaçar entre a experiência viva e o trabalho da linguagem que coloca a fenomenologia no caminho da interpretação, ou seja, da hermenêutica (*Idem* 29).

1.1. Ser capaz de recordar

Para desenvolver esta problemática, Ricoeur recorre à fenomenologia do *eu posso* desenvolvida nos vários estudos de *Soi-même comme un autre*: eu posso *falar* (estudos I e II), eu posso *agir* (estudos III e IV), eu posso *narrar* (estudos V e VI). Da mesma forma que eu posso falar, agir e narrar e ser imputado como o verdadeiro autor dos atos (Ricoeur, 2004: 170-171; 1990: 28), também eu posso recordar-me.

Encontrámos inicialmente as capacidades corporais e todas as modalidades do “eu posso” desenvolvidas na sua própria fenomenologia do “homem capaz”: poder falar, poder intervir no curso das coisas, poder narrar, poder ser imputado de uma ação da qual se é o verdadeiro autor (Ricoeur, 2000: 32). A memória é, assim, mais uma possibilidade e deve ser acrescentada às atribuições do *homem capaz*. Logo, estabelece-se uma ponte entre o *homem capaz* e os estudos de *Soi-même comme un autre* e a

questão da memória e da história, as quais, por sua vez, incorporam uma terceira vertente de caráter ético-político. Ricoeur estabelece um ponto de ancoragem entre *Soi-même comme un autre* publicado em 1990 e *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, evocativa sobretudo do final de século e que deu à estampa uma década depois.

Podemos, também, dizer que além da ponte que Ricoeur estabelece entre a memória individual e coletiva, uma das características maiores deste tratado é o fundo ético-político que não apenas Ricoeur atribui à questão da história, mas também à dialética entre a memória e o esquecimento no foro interior e no espaço público.

A fenomenologia da memória e do recordar entrecruza-se com a questão da *ipseidade*, ou seja, da identidade pessoal, que se concretiza numa hermenêutica da ação do homem *agindo e sofrendo*. A memória participa da dialética característica de estilo indireto de uma hermenêutica do *eu*, ao contrário das pretensões, neste campo, reivindicativas de uma instantaneidade do *cogito*. Da mesma forma que o *cogito ricoeuriano* assume como característica o seu caráter *fragmentário não dissociativo*, que recusa uma simplicidade *indeconstrutível* e uma transparência total, também a memória, enquanto participante fundamental do processo da identidade, se constitui no tempo nas sendas características de um *cogito* ferido.

O contraponto desta fragilidade estaria na *ars memoriae*, verdadeiro cume da contemplação-ação e fruto de um percurso, de uma disciplina e de uma ascese (*Idem* 71). A *ars memoriae* visa sobretudo a superação do esquecimento e pretende, também, furtar-se ao constrangimento que tornam a memória tributária da *mnesis* das marcas (*Idem* 79).

1.2. Identidade/esquecimento

Existe um nexos intrínseco entre memória individual e singularidade pessoal. É Locke que explora este vínculo íntimo entre a memória e a identidade, afirmando que é a consciência que faz a identidade pessoal. Identidade e consciência fazem um círculo, de modo que “consciência e memória são uma só e mesma coisa” (*Idem* 127).

É também na questão da identidade que é preciso procurar as causas da fragilidade da memória (*Idem* 98). A fragilidade da identidade deve-se a três aspetos fundamentais: permanecer o mesmo através do tempo; a confrontação com o outro, tida como uma ameaça; a herança de uma violência fundadora. A este propósito, enquanto fator de integração, a ideologia seria uma réplica simbólica tendente a minimizar as consequências

de fragilidade da identidade (*Idem* 99-100). Mais à frente veremos que a ideologia assume uma outra face - a manipulação (Cf. *infra* 12).

O esquecimento é aquilo contra o qual é dirigido o esforço de recordação. O esquecimento pode dizer-se de duas formas diferentes: seja o apagamento definitivo das marcas ou vestígios, seja o impedimento provisório, eventualmente superável, de aceder às mesmas (*Idem* 34). O esforço de memória conseguido conduz-nos também aquilo que Ricoeur designa como a *memória feliz* (*Ibidem*).

Contudo, Ricoeur está longe de concordar totalmente com as teses de Locke. O seu cavalo de batalha é mostrar que “é através da função narrativa que a memória é incorporada à constituição da identidade” (*Idem* 103).

2. Que espécie de memória!?

O postulado que orienta toda a exploração de Ricoeur está em Aristóteles e no pequeno texto *Parva Naturalia* (449b). Aristóteles conecta a memória à experiência do tempo através da célebre frase: “a memória é do passado” (Aristóteles, 1847: 111). Só é possível recordar aquilo que está separado de nós através da conquista da distância temporal.

Outra consideração introdutória é que aos Antigos era impensável colocar a alternativa se a memória é a título primordial pessoal ou coletiva. Só com o advento das ciências humanas é que a consciência coletiva se torna uma das realidades cujo estatuto ontológico não é colocado em questão. Logo, abre-se um espaço narrativo de atribuição, potencialmente extensivo à totalidade das pessoas gramaticais (Ricoeur, 2000: 112-114).

2.1. Memória Individual

Os Gregos foram os primeiros a equacionar esta problemática da memória individual, sobretudo através da questão da forma de conservação dos traços mnésicos como uma marca material no cérebro. A problemática que verdadeiramente interessa não é a conservação desta marca, mas a forma como nos recordamos, isto é, como é que fazemos regressar ao presente o passado. Os Antigos apresentaram esta marca através da célebre metáfora da impressão do selo na cera.

Duas outras discussões levantadas também pelo pensamento dos Antigos dizem respeito à relação entre a memória e o tempo e a memória a imaginação, pois só existe memória quando o tempo passa e a tarefa está

em como fazer ressurgir novamente essa marca e trazê-la para o presente. A sua origem está no *Teeteto* e no *Sofista*, onde aparece a conjugação entre *eikon* e *tupos*. Se existe uma imagem, temos de procurar não apenas o seu lugar, mas também a forma de acedermos a ela (*Idem* 15). Vemos que esta e outras questões suscitaram, ao longo do tempo, um cortejo de dificuldades não apenas à teoria da memória, mas também, por arrasto, ao estatuto epistemológica da história.

Esta discussão acerca das marcas não fica completa sem evocar o esquecimento, ou seja, a dificuldade ou a impossibilidade de recordar-se daquilo que já foi e não é mais. Pois, o esquecimento acontece a dois níveis: *a título definitivo*, quando os vestígios são completamente apagados; *construído por nós*, umas vezes para nos reconciliarmos com o nosso passado, como no trabalho do luto, outras vezes, como os psicanalistas o definem, como recalçamento, isto é, não é a perda dos vestígios que está em causa, mas a vontade de os esconder ou de impedir o seu livre acesso.

Diante deste enunciar muito simples de alguns velhos e sempre novos problemas, Ricoeur não ignora as questões que atravessam a história da filosofia. Também não procura resolver a disputa, quer das marcas, quer da fidelidade ao passado, mas tão-somente enunciar duas teses: inicialmente, considerar a nossa memória pessoal enquanto frágil e, por isso, sujeita às vicissitudes do tempo e da história; depois, mostrar que o esforço de memória depende sempre quer das marcas que foram deixadas, quer da capacidade de as recordar.

A partir daqui várias linhas de investigação se cruzam. A primeira é o estatuto das próprias marcas. Pois, para Ricoeur, fiel à tradição fenomenológica husserliana, os vestígios podem ser consideradas de duas formas, como *impressão-afeição*, ou então como *impressão material* no cérebro. Assim, a questão está em elucidar a relação entre a impressão cerebral e a impressão vivida. Somos confrontados com duas leituras do corpo e da corporeidade, *corpo-objeto* face ao *corpo-vivido*, ou seja, a passagem de um plano ontológico ao plano semântico e linguístico. “A noção fenomenológica de marca, distinta da condição material, corporal, cortical de impressão, constrói-se sobre a base do *ser-afetado* pelo acontecimento do qual é feito, após, testemunha por narração” (*Idem* 80).

Depois, o ato de se recordar não é encarado apenas sob a forma de uma simples afeição, mas como uma indagação que releva de um *poder procurar* que nos pertence em próprio e faz do ato de se recordar, não algo de passivo, mas uma procura ativa (*Idem* 22). Deste modo, Ricoeur procura passar da célebre metáfora, aparentemente passiva dos Gregos, da impressão deixada

pelo selo, a uma metáfora onde a acentuação está colocada na definição do saber em termos de poder ou capacidade (*Idem* 11).

Em seguida, aceitando a dependência em relação às marcas passadas, testemunhadas pela corporeidade, levanta-se a discussão acerca da *fideli-dade* da memória. E, a questão que se coloca prende-se com o facto de determinar o seguinte: quando nos recordamos e fazemos ressurgir do passado no presente, colocamos ou não os pés na mesma impressão? Dito de outro modo, quando nos recordamos, recordamo-nos de quê?

Ao contrário, é preciso, também, considerar que temos necessidade que o passado passe e que a nossa memória seja uma memória serena. Por isso, é tarefa do ato de memória a reconciliação com o passado. Surge, assim, a problemática da memória como *catarse*. É necessário fazer o luto de uma memória obsessiva, que nos bloqueia num dado momento passado e nos impede de *temporalizar o tempo*. Este luto consiste sobretudo em aceitar que um objeto de amor ou de ódio seja um objeto perdido.

Uma última questão: será que em todo este trabalho, já que se trata da minha memória, o *cogito* fica preso num *solipsismo* constrangedor, ou a própria capacidade de rememorar convoca também outras estruturas que estão para além do *eu* individual? É aqui que Ricoeur convoca o pensamento de Edward Casey que nos fenómenos mnemónicos distingue entre “in mind” e “beyond mind”, ou seja, entre os que se conservam na mente e os que estão para além dela. No meio destes dois polos complementares existe aquilo a que chama de “mnemonic modes”, a saber: “reminding, reminiscing, recognizing”, que constituem fenómenos de transição entre o polo de reflexividade e o polo de mundanidade da memória^[1].

O primeiro é uma espécie de sinal indicador contra o esquecimento, isto é, através da associação, uma coisa faz-nos pensar numa outra e impede-nos de a esquecer. O segundo consiste em fazer reviver o passado evocando-o em conjunto, um ajudando o outro a fazer memória de um acontecimento. O terceiro afigura-se como a manifestação de uma alteridade complexa, pois reconhecemos como mesma a recordação presente e a impressão primeira visada enquanto outra. É o que Ricoeur chama de *pequeno milagre do reconhecimento* pois envolve de presença a alteridade do já passado (*Idem* 46-47). É a partir desta alteridade complexa reclamada pela memória individual, que passamos ao campo da memória coletiva.

1 Paul Ricoeur refere-se à obra de Edward S. Casey, *Remembering. A Phenomenological Study*. Bloomington et Indianapolis: Indiana University Press, 1987.

2.2. Memória coletiva

Ao nível individual, como tivemos oportunidade de constatar, as coisas não são nada lineares. E, como Ricoeur observa, intervém, logo desde aí, um resvalar da memória individual na direção da memória coletiva. Este deslizamento acontece porque o ato de se recordar tem lugar através de uma pequena história interior que nós contamos a nós mesmos, isto é, para nos recordarmos tornamo-nos os interlocutores de nós próprios, através de uma narração, que acontece no foro interior. A este primeiro aspeto acrescenta-se um outro. Para que essa narração seja possível é preciso uma língua, habitualmente a nossa língua materna, ou então uma língua de adoção. E é assim, como podemos constatar, que o elemento social se integra numa narrativa pessoal e interior. Logo, passamos para o lado social, público ou coletivo.

É a Agostinho que podemos atribuir a tradição do olhar interior, principalmente aos livros X e XI das *Confissões*, respetivamente sobre a memória e o tempo, à qual Ricoeur acrescenta a teses de Locke acerca da identidade e o *eu* transcendental da fenomenologia de Husserl. Porém, Ricoeur socorre-se também do pensamento de Maurice Halbwachs e da tradição do olhar exterior, que toma a audaciosa decisão de atribuir a memória diretamente a uma entidade coletiva. Muito rapidamente, Halbwachs defende duas teses complementares na sua obra *La mémoire collective*^[2]: a memória individual toma posse dela própria, enquanto pertença de um grupo e sobre a base do ensinamento dos outros; consequentemente, não apenas a memória, mas também o sentimento de unidade do *eu* deriva deste pensamento coletivo (Cf. *Idem* 147).

No sentido de resolver esta aporia, Ricoeur desenvolve a ideia chave de *apropriação*, retirada da filosofia analítica. O nosso autor socorre-se do pensamento de Peter Strawson, mais concretamente de uma das suas teses, onde defende que quer os predicados práticos, quer os psíquicos têm uma característica comum: podendo ser atribuídos a *si-mesmo*, podem consequentemente ser também atribuídos aos outros. É na base desta proposição acerca da atribuição a qualquer um de fenómenos psíquicos em geral e de fenómenos mnemónicos em particular, que podemos reconciliar a tese fenomenológica e a tese sociológica (*Idem* 157). E, o ponto nuclear de passagem está no facto que a experiência do outro é para cada um, um dado tão primitivo, como a experiência de si. A fenomenologia do mundo social pode assim conviver com uma sociologia do viver em comum, onde

² Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris: Albin Michel, 1997.

os sujeitos agindo e sofrendo se tornam de imediato membros efetivos de uma comunidade (*Idem* 159).

Ao nível coletivo, coloca-se, do mesmo modo, a problemática das famosas marcas, dos vestígios que as neurociências procuram com tanto afã. A primeira discussão diz respeito à forma de conservação das mesmas. Por conseguinte, as próprias sociedades, para que a memória coletiva não desapareça, elaboram sobretudo arquivos ou socorrem-se de outras estratégias do mesmo género, precisamente porque o coletivo funciona à maneira de um grande sujeito, uma espécie de “nós” gramatical: a uma primeira pessoa do singular evocativa da memória individual, corresponde um *nós* plural, duas pessoas gramaticais entrelaçadas, como já tivemos oportunidade de constatar, que se cruzam e entrecruzam.

Um grande desafio que se coloca às sociedades hodiernas é a escolha, a triagem daquilo que podemos e devemos guardar. Um assunto muito sensível, já que exige um conjunto de opções a tomar, ao abrigo de certos critérios. Esta tarefa assume-se não apenas como um dever, mas também como um ensejo que não deixa de ter uma forte componente ética.

Analogicamente à memória individual, também a memória coletiva guarda as marcas felizes dos momentos gloriosos, como as feridas e cicatrizes dos seus traumatismos. A memória coletiva sofre das mesmas patologias da memória individual. Muitas vezes podemos cair no excesso de memória ou então na falta dela. É mesmo possível cair numa espécie de *memória-repetição* onde o coletivo não acede ao trabalho de rememoração, resistindo à crítica que lhe traz a *memória-recordação* (*Idem* 96-97). Existem também outras estruturas fundamentais da memória coletiva como é o caso da relação primordial entre a história e a violência, uma relação ambivalente, já que aquilo que é a glória de uns foi a humilhação dos outros. Como vemos, uma história sempre difícil de contar, onde não podemos deixar de lado, nas nossas análises, esta espécie de fragilidade epistemológica que nos cerca e que acaba também por nos habitar.

3. Rememoração, comemoração, memória dos próximos

Neste ponto, de forma muito sintética, após equacionar os conceitos de memória individual e coletiva e já termos afluído algo a propósito da sua mútua interdependência, procuramos mostrar como estes três fenómenos contribuem cada um, como capacidade, para a definição do sujeito e da sociedade e aproximam e entrelaçam ainda mais a memória nas suas múltiplas facetas.

3.1. Rememoração

A rememoração abre-se a duas situações, ou seja, a da memória individual e a memória coletiva. E, não apenas nos coloca neste duplo horizonte de sentido, como os cruza numa mútua interdependência crítica e interpretativa.

A palavra “rememoração” coloca inicialmente a acentuação sobre o ato de memória, que se diz essencialmente em português, como noutras línguas, na palavra recordar-se e nos seus equivalentes. O *se* reflexivo dá um tom de autorreflexão, de reflexividade sobre si próprio. Manifesta-se, através da mesma, que, no ato de se retornar sobre *si-mesmo*, fazemos voltar ao presente algo ausente sucedido algures num momento passado. Depreende-se, assim, que a memória não apenas associa o sujeito individual ao seu passado, como o institui numa singularidade individual, com as suas vivências próprias e a sua história. É necessário fazer, neste aspeto, um verdadeiro trabalho de rememoração oposto à compulsão da repetição (*Idem* 85).

A rememoração assume-se a este nível como a guardiã do sujeito e da sua individualidade. Para Ricoeur é uma autêntica função terapêutica, pois se a memória pode desempenhar um papel terapêutico em relação às patologias do passado e prevenir as do futuro, a mesma também está em posição terapêutica em relação a uma doença bem mais grave, que não seria a da destruição simples dos vestígios, mas a pura eliminação integral das singularidades.

Como vemos, Ricoeur é aqui um grande leitor do pensamento de Freud e consagra neste grande ensaio, um longo estudo ao *trabalho do luto*, muito próximo do trabalho de recordação, por oposição à compulsão e à repetição, características da melancolia. Uma vez terminado o trabalho do luto, o *eu* torna-se novamente desinibido e livre, pois este é um trabalho libertador. O tempo do luto opera a passagem da repetição à recordação. Ao contrário, a melancolia leva a uma diminuição do sentimento de *si*, ou seja, a um *eu* pobre e desolado que acaba caindo sobre o peso da sua própria desvalorização. As críticas dirigidas a si não servem que a mascarar as censuras visando o objeto de amor (*Idem* 88).

É extremamente interessante a proeminência que Ricoeur atribui à questão da rememoração como protetora da identidade e o caminho cheio de escolhos por onde esta passa. Este trabalho de rememoração tem também uma função terapêutica semelhante ao trabalho de luto, que abre à possibilidade de uma memória reconciliada e feliz.

3.2. Co(m)-memoração

A comemoração apresenta-se à partida como pertença do espaço público, embora possa também enquadrar-se no campo privado. Celebrações públicas de eventos marcantes, as comemorações são, a maior parte das vezes, elementos fundadores triunfantes e heroicos, mas também momentos dolorosos da vida de um povo, humilhações e derrotas que marcaram a memória coletiva. Certamente, estes acontecimentos têm incontestavelmente um carácter coletivo, pois um elemento de celebração – ritualização festiva ou dolorosa – tem de imediato um carácter público.

E também a comemoração encerra as suas patologias. A época atual pode ser caracterizada como uma época de comemorações. Sente-se uma espécie de necessidade acentuada, em relação ao passado, de comemorar, de homenagear oficialmente, de recordar publicamente certos acontecimentos. Ricoeur relembra que esta necessidade imperiosa de tudo comemorar encontra paradoxalmente a sua causa num défice de memória. E este é devido a duas espécies de esquecimento: *propositado*, para não nos colocarmos face aos erros ou faltas do passado; *estrutural*, pois a orientação tecnológica da nossa civilização torna-a uma civilização do esquecimento.

Uma das teses de Ricoeur que pode ser controversa prende-se com a defesa que uma das características dos objetos tecnológicos está no facto que os mesmos não têm memória, por isso, uma vez usados e gastos, são descartáveis. Os objetos tecnológicos substituem-se naturalmente uns aos outros. Não temos tendência a guardar os seus traços, mas a procurar a última novidade que torna supérflua e aniquila a precedente. Existe, assim, uma estrutura do substituível e do descartável que corrompe a memória, ou seja, parece que existe memória a mais, quando na prática o que existe é memória a menos, porque do outro lado subsiste um défice, consequência direta da estrutura tecnológica da nossa civilização.

Uma outra patologia está em recuperar de tradições já defuntas. Certamente que muitas tradições do passado podem voltar a reviver, habitarem o presente e enriquecer novamente a nossa memória coletiva. O problema está quando existe uma inversão que está na base da obsessão comemorativa. Esta consiste na recuperação de tradições defuntas, pedaços do passado dos quais já estávamos separados e que fazem reviver problemáticas historicamente já superadas. A este propósito, Ricoeur consagra longas páginas à questão das amnistias, que apesar de todas as reticências que podem causar, são necessárias à reconciliação da memória coletiva, desde

que não ponham em causa valores inalienáveis e princípios fundamentais da humanidade (*Idem* 111).

Numa outra perspetiva, este caráter incontestavelmente público da memória é celebrado e vivido, de uma forma particular, por cada um. E aí a comemoração volta-se no sentido do particular, como uma rememoração, que nos lança na direção do outro próximo, distinto, mas não distante. Que estatuto dar às nossas cerimónias de família e aos seus próprios rituais!? Podemos pensar a propósito nas cerimónias festivas alegres, como nascimentos, casamentos, batizados, aniversários ou então acontecimentos dolorosos como as exéquias, os nossos lutos privados, que nos confrontam com o trágico da ação.

Se estes acontecimentos se fazem sobre o modelo da comemoração, isto é, coletivo, eles assumem também um caráter público-privado e assim estamos diante de uma situação intermédia, isto é, entre o privado da memória pessoal e o público da memória coletiva. Este espaço de transição é o espaço do *próximo*. Ninguém poderia celebrar a sua própria memória sem este “nós” próximo. Logo, daqui podemos concluir que é a memória dos próximos que opera a transição entre a memória pessoal e a memória das testemunhas. E, testemunha é aquele que atesta alguma coisa acerca de alguém. Logo, estamos sempre diante do mesmo problema e da mesma estrutura intermediária de passagem.

3.3. Memória dos próximos

Como acabámos de constatar, existe um entrelaçamento entre a memória individual e coletiva. A este momento intermédio, Ricoeur atribui um estatuto particular. Ele está presente na memória daqueles que nos estão próximos, dos amigos, pois “os próximos são os mediadores entre um espaço público e o foro interior” (*Idem* 48). Ricoeur coloca-se na mesma linha dos Antigos que escreveram acerca da amizade.

O plano intermédio entre o polo da memória individual e da memória coletiva está na relação aos próximos, a quem podemos atribuir uma memória de um género distinto pois, entre nós e os outros existe uma variação de distância que os transforma em outros próximos, outros privilegiados. A proximidade seria a réplica moderna da amizade celebrada pelos Antigos, meio caminho entre o indivíduo solitário e o cidadão na *pólis*. Entre mim e os próximos existe uma aprovação mútua, uma partilha de poderes que Ricoeur chama de atestação em *Soi-même comme un autre*. O que eu espero dos meus próximos é que eles aprovelem o que eu

atesto: que eu posso falar, agir, narrar e imputar-me a responsabilidade das minhas ações. Ricoeur inclui também nos próximos não apenas aqueles que aprovam as nossas ações, mas também aqueles que as desaprovam. Aprovando ou desaprovando, nunca deixam de aprovar a nossa existência (*Idem* 162-163).

Os próximos são os intermediários entre uma zona privada e o mundo público. O próximo é sobretudo aquele que se alegrou com o meu nascimento e que eventualmente lamentará a minha morte. O estado civil define-nos apenas como individualidades numéricas e substituíveis, neutralizadas pela sociedade. A quem pertence – pergunta Ricoeur – o nosso nascimento e a nossa morte? Aos próximos. Existe um critério simples de identificação: quem é o nosso próximo? É aquele para quem eu sou insubstituível. Por isso, os outros não são apenas eticamente aqueles pelos quais eu sinto solicitude, mas também o garante último da unicidade do indivíduo, ou seja, precisamos da aprovação dos outros para sermos nós próprios.

Existe uma espécie de partilha de memória entre nós e os próximos. A partilha mútua de recordações é uma forma de reconstituir a sua própria memória. Para isso, concluímos com Ricoeur que é preciso admitir que nós sejamos ditos pelos outros e não apenas que digamos doutra forma o nosso passado. Ser recitado pelos outros é também aceitar ser uma parte da sua memória, isto é, da sua identidade.

4. A memória de um dever

Embora não seja aqui nossa pretensão alargar mais o leque da nossa reflexão, não podemos terminar sem deixar de mostrar a interseção existente entre a memória e a história, que Ricoeur analisa na segunda parte do seu grande ensaio. Esta tarefa hercúlea é o dever de memória. Da mesma forma que equacionamos a questão central da identidade pessoal ligada à memória, também sucintamente abordaremos a problemática existente entre identidade coletiva e história.

4.1. Memória e História

A declinação da memória assume, assumiu e assumirá sempre um papel fundamental no curso dos acontecimentos da humanidade. Evocando a memória, tornamo-nos primeiramente atentos a um estado particular da história, aquela que é contada oralmente.

Hoje, graças aos inúmeros trabalhos no campo da antropologia e sociologia, estamos extremamente atentos às civilizações sem escritura, onde a história existe contada oralmente. Estas civilizações são habitadas por uma espécie de cultura da memória e um trabalho de memorização que quase equivale a uma espécie de escritura. A acentuação é colocada em repetir aquilo que aprendemos e o conceito de recitação torna-se fundamental, pois inscreve na repetição uma narração constituída em testemunho.

Contudo, a história está dependente também da escritura, pois, embora que discutível, só existe verdadeiramente história quando ela é escrita. Constatamos, já, em todo este processo, a importância de constituir arquivos que guardem o depósito da escritura. Da mesma forma que para a memória individual, a memória coletiva depende de documentos. Os arquivos funcionam ao nível coletivo, como o cérebro funciona do ponto de vista individual. É necessário não apenas juntar as marcas de uma memória coletiva, mas conservá-las e protegê-las. Para isso existem os arquivos. Assim, é necessário arquivar o passado para que ele possa ser recordado.

Ao nível histórico, Ricoeur acentua a ideia que é preciso interrogar os documentos não exatamente como se aborda uma experiência de laboratório, mas como lugares de testemunhos múltiplos e parciais. Evidentemente que um historiador debruçar-se-á preferencialmente sobre a memória coletiva, enquanto um biógrafo acentuará uma perspectiva preferencialmente individual, centrada não apenas na memória do personagem, mas também na memória das testemunhas. Este é apenas o enfoque que podemos dar à questão. A verdadeira problemática não está aqui, pois o ponto nevrálgico é o trabalho do historiador.

O historiador não é aquele que cheio de questões desenterra os acontecimentos do passado. Pois, um acontecimento histórico, não é aquilo que acontece, tal como aconteceu, mas tal como podemos reconstruí-lo a partir de testemunhos concordantes. Assim, Ricoeur demonstra de uma forma exemplar que “o testemunho consiste na estrutura fundamental de transição entre a memória e a história” (*Idem* 26).

O jovem Nietzsche dizia que nós somos esmagados pela história, isto é, a história, o passado pode oprimir-nos ao ponto de não nos deixar viver o presente e projetar o futuro. Porém, hoje somos talvez oprimidos pelo esquecimento. É necessário que as pessoas ganhem novamente uma densidade temporal. A falta de dimensão histórica dos objetos técnicos e o prestígio que a memória perdeu diante das ciências da comunicação esvaziou a consistência da dimensão temporal e da própria memória. O esquecimento

está ligado não apenas a uma cultura tecnológica, como já refletimos anteriormente, mas também à promoção de uma vontade de esquecer ou de não pensar, ou seja, um esquecimento perverso ligado a uma estratégia de manipulação. Aqui colocar-se-ia o lado obscuro da ideologia e o papel perverso que a mesma pode desempenhar.

4.2. Dever de memória

Os modernos, por oposição aos antigos, denunciaram uma cultura repleta de memória, que à força de querer recordar o passado nos torne incapazes de agir. Esta denúncia não dizia tanto respeito à memória ou ao passado, mas a uma cultura carregada de história, mais que de memória. Mesmo assim, como vimos, o jovem Nietzsche denuncia aquilo que seria um excesso de memória em relação à vida. Mas não é isso que hodiernamente nos preocupa, como já constatámos.

Hoje, o dever de memória consiste essencialmente em não podermos esquecer, pelo menos os acontecimentos exemplares e fundadores do nosso passado. E, uma boa parte das investigações do passado estão relacionadas com esta tarefa (*Idem* 37). O dever de memória projeta-nos muito além, seja de uma simples fenomenologia da memória, seja de uma epistemologia da história. Ele penetra no coração de uma hermenêutica da condição humana (*Idem* 105). A comunidade é convidada a fazer memória dos acontecimentos passados de uma forma tranquila. O dever de memória formula-se assim como uma tarefa, como um movimento prospetivo do espírito, paradoxalmente voltado para a recordação e o passado enquanto tarefa a realizar. Esta será sempre uma empresa inacabada.

A memória que Ricoeur convida a cultivar não é apenas aquela que nos marcou, que nos afetou, mas também aquela à qual demos e continuamos a dar importância, pois essa memória, mais que evocar marcas passadas, está ligada ao presente e também aos projetos futuros. A memória que temos de cultivar é aquela que tem um interesse para a vida do presente, como forma de projetar o futuro. Ao nível coletivo, o dever de memória, mais que a necessidade de preservar os vestígios do passado, deve ser encarado como a obrigação de tratar corretamente esses vestígios.

Uma das possíveis dificuldades que pode surgir está na falta do elemento imperativo no dever de memória, mas presente, como reconhecemos, quer ao trabalho de memória, quer ao trabalho do luto. Ricoeur vê uma possível saída para esta dificuldade na questão do outro. O postulado central é que o dever de memória convoca sempre o outro. A partir daqui

a dificuldade começa a ser resolvida. E, assim, esta aparente ausência do elemento imperativo é superada na ideia de *justiça*, aquela que por excelência e constituição está voltada para o outro. “O dever de memória é o dever de fazer justiça, pela recordação, a um outro que si” (*Idem* 108). Somos, também, confrontados com uma *dívida* perante todos aqueles que foram, mas já não são, dívida que nunca está completamente saldada. E, finalmente, perante aqueles dos quais somos devedores, têm prioridade as vítimas (*Idem* 109). Mais que razões, três grandes motivos que dão força ao dever de memória.

Conclusão

Na sua obra, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricoeur assume como tarefa, no quadro de uma fenomenologia hermenêutica, a resposta a duas questões: “do que nos recordamos? De quem é a memória?”. Estas duas questões são mediadas por uma terceira, a questão “como?”, já que recordar-se tanto é ter uma recordação como colocar-se em busca da mesma. Assim, o percurso que Ricoeur define no início da análise do primeiro vetor do tríptico – a memória – orienta-se segundo o caminho: “do ‘que?’ ao ‘quem?’ passando pelo ‘como?’” (*Idem* 4).

A problemática inicial que surge como uma espécie de obstáculo manifesta-se na dificuldade em equacionar o problema da memória como uma questão privada, ou então como algo de público. Depois de uma reflexão atenta sobre esta questão, o autor chega à conclusão que a memória a que chamaremos de privada e a memória pertença de uma comunidade, ou seja, memória colectiva, estão entrelaçadas.

A principal tese que o autor desenvolve e que aqui procurámos explicar prende-se com o facto de que entre o eu individual é o nós coletivo, ou seja, entre a memória própria e a memória distante, existe uma espécie de “nós” próximo, quer dizer, a memória dos próximos que operada a transição entre as duas.

Essa estrutura de passagem, se inicialmente é a própria linguagem, ela é também a figura do outro próximo que encarna e manifesta uma alteridade não apenas formal, mas irreductível e dinâmica, porque parte de uma história comum que se declina na identidade e na alteridade próxima ou distante. Ricoeur, como é característico do seu pensamento filosófico, é um grande artífice a estabelecer pontes, desta vez entre uma fenomenologia não apenas reflexiva como poderíamos esperar, mas também hermenêutica, e entre estas e uma filosofia da linguagem.

Dois outros pontos extremamente importantes do trabalho de Ricoeur prendem-se com a relação que procura estabelecer entre a memória e a história, por um lado, e, por outro, entre a memória e o esquecimento. Além disso, como já vimos, a memória é parte integrante das potencialidades do *homem capaz* e o autor institui a categoria do próximo como elemento de transição entre uma memória de pendor individual e uma outra de pendor coletivo.

Bibliografia

- ARISTOTE (1847), *Psychologie. Opuscules (Parva naturalia)*. Paris: Institut Dumont.
- RICOEUR, P. ([1990] 1998), *Soi-même comme un autre*. Paris: Point.
- _____ ([2000] 2002), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Point.
- _____ ([2004] 2007), *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Gallimard.

[Submetido em 12 de setembro de 2013, re-submetido em 24 de outubro de 2013
e aceite para publicação em 28 de outubro de 2013]

Vária

“THE MOST CHRISTIAN STATE IN THE WORLD”*: IRISH NATIONALIST NEWSPAPERS AND THE *ESTADO NOVO*, 1932-1945

Jean Noël Fernand Mercereau**
jean.mercereau@ipleiria.pt

Throughout the first years of Salazar’s *Estado Novo* regime, Portugal was the object of particular attention in Ireland. Reflecting this general tendency, the pro-treaty nationalist newspaper *The Irish Independent* and its republican rival *The Irish Press* both painted a mostly positive picture of Portugal’s dictator. In their eyes, the Portuguese leader’s chief merit was, besides having contributed to Portugal’s financial recovery, to provide “a striking example of what God demanded”, as the *Irish Independent* then put it. This article analyzes the perspective on the Portuguese dictator presented by these two Irish newspapers and the arguments on which they relied to express their support for his dictatorial regime. Based on an analysis of contents of the most significant articles devoted to Salazar and the *Estado Novo* over the period, its main conclusion is that both newspapers, while disagreeing on most issues on the Irish scene, basically shared the same positions towards Salazar’s regime, but came to opposite conclusions as far as the Irish situation at the time is concerned.

Keywords: António de Oliveira Salazar; Eamon de Valera; Irish newspapers; Irish nationalism; *Estado Novo*.

Durante os primeiros anos do Estado Novo, Portugal era objeto de muita atenção por parte da Irlanda. Esta tendência reflete-se nos dois principais jornais nacionalistas irlandeses da altura, o *Irish Independent*, favorável ao Tratado Anglo-irlandês, e o republicano *Irish Press*, que passavam uma imagem claramente positiva do ditador português. Para ambos, a principal virtude de Salazar era, além

* Title of an *Irish Independent* article on 2 June, 1940.

** Associate Professor, School of Technology and Management, Polytechnic Institute of Leiria (Portugal) and Researcher in the Department of English and North American Studies, Institute of Letters and Human Sciences, University of Minho (Braga, Portugal).

de ter contribuído para a recuperação financeira de Portugal, de fornecer “um exemplo marcante do que Deus exigia”, para citar um artigo no *Irish Independent* nesta altura. Este trabalho analisa a perspetiva apresentada por estes dois jornais irlandeses relativamente ao ditador português, bem como os argumentos por eles apresentados para exprimir o seu apoio ao regime ditatorial. Baseado numa análise de conteúdos dos artigos mais significativos sobre Salazar ao longo do período, as principais conclusões deste artigo tendem a demonstrar que, enquanto os jornais estão em desacordo em relação à maioria das questões relacionadas com a vida política irlandesa, partilham das mesmas posições sobre o Estado Novo mas tiram conclusões opostas no âmbito da situação política irlandesa.

Palavras-chave: António de Oliveira Salazar; Eamon de Valera; jornais irlandeses; nacionalismo irlandês; *Estado Novo*.

Since the beginning of the financial crisis in 2008, Ireland and Portugal have often been the object of comparisons of all kinds, especially after both countries asked for a bailout, in November 2010 and April 2011 respectively. But there is more in common between Ireland and Portugal than their current financial, economic or social difficulties, especially in terms of economic conditions, demographic evolution, social and religious context or international relations throughout the twentieth century. In particular, despite essentially different political regimes, Ireland and Portugal went through some similar experiences between 1932, the year when both de Valera and Salazar arrived to power, and the end of World War II, in which both leaders chose to keep their respective countries neutral.

There have been numerous studies comparing the Portuguese *Estado Novo* in its pre-war phase with countries then living in regimes somewhat comparable to Portugal's at the time (Franco's Spain, Hitler's Germany, Mussolini's Italy, Dollfuss's Austria or even Pétain's France in the early 1940s), as António Costa Pinto has shown in his *Salazar's Dictatorship and European Fascism*^[1]. However, possibly due to the unquestionably democratic nature of Ireland's political regime since the foundation of the Free State in 1922^[2], few studies have been dedicated to the relationship between

1 António Costa Pinto, *Salazar's Dictatorship and European Fascism* (Boulder: Social Science Monographs, 1995).

2 The Anglo-Irish Treaty was signed between an Irish delegation led by Michael Collins and Lloyd George's British Government on 6 December 1921, and ratified by the Dáil by 64 votes to 57 on 7 January 1922. In June, 92 pro-Treaty candidates were elected, against 36 Republicans, in the general election. This division led to the Civil War between pro and anti-Treaty troops from April 1922 to May 1923.

Ireland and Portugal throughout the four decades of Salazar's reign, with the notable exception of Filipe Ribeiro de Menezes's *Correspondência Diplomática Irlandesa sobre Portugal, o Estado Novo e Salazar* in 2005^[3].

The period chosen for this study, from 1932 to 1945, covers the first twelve years of the *Estado Novo*^[4] and coincides with the arrival to power of both de Valera^[5] and Salazar who shared, besides an exceptional duration in power^[6], many personal characteristics (Ribeiro de Menezes, 2009: 354). This period may also be seen as one when the similarities between the two countries are the most striking, both on the domestic and the international scenes with, for example, the arrival to power of leaders who would strongly influence their country for several decades, the reaction to rising national Fascist movements^[7], the approval of a new Constitution, in 1937 and 1933 respectively^[8], the debate around the Spanish civil war^[9] or neutrality in the

3 Filipe Ribeiro de Menezes, *Correspondência Diplomática* (Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros, 2005).

4 The *Estado Novo* regime begins with the ratification of the Constitution in March 1933.

5 De Valera first took part in the 1916 Easter Rising, was elected MP for East Clare the following year and became President of the illegal Irish Parliament, Dáil Eireann, in 1920 before opposing the Treaty and leading the anti-Treaty troops in the Civil War. After founding the Fianna Fáil party in 1926, Eamon de Valera first won the general election in February 1932, and again in January 1933, July 1937, June 1938, June 1943 and May 1944. He lost to John Costello's Fine Gael (which would lead a coalition government with Clann na Poblachta and the Labour Party) in February 1948. Back in office in June 1951, he had to leave power again following his defeat in the May 1954 general election. He became Taoiseach again for the last time in March 1957 before giving way to Sean Lemass in 1959 to become President of the Irish Republic, a function to which he would be reelected in 1966 and which he would hold until 1973, then aged 91.

6 António de Oliveira Salazar was first elected as a Member of Parliament for the Catholic Party in 1921 but the Parliament was soon dissolved. Following the military coup in May 1926, he was offered a post in the new cabinet but declined it, alleging he didn't have the conditions to solve the financial crisis (Rosas 2012: 51-53). Eventually made Minister of Finances in April 1928, Salazar progressively gained influence until his nomination as President of the Council in July 1932, a post he would cling to until his health condition forced him to stand down in September 1968.

7 Eoin O'Duffy's Army Comrades Association, or "Blueshirts", in Ireland and Rolão Preto's *Nacional-Sindicalista* movement in Portugal (Pinto, 2006: 207- 210)

8 In Portugal, on the day of the plebiscite (19 March, 1933), only 6,000 voters opposed the New State's Constitution, against 720,000 who supported it. Nearly half a million abstentions were counted as votes in favour, due to the fact that the Constitution considered voting as compulsory (Barreto & Mónica, 1998: 404-412). In Ireland, after being approved by the Dáil on 14 June, 1937 (62 votes in favour, 48 against), the Constitution (*Bunreacht na hÉireann*) was approved by 56.5% of the voters on 1 July (Lee, 1989: 210).

9 Most historians now agree about Salazar's important part in the success of Franco's nationalist troops in the Spanish Civil War (see, for example, Alberto Pena, *O que parece, é*, Lisbon: Tinta da China, 2009). In Ireland, de Valera resisted strong pressure to intervene on the Nationalist side, especially from the leading opposition party Fine Gael and the Catholic authorities, as well as newspapers such as the *Irish Independent* and the *Cork Examiner*. Following the position

second World War^[10]. These common points, as well as the difficult economic and social conditions both countries were going through in the early 1930s, may partly explain the interest in Portugal demonstrated at the time by Irish society in general and Irish newspapers in particular (Ribeiro de Menezes, 2005: 13).

On 2 June 1940, an *Irish Independent* article dedicated to the *Estado Novo* and entitled “The most Christian state in the world” considered that “It is generally agreed that today Portugal’s organization is nearer than that of any other country in the world to that proposed by the Encyclicals of Leo XIII and his successors”. The following year, while justifying the opening of Dublin’s first diplomatic representation in Lisbon, Eamon de Valera, then Taoiseach (Ireland’s Prime Minister) made the following statement in the Dáil (Irish Parliament):

Portugal is a neighboring country. In certain respects, her geographical situation and her attitude in relation to the present conflict are similar to our own and, no doubt, the problems which confront the two countries, particularly at the present time, have also many points of resemblance. We have all heard of the great advance which Portugal has made under the leadership of her present Premier, Dr. Salazar. The progressive and Christian manner in which the Portuguese Government is handling its economic and other domestic problems has attracted attention and admiration throughout the world and not least, I think, in this country^[11].

The objective of this paper is to analyze the perspective on the Portuguese dictator and regime as presented in Ireland’s major nationalist newspapers of the time, the *Irish Independent* and the *Irish Press* and, above all, the arguments on which they relied to express their support of his dictatorial regime. In order to do so, this essay is based on an analysis of

of the Society of Nations, Ireland would only recognize Franco’s government at the end of the conflict, in February 1939 (McGarry, 1999: 157).

10 António Salazar and Eamon de Valera announced their country’s neutrality in WWII on 1 and 2 September 1939 respectively. But while Portugal’s neutrality was strongly encouraged by the allies and, in particular, Britain, as a way of keeping Franco’s Nationalist Spain out of the conflict (Rosas, 1994: 320), de Valera’s decision was made and stuck to despite strong pressure from Britain’s Prime Minister, Churchill, to enter the war on the allies’ side (Keogh & O’Driscoll, 2004: 126). Besides, if Ireland was, on the whole, quite faithful to the allies’ cause, Salazar’s Portugal made the best of business with Germany, namely with exports of tungsten, before progressively giving in to the allies’ demands from 1943 onwards, for example on the use of the highly strategic Azores archipelago.

11 Extract from a Dáil debate on 4 December 1941, available at: <http://historical-debates.oireachtas.ie/D/0085/D.0085.194112040036.html>.

contents of the most significant articles devoted to Salazar and the *Estado Novo* by these two newspapers between the dictator's arrival to power in 1932 and the end of World War II^[12]. Accordingly, after briefly presenting the characteristics of the newspapers in view of Ireland's political debate at the time, the views expressed by both the *Irish Independent* and the *Irish Press* will be defined, taking into account the specificities of the Irish situation and the influence of the newspapers' positions within Irish politics upon their attitude towards Salazar's regime.

Before presenting an analysis of the contents of the articles, it is important to understand the characteristics of the newspapers chosen in order to determine to what extent their perception of the Portuguese situation and leader may be biased by their position on the Irish political scene. Indeed, the *Irish Independent* and the *Irish Press* represent different tendencies within Irish nationalism. Originally born of the division between Charles Parnell's supporters and opponents after the nationalist leader's fall from grace in 1891^[13], *The Irish Daily Independent* soon became a British-style mass circulation daily paper (McCartney, 1984: 31), particularly after it was bought by William Martin Murphy, a rich Dublin businessman, in 1900. In the 1930s, it enjoyed an impressive circulation of about 150,000 (Brown, 1937: 171). Following the foundation of the Irish Free State in 1922, the newspaper went on supporting the 1921 Anglo-Irish Treaty, which led to the foundation of the 22-county state, against the Republicans, who rejected it in favour of a 32-county republic. In the 1930s, the newspaper gave unambiguous support to William Cosgrave's pro-Treaty government until 1932 and was the first opposition newspaper to de Valera's successive Fianna Fáil governments between 1932 and 1948.

The *Irish Independent's* systematic hostility towards Eamon de Valera led the Republican leader to found his own title, the *Irish Press*, which defined its ambitions in its very first editorial, on 5 September 1931, in these terms:

Our ideal, culturally, is an Irish Ireland, aware of its own greatness, sure of itself, conscious of the spiritual forces which have formed it into a distinct people having its own language and customs and a traditionally Christian philosophy of life.

12 A total of over 160 articles.

13 Charles Stewart Parnell (1846-1891), a Protestant landowner, first led the war for the land through the Land League before fighting for Home Rule from the early 1880s onwards. His alliance to British liberal Prime Minister Gladstone led to the first Home Rule Bill, which was narrowly rejected by the House of Commons in June 1886. In 1890, Parnell was forced to resign as head of the Irish Parliamentary Party after his relationship with a British officer's wife was revealed.

With sales around 100,000 in the early 1930s (*Ibidem.*), during the first years of Fianna Fáil in power, the *Irish Press* held an important part as the mouthpiece for de Valera's ideal of a Catholic, Gaelic, rural and self-sufficient Ireland (Coogan, 1999: 444)^[14]. Despite their opposition on the national political scene, the *Irish Independent* and the *Irish Press* both made a highly positive assessment of the first years of the *Estado Novo* regime in Portugal, while drawing different conclusions from this common judgment.

Indeed, although disagreeing on most issues on the domestic scene, both the pro-treaty nationalist newspaper *Irish Independent* and its republican rival the *Irish Press* painted, at least until the mid-1940's, a mostly positive picture of Portugal's dictator António de Oliveira Salazar based on their admiration of Portugal's financial recovery.

Among many articles praising the alleged achievements of the *Estado Novo*, the *Irish Independent* writes, on 28 February 1939, that "under the strong, decisive, energetic and yet mild and moderate management of Dr Salazar, the country [has] emerged from a state of chaos into a Model Nation" (*Irish Independent*, 28 February 1939). Indeed, over the period, the *Irish Independent* is often particularly enthusiastic in its praise of Salazar's achievements with statements such as "Portugal, transformed under the wise guidance of Dr. Salazar, is to-day one of the best-governed countries in Europe" (1 March 1938), or "the Portuguese can point with equal pride to the achievement of their ancestors and those of their present rulers" (3 April 1940).

Besides a genuine feeling of admiration for the changes brought to Portugal's economic situation, one may wonder whether the *Independent* may not have had other reasons for such an unambiguous enthusiasm: by systematically praising the Portuguese evolution, the faithful supporter of the pro-treaty government in place until 1932 indirectly minimizes de Valera's achievements. Thus, statements such as "In Portugal we have a striking example of the emergence of a nation from a condition of almost chronic unrest to a state of ordered progress and stability" (18 April 1939) may be seen as an underlying criticism of the Fianna Fáil government's incapacity to restore peace and prosperity in the island. More strikingly,

14 Besides the *Irish Press*, the *Irish Press* group included an evening (the *Evening Press*, 1954) and a Sunday newspaper (the *Sunday Press*, 1949), all highly successful until the early 1960s. Due to the evolution of Irish society as well as the management of the newspapers, the group finally closed down in 1995. The demise of the *Irish Press* Group is often seen as the symbol of Ireland's evolution between the 1960s and 1990s.

when the *Independent* praises Salazar for “showing the world what a small state can do when it is well governed” (11 May 1940), one may conclude that, in the perspective of the newspaper, another small country – Ireland – could do much better if only it was better governed...

Not surprisingly, the *Irish Press* is less enthusiastic than its rival and underlines the achievements of the Portuguese authorities in much more moderate terms. Above all, it repeatedly reminds its readers that, in many aspects, Portugal, for all its progresses, still stands quite a long way from Ireland in fields such as education (“Dr Salazar [...] has built many schools, but many years must pass before the standard of education even remotely approaches ours”, 8 December 1938), public health (“In Portugal, in spite of the many hospitals which have been built, the infant mortality rate is one of the highest in Europe. It does not compare favorably with the infant death rate in this country”, 8 December 1938) or energy (“Although a much larger country, with double our population, Portugal has nothing comparable to the Shannon scheme and 70 % of her motive power is still derived from imported fuel”, 22 September 1944). On the whole, the position of the *Irish Press* may be summed up by the following extract from an editorial on 25 April 1939:

Dr Salazar, nobody will deny, is a Statesman of great qualities and high ideals. (...) But a lot of nonsense is sometimes talked about the magnitude of his achievements. Portugal is still far from being a Utopia; it remains, for all Salazar’s efforts (...) one of the most backward countries in Europe. In such things as education, culture, hygiene, public health services and the general standard of living, it [cannot] compare (...) with this country.

As far as the representation of Salazar himself is concerned, the divergences between both newspapers may turn out to be even greater because biased by their own positions towards Eamon de Valera.

Many efforts were made by the *Estado Novo* authorities to build up Salazar’s image of a dictator living according to Christian values and dedicated to his country to the point of self-sacrifice (Mesquita, 2007: 16-20; Léonard, 1996: 9-73). In this respect, descriptions by the *Irish Independent* and, to a lesser extent, the *Irish Press* sometimes sound like panegyrics of the *Secretariado de Propaganda Nacional*. Among plenty of examples, Salazar is successively defined as “the most modest but intrinsically greatest of dictators” (*Irish Independent*, 14 November 1940), an “economic wizard” (*Irish Independent*, 12 February 1938), a “scholar dedicated to God and statistics” (*Irish Press*, 24 December 1941), a “dictator *malgré lui*” (*Irish Press*,

12 January 1938), “the professor who left his class-room to remake a state” (*Irish Press*, 25 April 1939), “a medieval monk” (*Irish Independent*, 1 March 1938), “the hermit economic-philosopher” (*Irish Press*, 16 May 1938), “a retiring scholar, monastic in his manners” (*Irish Press*, 20 April 1936), “This modern Cincinnatus” (*Irish Independent*, 28 April 1941), “a devout, ascetic man” (*Irish Independent*, 28 April 1941) or “this only non-violent, gentle dictator” (*Irish Independent*, 10 March 1938).

However, all these descriptions probably represent the least original component of Irish newspapers’ representation of the Portuguese leader, and it may be more significant to determine how they may be seen in the Irish context of the time. In particular, considering the way both Salazar and de Valera concentrated attentions on their respective national political scene, it seems difficult to consider the representation of Salazar without references to the Irish leader, be them direct or indirect. Again, although the *Irish Independent* never directly associates the Portuguese dictator with the Irish head of government, numerous allusions to de Valera may be found in some of its comments on Salazar. For instance, the statement “Dr Salazar is probably the only prominent statesman in Europe who is in a position to repeat his public utterances and promises over 11 years without advertising his own inconsistency” implies that de Valera is either not prominent or, more likely given the newspaper’s constant criticism of de Valera, not true to his word. The same could be said of statements such as “This only non-violent, gentle dictator is unique in shunning the limelight, rarely makes speeches, and never poses for the camera, a fact which many in this age of vulgar publicity will count much to his credit” (1 March 1938) or “Fortunately for Portugal, a great man was at hand to save the country from the excesses of Totalitarianism” (16 September 1938). This latter remark sounds even more powerful when one remembers that de Valera was then growingly accused by his opponents of behaving like a dictator.

On the contrary, the *Irish Press* associates de Valera with Salazar whenever the opportunity arises, considering, for example, that “what is told of Portugal might be told of our own country, under rulers who are guided by the same vision” or that “Mr. de Valera is like Dr Salazar of Portugal, a leader of the people maintaining a firm rule and yet upholding the principles and practice of democracy”. These efforts to make de Valera benefit from Salazar’s achievements and popularity are condemned by the opposition leader, who declares in the Dáil at the time: “Let us at least dismiss the implication that Salazar’s policies are De Valera’s and that when we praise

Salazar what we are really doing is patting De Valera on the back, because if there are two men in Europe further apart..."¹⁵.

As far as the true essence of the regime is concerned, one may determine, on the basis of the corpus chosen, Ireland's position on this issue as evidenced in the newspapers of the time. On 23 March 1938, the *Irish Independent* publishes a letter to the editor in which a reader writes:

The implication that Portugal under Salazar is anti-democratic is a misrepresentation of the facts. (...) Portugal is a satisfactory example of what may be classified as a democratic dictatorship. Likewise in Nationalist Spain Franco has intimated that he will be largely inspired by the democratic ideal. Neither Salazar nor Franco is Fascist.

However baffling, this view illustrates the opinions repeatedly expressed in this newspaper over the years, all tending to deny the Fascist nature of the *Estado Novo*. Among other examples, the *Independent's* special correspondent to Portugal defends the same position on 24 February 1938:

It is often said that the Portuguese State is like the Italian and the German, a Totalitarian State. Dr Salazar has warned people against taking this view. (...) In a word, we do not meet that fanatical policy of self-sufficiency which is so rife in other countries today. Dr Salazar pursues his work quietly without any flourishing of trumpets. He knows that he has the mass of his people behind him.

There is no trace of any debate about the Fascist nature of the Portuguese regime in the *Irish Press*. However, according to the Republican newspaper, Salazar's dictatorship is both legitimate and extremely positive, as one may judge from statements such as "The conditions which Dr. Salazar encountered when he assumed authority were enough to justify almost any form of government that would bring peace and stability" (25 April 1939), "Could one ever be converted to the idea of a dictatorship in any form the present condition of Portugal under Dr Salazar would doubtless be one of the strongest arguments in its favour" (18 April 1939), "If dictatorships are

15 James Dillon, Fine Gael leader, in the *Dáil*, 4 December 1941, available at: <http://historical-debates.oireachtas.ie/D/0085/D.0085.194112040036.html>. Years later, when de Valera and Salazar met in Portugal in 1953 at a time when de Valera was growingly accused of democratic, or at least autocratic, ambitions, former Fine Gael Minister for Justice General McEoin declared: "I have every reason to believe that the Taoiseach, when he met Dr. Salazar in Portugal, had already come to the conclusion that the system of government and finance in that country could, and should, be put into effect here" (*The Irish Times*, "Is Taoiseach considering Salazar system?", 13 October, 1953).

essential to the modern world - a theory to which I am reluctant to subscribe - let them be on the model which has given Portugal the ordered rule and measure of popular content which it is now enjoying” (2 June 1940) or “However we may dislike the idea of dictatorship, there is this to be said for the rule of one strong man: that more than once in history, order - which is peace - has been re-established through the action of a single mind, rightly directed” (20 April 1936).

On 9 September 1938, both the *Irish Independent* and the *Irish Press* quote the following extract of a speech at the Catholic Social Conference in Belfast: “There are two states in Europe today that furnish us with striking examples of what God demands. One is the Portugal of Dr Salazar and the other country is Eire”. Considering the strong influence of the Catholic Church over politics in Ireland at the time, the Christian values associated to the *Estado Novo* could hardly leave Irish observers indifferent. What is more surprising is the fact that, whereas de Valera is usually seen as a statesman keen on seeing his people “living the life that God desires that Man should live”, as he once put it himself in a famous speech broadcast to the nation in March 1943¹⁶, the *Irish Independent* is again much more enthusiastic than its Republican rival in its praise of the Portuguese leader in this respect. Among many other examples, the *Irish Independent* considers that “Portugal’s organization is nearer than that of any other country in the world to that proposed by the Encyclicals of Leo XIII and his successors” (2 June 1940), that “Dr Salazar (...) is merely expressing in words suited to present-day conditions the immemorial traditions of Christian statesmanship” (1 May 1941), “Salazar (...) has breathed a new spirit of Christian hope in his people” (12 February 1938) and that, on the whole, “the new regime owes its triumphs to a whole-hearted acceptance of Christian principles in social relations, in economics and in political life” (10 June 1940).

Again, beyond the praise of the Portuguese situation, the condemnation of the Irish government and its leader is never far. For example, although the 1937 Constitution is widely regarded as the setting of Catholic principles as the basis of Ireland’s political life and social policies (Chubb, 1991:

16 “That Ireland which we dreamed of would be the home of a people who valued material wealth only as the basis of right living, of a people who were satisfied with frugal comfort and devoted their leisure to the things of the spirit - a land whose countryside would be bright with cosy homesteads, whose fields and villages would be joyous with the sounds of industry, with romping of sturdy children, the contests of athletic youths and the laughter of happy maidens, whose firesides would be forums for the wisdom of serene old age. It would, in short, be the home of a people living the life that God desires that man should live”. Extract from Eamon de Valera’s broadcast speech to the Nation on Saint Patrick’s Day, 1943.

45), the *Independent* insists on considering Portugal as “the only country in Europe in which a conscious and determined effort has been made to translate the teachings of the Papal Encyclicals into practical legislation” (10 August 1938). The same can be said of the place given to the family, a pillar of both Salazar’s and de Valera’s vision of society, when the *Irish Independent* regrets that “we have not given such practical effect to the social importance of the family as the Portuguese have done by establishing the family vote” (31 October 1939). On various occasions, the newspaper urges the Irish government to imitate the Portuguese regime in this respect, as in February 1940: “It is to be hoped that Salazar’s works and his ideals would be closely examined and carefully pondered by those responsible for building up the new Ireland” (22 February 1940).

To conclude, the most striking feature of this brief review of Irish nationalist newspapers’ coverage of the *Estado Novo* regime in Portugal between 1932 and 1945 may be the fact that, in spite of supporting different political parties and visions of the Irish Nation, both the *Irish Independent* and the *Irish Press* make an extremely positive assessment of the first years of the regime and its leader. At the same time, however, their representation of Salazar and the *Estado Novo* may be seen as actually being much more centered on domestic issues than on Portugal itself.

Indeed, both the pro-Treaty *Irish Independent*, and the anti-Treaty *Irish Press* seem to use their coverage of the Portuguese situation as an instrument not only in their commercial fight for the Catholic readership but, above all, in their political antagonism. In this respect, one may compare this attitude with the newspapers’ positions towards the Spanish Civil war, with the *Irish Independent*, like Ireland’s other major nationalist newspaper of the time, the *Cork Examiner*, and the Irish Catholic authorities, unambiguously supporting Franco’s side (Horgan, 2001: 38, 39) while the *Irish Press* faithfully defended de Valera’s policy of non-intervention (O’Brien, 2001: 68).

It must be reminded at this stage that the essential cleavage within Irish political life was not then based on classical ideological divergences but on the reproduction of different positions at the time of the foundation of the Irish Free State in 1922. This characteristic may help to explain why the major nationalist newspapers of the time, supporting the political parties which succeeded each other in power, do not express essentially divergent views of the Portuguese regime in itself. Instead, each concentrates on drawing conclusions adapted to its own domestic purposes. In other words, while the *Irish Independent*, in its praise of the achievements of the *Estado Novo*, systematically takes the opportunity to denounce the lack of

a similar evolution in Ireland under the rule of de Valera, the *Irish Press*, from essentially the same perception of the Portuguese situation, comes to the opposite conclusion and underlines the part played by the same de Valera in what it presents as a model of government. This essentially partisan motivation applies not only to the perception of the Portuguese regime as such and its characteristics, be them economic, moral or political, but extends to the representation of its leader, Salazar, especially as opposed to de Valera in Ireland.

The years between 1932 and 1945 probably represent the time when Ireland's interest in Portugal was at its peak, but this interest would progressively weaken not so much because of the evolution of the *Estado Novo* regime and its growing isolation in the post-war world, but because it became obvious that Salazar's solutions were far from the panacea once believed. Indeed, from the end of World War II onwards, the relations between Ireland and Portugal would first stagnate until the mid 1950s before getting considerably worse, with both countries pursuing radically opposed aims within the United Nations. And by the time de Valera and Salazar did eventually meet, for the first and last time, in September 1953, Ireland and Portugal were already following growingly separate paths.

References

- BARRETO, António & MÓNICA, Maria Filomena (ed.) (1998). *Dicionário de história de Portugal*, Lisbon, Figueirinhas.
- BROWN, Stephen (1971). *The Press in Ireland: a Survey and a Guide*, New York, Lemma Publishing Corporation [1937].
- CHUBB, Basil (1991). *The Government and Politics of Ireland*, London, Longman.
- COOGAN, Tim Pat (1999). *Eamon de Valera, the Man who was Ireland*, New York, Barnes & Noble.
- COSTA PINTO, António (2006). "Chaos and Order: Preto, Salazar and Charismatic Appeal in Inter-war Portugal", *Totalitarian Movements and Political Religions*, 7: 2, 203-214.
- COSTA PINTO, António (1995). *Salazar's Dictatorship and European Fascism*, Boulder, Social Science Monographs.
- HORGAN, John (2001). *Irish Media, a Critical History since 1922*, London, Routledge.
- KEOGH, Dermot & O'DRISCOLL, Mervyn (ed.) (2004). *Ireland in World War Two*, Cork, Mercier Press.
- LEE, Joseph (1989). *Ireland 1912-1985, Politics and Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LÉONARD, Yves (1996). *Salazarisme et fascisme*, Paris, Chandeigne.

- MCCARTNEY, Donal (1984). "William Martin Murphy: an Irish Press Baron and the Rise of the Popular Press", in Brian Farrell (ed.) *Communications and Community in Ireland*, Cork, Mercier Press.
- MCGARRY, Fearghal (1999). *Irish Politics and the Spanish Civil War*, Cork, Cork University Press.
- MESQUITA, António Pedro (2007). *Salazar na história política do seu tempo*, Lisboa, Caminho.
- O'BRIEN, Mark O'Brien (2001). *De Valera, Fianna Fáil and the Irish Press*, Dublin, Irish Academic Press.
- PENA, Alberto (2009). *O que parece, é*, Lisbon, Tinta da China.
- RIBEIRO DE MENESES, Filipe (2005). *Correspondência Diplomática Irlandesa sobre Portugal, o Estado Novo e Salazar*, Lisboa, Ministério dos Negócios Estrangeiros.
- RIBEIRO DE MENESES, Filipe (2009). *Salazar, a Political Biography*, New York, Enigma Books.
- ROSAS, Fernando (2012). *Salazar e o poder*, Lisboa, Tinta-da-China.
- ROSAS, Fernando (1994). *O Estado Novo*, in MATTOSO, José (ed.), *História de Portugal*, Volume VII, Lisboa, Editorial Estampa.
- <http://historical-debates.oireachtas.ie/D/0085/D.0085.194112040036.html> [consulted on 20 May, 2013].

[Submetido em 15 de maio de 2013
e aceite para publicação em 10 de setembro de 2013]

A PULSÃO NO PENSAMENTO MÍTICO.

FREUD, LACAN E O ESTRUTURALISMO NA *POTIÈRE JALOUSE*,
DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Cristina Álvares*

calvares@ilch.uminho.pt

O artigo circunscreve o lugar e a função do conceito de pulsão na análise estrutural dos mitos de Lévi-Strauss. O que é que está em jogo na apropriação do conceito freudiano mais radical pela antropologia e, em particular, pela noção lógico-narrativa de pensamento mítico? Que transformações sofre a pulsão redefinida como categoria mítica na *Potière Jalouse* e quais as implicações epistemológicas dessa redefinição?

Palavras-chave: Pulsão, mito, sexual, estrutura, psicanálise, antropologia

This paper examines the place and role of the concept of drive within the structural analysis of myths as conceived by Lévi-Strauss. We will focus upon providing answers for the following questions: What is it at stake in the appropriation of this most radical Freudian concept by Anthropology and particularly by the logical-narrative notion of mythical thought? What kind of changes underwent the notion of drive when redefined as a mythical category in *The Jealous Potter*? Which are the epistemological implications of all these changes?

Keywords: Drive, myth, sexual, structure, psychoanalysis, anthropology

Introdução

Para elaborar as duas componentes fundamentais da teoria narrativa, a componente sintática e a componente semântica, Greimas inspirou-se nos

* Universidade do Minho, Instituto de Letras e Ciências Humanas, Departamento de Estudos Românicos, 4710-057 Braga, Portugal.

estudos de Propp sobre a forma do conto popular russo assim como nos estudos de Lévi-Strauss sobre a estrutura dos mitos. Por isso, o modelo da sintaxe actancial é a morfologia do conto e o da semântica profunda é o pensamento mítico. No pensamento mítico Greimas encontrou a dimensão paradigmática não manifesta que constringe o desenrolar sintagmático dos mitos e suporta a sua coerência lógica. De facto, a noção lévi-straussiana de “pensée mythique”, designa um plano para lá da diversidade das narrativas míticas e da sua semântica superficial, que é o plano da estrutura constituído por relações lógicas entre categorias que Lévi-Strauss designa por “códigos”. Neste nível é possível formalizar lógico-matematicamente as “belas regularidades” e as leis universais que sustentam a atividade do espírito humano na produção e na comunicação de significações. O pensamento mítico é, com o sistema fonológico e o sistema de parentesco, uma expressão das leis estruturais do espírito. Não é por acaso que Lévi-Strauss definiu a antropologia como “théorie générale des rapports” (1958: 115) e “connaissance de l’esprit humain” (1958: 97): como é que o espírito (a razão) opera para produzir significações. Lévi-Strauss declara frequentemente que o que ele visa é o plano de articulação lógica subjacente ao narrativo. De facto, a definição do pensamento mítico como estrutura matricial atemporal (sincrónica) que precede e constringe a ordem de sucessão cronológica das ações ou sintagmática narrativa (diacrónica) – e é precisamente o que está em jogo no seu artigo de polémica com Propp, acusado de não ir além do plano da observação empírica – determina a questão de saber como se processa a conversão do paradigmático (lógico) em sintagmático (narrativo). Trata-se daquilo a que Greimas chamou a “narratividade” ou “percurso generativo”, que o quadrado semiótico tenta formalizar, mas que ficou aquém das expectativas, pois a questão de saber como é que o quadrado semiótico, que é uma instância lógica, pode transformar relações lógicas em operações sintáticas nunca chegou a ser elucidada. O que nos interessa porém aqui não é o impasse da teoria semio-narrativa de Greimas mas apenas perceber que os estudos de Lévi-Strauss sobre o mito são já uma teoria narrativa. Tanto assim é que a fórmula canónica do mito (FCM) é uma equação lógico-matemática que pretende exprimir a lei da conversão do paradigmático no sintagmático. Donde decorre que o pensamento mítico constitui a estrutura matricial atemporal não apenas dos mitos mas de toda e qualquer narrativa. Por isso mesmo, o facto de Greimas assimilar o pensamento mítico (códigos) à semântica profunda (categorias sémicas) sublinha que ele não se restringe à especificidade do discurso mítico mas

constitui a base das leis da narratividade que dão forma ao semantismo profundo^[1].

Serve este breve intróito sobre o alcance narratológico da noção de “pensamento mítico” para enquadrar a problemática da pulsão nos dispositivos de narratividade como a FCM ou o Édipo. Esta questão é um dos pontos nodais em que antropologia e psicanálise se desencontram. Os estudos sobre as leituras que Lévi-Strauss faz da obra de Freud e sobre as suas polémicas com a psicanálise têm tratado preferencialmente dois conjuntos de questões que se sobrepõem parcialmente: as que se polarizam em torno do interdito do incesto e as que dizem respeito ao estatuto do mito (Édipo, parricídio primitivo)^[2]. Ao analisar as diferentes perceções do mito que cada autor desenvolve, Alain Delrieu (1993) nota em Lévi-Strauss uma estratégia de anexação de Freud ao pensamento mítico (Freud como pensador mítico, precedência do xamã sobre o psicanalista), mas abstendo-se de tomar a FCM em linha de conta, mesmo quando aborda a *Potière Jalouse*, obra tardia em que Lévi-Strauss reabilita a FCM após anos de escamoteamento. Já Lucien Scubla dedica *Lire Lévi-Strauss* (1998) ao estudo da enigmática fórmula, defendendo que ela não é um tema marginal na obra do grande antropólogo, mas antes uma intuição teórica que organiza e orienta a sua pesquisa. Porém, na análise da *Potière Jalouse*, Scubla não considera aquilo que, nesse texto de polémica com Freud, põe em jogo a pulsão, apesar de o pensamento mítico e o circuito pulsional partilharem a topologia em dupla torsão, i.e., a dupla reversão ativo-passivo e dentro-fora^[3]. Neste artigo em que tratamos do desencontro da antropologia e da psicanálise em torno da pulsão, aproximamos e confrontamos FCM e Édipo enquanto dispositivos de narratividade que processam diferentemente o material pulsional. Na *Potière Jalouse*, ensaio que assimila a pulsão ao pensamento mítico, lemos a polémica explícita de Lévi-Strauss com Freud como uma polémica subentendida com Lacan sobre a identificação do inconsciente freudiano e do inconsciente estrutural (para Lacan, Freud teria descoberto no Édipo o simbólico, i.e., a estrutura); e demonstramos a extemporaneidade da crítica de Lévi-Strauss, dado que o percurso intelectual de Lacan o tinha levado, desde os anos 60, a empreender um outro “retorno a Freud”, desta vez sem a mediação do estruturalismo antropológico que tinha sido uma ou

1 O mesmo se pode dizer de Propp e da sintaxe actancial. Ela não é específica do conto, antes constitui a forma invariante da narrativa. Deste modo, a teoria narrativa elaborada pelo estruturalismo elege o mito e o conto como modelos ou formas canónicas da narrativa.

2 Ver nomeadamente Rocha, 1988 (principalmente, p.172-8, 225-320); Delrieu, 1993; Zefiropoulos, 2003.

3 A revista *Diacrítica* publicou uma revisão crítica sobre esta obra de Lucien Scubla (cf. Álvares, 2001)

mesmo a referência privilegiada do seu primeiro ensino (cf. Zafropoulos, 2003). Esta inflexão de Lacan, agora mais focado na metapsicologia freudiana, decorre da percepção da pulsão como causa, ou melhor, como coisa impossível de narrativizar, de significar, de coletivizar. Esta impossibilidade é equacionada no matema do significante da falta no Outro, fórmula que Zafropoulos mostra estar associada ao distanciamento de Lacan em relação a Lévi-Strauss (*idem*:235-40). É pois o irredutível da pulsão – o real sexual – que assinala a fronteira entre psicanálise e antropologia.

A fórmula canónica do mito e o Édipo

A relação entre pulsão e narratividade está no âmago da psicanálise. Afinal o próprio dispositivo analítico postula um devir-narrativa da pulsão: o recalçado, a verdade do desejo do sujeito, deve advir à palavra. O acesso do “ça” à palavra do “Je” passa por uma rememoração, orientada pelo esquema hereditário (fantasma), que se organiza em forma narrativa (actancial) de tal maneira que o sexual traumático advenha, parcialmente, à significação. A psicanálise assume que o sexual não é todo significante, não é todo fálico. E por isso ela lida com o impasse que o real sexual constitui para os processos semióticos. E parece ser esta percepção do real como sexual e do sexual como real, como não relação, que faz da psicanálise uma pedra no sapato das outras ciências sociais e humanas, nomeadamente da antropologia estrutural que é “*théorie des rapports*”. O conceito que mais dramaticamente assume a objeção que o real sexual constitui para a produção da significação é o conceito de pulsão. A pulsão caracteriza-se por uma antinomia. Por um lado, Freud sempre sublinhou a plasticidade das pulsões, a sua capacidade de mudar de alvos, a sua faculdade de se fazer representar a sua capacidade de ser diferidas. Em *Au-delà du principe du plaisir*, diz ele:

Les pulsions partielles communiquent dans une certaine mesure les unes avec les autres, une pulsion provenant d'une certaine source érogène peut abandonner son intensité pour renforcer une pulsion partielle d'une autre source, la satisfaction d'une pulsion peut se substituer à la satisfaction d'une autre, etc. (Freud, 1981: 258).

Em *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* (1915), Freud escreve : «Elles sont inhibées, dirigées vers d'autres buts et d'autres domaines, elles fusionnent les unes avec les autres, changent d'objets, se retournent en partie contre la personne propre» (1981: 16-17). Por outro lado,

o polimorfismo e as vicissitudes das pulsões são pretexto para postular “le caractere démoniaque” da compulsão de repetição e da pulsão de morte (*idem*:78), ou seja, o cerne impossível da pulsão: impossível de educar, de converter em vínculo social ou em relação lógica. Os dois dualismos pulsionais – pulsões sexuais e de autoconservação; pulsões de vida e de morte – visavam dar conta desta antinomia que situa o real sexual.

Em 1985, Lévi-Strauss publica *La Potière Jalouse*, livro de polémica com Freud e com a psicanálise, onde a pulsão é redefinida como categoria do pensamento mítico. Nele Lévi-Strauss volta a articular duas questões que havia tratado conjuntamente trinta anos antes em *La structure des mythes* (1955): o mito de Édipo e a fórmula canónica do mito (FCM). A copresença destes dois conceitos mereceria uma reflexão aprofundada. Porque é que Lévi-Strauss escolhe o tema-chave da obra de Freud, o Édipo, quando apresenta e utiliza a fórmula lógico-matemática das leis do espírito?

Podemos dizer, numa reapropriação do estilo do próprio Lévi-Strauss, que a FCM está para a antropologia estrutural como o Édipo está para a psicanálise. FCM e Édipo são conceitos que designam, no seio dos respetivos campos teóricos, a prevalência da estrutura sobre o sujeito : *Ça pense* no inconsciente lévi-straussiano, *Ça parle* no inconsciente freudo-lacaniano. O Édipo, ou antes a castração, é a operação estrutural que integra a sexualidade na esfera do sentido: é o que o imperativo freudiano *Wo Es war, soll Ich werden* implica. O sujeito é assim introduzido na categoria humana. Em *L’homme aux loups*, Freud compara o Édipo às categorias de Kant :

les schèmes congénitaux phylogénétiques, qui, comme des “catégories” philosophiques, assurent le classement des impressions de la vie. Je voudrais soutenir la conception qu’il s’agit de précipités de l’histoire culturelle des hommes. Le complexe d’Œdipe, qui englobe la relation de l’enfant aux parents, en fait partie, plus encore il est l’exemple le mieux connu de cette espèce. Là où les expériences vécues ne se plient pas au schème héréditaire, on en vient à un remaniement dans la fantaisie (...). Ce sont précisément ces cas qui sont propres à nous prouver l’existence autonome du schème. Nous pouvons souvent remarquer que le schème remporte la victoire sur l’expérience de vie individuelle (Freud, 1990: 117).

O Édipo aparece aqui como um esquema canónico, um constrangimento logico-narrativo que transforma uma vida qualquer numa narrativa (ou num “mito individual do neurótico”), elevando-a à dignidade de categoria. Fazer de uma vida uma narrativa é torná-la inteligível, conferindo-lhe uma dimensão universal e uma racionalidade além da particularidade

e da contingência. Uma vida torna-se um mito – um mito no sentido lévi-straussiano de expressão narrativa das leis do espírito humano. Freud e Lévi-Strauss encontram-se aqui sob os auspícios de Kant para designarem, com o Édipo e a FCM, o conceito de estrutura.

Lacan funda-se na definição freudiana do Édipo como categoria no sentido kantiano para fazer dele o nó do simbólico e o ponto crucial em que o sujeito assume a consequência maior da prevalência da lei do significante, que é a de configurar a impossibilidade do gozo (do corpo da mãe) como interdito do incesto. O Nome do Pai é a instância que ata a lei do significante e o interdito do incesto. Lacan toma o Édipo como forma narrativa da operação estrutural da castração que constitui a dimensão sexual da incidência (desvitalizante) da linguagem sobre a vida: “l’impasse sexuelle secrète les fictions qui rationalisent l’impossible dont elle provient” (Lacan, 1974: 51). Daí que a questão de saber se as memórias de infância são reais ou fantasmáticas seja uma questão menor: o sujeito tem que inventar as memórias, invenção que é constrangida por um esquema autónomo e canónico que as encadeia para traduzir o impossível (do gozo) como interdito, dando forma narrativa de conflito familiar a uma operação estrutural. Lacan substitui o que Freud considera ser a herança arcaica filogenética pela estrutura da linguagem e mantém a percepção do Édipo (compactado no conceito de Nome do Pai) como processo necessário à integração do sujeito na categoria humana. A autonomia da razão ou do simbólico, isto é, da estrutura, manifesta-se no funcionamento das leis universais e necessárias independentemente da experiência e da vivência particulares. A constatação de Freud segundo a qual o comportamento das crianças em relação aos pais aparece frequentemente como injustificado do ponto de vista das suas vivências reais, toma todo o sentido no quadro da interpretação do Édipo como categoria que subsume a diversidade empírica. A FCM exerce a mesma ação, pois ela exprime “un schème suffisamment abstrait pour avoir été conçu n’importe où sans rien devoir à l’expérience ni à l’observation” (Lévi-Strauss, 1985: 209), que constrange e regula a produção dos mitos, e é, portanto, uma instância de narratividade «inhérente aux démarches de l’esprit chaque fois que celui-ci cherche à creuser le sens» (*idem*, 268). Em suma, tanto o Édipo como a FCM são dispositivos de produção da forma narrativa da significação.

Mas se em Freud e em Lacan a significação mantém o cariz ou alcance sexual – e é precisamente o que significa o conceito lacaniano de significante fálico –, em Lévi-Strauss a significação é despojada não apenas de conteúdo sexual mas da dimensão sexual do jogo do significante. Lacan

associa lógico e fálico, fazendo do falo o significante da conjunção do *logos* ao desejo. Lévi-Strauss dissocia-os. Para fazer da pulsão uma categoria do pensamento mítico, Lévi-Strauss achata o relevo daquilo que ele chama “le code sexuel” no discurso da psicanálise: este é apenas um código entre outros e, como tal, deve ser tratado em termos de comunicação. Contrariamente à psicanálise que interpreta em termos sexuais “ce qui ne va pas” na realidade, Lévi-Strauss interpreta impasses e mal-estares relatados nos mitos como defeitos ou excessos de comunicação. Contradições, impasses, relações bloqueadas – entre masculino e feminino, entre humano e divino, entre vivos e mortos –, tudo o que releva do impossível é resolvido pelo mito cujo modelo lógico constitui uma gramática da comunicação entre códigos. No caso do mito de Édipo, por exemplo, trata-se da contradição entre reprodução sexuada e autoctonia: como é que um nasce de dois? O modelo lógico do mito resolve ou apazigua o problema através das traduções recíprocas dos códigos (parentesco e monstros) e das mediações progressivas que aproximam os opostos (correlações, analogias, cruzamento): relações de parentesco sobrestimadas (incesto), subestimadas (parricídio); autoctonia do homem negada (Cadmos mata o dragão que é ctônico, nasce da terra), persistência da autoctonia (Édipo é coxo, o que é uma característica dos homens que nascem da terra).

O pensamento mítico segue uma lógica de correlação de oposições binárias que enfraquecem progressivamente graças à intervenção de mecanismos de mediação e de inversão simétrica. Daí resulta o estabelecimento de relações de analogia e de complementaridade. Mutuamente convertíveis, os códigos refletem-se uns aos outros “en système clos”, como os níveis cósmicos de que falam os mitos (Lévi-Strauss, 1985: 152). Quando Lévi-Strauss faz da pulsão oral e da pulsão anal categorias do pensamento mítico, “oral” e “anal” organizam-se numa oposição binária a partir da qual uma combinatória de orifícios se forma através das operações de inversão: a avidez oral sofre uma dupla inversão e torna-se retenção anal; estas oposições cruzam-se em incontinência anal e em retenção oral. “Oral” e “anal” deixam de designar pulsões e passam a designar códigos que se organizam em pares de opostos correlativos para constituir uma combinatória de que o sexual, o erógeno e o corpo são excluídos. Ainda que desprovidos de forma humana e de gênero, logo inassimiláveis às imagens simbólicas que Carl Gustav Jung estudou, os códigos reenviam a um cosmos dualista constituído não por casais divinos mas por relações lógicas. Apesar da ausência de antropomorfismo, as oposições binárias deslizam imperceptivelmente do plano estrutural (lógico) da distância diferencial para o plano imaginário

da reciprocidade das perspetivas, das “belas simetrias”, das correspondências⁴. O negativo da diferença pura positiviza-se em identidade – identidade que, de acordo com a axiomática estruturalista, não é de substância mas é de posição. A valorização lévi-straussiana do modelo social arcaico, em que cada coisa está no seu lugar, evidencia esta estabilização identitária da estrutura como cosmos.

Tal como a *Potière Jalouse* o descreve, o pensamento mítico aproxima-se do Édipo no sentido em que ambos constituem dispositivos de articulação da significação a partir de um real que é um impossível. A divergência essencial consiste no facto de que a psicanálise entende o real-impossível como sexual (pulsional) enquanto que a antropologia limpa a pulsão daquilo que faz dela pulsão sexual e de morte para a converter em código. A pulsão é assim desembaraçada daquilo que nela resiste à subsunção significativa e se manifesta como compulsão independente “par rapport à l’organisation des autres processus psychiques (...) qui obéissent aux lois de la pensée logique” (Freud, 1986: 164). Isto quer dizer que o Édipo, eixo do recalçamento, não é o único constrangimento que afeta o sujeito. Ao constrangimento (à lei) que o *logos* exerce sobre o real sexual – o *pathos* –, este opõe o seu próprio constrangimento. O constrangimento *patológico* ataca as leis estruturais (lógicas) que Lacan descobriu no recalçamento (a cadeia significativa). Trata-se, no constrangimento *patológico*, da compulsão de repetição que, na medida em que afeta o constrangimento lógico, marca a distância que separa Freud de Kant assim como a psicanálise do estruturalismo enquanto nova filosofia transcendental.

4 Em dois artigos dedicados a comparar a FCM e o esquema L, a fim de apreender o que distingue as conceções lévi-straussiana e lacaniana do simbólico, L. Scubla (2009, 2011) defende que, em Lévi-Strauss, o princípio de reciprocidade estende a função simbólica sobre um eixo horizontal que ignora o eixo vertical da transcendência. O simbólico lacaniano, pelo contrário, atravessa e corta o plano imaginário da reciprocidade (o eixo a'-a do esquema L). “Au total, chez Lacan, le principe de réciprocité, loin d’être l’alpha et l’oméga des relations humaines, se trouve subordonné à quelque chose de plus puissant. Son schéma L révèle et assume la nécessité de réintroduire l’axe vertical de la transcendence qui, chez Lévi-Strauss, est parfois implicite, mais jamais reconnue, quand elle n’est pas déniée.” (Scubla, 2011: 233-4). De facto, como Scubla nota, « (...) dans son introduction aux oeuvres de Mauss, il commence par rabattre la fonction symbolique sur le langage, puis réduit celui-ci à la communication, et ramène finalement cette dernière à l’échange et à la réciprocité (...)” (*idem*: 232). Acrescente-se que, contrariamente ao simbólico lacaniano (que é linguagem mas não é (apenas) comunicação e que é sobretudo uma estrutura incompleta e aberta), a imanência da função simbólica ao princípio de reciprocidade anula o real enquanto tal (o real é racional).

O que fica como coisa

Ainda que o texto da *Potière Jalouse* não faça nenhuma menção a Lacan, então já falecido, Lévi-Strauss sustenta com ele uma linha de divergência sobre a controversa questão da relação entre Freud e o estruturalismo. Lacan defendia a tese de um Freud precursor do estruturalismo e, pelo menos durante a primeira década do seu ensino, de uma coincidência entre “freudiano” e “estrutural”. Ora Lévi-Strauss escreve *La Potière Jalouse* para acentuar a distância que separa Freud do estruturalismo. Contrariamente a Lacan que sublinhava com força que Freud tinha descoberto o simbólico e o primado do significante no inconsciente, Lévi-Strauss acusa Freud de ignorar o axioma fundador do estruturalismo: o valor de posição dos elementos estruturais que faz com que o sentido seja o efeito de relações formais. Em vez de considerar o sentido como resultado, Freud tenderia, diz Lévi-Strauss, a atribuir *a priori* um conteúdo a um símbolo :

Tout au long de son œuvre, Freud oscille – et n’arrive pas à choisir en fait – entre une conception réaliste et une conception relativiste du symbole. (...) Sous une forme encore naïve et rudimentaire, elle [la conception relativiste] reconnaît donc que le symbole tire sa signification du contexte, de son rapport à d’autres symboles qui ne prennent eux-mêmes un sens que relativement à lui. (...) Or, au lieu de suivre cette voie qu’il avait pourtant ouverte, il semble que Freud se soit de plus en plus tourné vers le langage courant, l’étymologie, la philologie (...) dans l’espoir de trouver aux symboles une signification absolue. Ce faisant, il ne diffère pas de Jung par le but recherché (1985 : 247-8).

Em 1955, Lévi-Strauss tinha dirigido a mesma crítica não a Freud mas a Jung, ao mesmo tempo que referia a estrutura em dupla torção da FCM ao modelo freudiano da retroacção (*après-coup*) do fantasma sobre o traumatismo (cf.1958: 263). Freud era então uma referência da análise estrutural dos mitos. Mas em 1985, a *Potière Jalouse*, decidida a apropriar-se o conceito freudiano mais radical, a pulsão, arruma estrategicamente Freud ao lado de Jung para o deslocar do simbólico, onde Lacan o havia alojado, para o simbolismo (imaginário). Lévi-Strauss explicita assim uma ideia antes aflorada em *L’efficacité symbolique*, que é também um texto de polémica com a psicanálise: o inconsciente freudiano não é o inconsciente estrutural.

O que é que está aqui em jogo na relação entre “freudiano” e “estrutural”? O que é que implica afirmar ou negar o “estruturalismo” de Freud?

O que está aqui em jogo é de cariz epistemológico e trata-se do acesso da psicanálise à cientificidade. Para se tornar científica, a psicanálise tem,

na esteira da linguística, de se tornar estrutural, pois a revolução fonológica dos anos 50 tinha demonstrado que um sector da área das ciências sociais e humanas só se torna objeto científico na condição de se estruturar como uma linguagem.

Ora, Lacan, proclamando o estruturalismo *avant la lettre* de Freud, mostrou que a metapsicologia freudiana exige uma perceção de estrutura, e da relação da estrutura com o real, que constitui um desafio para o estruturalismo *standard*, de que Lévi-Strauss é o representante mais autorizado. Entendida como sistema fechado e totalizado de relações lógicas, a estrutura é um *logos* que subsume o real. No espaço estrutural não há real fora do lugar, desalojado, deslocado, pois o “Ça pense” é todo-poderoso. Em *L'efficacité symbolique*, Lévi-Strauss escreve:

Au contraire, l'inconscient est toujours vide; ou, plus exactement, il est aussi étranger aux images que l'estomac aux aliments qui le traversent. Organe d'une fonction spécifique, il se borne à imposer des lois structurales, qui épuisent sa réalité, à des éléments inarticulés qui proviennent d'ailleurs: pulsions, émotions, représentations, souvenirs (1958 : 233).

O inconsciente lévi-straussiano é vazio porque a sua “eficácia simbólica” não é condicionada pelo empírico, o fenomenológico e o patológico. Pelo contrário, a eficácia do simbólico subsume o *pathos* em *logos*, passa o sensível para o plano do inteligível, anula o real em significação. É o que acontece na cura xamânica na qual a experiência da dor física é convertida, graças à narração do mito, em expressão verbal e “une forme ordonnée et intelligible” (*idem*: 226). Pôr no lugar e pôr em ordem: o informulável, o incoerente e o arbitrário tomam lugar num “ensemble où tout se tient” (*ibidem*). Este poder da função simbólica retoma o da razão pura de transcender objetivamente o material que releva da particularidade subjectiva para o subsumir num princípio formal universal apático (lei).

O real sexual é anulado nas relações lógicas e nas operações significantes como consequência da estratégia transcendental inerente ao racionalismo estruturalista. O estruturalismo proclama que o real é racional. Ora a obra de Freud é, como Lacan demonstrou, uma teoria da destotalização, um pensamento do resto, que implica que o real não é todo racional e que a eficácia do simbólico falha. Afinal, o inconsciente é “ce qui ne va pas”. Aquilo que em *L'esquisse (Entwurf)* Freud chama “o que fica como coisa” – *als Ding* – é o que lhe permite conservar, contra a tese monista de Jung sobre a libido, o famoso ‘dualismo pulsional’. O dualismo pulsional não deve ser confundido com o dualismo cósmico de Jung. O que nele está em jogo nada

tem a ver com as conjunções e as coincidências dos opostos, apaziguados e pacificados, mas, ao contrário, com disjunções e tensões. O segundo constrangimento, o da compulsão de repetição (*malaise*), põe em disfunção o primeiro, o da lógica das articulações significantes que produzem o recalçamento (*maladie*): *Thanatos*, a pulsão de morte, rompe os laços que *Eros* tece. Mas que o gosto de Freud pelo mundo antigo e a sua vasta cultura clássica e humanista não nos enganem: o universo freudiano do desejo não é comparável nem ao cosmos junguiano nem ao universo lévi-straussiano que elegem, ambos, o modelo pré-moderno da União/Unidade (Um), seja sob o regime do imaginário transbordante da *sex ratio*, em que o sentido se situa *a priori*, seja sob o regime da pura forma da *ratio* unicamente, em que o sentido é *a posteriori*. Ora o dualismo freudiano postula que a pulsão de morte é o impossível da pulsão de vida, o sexual o impossível da relação. O aforismo lacaniano “il n’y a pas de rapport sexuel” sintetiza o impossível que reside no coração da pulsão, constituindo um limite à sua erotização-socialização e à sua des-sexualização total.

Para Freud, todo o dispositivo de regulação da pulsão através das articulações sociais e significantes, como é o Édipo, é entravado por um resto sexual que a *Kultur* não consegue assimilar, que os interditos e ideais ao serviço de *Eros*, instância que une pessoas e grupos, não consegue recalcar nem sublimar. Algo de inalienável e irreduzível escapa e objeta ao Outro, tanto na aceção romântica de comunidade orgânica (*Kultur*), como na aceção racionalista de ordem simbólica (*structure*): “la chose freudienne”, “l’objet petit a”. Em Freud, o real não é todo racional. O Édipo é talvez uma categoria no sentido kantiano, mas não a pulsão. Para usar os termos de Lévi-Strauss em *Mythologiques*, diremos que Édipo, como todo mito, “nous tient au groupe” (alienação). A pulsão, ou mais precisamente o que fica como coisa da conversão edípiana da pulsão em laço social e significativa, é justamente o que separa o sujeito do grupo e impede que a sua alienação à relação significativa seja total. Nos termos de Lacan, a estrutura é inconsistente e o Outro “comme lieu il ne tient pas” (Lacan, 1975a: 31).

Durante a primeira década do seu ensino, Lacan tentou absorver a pulsão em desejo. A sua estratégia consistiu em colocar a pulsão do lado do imaginário para a fazer aceder à ordem simbólica: “Libido et moi sont du même côté. Le narcissisme est libidinal (...) C’est ici que nous débouchons sur l’ordre symbolique, qui n’est pas l’ordre libidinal où s’inscrivent aussi bien le moi que toutes les pulsions”. (1978: 375). O acesso à ordem simbólica determina a circulação da pulsão nos desfiladeiros do significativo e de facto aí a pulsão é purificada em desejo, i.e., projetada para fora dos limites da

vida, para lá do princípio do prazer. O desejo resulta da subsunção em relação significativa de um real patológico e inarticulado, constituído de “tous les ‘ça’, objets, instincts, désirs, tendances” (Lacan, 1975: 128). O desejo é um conceito eminentemente lógico pois tanto a sua causa como a sua finalidade estão no significante, ou melhor no vazio aberto pelo significante na vida. É certo que Lacan desenvolve, ao longo da década de 60, o conceito de objeto *a* enquanto objeto do fantasma - $\$ \diamond a$ - e causa retroativa do desejo. Mas até então, pulsão e objeto pertenciam à esfera do imaginário e, como tal, o seu destino é a subsunção em desejo puro, sustentado unicamente na relação significativa (cf. Álvares, 2010: 169-186).

Quando no *Séminaire XI*, Lacan faz da pulsão um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise, isso significa o fracasso da tentativa de reduzir a complexidade e a heterogeneidade do sexual freudiano ao conceito lógico de desejo: o inconsciente não é só um “ça parle”. cremos que, com o *Séminaire XI*, Lacan marca a distância de Freud com o postulado central do racionalismo estruturalista de linha kantiana que assume o poder de subsunção do empírico, do fenomenológico e do patológico, pela estrutura, sendo esta a versão que a razão pura toma no século XX. No início do seminário em que reabilita o conceito de pulsão, Lacan apresenta o inconsciente freudiano como algo diferente do inconsciente estrutural:

De nos jours, au temps historique où nous sommes de formation d’une science, qu’on peut qualifier d’humaine mais qu’il faut bien distinguer de toute psychosociologie, à savoir, la linguistique, dont le modèle est le jeu combinatoire opérant dans sa spontanéité, tout seul, d’une façon pré-subjective, – c’est cette structure qui donne son statut à l’inconscient. C’est elle, en tout cas, qui nous assure qu’il y a sous le terme d’inconscient quelque chose de qualifiable, d’accessible et d’objectivable.

Mais quand j’incite les psychanalystes à ne point ignorer ce terrain, qui leur donne un solide appui pour leur élaboration, est-ce à dire que je pense tenir les concepts introduits historiquement par Freud sous le terme d’inconscient ? Eh bien, non ! je ne le pense pas. L’inconscient, concept freudien, est autre chose, que je voudrais vous faire saisir aujourd’hui (1973: 29).

Isto mostra suficientemente que a psicanálise choca não propriamente com o estruturalismo mas com aquele estruturalismo que define a estrutura como um todo completo e fechado que expropria o real para o elevar à dignidade de significante e o ordenar em relações lógicas determinadas por uma lei, de modo a produzir e a comunicar significações. Pois a psicanálise diz: há um real que fica como coisa, que se encarrega da porção de sexual

impossível de significar, um “Ça” que não fala nem pensa, e que negativiza as relações estruturais.

A lição de Freud é que, para usar os termos do Seminário XX, a pulsão não é toda convertível em significação. “O que fica como coisa” objeta à sua vocação semântica. A antinomia da pulsão implica uma conceção de estrutura que não é a de Lévi-Strauss e do estruturalismo *standard*. O inconsciente freudiano não é uma estrutura fechada e consistente como é o pensamento mítico (que é um sistema de operações lógicas que captura o real em sentido: tudo faz sentido, diz Lévi-Strauss em *La Pensée Sauvage*). É porque faz desaparecer o impossível, o real, que o mito apazigua as angústias e pode ser usado com fins terapêuticos mas ilusórios. O inconsciente freudiano é uma estrutura aberta sobre o real. De facto, Lacan di-lo desde o seu primeiro seminário em 1953:

En effet, à saisir la fonction du signe, on est toujours renvoyé au signe. Pourquoi ? Parce que le système des signes, tels qu'ils sont concrètement institués, hic et nunc, forme par lui-même un tout. C'est dire qu'il institue un ordre qui est sans issue. Bien entendu, il faut qu'il y en ait une, sans quoi ce serait un ordre insensé (Lacan, 1975 : 399).

Não é por acaso que Lacan nunca foi um estruturalista como os outros e que ao longo de 30 anos o que ele fez foi abordar sob diferentes ângulos o desfasamento entre “freudiano” e “estrutural” para apreender a coisa freudiana: tem ela um lugar na estrutura, é ela redutível à relação significativa, ou não é, e quais são então os seus efeitos sobre a ordem de lugares e de relações que é a estrutura? Se, durante a primeira década, Lacan tende a minimizar o desfasamento entre “freudiano” e “estrutural”, esse desfasamento vai aparecer mais vincadamente no seu discurso a partir da viragem ética, quando Lacan toma as suas distâncias com a matriz kantiana do estruturalismo *standard*, logo com a antropologia estrutural de Lévi-Strauss:

la loi morale (...) n'est rien d'autre que le désir à l'état pur, celui-là même qui aboutit au sacrifice, à proprement parler, de tout ce qui est l'objet de l'amour dans sa tendresse humaine – je dis bien, non seulement au rejet de l'objet pathologique, mais bien à son sacrifice et à son meurtre. C'est pourquoi j'ai écrit “Kant avec Sade” (1973: 306).

Em *A paixão do negativo. Lacan e a dialéctica*, Vladimir Safatle explicou detalhada e convincentemente o papel crucial que *Kant avec Sade* desempenha naquilo a que chamou a viragem do paradigma da intersubjectividade

para o do objeto no pensamento de Lacan. O autor defende que nesse texto Lacan descola a sua teoria do sujeito da *estratégia transcendental* que, como Deleuze bem lembrava, é inerente ao racionalismo estruturalista e adota uma estratégia verdadeiramente dialética (em que a razão afronta o seu heterogêneo). Para tal, Lacan apresenta Sade como a verdade de Kant, mostrando que há um curto-circuito entre perversão e lei moral; exigindo a rejeição de todo e qualquer objeto empírico e patológico, de todo e qualquer bem, os imperativos categóricos de Kant e de Sade aparecem como modelo da lei do desejo puro, a qual muito dificilmente se destriça do imperativo do gozo. De facto, aquilo que Vladimir Safatle caracteriza como “um jogo orquestrado por Lacan contra si mesmo”, em que a crítica de Kant é afinal uma autocrítica, constituiu uma operação necessária para repensar o fantasma e, no *Seminário XI*, a pulsão (que sai da esfera imaginária do eu e do narcisismo). Neste seminário, e no *écrit* que lhe corresponde, *Position de l'inconscient*, a alienação do desejo ao desejo ao Outro é destotalizada pela separação, onde a pulsão e o objeto desempenham uma função de primeiro plano. A separação é necessária para que o sujeito não fique bloqueado na alienação ao significante. Nos mesmos textos encontramos também duas repetições, *tychê automaton*, e duas vertentes da sexualidade: a do vivo, em que se encontra a pulsão, e a do Outro, lugar da palavra, dos ideais, da ordem e da norma. Mais uma vez, não é de dualismos que se trata, mas, como diz Safatle, de dialética, de dialética destotalizada, sem síntese, que vai culminar nas fórmulas da sexuação e na elaboração da noção de *pastoute*.

O desfasamento de Lacan com *Lakant* parece pois ter sido necessário ou, talvez melhor, exigido pela percepção da não-coincidência entre o inconsciente freudiano e o inconsciente estrutural que a pulsão, mais do que qualquer outro conceito, permite verificar: o inconsciente freudiano implica que a estrutura não é uma totalidade, que o inconsciente não é todo verbo, *logos, mythos*. E não deixa de ser interessante notar que é em torno da pulsão que tanto Lévi-Strauss como Lacan situam o bordo de inadequação entre Freud e o estruturalismo.

Referências

- ÁLVARES, Cristina (2001). «Scubla, L., *Lire Lévi-Strauss*», Paris, Odile Jacob, 1998, *Diacrítica*, 16, p. 453-8.
- ÁLVARES, Cristina (2010). «Vénus et le Nom du Père. L'objet et ses vicissitudes chez Jacques Lacan », *Estudos Lacanianos*, revista do Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFMG, 3, 6, p.169-186

- DELRIEU, Alain (1993). *Lévi-Strauss lecteur de Freud. Le droit, l'inceste, le père et l'échange des femmes*, Paris, Point hors ligne.
- FREUD, Sigmund (1981). *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot.
- FREUD, Sigmund (1986). *Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard/Folio Essais.
- FREUD, Sigmund (1990). *L'homme aux loups* (1918), Paris, PUF/Quadrige.
- LACAN, Jacques (1966). *Écrits*, Paris, Seuil.
- LACAN, Jacques (1973). *Le Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil.
- LACAN, Jacques (1974). *Télévision*, Paris, Seuil.
- LACAN, Jacques (1975). *Le Séminaire I. Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil.
- LACAN, Jacques (1975a). *Le Séminaire XX. Encore*, Paris, Seuil.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958). *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1985). *La potière jalouse*, Paris, Plon.
- ROCHA, Acílio E. (1988). *Problemática do estruturalismo*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica.
- SAFATLE, Vladimir (2005). *A paixão do negativo. Lacan e a dialéctica*, São Paulo, UNESP
- SCUBLA, Lucien (1998). *Lire Lévi-Strauss. Le déploiement d'une intuition*, Paris, Odile Jacob.
- SCUBLA, Lucien (2009). «Le symbolique et le religieux: analyse comparée de la formule canonique de Lévi-Strauss et du schéma L de Lacan», *Diacrítica*, 23.2, p.27-55.
- SCUBLA, Lucien (2011). «Le symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan», *Revue du MAUSS*, 37, p.223-239.
- ZAFIROPOULOS, Markos (2003). *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud, 1951-1957*, Paris PUF

[Submetido em 8 de junho de 2013, re-submetido em 5 de outubro de 2013
e aceite para publicação em 10 de outubro de 2013]

UN RECORRIDO EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT: DE LA *VITA CONTEMPLATIVA* A LA *VITA ACTIVA*

Leticia Heras Gómez*
herasleticia@yahoo.com.mx

Claudia Abigail Morales Gómez*
moralesclabi@yahoo.com.mx

El ensayo tiene como propósito examinar el recorrido del pensamiento filosófico de la obra de Hannah Arendt, desde sus raíces en la Filosofía clásica alemana, hasta sus propias contribuciones sobre la distinción entre *vita contemplativa* y *vita activa*. El ensayo tiene dos partes principales: sus primeras obras fundacionales sobre la *vita contemplativa*, que retoma de la influencia de la filosofía clásica alemana; y la segunda parte en donde se desprende de sus antecesores y comienza a producir su propia contribución sobre el mundo de lo político, que sitúa en la *vita activa*.

Palavras-chave: Vita activa, vita contemplativa, vita socialis, labor, trabajo.

The purpose of this paper is to examine the pathway of Hannah Arendt's philosophical thought, since her roots in German Classical Philosophy, up to her own contribution on the distinction between *vita contemplative* and *vita activa*. The essay has two sections: the first one is an approach of *vita contemplativa*, where she is still influenced by German Classical Philosophy and the second part is the beginning of her own contribution regarding the political world, where she locates the *vita activa*.

Keywords: Vita activa, vita contemplativa, vita socialis, labor, work.

* Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales 50100 Toluca, México.

Introducción

La vida de Hannah Arendt (1906 - 1975) transcurrió en medio de una etapa sumamente sombría del mundo contemporáneo: el holocausto, las dos guerras mundiales y la división del mundo en dos bloques. Todo ello formó parte de las reflexiones impresas a lo largo de los estudios de la autora. Ella fue una prodigiosa teórica de la política del siglo XX y perteneció a una notable generación de pensadores europeos judíos obligados al exilio por el nazismo.

A partir de la trayectoria en la obra y biografía de Hannah Arendt se puede reconocer una de las tesis de la autora según la cual: el pensamiento se origina en la experiencia de lo vivido y en el sentido que otorga la existencia misma, esto es lo que se convierte en la brújula para orientar el pensamiento, tal como lo explicitó ella: “¿Cuál es el objeto de nuestro pensar? ¡La experiencia! ¡Nada más! Y si perdemos suelo de la experiencia entonces nos encontramos con todo tipo de teorías” (Arendt, 1995: 145). En esta perspectiva se inscribe el propósito de este ensayo que es trazar un recorrido en el pensamiento de Hannah Arendt, con la finalidad de apuntar la distinción, contraposición y por último la comprensión de la *vita activa* en relación de la *vita contemplativa*, como temas de partida para examinar lo político en la vida contemporánea. Se reconoce como punto central en el pensamiento de Hannah Arendt su condición germano-judía, específicamente en el contexto socio-histórico de esta condición.

El presente ensayo está organizado en dos partes. En la primera parte titulada “*Vita contemplativa*: influencia del pensamiento filosófico alemán en Arendt” se expone el legado existencialista de Heidegger y Jaspers en su pensamiento, cuyas reflexiones la llevaron a analizar la inversión de contemplación y acción para proponer la *vita activa*, como una expresión que abarca las actividades fundamentales de la condición humana y la cual se acuña desde la contemplación. De esta primera etapa sobresalen sus textos *El concepto de Amor en San Agustín* (1929) y el último de sus libros *La vida del espíritu* (1978), los cuales no corresponden a un orden cronológico, pero mantienen como hilo conductor la discusión entre la *vita activa* y *vita contemplativa*. El primer libro se plantea dentro de un argumento netamente filosófico propio de la contemplación y en sus días postreros ella regresó a este debate proponiendo una nueva reflexión que busca reconciliar estas dos formas de vida.

La segunda parte se denomina “Hacia la construcción de la *vita activa* y la reivindicación de la política: la contribución de Arendt a la política” y

está centrada en la obra y experiencia de la autora que la llevan a la noción de *vita activa*. Esto se realizó mediante un recorrido por sus textos escritos en el exilio y su asimilación como ciudadana estadounidense, etapas en las que reconoce como misión la comprensión de los principales temas políticos del siglo XX, la aparición del totalitarismo, así como la búsqueda del sentido de la acción como condición humana después de la Segunda Guerra Mundial, hasta llegar a la vida activa y en la que es posible la reivindicación política. Resaltamos en esta parte su profunda reflexión sobre la política como fuente de convivencia pacífica entre los hombres.

La parte final del documento está constituida por las aportaciones que nos ofrece la autora dentro de su preocupación por comprender lo político, a partir de la construcción de una filosofía activa y existencial.

I. *Vita contemplativa*: influencia del pensamiento filosófico alemán en Arendt

Hannah Arendt nació en Linden, Alemania, dentro de una familia judía laica y progresista, creció en Königsberg y Berlín. La primera etapa del pensamiento de Hannah Arendt se construyó en torno a la filosofía de la existencia de Heidegger y de Jaspers. Ella tomó la idea de existencia de Jaspers^[1] que expresó en dos sentidos: por la experiencia misma y la comunicación de ésta en la relación con los otros seres humanos, “en este ámbito alcanzamos la experiencia de nuestra mismidad a través de la conciencia pensante, así como la experiencia del otro, del cual nos distinguimos y con el que nos relacionamos mediante la comunicación” (Flores, 2007: 187). Concepción que subsistió en sus textos y una fuente de sus aportaciones en *La Condición Humana* (1958); ello condujo a su concepción de *vita activa* propia de la acción política fundamentada en un poder comunicativo que sólo aparece entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece cuando se dispersan.

En la Universidad de Marburgo se dio el acercamiento de Hannah Arendt con la filosofía y siendo discípula de Martin Heidegger, intentó recobrar el sentido original de la actividad humana: la actividad política, así como criticar al mundo moderno centrado en el trabajo. Estas preocupaciones serán temas sistemáticos de la obra de Arendt como lo expresa en la correspondencia que mantuvo con Heidegger, “(...) aquello que aprendí

1 *Los manuales y tratados filosóficos* de Karl Jaspers hacen que describan a este autor como el segundo pensador más importante del existencialismo alemán, ver (Garrido, 2007: 61).

contigo en mi juventud- esto debe conducirme por último a un análisis de la sociedad actual, que en cuanto sociedad de trabajo, ha incluido también el producir en el proceso de trabajo y por tanto ya no produce los llamados bienes de uso para el uso, sino sólo para el consumo inmediato” (Arendt, 2000a: 305)^[2]. El pensamiento heideggeriano para Arendt fue una influencia y un rompimiento con sus propias reflexiones, con la insistencia de ubicarse en aspectos terrenales.

Colateralmente, la huella de la filosofía de la existencia heredada en Arendt por sus maestros (Heidegger y Jaspers) la imprimió en su tesis *El Concepto de Amor en San Agustín* (1929) bajo la dirección de Karl Jaspers, con quien entabló una sólida amistad hasta la muerte del pensador en 1965.

En dicho texto, trata los conceptos de amor expuestos por San Agustín como la noción de amor al prójimo que serán una clave de su noción de la política:

Dado que el amor al prójimo como mandato cristiano depende del amor a Dios que embarga al creyente y de la nueva actitud hacia su propio yo que brota de la fe, cada una de las dos primeras partes habrá de iniciarse con la cuestión de qué significa amar a Dios y qué amarse a uno mismo. En ambas partes, una breve conclusión se limitará a sacar la aplicación correspondiente, basada en la relevancia del amor al prójimo para el creyente que se ha hecho extraño al mundo y a sus deseos (Arendt, 2001: 15).

Del concepto de amor al prójimo de San Agustín, Arendt rescató dos nociones básicas en cuanto al origen de los seres humanos: a) Todos los hombres comparten el mismo origen, la raza humana se instituyó a partir Adán; esto es que el individuo no se encuentra sólo en el mundo y tiene el mismo destino que el resto, es decir la muerte; b) en tanto que todos los hombres tienen el mismo origen y el mismo destino, comparten un parentesco, una condición de compañeros, es decir una *vita sociales*; Arendt afirma:

Sólo en función de este anudamiento que se desprende de un doble origen se hace comprensible la relevancia del prójimo. El otro es mi prójimo como miembro del género humano, y sigue siéndolo en la singularización y explicitud que resulta de la realización de su aislamiento como individuo (2001: 147).

2 Arendt y Heidegger mantuvieron correspondencia desde que ella fue su alumna en la Universidad de Marburgo, en su paso por Heidelberg hasta 1933 que salió a Paris. Comunicación que fue reanudada después de 1950, año en el que se encontraron y que continuaron hasta los últimos días de la vida de Hannah Arendt.

La importancia que le otorga Hannah Arendt a la *vita socialis* la dirigió hacia la consideración de las condiciones de la existencia humana, como la vida misma, la natalidad y mortalidad, la mundanidad, la pluralidad, la esfera pública y la Tierra, todo lo cual es un acercamiento a lo que expondrá en su *vita activa*, es decir, los aspectos más próximos a la mundanidad que se ajusta en el *amor mundi*, como una noción que abraza el reconocimiento del otro como un prójimo en este mundo.

Hacia 1933 Alemania se encontraba dominada por el régimen nacional-socialista, el cual inhabilitó todos los derechos ciudadanos de personas con origen judío, impidiendo que Hannah Arendt pudiera dedicarse a la vida académica como profesora en las universidades de la región. Esto la obligó a trasladarse a París, donde se relacionó con pensadores marxistas y se involucró activamente en el movimiento sionista, así como en el apoyo a refugiados judíos. En esta etapa Arendt inició la construcción de sus argumentaciones sobre los horrores y calamidades de los totalitarismos europeos, además se dio a la tarea de estudiar en profundidad a Karl Marx, pues ella supuso que la obra de Marx era un elemento ideológico que enlazaba el totalitarismo con el cauce del pensamiento político occidental.^[3]

Durante la ocupación militar alemana en Francia (1940), Arendt fue confinada a un campo de concentración en la frontera con España, del cual logró escapar en el otoño de 1941 huyendo hacia Estados Unidos de Norteamérica, donde formó parte activa de la comunidad judío-alemana en Nueva York. En los Estados Unidos escribió varios artículos para un periódico en lengua alemana: *Aufbau*, centrados en la filosofía y teoría política. Finalmente en 1951 adquirió la ciudadanía estadounidense.

Para Arendt la ciudadanía estadounidense, significó gozar de los derechos que le habían sido negados en Europa. Desde su salida de Alemania ella se había considerado una *apátrida y paria*^[4], su condición de judía significaba una existencia dada por el destino, que la llevó a pensar en la identidad interpuesta de una persona, como la describe Gisela Kaplan: “Hannah Arendt tuvo dos vidas: como germano-judía y como ciudadana de un nuevo mundo en los Estados Unidos” (Kaplan, 1991: 9). Estas dos vidas son parte del significado de su condición de *paria* que desde su forzosa huida

3 El estudio de Arendt sobre el marxismo fue una tarea compleja y extensa que no finalizó; sin embargo, los libros *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951) y *La Condición Humana* (1958) proyectan su pensamiento y estudio sobre el mismo.

4 *Apatrida* se entiende sin *patria* y se traduce en la idea de no tener vida ciudadana, ni ningún derecho y libertad que ofrece esta vida. La noción de *paria*, es mucho más profunda que un apátrida, es un desarraigado, un *outsider*. Situaciones que son expresadas por su biógrafa Elisabeth Young-Bruehl.

de Alemania la van alejando de los ideales ilustrados e igualitarios de la tradición filosófica alemana (expuestos por Kant, Lessing y Goethe) hacia el reconocimiento de la diferencia judía dentro de la cultura alemana y de las transformaciones que enfrentaban el judaísmo en general.

Ya habían pasado veintiséis años desde que Arendt terminó el manuscrito sobre la biografía de Rahel Varnhagen, cuando vio publicada su obra que subtituló como *Vida de una mujer judía* (1959), libro que se asemeja a la propia experiencia y asimilación del judaísmo en la generación de Arendt:

La presente biografía se escribió, es cierto, con conciencia de la destrucción de la comunidad judía de Alemania (aunque naturalmente, sin la menor sospecha de la dimensión que iba a adquirir la aniquilación física del pueblo judío en Europa), pero entonces, poco antes de la subida de Hitler al poder, me faltó la distancia en la que el fenómeno se hace visible en su totalidad. Si este libro se considera una contribución a la historia de los judíos alemanes, no puede pasarse por alto que en él sólo se trata un aspecto de la problemática de la asimilación, a saber: el modo de asimilarse a la vida social e intelectual del mundo circundante repercutió de manera concreta en una vida y pudo convertirse así en un destino personal. (2000: 17)

Esta asimilación del judaísmo la llevó a la reflexión y la animó en el paso que dio entre el mundo de las ideas (la vida de contemplación) y el *amor mundi* como vida activa, política y ética, vida que sólo es posible en un mundo terreno, en el cual habitan, viven y actúan los seres humanos, lo que para Arendt constituye una parte esencial de la condición humana y en el reconocimiento de nuestro habitar juntos en este mundo, recuperando un *éthos* original de comprender a los hombres como los que viven en este *hábitat* común llamado Tierra. Dice la autora:

La Tierra es la misma quintaesencia de la condición humana, y la naturaleza terrena, según lo que sabemos, quizá sea única en el universo con respecto a proporcionar a los seres humanos un hábitat en el que moverse y respirar sin esfuerzo y artificio. El artificio humano del mundo separa la existencia humana de toda circunstancia meramente animal, pero la propia vida queda al margen de este mundo artificial y, a través de ella, el hombre se emparenta con los restantes organismos vivos (2005:30).

Como hombres que no pueden escapar de la Tierra, la reivindicación de la política fue una preocupación constante de Arendt, pues ella observó que dentro de la filosofía occidental no se había llegado a una fundamentación clara de la realidad política, pues se ha dado en torno al hombre y no a

la pluralidad, que es su propuesta central. Con esta última llega a la noción de esfera pública que aparece ligada la condición constitutiva de la vida humana, lo cual se potencia como una innovación filosófica de lo político, que más tarde servirá a estudios tales como la concepción de mundo de la vida de Jürgen Habermas (2000).

Para Arendt la expresión *vita activa* la conduce a situarse en desacuerdo con la tradición filosófica y teológica occidental, -desde Platón hasta los pensadores de la Edad Media^[5]- la cual otorgó superioridad a la vida contemplativa frente a la vida activa, sustentada en la purificación del alma y su ascenso liberador hasta elevarse a la contemplación de las ideas, lo que significó en San Agustín la *Elevación ascética a Dios*, que consiste en liberarse de la materia para ver lo que realmente es. Arendt señala el enorme peso de la contemplación que la filosofía occidental originó al distinguir la *vita activa* y la *vita contemplativa*, superioridad que se fundamenta en la creencia de que ningún trabajo del hombre puede superar a la magnitud y esplendor del cosmos físico, pues éste sólo se percibe en quietud (Arendt, 2005).

Arendt contraviene la superioridad que se le había concedido a la contemplación ya que nadie puede retraerse por completo de la vida activa y es importante comprender que estos dos tipos de vida no son formas de vida opuestas, sino que sólo son distintas y necesarias una de la otra. En su conferencia *Labor, trabajo y acción*^[6] lo expresa claramente:

Seguramente, la cuestión tiene cierta relevancia. Porque, incluso si no impugnamos la opinión tradicional según la cual la contemplación es de un orden superior al de la acción, o según la cual toda la acción no es más que un medio cuyo verdadero fin es la contemplación, no podemos dudar -y nadie lo ha dudado- que es bastante posible para los seres humanos pasar por la vida sin abandonarse jamás a la contemplación, mientras que, por otra parte, ningún hombre puede permanecer en estado contemplativo durante toda su vida.” (Arendt, 1995: 89).

Con el surgimiento de la edad moderna, la superioridad de la vida contemplativa se cuestionó y llegó a su fin con la inversión de su orden

5 Lo que separa a la *vita contemplativa* de la *vita activa*, está en la experiencia de lo eterno y la inmortalidad en una vida que no es de este mundo, por lo que no es terrena así que somete a la *vita activa* y al *bios politikos* a la contemplación de Dios.

6 En el texto *De la historia a la acción* (1995), se menciona que esta conferencia pudo ser presentada en 1957, más la versión en italiano señala que fue pronunciado en 1964 en un Congreso de la Universidad de Chicago: “Christianity and Economic Man: Moral Decisions in an Affluent Society”.

jerárquico en Marx y Nietzsche, es decir, ahora el pensamiento (que había sido parte de la contemplación) se encuentra al servicio de la ciencia, del conocimiento organizado y pragmático. El fin de este orden jerárquico se dio cuando Marx asentó la verdad de la filosofía en los asuntos de los hombres, en su mundo común y no fuera de éste, así que sólo en la *sociedad* se desarrollan y coexisten los asuntos de los hombres, lo que denominó hombres socializados «*vergesellschaftete Menschen*», en alemán:

(...) la insistencia de la Época Moderna en la vida «egoísta» del individuo hasta su posterior énfasis en la vida «social» y el «hombre socializado» (Marx) se alcanzó cuando Marx transformó el concepto de economía clásica –que todos los hombres, en la medida en que actúan, lo hacen por razones de propio interés– en fuerzas de interés que informan, mueven y guían a la clases sociales, y cuyos conflictos dirigen a la sociedad como un todo (Arendt, 2005: 338).

La inversión jerárquica entre la contemplación y la acción de Marx, la fijo en la *labor productiva*⁷ y no la inversión hacia la acción propiamente política que se convierte en una crítica que hace Arendt. Para ella ni Marx había logrado transformar el seno de la *vita activa*, pues “el acontecimiento real que caracteriza a la Edad Moderna a este respecto fue que la propia contemplación había devenido sin sentido” (Arendt, 2005: 92).

Según Arendt el resultado de sobreponer la vida activa a la contemplativa fue la glorificación del trabajo, este se ha convertido en un distintivo de la Edad Moderna, contrario a la época antigua (Grecia y Roma) en la que el trabajo era una acción menospreciada, ya que se podía realizar individualmente y lo importante era la acción entre los hombres.

La labor a diferencia del trabajo, no deja nada tras de sí, se repite constantemente porque su propósito es la subsistencia diaria, “cuyo fin llega cuando el objeto está acabado, listo para ser añadido al mundo común de las cosas y los objetos, la labor se mueve siempre en el mismo ciclo prescrito por el organismo vivo” (Arendt, 1995: 94). Esto revela la superioridad del trabajo sobre la acción, lo que significó para Arendt la inversión dentro de la *vita activa* y la victoria del *homo faber*.

En este punto, se comienza a observar la ruptura de la *vita contemplativa* con la *vita activa*, y desde la cual Arendt va a observar la vida activa en la acción política, insistiendo en el sentido que podría tener la política que ella encontrará en la libertad y en la propia acción.

7 Tomado del inglés *work* que se ha traducido al español como *trabajo* o *producción* contiene como característica la *producción duradera*.

En otro orden de ideas, cabe resaltar que la influencia de la filosofía alemana vuelve a hacer eco en Arendt, durante los últimos años de su vida, en los cuales ella se encontraba escribiendo y corrigiendo *La vida del espíritu* (1978). Esta obra significaba su reconciliación con la filosofía, en éste dejó su tema central de discusión la acción para regresar al pensar, la voluntad y el juicio, en la búsqueda del equilibrio y control entre estas tres facultades: “El pensamiento, la voluntad y el juicio son tres actividades mentales básicas; no pueden derivarse unas de otras y, aunque comparten algunas características, no se dejan reducir a un denominador común” (Arendt, 2002: 91).

La siguiente parte está constituida por la construcción de la noción *vita activa* en torno a la propia experiencia académica y política de Arendt, en la cual se hace énfasis en sus tesis sobre la posición judía y pasión por comprender su presente.

II. Hacia la construcción de la *vita activa* y la reivindicación de la política

Durante el terror y violencia vividos durante el totalitarismo nazi y la Segunda Guerra Mundial, Hannah Arendt no sólo se mantuvo como pensadora política, sino que pronto se convirtió en protagonista de la política. Paul Ricoeur comenta que la experiencia de la autora la llevó, ya sea por accidente o necesidad, a la *vita activa*^[8], al centro de sus argumentaciones en virtud de su condición de judía alemana. En el siguiente fragmento de una entrevista Arendt expone sus razones políticas para participar en el movimiento sionista:

Cuando me di cuenta de esto, adquirí la intención de afiliarme a la causa [judía]. Y de afiliarme, naturalmente, con los sionistas... Yo me había ocupado de la cuestión judía; mi *Rahel Varnhagen* estaba concluida cuando abandoné Alemania, y en esa obra, la cuestión judía juega un papel muy importante. El libro significaba aquello que deseaba entender. Sin embargo, los problemas judíos tratados allí no eran mis propios problemas. Mi problema personal era político. ¡Puramente político! Yo quería hacer trabajo práctico: sólo y exclusivamente trabajo judío. Y de acuerdo a este principio orienté mi vida a Francia” (Young-Bruehl, 2006: 177).

8 Hannah Arendt, en tant que penseur politique plutôt qu'acteur politique (sinon par accident et par nécessité), a constamment refusé de mépriser cette grandeur en dépit de sa vanité –ou de dissimuler cette illusion pour sauver la grandeur. Ce paradoxe apparent ressortit entre «Vita contemplativa» et «Vita activa» (Ricoeur, 1983: 18).

La preocupación de Arendt por la *vita activa* dentro de la noción de *amor mundi*, la condujo a adentrarse en lo político, como una búsqueda de ir a las experiencias políticas genuinas, concebidas como el mayor potencial de la acción. Para ella la *acción* es una actividad que tiene lugar sólo «entre» los hombres al habitar en la Tierra y por tanto la pluralidad es su condición humana. “Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición –no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*- de toda vida política” (Arendt, 2005: 35).

A partir de estas nociones básicas la autora nos muestra la nueva trayectoria de su pensamiento, es decir el reconocimiento de la condición humana identificada como *vita activa*. “Con la expresión *vita activa* me propongo designar tres actividades fundamentales: labor, trabajo (producción) y acción. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la Tierra”. (Arendt, 2005: 35).

Para Arendt su salida de Alemania, su exilio en París y su establecimiento en Nueva York le llevaron a comprender la condición de *apátrida*, confrontada ella misma con la conciencia de ser judía-alemana en el siglo XX. Tal como lo mencionó en el discurso que pronunció el 18 de abril de 1975 en Copenhague, al recibir el premio *Sonning* por su contribución a la civilización europea, en este ella describe su incorporación a la ciudadanía estadounidense y el reconocimiento de su origen judío:

No es poca cosa que le reconozcan haber contribuido a la civilización europea a alguien que dejó Europa hace treinta y cinco años de manera nada voluntaria y que luego se convirtió en ciudadana de Estados Unidos, de manera entera y conscientemente voluntaria, pues la República era ciertamente un Estado gobernado por la ley y no por los hombres (...) Como saben, soy un espécimen judío *feminini generis*, según salta a la vista, nacido y educado en Alemania, como sin duda pueden apreciarme al oírme, y formado en cierta medida por ocho largos y más bien felices años pasados en Francia” (Arendt, 2007: 37-38).

La mayoría de las aportaciones de esta pensadora fueron desarrolladas a la par de la asimilación de su ciudadanía norteamericana. Fue en Estados Unidos, en donde publicó gran parte de su propuesta teórica, aunque para ella el inglés, como su nueva lengua, constituyó todo un reto en la expresión de sus ideas, sin poderse alejar de la racionalidad de su lengua materna.

Todo lo anterior, no sólo hace evidente la conciencia de Arendt sobre su propia condición, sino que inició una tarea vital que podemos distinguir en dos momentos: 1) La comprensión de la formación de los regímenes totalitarios, entre ellos el nazismo y el socialismo de Stalin; 2) Los escritos judíos de Arendt, en los que resalta el reconocimiento de la situación judía como un asunto político.

En este mismo orden de ideas el estudio de la vida de Rahel Varnhagen (1959) para Arendt, significó un proceso de auto identificación, así como la opción de estudiar la identidad e historia judío alemana. En esta obra desarrolla una categoría clave en la trayectoria del propio pensamiento arendtiano: *paria*. Con esta categoría, según Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt pretendió dar una respuesta teórica y política al nacionalsocialismo. El *paria* comprendido como un desarraigado que se reconoce como tal y no concibe la asimilación para negarse a sí mismo.

Hannah Arendt rescata su propia fuerza como judía alemana para conscientizarse como *paria*, *apátrida*, en la que su proceso de reconocimiento debería conducir a los miembros de esta generación a rescatar sus derechos y libertades más allá de su condición de *parias*. Además le lleva a expresar un diagnóstico sobre la era moderna ante la violencia de la cual fueron testigos y víctimas durante la Segunda Guerra Mundial, la idea era entender: ¿qué sucedió?, ¿por qué sucedió?, ¿cómo ha podido suceder?, es decir el sentido de este fenómeno que llevo a ese odio y desprecio entre los seres humanos.

La comprensión de los fenómenos vividos en la primera mitad del siglo XX se convirtió en el principal tema de discusión de esa época, pues esa generación judío-alemana había vivido dos guerras mundiales, revoluciones y gran violencia y a decir de Arendt:

La convicción de que todo lo que sucede en la Tierra debe ser comprensible para el hombre puede conducir a interpretar la Historia como una sucesión de lugares comunes. La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros –y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso-. La comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento a la realidad, un soporte de ésta, sea como fuere (2004: 10).

Un texto que da algunas respuestas a los cuestionamientos anteriores fue *Los Orígenes del Totalitarismo* publicado en inglés en 1951. En esta obra Hannah Arendt describe los elementos constitutivos de regímenes totalitarios e incluye un análisis de los principios filosóficos de la política occidental en la era moderna. “El designio totalitario de conquista global y de dominación total ha sido el escape de callejones sin salida. Su victoria puede coincidir con la destrucción de la Humanidad; donde ha dominado comenzó por destruir la esencia del hombre” (Arendt, 2004: 10).

El estudio de nuestra autora sobre el totalitarismo como sistema político, la conducen a reflexionar sobre las condiciones que hicieron posible la cristalización de los totalitarismos en Europa, mismos que encuentra ligados a la cultura moderna, es decir, para ella en lo moderno se ha olvidado al ser y se genera el desconocimiento entre los hombres. Por lo que la crítica sobre la cultura moderna está en la comprensión de una cultura que ha girado sobre su propio vacío, ha destruido sus estructuras centrales, en ellas el sentido de lo político, la esfera de lo público y también de lo privado; todo sustituido por una esfera imperante “lo social” como un proceso de masificación, que en el pensamiento de Arendt tiene su aparición con la propia modernidad y han hecho a las personas insignificantes ante la masa, a través una lógica centrada en un modelo de trabajo y de producción. La autora explica lo anterior de la siguiente manera:

El intento totalitario de hacer superfluos a los hombres refleja la experiencia que las masas modernas tienen de su superficialidad en una Tierra superpoblada. El mundo de los moribundos, en el que se enseña a los hombres que son superfluos a través de un estilo de vida en el que se encuentran con un castigo sin conexión con el delito, en el que se práctica la explotación sin beneficio y donde se realiza el trabajo sin producto, es un lugar donde diariamente se fabrica el absurdo (...) Mientras que los regímenes totalitarios se encuentran así resuelta y cínicamente vaciando al mundo de lo único que tiene sentido para las esperanzas utilitarias del sentido común, imponen sobre éste un tipo de supersentido al que realmente se referían las ideologías cuando pretendían haber hallado la clave de la Historia o la solución de los enigmas del Universo (2004: 554-555).

De este modo refiere la pérdida de espacios asociados que hacen imposible la libertad política en los elementos del totalitarismo y los riesgos que trae la construcción de la cultura moderna para sustentar este sistema, lo que pudiera interpretarse como una serie de problemas y perspectivas de análisis de la propia cuestión moderna, que ella ubica en “lo social”.

Otra de sus obras que marcan este diagnóstico de la cultura moderna es *La Condición Humana* publicada en 1958, según Hans Jonas significó el *opus magnum* del pensamiento filosófico de Arendt. En dicha obra presenta su concepto medular, la acción comprendida en *vita activa*. Este libro es considerado un tratado filosófico de actividades humanas: trabajo (*labor*), producción (*work*) y acción (*action*). La *producción*, tiene como condición la existencia, la vida misma, así en ella el hombre (*animal laborans*) se encuentra en la naturaleza y su verdadera antítesis es la *acción*, debido a que esta condición es la más antipolítica, porque no necesita de los *otros* hombres, ni de la pluralidad. Arendt lo dice así:

Estas tres actividades y sus correspondientes condiciones están íntimamente relacionadas con la condición más general de la existencia: humana: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad. La labor no sólo asegura la supervivencia individual, sino también la vida de la especie. El trabajo y su producto artificial hecho por el hombre, concede una permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano. La acción, hasta donde se compromete a establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia. Labor y trabajo, así como la acción, están también enraizadas en la natalidad, ya que tienen la misión de proporcionar y preservar –prever y contar con- el constante flujo de nuevos llegados que nacen al mundo como extraños. Sin embargo, de las tres, la acción mantiene la más estrecha relación con la condición humana de la natalidad; el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar (2005: 36).

La condición humana arendtiana ubica a cada actividad dentro de su propio espacio: la labor y el trabajo pertenecen a lo privado; mientras que la acción se da en lo público. Arendt reconoce en la *acción*, el sentido de lo político, es decir la acción política es la que ejerce mayor impacto hacia la esfera pública, y que en el análisis de la acción lo relaciona con libertad y pluralidad, términos políticos por excelencia.

La pluralidad es la condición sin la cual la noción política no puede existir. Kohn identifica en Arendt estos argumentos como la aparición del mundo a través de la acción política, pues la mundanidad se da en la proximidad y diálogo de estar entre los hombres:

Para Arendt, el mundo no es ni un producto natural ni la creación de Dios; el mundo sólo puede aparecer por medio de la política, que en su sentido más amplio ella entiende como el conjunto de condiciones bajo las cuales los

hombres y las mujeres en su pluralidad en su absoluta distinción los unos respecto de los otros, viven juntos y se aproximan entre ellos para hablar con libertad que solamente ellos mismos pueden otorgar y garantizarse mutuamente (2008: 34).

En la pluralidad el discurso representa la principal distinción de la acción con respecto a la *labor y al trabajo*; la acción forzosamente demanda la presencia de *otros*, por tanto de la pluralidad, ya que “al hecho que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo” (Arendt, 2005:35).

La mundanidad en el pensamiento arendtiano está en la pluralidad en el hablar de los hombres y no del hombre. La existencia de los seres humanos se trastoca al vivir en comunidad y es por ello que la filósofa advirtió del sentido de la política recordando expresiones latinas para entender el vivir humano como estar entre hombres, noción en la que cabe la comprensión de que la acción se hace evidente en la diferencia que da la pluralidad. “Así, el idioma de los romanos, quizá el pueblo más político que hemos conocido, empleaba las expresiones «vivir» y «estar entre hombres» (*inter homines esse*) o «morir» y «cesar de estar entre los hombres» (*inter homines esse desinere*) como sinónimos” (Arendt, 2005: 35).

En este orden de ideas, el espacio público es uno de los conceptos relevantes de Arendt en la vinculación que ella establece entre la vida humana y la acción. Su fundamentación la encuentra en tres nociones básicas: pluralidad, apariencia y natalidad; conceptos que analizó desde la *polis* griega y la república romana como configuraciones surgidas del actuar y hablar juntos, así que su espacio se extiende entre las personas que viven juntas. Arendt lo expone así:

«A cualquier parte que vayas, serás una *polis*»: estas famosas palabras no sólo se convirtieron en el guardián fiel de la colonización griega, sino que expresaban la certeza de la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que pueden encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar. Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio a donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita” (2005: 225).

En consecuencia, lo público es un espacio de la aparición y de apariencia, ya que en principio este espacio aparece al momento que se reúnen los hombres, en tanto exista acción y discurso, y de apariencia porque nos

devela una idea del espacio que nos es común y que puede aparecer al momento que actuamos entre los otros; pero que no tiene una localización física especial, no se identifica en un territorio, nación o Estado.

La idea de estar en medio (*in-between*) del mundo se traduce en un mundo común que relaciona y separa a la vez; porque aun cuando el espacio público pueda ser un lugar de reunión, quienes están en él ocupan diferentes posiciones, así que lo que se ve y oye por otros tiene la carga de su propia percepción y posición, con ello se está en la pluralidad.

La separación y relación de estar en medio del mundo se debe a los procesos de la acción, los cuales son irreversibles e impredecibles, pues no existe la posibilidad de deshacer o destruir lo hecho; los seres humanos no saben (con exactitud y sinceridad) lo que están haciendo con respecto a los otros, inclusive pueden querer el bien y hacerles mal. Sin embargo, la relación entre los seres humanos no está en la culpa y error de las virtudes positivas de la magnimidad y solidaridad, ya que sólo en *el perdón y en las promesas* encuentran la posibilidad de lo irreversible, y lo impredecible; sólo con estos dos remedios se consigue el desvanecimiento del pasado, gracias al *perdón* y la viabilidad que otorga el futuro mediante las *promesas*.

Por tanto la acción es esa capacidad de comenzar algo nuevo, liberada del pasado y no sometida a su absoluto y único cumplimiento, pues la acción que revela Arendt siempre tiene la opción de iniciar de nuevo. Así que ella distingue a la *acción* como propia entre los hombres y la noción de natalidad con un sentido complejo que vuelve a los hombres al mundo en diversos momentos.

La idea de natalidad que expresa la autora la liga estrechamente con la de libertad, esta última supone la capacidad de comenzar algo nuevo. “Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que claro, esto no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse al hombre, no antes” (Arendt, 2005: 207). A la libertad, la define en contraposición a cualquier visión que deje desprovisto a los hombres de la acción o que sólo lo tematice como un ente abstracto. Para ella de ningún modo puede entenderse la libertad en el seno del pensamiento ni experimentarse en un diálogo interno del yo; la conciencia de la libertad se encuentra en la relación con los otros y se aprecia al momento de actuar en un espacio mundano como la esfera pública.

La reflexión que hace Hannah Arendt sobre lo que constituyen las actividades humanas tiene como cimiento su pensamiento frente al totalitarismo y desde luego su propia experiencia como judía ante ello. Por lo que

el libro *La Condición Humana* (1958), debe leerse dentro del marco de sus distintos textos publicados, ya que Arendt no deja de observar la conexión de su pensamiento y principal preocupación: *la acción política*.

Otro de los textos de Arendt que fue un parteaguas para sus aportaciones sobre lo político, fue su obra *Eichmann en Jerusalén* (1964 en alemán, la edición castellana es de 2003). Texto que enfatiza las relaciones política y moral, esto se explica en lo que denominó *la banalidad de mal*, causando controversias y cuestionamientos ante la moral política que estaba proponiendo en este texto, ya que era posible perdonar a Eichmann como ser humano, más no su acción política. “Cuando se concede el perdón, es la persona y no el delito el que es perdonado; en el mal radical no queda nadie a quien pueda perdonar” (Young-Bruehl, 2006: 38).

La frase revela el proceso que se le siguió a Adolf Eichmann, quien podía haber recitado de manera mecánica máximas morales, pero había perdido su capacidad de pensar y de voluntad independiente; pues la voluntad de Eichmann había sido cedida al momento de obedecer las instrucciones del *Führer*, con lo cual perdió su sentido de responsabilidad moral ante los judíos que convirtió en víctimas en los campos de concentración. En este sentido lo que lo convierte en culpable, no es la persona, ni su voluntad; sino el abandono a la responsabilidad de pensar y actuar en relación con uno mismo.

Lo anterior causó gran controversia entre la comunidad judía, más Arendt llegó a afirmar que la experiencia en el seguimiento de este juicio la hizo entender que la maldad no es radical, sino que es incomprensible para los que la observan y el problema radica en la disolución de responsabilidad. Las argumentaciones dadas por los nazis para el exterminio de judíos, hoy son calificadas de irracionales e injustificables, pero tuvieron significado entre el pueblo alemán al rehusarse en compartir el espacio con judíos o pueblos ‘ajenos’.

La polémica con el seguimiento al juicio de Eichmann introdujeron a Arendt hacia la meditación sobre la política moral, mientras que en su nación adoptiva se exponían momentos de confusión e incongruencia producto de la guerra fría entre Estados Unidos y la URSS, la guerra en Vietnam, el asesinato de John F. Kennedy, que indicaban momentos de crisis, lo cual expresó en su publicación *La crisis de la república* en 1972 .

El texto *Entre el pasado y el futuro* (*Between Past and Future*, 1961) contiene lo que llamó Arendt ejercicios sobre la reflexión política, ante las que se planteó interrogantes como: ¿qué es la política?, ¿cuáles son las condiciones de la acción política?, ¿cuáles son los principios de esta acción?,

¿qué es la libertad?; preguntas todas ellas necesarias en su convicción del hombre como un ser que actúa en su condición humana y en relación con los otros seres humanos. Estas contribuciones de Arendt han sido aludidas en la búsqueda de científicidad de la política, surgida en los años posteriores a las guerras mundiales.

En 1968, año de grandes movimientos y manifestaciones sociales, los jóvenes habían tomado diversas causas de inconformidad ante la guerra, la marginalidad, los autoritarismos y la legitimidad del uso de la violencia estatal ante la propia sociedad. En principio Arendt respaldó los movimientos de sus alumnos universitarios; sin embargo, su desacuerdo con alternativas por medio de la violencia, dejaron ver las premisas entre la diferencia de poder y violencia; para volver a plantear la política en una noción de “convivencia, reconocimiento y acuerdo”, la cual se elimina en tanto se establece la violencia. Esto fue tratado con mayor profundidad en su ensayo titulado *Sobre la violencia (On Violence, 1970)*, en el que acoge a la democracia como el régimen que no sólo tiene futuro, sino presente.

La vindicación de la acción política que hace Arendt, la comprende en tanto su origen e instauración como una relación entre los hombres. “No tiene esencia el hombre de la política, ya que la política nace en los hombres, surge en el entre y se establece como relación” (Arendt, 2001: 47). La dignificación que hace de la política, puede analizarse en el sentido que le da a la misma, en una respuesta concreta la política posee la libertad, comprendiendo que el ser libre está incluido en la acción política y no en lo opuesto a ella, es decir la acción violenta.

Del interés de liberar a la acción de toda subordinación respecto a los otros modos de vida activa instrumentalistas (trabajo y labor), inclina la acción hacia la política, sólo en ésta reconoce Arendt la dimensión de interacción comunicativa que podría traducirse en un ejercicio cívico intersubjetivo, se trata de una ciudadanía que va más allá de sus funciones jurídicas y se encuentra en su disposición a actuar libremente en la organización pública, siendo ésta la principal preocupación en su argumentación sobre la política. Así otra de las tareas políticas del ciudadano arendtiano es la reconstrucción de una memoria histórica común que se lleva a cabo en la comunicación. Un ciudadano es aquel que narra su propia historia ante sus iguales^[9].

9 Los *iguales* son los ciudadanos, ya que la idea de igualdad está en lo externo al ser humano, es decir que nos igualamos en la posibilidad de acción en lo público, pero en lo privado somos diferentes, plurales.

En la acción y el discurso no tienen cabida elementos instrumentales, sociales o morales, porque ello pondría en riesgo la naturaleza de la propia acción y es la propia comunidad política la que juzga la acción, con esto la autora vuelve a hacer hincapié en dos nociones básicas para interpretar una vida ciudadana: la pluralidad y el espacio público.

La concepción de espacio público, en la filósofa alemana, tiene una lectura marcada por la participación en los asuntos cotidianos, aparece cuando los ciudadanos actúan concertadamente y se manifiesta por medio del debate de los asuntos públicos en ello radica el que Arendt regrese a la idea de la *polis*, ya que para los griegos como miembros de una *polis* participar en ella era la forma más elevada de vida humana y en la que se ejercía una capacidad humana suprema, el lenguaje y el conocimiento para atender y entender los asuntos comunes de la *polis*, lo que sin lugar a dudas otorga un sentido más extenso al concepto de ciudadano moderno.

La acción no puede guardar un propósito instrumental porque la sometería a la violencia, ya que la acción conduce a un concepto de poder como potencia (*Macht*) frente al poder violento (*Gewalt*), este último no es un verdadero poder, ya que hace uso de instrumentos coercitivos para dominar e imponerse, lo que niega la libertad ciudadana. Así el poder podría ser entendido como la medida que descansa sobre convicciones, sobre una peculiar coacción, no coactiva con la que se imponen ideas. En palabras de la pensadora:

El poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad del individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras se mantiene unido. Cuando decimos de alguien que está «en el poder» nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre (2008a: 60).

En esta noción el poder sólo persiste cuando los hombres actúan en común, así que el poder desaparece cuando los hombres se dispersan, no obstante el poder no se puede entender de forma simplista como una manipulación de la masa, ya que el hombre de masa tiene como característica el aislamiento y una incapacidad de actuar, es decir sólo se mueve en individualismo gregario, sin relaciones sociales. Es evidente que en esta concepción no cabe la violencia, pues el poder (*Macht*) carece de cualquier fuerza manipuladora e instrumentalista, propias de la dominación.

Conclusiones

Las distintas etapas que se sugieren para el análisis del pensamiento de Arendt han tenido como eje fundamental la propuesta de la autora sobre la condición del ser humano y sus nociones primeras sobre lo político. Un ser humano en el mundo real, en el que nos movemos los seres humanos día a día y en cual nuestras acciones tienen repercusiones.

Los puntos de partida que reconoció en la condición humana como la pluralidad de los individuos, la mundanidad y el espacio, son nociones que nos llevan a reconocer en la *vita activa* el fundamento de lo que podría concentrar la noción del ciudadano contemporáneo. Un ciudadano no sólo limitado a su definición legal, histórica o política, sino en una condición que le otorga su propia humanidad. Pues es el ciudadano el que está posibilitado de ejercer la acción en el espacio público, por *amor mundi*, no sólo desde la racionalidad o de la voluntad, sino que la superación de las diferencias y el reconocimiento de la pluralidad podrían tener esperanza en la idea expuesta por Arendt.

En esta reflexión la autora prevee la destrucción de la *mundanidad* y la pluralidad en sociedades de masas, a causa de dejar la distinción humana en los espacios privados y subjetivos, lo que podría derivar en la minimización del espacio público y por tanto la pérdida de la capacidad de acción de los hombres en él. Y muestra su interés situar la política como actividad y sus condiciones para llegar a actuar, a partir de la diferenciación de la vida contemplativa y la vida activa.

La crítica hacia la *vita contemplativa* que hizo Arendt en la *Condición Humana* (1958), procede de las décadas de grandes cuestionamientos sobre las guerras mundiales, el proceso de masificación en sociedades industrializadas y el dominio de la naturaleza, a través de la tecnología y la ciencia. Para Arendt toda la fuerza destructiva, es en sí misma antipolítica, no sólo destruye la vida humana sino el mundo donde se gesta todo tipo de vida (humana y extrahumana), así que la única actividad que constituye un fin sí mismo es la acción política.

El panorama que nos proporciona Arendt brinda una visión fenomenológica, existencial hacia las implicaciones de lo que hacemos. Por lo que el sentido de los hombres está en la vida misma y en la riqueza de la pluralidad, así como en las diferencias de ésta. No olvidando que somos lo que hacemos, somos cuando actuamos e implica a otros, somos cuando hablamos y aparecemos ante los otros. Así que realmente somos cuando el otro nos reconoce y comprendemos que nuestro mundo son los otros.

Por ello, la herencia del pensamiento arendtiano nos deja un ejercicio para la relación humana, pues cuando estamos entre los otros es cuando toma sentido el que seamos.

Bibliografía

- ARENDE, Hannah (1973), *Crisis de la República*, (versión española de Guillermo Solana), Madrid: Taurus
- (1988), *Sobre la revolución*, (trad. Pedro Bravo), Madrid: Alianza
- (1995), *De la historia a la acción*, (trad. Fina Birulés e Introducción de Manuel Cruz), Barcelona: Paidós
- (1996), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, (trad. Ana Polak) Barcelona: Península
- (1997), *¿Qué es la política?*, (trad. Rosa Sala e Introducción de Fina Birulés), Barcelona: Paidós
- (2000), *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, (trad. Daniel Najmías), Barcelona: Lumen
- (2000A), *Hannah Arendt - Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975*, (Ed. Ursula Ludz y trad. Adan Kovacsics), Barcelona: Herder
- (2001), *El concepto de amor en San Agustín*, (trad. Agustín Serrano de Haro), Madrid: Ediciones Encuentro
- (2002), *La vida del espíritu*, (trad. Fina Birulés y Carmen Corral), Barcelona: Paidós
- (2003), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, (Introducción y ed. Ronald Beiner) Barcelona: Paidós
- (2004), *Orígenes del totalitarismo*, (versión de Guillermo Solana), México: Taurus.
- (2005), *La Condición Humana*, (trad. Ramón Gil Novalés e Introducción de Manuel Cruz), Barcelona: Paidós.
- (2006), *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva*, (Introducción Guido D. Neri), Verona: Ombre corte/cartografie
- (2006A), *Eichmann en Jerusalén*, (trad. Carlos Ribalta), Barcelona: DeBolsillo
- (2007), *Responsabilidad y juicio*, (Introducción y notas de Jerome Kohn), Barcelona: Paidós
- (2008), *La promesa de la política*, (Ed. e Introducción de Jerome Kohn), Barcelona: Paidós
- (2008A), *Sobre la Violencia*, (trad. Guillermo Solano), Madrid: Alianza
- BOTELLA, Laura (2000), “¿Qué significa pensar políticamente?” Fina Birulés, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona: Gedisa
- CRUZ, Manuel (2005), “Introducción”, en Hannah Arendt, *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós
- CRUZ, Manuel (compilador), (2006), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona: Paidós

- FLORES DE MIGUEL CIRILO (2007), “La Filosofía de la existencia de Jaspers” en Garrido, Manuel, Valdés M. Luis y Luis Arenas (coords.) *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid: Cátedra, pags. 186-188
- GARRIDO MANUEL (2007), “Introducción. El canto del cisne de la gran filosofía europea” en Manuel Garrido, Luis M. Valdés y Luis Arenas (coords.) *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid: Cátedra, pags. 19-74
- HABERMAS, Jürgen (2000), *Perfiles filosóficos-políticos*, Madrid: Taurus
- KAPLAN, Gisela (1991), “Hannah Arendt: la vida de una judía”, en *Debats*, num. 37, pags. 9-17
- KOHN, Jerome (2008), “Introducción”, Hannah Arendt, *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós, pags. 11-37
- LOCKE, John (2003), *Ensayo sobre el gobierno civil*, México: Gernika
- RICOEUR, Paul (1983), “Préface”, Hannah Arendt, *Condition de l’homme moderne*, Paris: Agora, pags. 1-39
- SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina (2001), “Capítulo 3. Hannah Arendt”, Fernando Vallespín, *Historia de la Teoría Política* 6, Madrid: Alianza Editorial.
- (2003), *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales
- STRAUSS, Noé y Joseph Cropsy (2004), *Historia de la filosofía política*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- WOLIN, Richard (2003), *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid: Cátedra.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth (2006), *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona: Paidós Testimonios

[Submetido em 14 de maio de 2013, re-submetido em 19 de outubro de 2013 e
aceite para publicação em 24 de outubro de 2013]

MÚSICA COMO MUNDIVIDÊNCIA. DA ESTATICIDADE MEDIEVAL À CONTEMPORÂNEA

Ângelo Martingo*
angelomartingo@ilch.uminho.pt

Colocando em relevo na música a progressiva estruturação e dissolução da funcionalidade, hierarquia e direccionalidade na passagem dos modos medievais, à tonalidade, e à atonalidade e serialismo, bem como, na teoria cultural, à mutação de uma conceção cíclica, a uma conceção linear de temporalidade e à diluição desta, procura-se realçar a homologia e transformação paralela de tais elementos em ambos os domínios, evidenciando a natureza cultural dos processos e materiais musicais.

Palavras-chave: direccionalidade, modos medievais, serialismo, temporalidade, tonalidade

From the enunciation of a musical progressive structuring and dissolution of functionality, hierarchy and directionality in, successively, the medieval modes, tonality, and atonality and serialism, as well as, in cultural theory, a transformation of a cyclic to a linear conception of temporality and its dissolution, a parallel is drawn between the two domains, showing the cultural nature of music materials and processes.

Keywords: directionality, medieval modes, serialism, temporality, tonality.

Numa reflexão sobre técnica e forma na música, Ligeti (1965: 5) sugere que as linguagens tonal e serial encerram na sua origem o princípio da sua dissolução. Assim, de acordo com Ligeti (1965: 5), é na alteração de notas em sensíveis na *musica ficta* que tem origem, não só a harmonia funcional e,

* Universidade do Minho, Instituto de Letras e Ciências Humanas, Departamento de Música, Av. Central n.º 100, 4710-299 Braga, Portugal.

com esta, a modulação, a forma e recursos expressivos que lhe estão associados, como também a sua dissolução, com neutralização da funcionalidade tonal pela generalização do princípio da nota sensível à harmonia e melodia. Do mesmo modo, quando se aplicam à forma os princípios seriais introduzidos para ordenar o material desprovido de funcionalidade tonal, desvanece a organização serial das alturas que havia dado origem ao processo (Ligeti, 1965: 5). Com base nesses pressupostos, e em considerações sumárias sobre íntima relação entre a funcionalidade dos materiais e a direccionalidade da música nos modos medievais, na tonalidade, e na atonalidade e serialismo, procurar-se-á mostrar que a transformação de tais materiais e direccionalidade é acompanhada de uma mutação da teorização cultural da temporalidade, evidenciando assim a técnica e materiais musicais como caso particular do pensamento cultural.

Modos e tonalidade

Os modos medievais, caracterizar-se-iam designadamente, segundo Schulenberg (1986: 306), por uma lenta e fragmentária teorização, reduzida funcionalidade – tendo as notas *finalis* e tenor ou tom de recitação como dois pontos focais –, e natureza melódica.^[1] Tal conceção melódica dos modos, persiste mesmo na composição polifónica, em que se verifica uma relativa liberdade individual das partes, de forma que Schulenberg (1986: 308), se refere à polifonia do séc. XVI como um espaço que, ao contrário da composição tonal, cuja unidade vertical é evidenciada pelo baixo cifrado, não é coerente nem integrado. Com efeito, escreve Schulenberg (1986: 322), “a polifonia pré-tonal tenderá, após redução, a revelar um campo estático de alturas dentro do qual as linhas gravitam, sem progredir para, ou a partir de, alguns pontos focais”.^[2]

1 Os modos constituem, na aceção de Schulenberg (1986: 306), “uma descrição do espaço musical em que a melodia opera: uma porção da alturas disponíveis definida por referência ao âmbito [*ambitus*] e composição intervalar, dentro da qual certas alturas servem como pontos focais, isto é, como final (...) [e] tom recitante (*tenor* ou dominante), ou como fronteiras das quartas ou quintas que perfazem a oitava característica do modo”.

2 Sem prejuízo do argumento, Fuller (1992: 229-30), partindo da análise do tratado *Musica* (1357), de Johannes Boen, dá nota do incipiente uso em meados do séc. XIV de séries de consonâncias imperfeitas (terceiras e sextas) que adiam e reforçam a necessidade de resolução em consonâncias perfeitas (quintas e oitavas), usando-se, como Jacques de Liège em *Speculum Musicum* (séc. XIV) o termo “cadência” para esse movimento do imperfeito ao perfeito (Fuller, 1992: 230). De acordo ainda com Fuller (1992: 231), a “progressão direccionada” (*directed progression*), é um recurso usado com particular consistência por Machaut na definição ou manipulação de orientação tonal.

Partindo também da melodia, mas analisando o estilo a partir das curvas formadas por esta, Jeppesen (1970: 49-50) aponta para algumas tipologias que diferencia pela posição relativa do clímax e decréscimo de tensão, especificando, em particular, uma em que o clímax é colocado no início e seguido por um longo e gradual decréscimo de tensão, uma outra em que o clímax é colocado a meio da frase, com um equilíbrio entre a parte ascendente e descendente da melodia, e uma terceira, com um lento e longo crescimento de tensão conducente ao clímax no final da frase, e seguido por um abrupto decaimento da curva. Tais tipos de frase emergem em períodos históricos diferenciados, associando Jeppesen (1970: 49-50) o primeiro ao cantochão, o segundo, a Palestrina em particular, e o terceiro ao género dramático de Bach. Embora Berger (2008: 12) contraponha que está patente em Bach uma dupla temporalidade – a linearidade relativizada por uma conceção cíclica do tempo (“*seen from the absolute perspective of eternity*”), a progressiva deslocação do clímax melódico do início, para o meio, e mais tarde para o final da frase seria reflexo da evolução natureza e funcionalidade do próprio material musical.^[3] É nesse sentido que aponta Berger (2008: 10), segundo o qual, num processo que remonta ao final do séc. XVII, designadamente, a Corelli, é no estabelecimento de um centro tonal, e em particular, no afastamento e na simétrica pulsão para esse centro na modulação, que reside a origem de uma direcionalidade sem precedentes à música.

Também Tarasti (1984: 305) sugere que, ao invés da música do Renascimento, em que um acorde podia ser seguido por qualquer outro, a música barroca inicia uma direcionalidade, ordem na sucessão e, em suma, um “programa”, apresentando-se o esquema harmónico I-V, V-I como paradigma do esquema sintático que viria a generalizar-se no classicismo, transformar-se no romantismo, e constituir-se em princípio fundamental na prática musical e discurso musicológico – a narratividade, cujo modernismo do séc. XX procura neutralizar, em favor do princípio brechtiano do estranhamento (*anti-illusionism*) (Tarasti, 1984: 297).^[4] No

3 No classicismo, Gjerdingen (1986: 31) identifica também como estrutura clássica da frase um esquema inicial e final que balizam uma curva ascendente.

4 A teoria analítica desenvolvida por Schenker (e. g., 1979) seria a demonstração da unidade formal na música tonal, estando a teoria percetiva de Lerdahl & Jackendoff (1983) assente sobre o mesmo pressuposto de uma totalidade integrada, hierárquica, e coerente. Nem sempre, porém, a teoria encontra confirmação empírica, como sejam os estudos avançados por Cook (1987), Gotlieb & Konečni (1985), Karno & Konečni (1992), ou Tillmann & Bigand (1996), em que é questionada a realidade percetiva da apreensão formal e do fechamento tonal (cf. Martingo, 2007).

mesmo sentido, Ligeti (1965: 16) salienta que na música tonal, quer a pulsação métrica, quer a relação de um determinado elemento com o que o precede e o que lhe sucede, permite ordenar os eventos, por vezes paralelos, ou localmente contraditórios, numa “direção única (...) no tempo”, o que aproximaria a música da linguagem.

Não obstante, Ligeti (1965: 17) identifica já em Beethoven processos que, sem paralisar o fluir do tempo, criam uma ‘dissociação’ deste, ao apresentar simultaneamente o sucessivo.^[5] Por outro lado, nota Kramer (1981: 541), com a profusão do cromatismo e modulação na música do final do séc. XIX, o clímax é diluído, eventualmente adiado ou não materializado, sendo a definição tonal remetida para níveis estruturais mais elementares e a função de prolongação tendencialmente assegurada pela superfície melódica.

Atonalidade e serialismo

Do mesmo modo que Ligeti (1965: 17), que apresentava a montagem em Stravinsky como generalização da simultaneidade do sucessivo pontualmente identificada em Beethoven, Kramer (1981: 541-2) propõe que, com a diluição da funcionalidade tonal, consumada na música atonal de Schönberg, a continuidade e progressão na música passa, na ausência de previsibilidade, a ser assegurada por aquilo que designa de “linearidade não-direcionada”, ou, mais radicalmente, a assumir um carácter não-linear ou descontínuo.^[6] Kramer (1981: 545) propõe ainda, com particular incidência na música contemporânea, as categorias de (1) “tempo múltiplo” (*multiple time*) (pressupondo uma linearidade que permita a perceção e reordenamento das partes); (2) “tempo-momento” (*moment time*), assim designado na sequência da formulação de Stockhausen (*moment form*) (Kramer, 1981: 546-51), em que é radicalizada a descontinuidade, com uma segmentação marcada, podendo as partes ser relacionadas, mas não ligadas por uma transição e; (3) “tempo vertical” (*vertical time*), cuja audição

5 Com efeito, referindo-se ao primeiro andamento da Sonata Op. 81a (*Les Adieux*) de Beethoven, Ligeti (1965: 17) escreve: “A apresentação simultânea de elementos que se esperam em sucessão – neste caso, a dominante e a tónica – tem o efeito de um repentino e desconcertante emaranhamento do tempo; pelo menos assim é nas formas tonais, nas quais – como é conhecido – a sucessão das funções harmónicas é fortemente regulada”.

6 Schönberg, em todo o caso, como notam Ligeti (1965: 16) e Boulez (1959: 40), procura, na presença da técnica dodecafónica e, depois, serial, manter esquemas formais que implicam um desenvolvimento orgânico.

compara a “contemplar uma peça de escultura”, e em que, nomeadamente, não se verifica na organização temporal, nem a criação, nem a resolução de expectativas, sendo o contraste e hierarquia minimizados – uma música “não-teleológica” (Kramer, 1981: 551).^[7]

Tal ausência de direccionalidade não é estranha àquilo que Ligeti (1965: 16) designa de “espacialização do tempo” (*spacialization of the flow of time*).^[8] Essa “espacialização” emerge mais intensamente com o serialismo integral que, de acordo com o compositor, “nasceu sob o signo do totalmente estático” ao serem “desativadas as forças que conduzem [*drive*] o fluir do tempo” (Ligeti, 1965: 16).^[9] Também Schulenberg (1986: 322) aponta para a relevância da noção de “espaço”, particularmente, na música do séc. XX.^[10] Um ou mais “espaços” podem constituir-se aí como princípio formal, segundo Schulenberg (1986: 323), sendo que, dentro de um dado espaço, ou na passagem de um espaço a outro apresenta-se frequentemente não uma articulação direcionada, mas uma *stasis*, em que podem não ser diferenciados pontos focais e não focais.^[11]

Como ilustração de um aspeto técnico particular, a um nível elementar, da neutralização da direccionalidade e desenvolvimento temático, poder-se-ia apontar, como é o caso em Webern, a construção de séries em espelho, com um eixo de simetria, ou a reciprocidade da série original e da retrógrada que implicam, segundo Ligeti (1965: 16), uma “reversibilidade [*interchangeability*] das direcções temporais”. Sem prejuízo da irreversibilidade

7 Tais categorias de temporalidades – tempo linear direccional, tempo linear não-direccional, tempo múltiplo, tempo-momento, e tempo vertical –, não são, em todo o caso, na proposta de Kramer (1981: 555), mutuamente exclusivas, podendo coexistir simultaneamente e relacionando-se, em particular, nos conceitos de linearidade e não-linearidade que, por sua vez, se articulam num contínuo. Enquanto, porém, a linearidade está subjacente à música tonal, tornou-se uma opção no séc. XX (Kramer, 1981: 555).

8 No mesmo sentido, Vieira de Carvalho (1999: 251) da conta em Goeyvaerts e Stockhausen da tentativa de encontrar, não um “tempo no qual a música se desenvolvesse, mas sim um tempo em que a música fosse ‘colocada’”. Não obstante, verificar-se-ia à altura, de acordo com Ligeti (1965: 18) uma tendência para “[...] permitir que o tempo flua numa só direcção”.

9 Schönberg (1975: 220) refere-se, em 1941, a propósito da introdução do dodecafonismo, às dimensões vertical e horizontal como um “espaço bi- ou multi-dimensional” unificado. Cf. Martingo (2010) para uma discussão da evolução desse entendimento no seio da vanguarda do pós-guerra, bem como da sua legitimação na teoria das ciências exatas.

10 Schulenberg (1986: 322-23) ilustra o argumento com o princípio dodecafónico de evitar a duplicação de sons à oitava, que cria uma associação som/registo. Tal princípio tem uma função estabilizadora. comparável, na perspectiva de Schulenberg (1986: 322-23), aos pontos focais dos modos.

11 Cf. Schulenberg (1986) para uma discussão da noção de ‘espaço’ em obras de Ligeti, Berio, e Elliott Carter.

do tempo, os palíndromos exibem uma reversibilidade da estrutura ou “inversão espacial” que, como indica Trippett (2007: 523), embora esporadicamente presente em música anterior, proliferam na música pós-tonal do século XX.^[12]

Música e cultura

Se até ao final do sé. XVIII, aventa Berger (2008: 9), a sucessão das partes não tem subjacente uma clara direccionalidade temporal, a partir daí dificilmente se compreende a música sem recurso à linearidade e ordenação temporal, sendo tal desenvolvimento reflexo da mutação cultural que é a modernidade e da conceção do tempo histórico que a acompanha – a passagem de uma conceção cíclica para uma conceção linear do tempo.^[13]

Também segundo Kramer (1981: 539), a tonalidade emerge como caso particular da linearidade que domina o pensamento ocidental da “Idade do Humanismo” à primeira Guerra Mundial, coincidindo o apogeu da tonalidade (desenvolvida particularmente a partir de 1600, e decaindo no final do séc. XIX) com o da linearidade na teoria cultural (enquanto progresso) e científica (enquanto mecanicismo e evolucionismo, marcados por Newton e Darwin). Para além disso, e no sentido de salientar a especificidade cultural do sistema tonal e do tempo como construção, Kramer (1981: 539-41) recorda que tal linearidade não é universal mas antes culturalmente construída, como mostra uma análise comparativa de música não europeia em que está esta ausente e que, ao implicar familiaridade com o idioma, constitui esta comportamento aprendido (Kramer, 1981: 540).^[14]

Não deixaria do mesmo modo a desintegração de tal linearidade no séc. XX de ser entendida como ‘homologia estrutural’ (Berger 2008) entre

12 Trippett (2007: 539ss) problematiza a relação entre linearidade e palíndromos na ópera *Hin und Zurück* (1927), com música de Hindmith e libretto de Marcellus Schiffer, e na música de Satie para o filme de René Clair *Entr'acte* (1924).

13 Tal “homologia estrutural” é explorado por Berger (2008: 9-10) por referência a Bach – identificado como pré-moderno, e Mozart – como exemplo do moderno –, na conceção do tempo musical.

14 A música balinesa é tomada como exemplo de uma estrutura não orientada para um clímax, mas antes constituída de ciclos rítmicos, em que estão ausente gestos iniciais ou cadenciais, e cuja satisfação perceptiva advém das características dos ciclos (Kramer, 1981: 540). Kramer (1981: 540) cita ainda, entre outras, a música do sul da Índia, dos Hopi, e javanesa. A diluição da linearidade na composição musical do séc. XX acompanharia, segundo Kramer (1981: 542), a desintegração da linearidade no pensamento cultural, aproximando por outro lado a música ocidental daquela das culturas não ocidentais

o tempo histórico e o musical (Kramer 1981; Trippett, 2007).^[15] Por outro lado, e com particular relevância para a contextualização daquilo que Ligeti (1965: 16) designa de “espacialização do tempo”, Jameson (2003: 695-7) propõe que, com o fim da modernidade, se verifica na cultura do séc. XX a primazia da teorização do espaço (como sinónimo de exterioridade) em detrimento do tempo (como sinónimo de interioridade, subjetividade e lógica), identificando este como objeto moderno e aquele como pós-moderno.^[16]

Sumário e discussão

Como referido, os modos medievais, definidos por um âmbito, dois pontos focais e natureza melódica, conformam, designadamente na polifonia, um “espaço estático” (Schulenberg, 1986). A tonalidade, por sua vez, que domina a produção musical do séc. XVII ao séc. XIX, apresenta-se como um material dinâmico, cuja natureza marcadamente hierarquizada e funcional é suscetível de uma articulação direcionada em formas extensas com um desenvolvimento orgânico. Na sequência da dissolução da funcionalidade tonal e da atonalidade, no início do séc. XX, o serialismo integral apresenta-se como “totalmente estático” concorrendo para aquilo que Ligeti (1965: 16) designa de “espacialização do tempo”. No caso elementar da construção melódica, verifica-se uma evolução do perfil, em que o clímax é progressivamente deslocado do início (canto gregoriano) para o final da frase (Bach) (Jeppesen, 1970), a que corresponde uma progressiva importância da direccionalidade, criação de expectativas e aumento de tensão (adiamento da resolução). No palíndromo, encontraríamos uma metáfora para a dissolução da tensão e direccionalidade do próprio material musical, no caso particular do serialismo integral. Verifica-se assim uma

15 Como fatores para o crescimento da descontinuidade na música do séc. XX, Kramer (1981: 543-4), aponta a integração de elementos de culturas não ocidentais, a invenção de tecnologias de gravação, que torna igualmente acessível o antigo e o moderno e altera os hábitos de escuta, bem como a possibilidade composicionais e de montagem. Kramer (1981: 544), sugere, para além disso, que, ao contrário de refletir a continuidade linear da vida exterior, como era o caso no séc. XIX, a arte passara a refletir no séc. XX a descontinuidade da vida interior.

16 Cf. Jameson (2003) para um refinamento deste argumento geral. Numa configuração que problematiza as dimensões do tempo e espaço na música e arquitetura, Martingo (2011) sugere que simetricamente à ‘espacialização do tempo’ (Ligeti, 1965) na música, Zevi (2002; 2004) propõe uma teorização da arquitetura contemporânea marcada pela temporalidade da experiência. Também numa perspetiva dialética, Vieira de Carvalho (1999) identifica em Luigi Nono o espaço da performance como possibilidade de desconstrução de uma estrutura (serial).

transformação dos materiais e práticas composicionais que se caracteriza pela criação e diluição de direccionalidade, passando sucessivamente de uma configuração estática, a uma dinâmica, e à neutralização da direccionalidade na “espacialização do tempo” (Ligeti).

Tomando como certa a especificidade cultural da direccionalidade na música (Kramer, 1981), constatar-se-ia uma “homologia estrutural” (Berger, 2008) entre essa construção e o contexto cultural em que emerge, verificando-se em ambos os domínios a passagem de uma conceção cíclica a uma conceção linear do tempo, consolidada nos séc. XVIII e XIX (Kramer 1981; Berger, 2008), e finalmente, à sua diluição e à primazia da teorização do espaço (objetividade) em detrimento do tempo (subjetividade), que corresponderia a um pensamento pós-moderno (Jameson, 2003).

Pensando a história das proporções na representação da figura humana, Panofsky (1989) toma como pressuposto que não há evolução técnica, no sentido de substituição de uma técnica menos eficaz por uma mais eficaz, mas sim uma alteração de mundividência que a técnica plasma. A técnica é aí não um domínio autónomo, mas ela própria um dado cultural, e, desse modo, objeto de reflexão. Foi esse raciocínio que se procurou demonstrar na historicidade dos materiais musicais.

Referências

- COOK, N. (1987). “The Perception of Large-scale Tonal Closure”, *Music Perception* 5, pp. 749-61.
- FULLER, S. (1992). “Tendencies and Resolutions: The Directed Progression in ‘Ars Nova’”, *Journal of Music Theory* 36(2), pp. 229-258.
- GJERDINGEN, R. O (1986). “The Formation and Deformation of Classic/Romantic Phrase Schemata: A Theoretical Model and Historical Study”, *Music Theory Spectrum* 8, pp. 25-43.
- GOTLIEB, H., & KONEČNI, V. J. (1985). “The Effects of Instrumentation, Playing Style, and Structure in the Goldberg Variations by Johann Sebastian Bach”, *Music Perception* 3, pp. 87-102.
- JAMESON, F. (2003). “The End of Temporality”, *Critical Inquiry* 29(4), pp. 695-718.
- JEPPESEN, K. (1970). *The style of Palestrina and the dissonance*, Nova York, Dover Books.
- KARNO, M., & KONEČNI, V. (1992). “The Effects of Structural Interventions in the First Movement of Mozart’s Symphony in G-Minor, K. 550, on Aesthetic Preference”, *Music Perception* 10, pp. 63-72.
- BERGER, K. (2008). *Bach’s Cycle, Mozart’s Arrow: An Essay on the Origins of Musical Modernity*, Berkeley: University of California Press.

- KRAMER, J. D. (1981). "New Temporalities in Music", *Critical Inquiry* 7(3), pp. 539-556.
- LERDAHL, F. & JACKENDOFF, R. (1983). *A Generative Theory of Tonal Music*, Cambridge, MA: MIT Press.
- LIGETI, G. (1965). "Metamorphoses of musical form", *Die Reihe*, vii, pp. 5-19.
- MARTINGO, A. (2007). "A racionalidade expressiva: agógica e dinâmica em música tonal", in F. Monteiro & A. Martingo (Eds.), *Interpretação Musical – Teoria e Prática*, Lisboa, Colibri, pp. 133-152.
- (2010). "Do espaço e tempo musical – Teoria científica e prática artística na vanguarda musical do pós-guerra", *European Review of Artistic Studies*, 1: 1-10.
- (2011). "Temporalidade do espaço/espacialização do tempo – razão e sonho na produção e recepção artística contemporânea", in Rosas, J. C. & V. Moura (Eds.), *Pensar radicalmente a humanidade - Ensaios de Homenagem ao Prof. Doutor Acílio da Silva Estanqueiro Rocha*, V. N. Famalicão, Húmus/CEHUM, pp. 69-79.
- PANOFSKY, E. (1991). "A história da teoria das proporções humanas como reflexo da história dos estilos", in *O significado nas artes visuais*, Lisboa, Editorial Presença, pp. 49-78.
- SCHENKER, H. (1979). *Free Composition*, Nova York, Longman.
- SCHÖNBERG, A. ([1941]1975). *Style and Idea*, Londres, Faber and Faber.
- SCHULENBERG, D. (1986). "Modes, Prolongations, and Analysis", *The Journal of Musicology* 4, (3), pp. 303-329.
- TARASTI, E. (1984). "Music Models Through Ages: A Semiotic Interpretation", *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music* 25(1/2), pp. 295-320.
- TILLMANN, B., & BIGAND, E. (1996). "Does Formal Structure Affect Perception of Musical Expressiveness?", *Psychology of Music* 24, pp. 3-17.
- TRIPPETT, D. (2007). "Composing Time: Zeno's Arrow, Hindemith's *Erinnerung*, and Satie's *Instantanéisme*", *The Journal of Musicology* 24(4), pp. 522-580.
- VIEIRA DE CARVALHO, M. (1999). *Razão e sentimento na comunicação musical – Estudos sobre a Dialéctica do Iluminismo*, Lisboa, Relógio d'Água.
- ZEVI, B. (2002). *Saber ver a arquitectura*, São Paulo, Martins Fontes.
- (2004). *A linguagem moderna da arquitectura*, Lisboa, D. Quixote.

[Submetido em 31 de agosto de 2013
e aceite para publicação em 11 de outubro de 2013]

VESTÍGIOS DA PRESENÇA SUEVA NO NOROESTE DA PENÍNSULA IBÉRICA: NA ETNOLOGIA, NA ARQUEOLOGIA E NA LÍNGUA

Brian F. Head*
bfh122333@gmail.com

Larisa Semënova-Head**
bfh122333@gmail.com

A presença dos suevos no noroeste da Península Ibérica durante os séculos V e VI deixou vestígios na etnologia (nos tipos de arado e de espigueiro) e na onomástica da região. Algumas descobertas arqueológicas revelam aspetos da cultura e da sociedade suevas, incluindo-se o espigueiro de origem sueva.

Palavras chave: Suevos, arado, espigueiro, moedas, onomástica.

The presence of the Sueves in the northwest of the Iberian Peninsula during the 5th and 6th centuries left vestiges in the ethnology (such as the types of plow and grain shed) and in the onomastics (both place names and personal names) of the region. Archeological discoveries indicate features of Suevic culture and society, including the typical grain shed.

Keywords: Sueves, plow, grain shed, coins, onomastics.

O presente estudo examina três domínios em que se encontram vestígios relativos à presença dos suevos na Península Ibérica: a etnologia, a arqueologia, e a língua (na onomástica)^[1]. No domínio dos povos germânicos na Península Ibérica, o presente estudo concentra-se na influência dos suevos, numa região do noroeste, mormente no Minho e na Galiza, durante o

* Professor *Emeritus*, The University at Albany (Albany NY, USA).

** Professora Colaboradora da Universidade Fernando Pessoa (Porto, Portugal).

1 O uso das designações *Sueve* e *Suevic* indica, assim como diversos aspetos do conteúdo do texto, que não se trata dos *Swabs* (*Schwaben*).

Mapa 1. A região do reino suevo, de 411 a 585.



período do Reino Suevo, nos séculos V e VI (Mapa 1, baseado em Reinhart, 1952: 56-57).

Em comparação com a presença dos visigodos na Península Ibérica, a presença sueva durou muito menos tempo, representava um número bem menor de povos invasores e caracterizava uma área bem menos ampla. É possível, porém, reconhecer efeitos da presença sueva em diversos âmbitos.

1. Influência sueva na etnologia.

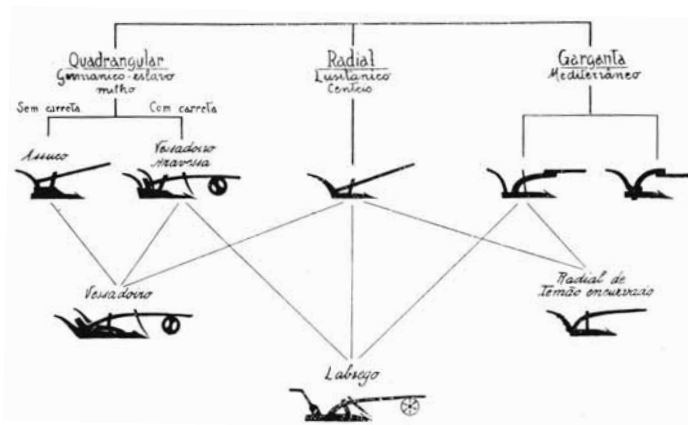
Na etnologia, é notável o conjunto de técnicas e alfaias agrícolas galego-minhotas, de origem germânica, nomeadamente o arado quadrangular, o mangual e o espigueiro.

1.1. O arado de origem sueva.

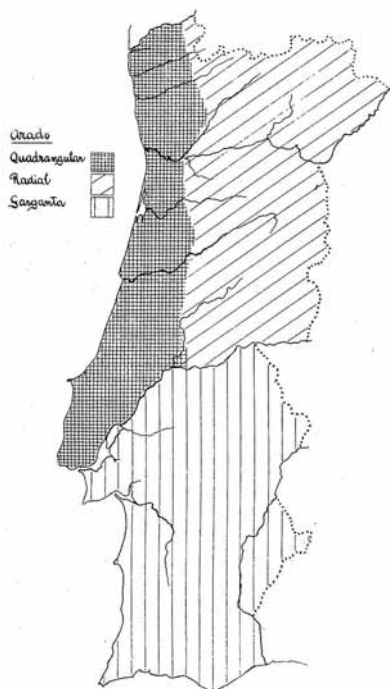
Segue-se um esquema que representa a origem dos diversos tipos de arado.

As origens dos diferentes tipos de arado encontrados em Portugal estão indicadas na Figura 1 (baseada em Dias 1982: 114, Figura 26). A área dos arados quadrangulares está indicada no Mapa 2 (*Idem*, 129, Figura 39). Nota-se que a área deste tipo de arado se inclui na região do reino dos suevos (Mapa 1, *supra*). Segundo o etnólogo Jorge Dias, parece não haver dúvidas quanto à origem sueva do arado quadrangular minhoto (*Idem*, 188-190).

Figura 1. Esquema da origem dos diferentes tipos de arado



Mapa 2. A distribuição geográfica dos diferentes tipos de arado



1.2. O espigueiro típico do Minho e da Galiza.

Um exemplo do espigueiro tradicional do Minho e da Galiza está representado na Figura 2 (baseado em Reis Moura, 1993: 87, Figura 5) um espigueiro de Lindoso, de granito.

Figura 2. Espigueiro típico do Minho e da Galiza



Nota-se no Mapa 3 (*Idem*: 73) que a distribuição geográfica do espigueiro típico do Minho e da Galiza (onde o nome é *horreo*, do latim *horreum*, baixo latim, *horreus*) se encontra na área do reino suevo (*Regnum Suevorum*, indicado no Mapa 1 *supra*). Há vários topónimos portugueses provindos do latim *horreum* (Silveira, 1935: 246-248). Outros nomes usados na Galiza incluem *espigueiro*, *cabaço*, *celeiro*, *piorno* e *canastro*.

Mapa 3. Distribuição do espigueiro tradicional no Minho de na Galiza

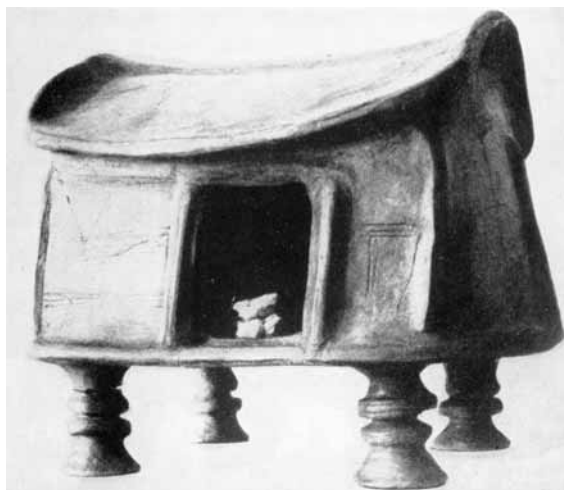


2. A influência sueva na arqueologia.

Embora sejam bastante escassos os vestígios arqueológicos, incluem-se entre estes uma urna funerária em forma de celeiro, da Idade de Bronze, encontrada em Oblowitz, Lauemburgo, Pomerânia, região de origem dos antepassados dos suevos. A referida urna está representada na Figura 3 (baseada em Dias, Veiga de Oliveira & Galhano, 1961: 209 e 256, Figura 145). A urna representa um espigueiro, semelhante aos actuais espigueiros do noroeste da Península Ibérica, constituindo assim uma prova da origem sueva do celeiro típico do Minho e da Galiza. Encontra-se outra prova da antiguidade deste tipo de celeiro numa iluminura dum códice do século XIII, das *Cantigas de Santa Maria* da Biblioteca do Escorial, onde aparecem dois espigueiros semelhantes aos que são típicos do Minho e da Galiza (*Idem*, 208-209, Figura 144).

Entre os vestígios arqueológicos da presença sueva no Noroeste da Península Ibérica incluem-se vários exemplares da numismática sueva, visto que desde cedo os suevos sentiram a necessidade de cunhar moedas, em face do volume comercial na região. As únicas moedas de ouro do Reino Suevo eram as que foram cunhadas pelos próprios suevos, como o *solidus* ou soldo, dos quais se mostra a imagem de um exemplar na Figura 3 (baseada em Sáez Salgado, 2001: 18). Havia também moedas de prata

Figura 3. Urna funerária encontrada na Pomerânia.



(*siliquiae*), cunhadas durante o reino de Richiarus, o primeiro rei cristão dos suevos, de 448 a 456, das quais se mostra a imagem de um exemplar na Figura 4 (baseada em Reinhart, 1952: lámina VII, número 43).

São escassas, actualmente, as moedas suevas: segundo Sáez Salgado (2002: 18), os soldos suevos devem totalizar entre 20 e 25 exemplares, sendo que também havia trientes de ouro (com o valor de um terço de um *solidus*), dos quais são conhecidos cerca de duzentos exemplares.

As propriedades que se encontram na moeda de prata acima representada exemplificam um dos padrões numismáticos típicos do respectivo contexto histórico-cultural: os suevos podiam manter no anverso das suas moedas uma efígie do tipo romano, enquanto no verso indicavam o nome do rei suevo. Não foram cunhadas peças com legendas na língua dos suevos

Figura 4. Exemplar da cunhagem em ouro, em nome do imperador Honório, que reinou entre 393 e 423



Anverso: DN HONORIUS P F AVG
(DOMINVS NOSTER HONORIVS PIVS FELIX AVGVSTVS)
Verso: AAVCCC CON[C]O VICTVRI

Figura 5. Exemplar da cunhagem em prata durante o reino de Richiarus.



Anverso: DN HONORIUS P F AVG
(DOMINVS NOSTER HONORIVS PIVS FELIX AVGVSTVS)
Verso: IVSSV RICHARI REGES

(o gótico), mas sempre na língua dos romanos (o latim). A terminação em *-es* (em vez da flexão clássica em *-is*) reflecte a alternância comum no latim tardio entre as respectivas vogais em posição átona, [i] e [ĕ].

3. Perspectivas linguísticas.

É no domínio linguístico que se destaca a influência germânica no noroeste da Península Ibérica, mormente na onomástica, especialmente nos topónimos derivados de antropónimos (cf. Koller, 1998: 239).

Não sendo possível no presente trabalho considerar vários casos da origem dos topónimos com elementos germânicos, optou-se pelo estudo do conjunto com origem na raiz indo-europeia **al-*.

3.1. A raiz indo-europeia **al-*.

Segundo os especialistas (tais como Pokorny 1955: 26 e Watkins 2011: 3a-3b, entre outros), havia no antigo indo-europeu a raiz **al-* «crescer, nutrir», com a forma de participípio, com sufixo, **al-to* «crescido».

3.2. Reflexos da raiz IE **al-* «crescer, nutrir» em línguas de diversos ramos do tronco indo-europeu.

As formas «teóricas» (isto é, não documentadas, mas estabelecidas com base no método comparativo, técnica básica nos estudos etimológicos) são indicadas, no presente trabalho, com * precedente (de acordo com a convenção geral na linguística histórica) e em negrito, enquanto as formas documentadas se indicam em itálico. Por semelhante motivo, emprega-se, neste estudo, a abreviatura IE para indicar o antigo indo-europeu, a língua originária de que provieram muitos dos idiomas da Europa (indicados num gráfico por Watkins, *op. cit.*: 112-113).

A raiz **al-* «crescer, nutrir» está representada por reflexos em línguas de diversos ramos do tronco indo-europeu.

No ramo itálico, por exemplo, encontram-se no latim as palavras *alere* «nutrir» e *altus* «alto», adjetivo formado a partir do participípio passado de *alere*, com o sentido inicial de «nutrido, crescido», de acordo com um processo semelhante ao que deu origem ao indo-europeu **al-to* «crescido». Há também as formas latinas *almus* «nutriente, nutrição» e *adolescere* «fazer crescer», entre outras palavras afins.

No ramo helénico, a raiz do IE está representada pelo grego ἀλδαίνω «alimentar, fazer crescer», o adjectivo νεαλής «com as forças do crescimento ou da juventude», os verbos ἀλδαίνειν «fazer crescer» e ἀλδήσχειν «crescer, fazer crescer» (ambos formados com a base *al-d-) e o adjectivo ναλτος «insaciável».

No ramo céltico, há o antigo irlandês *alim* «eu alimento».

Do ramo tocariano, há no tocariano oriental (isto é, no chamado «tocariano A») o substantivo *ālym* «vida, espírito».

No ramo germânico, há reflexos em diversos idiomas: com o sentido «velho», o inglês antigo *ald* e *eald* (que são formas relacionadas com o antigo saxónico *ald*), o inglês médio *ald* e *old*, o inglês moderno *old*, o antigo frisiano *ald* e *old*, o neerlandês *oud*; o alto alemão antigo e médio e o alemão moderno *alt* (com base no indo-europeu *al-tó), e o gótico *altheis* (com base no indo-europeu *ál-tyo-).

As palavras indicadas, que representam de diversos ramos do IE, são apenas alguns dos reflexos da raiz *al- «crescer, nutrir». Não são de estranhar as diferenças de forma e de significado, visto que todas as línguas são susceptíveis de mudanças de forma e de substância significativa, ao longo da história.

Nota-se que os reflexos da raiz indo-europeia *al- «crescer, nutrir» são todos de natureza semântica. Não se trata, evidentemente, em nenhum caso, de um prefixo: quando a raiz *al- ocorre em combinação com outras raízes é sempre na constituição de palavras compostas, nunca na formação de derivados. Sabe-se desde longa data que a composição e a derivação são processos distintos na formação lexical, conforme Villela (1994), entre muitos outros. Por outro lado, é irrelevante, em geral, o facto de haver no início de palavras de origem árabe ou latina formas semelhantes ao início de reflexos da raiz *al- no ramo germânico (exceto, no caso do latim, quando é étimo da palavra portuguesa representa um reflexo da mesma raiz indo-europeia).

3.3. Reflexos da raiz IE *al- «crescer, nutrir» em línguas germânicas.

São especialmente relevantes, no âmbito do presente estudo, os reflexos da raiz *al- «crescer, nutrir» no ramo germânico.

No seu dicionário etimológico de raízes alemãs, Eichhoff e Suckau (1851: 4) registam *alt* (de *al-en*, «crescer»...) com os significados de «velho, idoso, ancião», e várias outras palavras derivadas desta: *alt-er* «idade», *alt-er-n* «envelhecer», *ält-el-n* «envelhecer um pouco», *ält-lich* «um pouco

velho», *ält-er-n* ou *olt-er-n* «pai e mãe, pais», *gros-alt-er-n* «avós», *vor-alt-er-n* «antepassados», *ält-er-lich* «de pai e mãe, patrimonial», *ält-ern-los* «órfão», *alt-er-thun* «antiguidade».

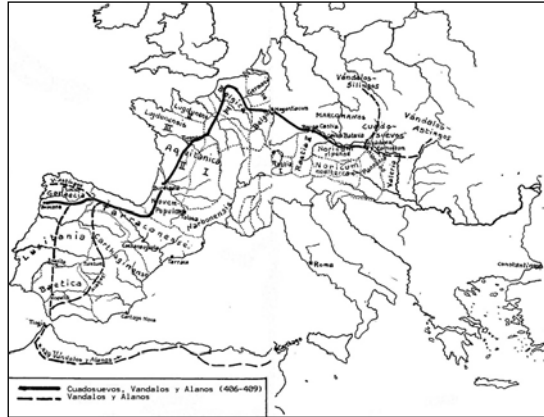
Por ser um dicionário etimológico de raízes, a obra acima citada limita-se a indicação de palavras derivadas, das raízes consideradas, que pertencem ao léxico comum. As palavras indicadas representam bem, por um lado, a extensão do significado da raiz e, por outro, o âmbito significativo das palavras formadas com base na referida raiz. Na maioria dos casos, nota-se que os sentidos das palavras derivadas são associados a pessoas. Não se inclui nenhum exemplo de palavra derivada de *alt-* que se refira unicamente a lugares.

De acordo com Watkins (2011: 3b), o germânico **alda-* ocorre (a) no inglês antigo *eald*, *ald* «velho»; (b) nas formas comparativas do antigo inglês *eldra*, *older*, *elder* (sendo que o inglês moderno *older* e *elder* «mais velho, dignitário», provêm do inglês médio *eldre*, do antigo inglês *ellærn*); (c) nas formas superlativas do antigo inglês *ieldesta*, *eldesta*, *eldest*; (d) na palavra composta germânica **wer-ald-*, «idade ou vida de homem». O inglês moderno *alderman* provêm do anglo-saxão *ealdorman* «pessoa de alto nível», composto de *ealdor* «ancião, dignitário, chefe», de *eald* «velho», no grau comparativo; no inglês moderno, o superlativo *eldest*, «o mais velho», do anglo-saxão *yidesta*, superlativo de *ald*, anglo-saxão *eald*, «velho». As outras formas afins incluem o inglês médio *elde* «velhice», o anglo-saxão *ieldu*, *yidu*, o islandês *elli* e o dinamarquês *æld*.

Os exemplos referidos acima (secção 3.2) mostram serem bastante difundidos entre idiomas de diversos ramos do tronco indo-europeu os reflexos do IE **al-* «crescer, nutrir», sendo especialmente numerosos tais reflexos no ramo germânico. É de notar que houve migrações de povos germânicos na Península Ibérica a partir do século V.

O Mapa 4 (baseado em Reinhart, *op.cit.*: 24-25) representa as migrações dos povos germânicos na Península Ibérica, a partir de princípios do século V. Indica que a migração dos suevos se confinou no Noroeste da Península, numa região que corresponde, de modo geral, à Galiza e ao Minho. Na forma composta *cuadosuevos*, no Mapa 1, o componente *cuado* indica a região sudeste da antiga Germânia, onde havia um povo de origem sueva. Dias (1982: 180-181) emprega, em português, as formas *Quados* e *Quados-Suevos* para designar o respetivo povo.

Mapa 4. Representação das migrações germânicas na Península Ibérica



3.4. A origem germânica do topónimo *Aldão*.

Tal como os casos de numerosos topónimos antigos do Noroeste da Península Ibérica, o nome *Aldão* é de origem germânica (Piel: 1933-44, 1989), mais precisamente do gótico, da única língua do germânico ocidental. Nota-se que o referido topónimo se encontra na região do antigo reino dos suevos (de 411 a 585), a qual corresponde justamente à parte da Península Ibérica com maior densidade de nomes de lugar de origem germânica, como mostra a comparação do Mapa 1, *supra*, com o Mapa 5, *infra*.

A documentação mais antiga do germânico **alda-* e das suas variantes, encontra-se na língua gótica (o idioma germânico mais antigo), actualmente extinta, no sentido de não ser empregada hoje em dia, nem na comunicação oral, nem na escrita.

Uma das fontes mais importantes do gótico é a tradução da *Bíblia* por Vulfilas (germânico *Wolfs*, «lobo»; do latim *Vulphilas*, forma diminutiva; também *Ulphillas*). Estão preservados apenas alguns fragmentos da obra, mas no estudo da parte conhecida do texto são identificadas várias palavras relevantes para o presente trabalho.

As palavras góticas identificadas (com as formas reconstruídas assinaladas com asterisco *) por Skeat (1867: 16-18), num léxico cuidadosamente preparado com base em textos góticos, incluem as seguintes relacionadas com a raiz germânica **alda-* e as suas variantes: *aldomo* «idade avançada» (no caso nominativo: *aldomo*, *aldoma* ou *alduma*), **aldrs* «velho»

(documentado em *fram-aldrs*, «muito velho»), *alds*, substantivo abstracto, «idade, geração»), ***althan** (que corresponde ao alemão *altern*) «envelhecer», com documentação da forma verbal derivada *us-althan* «tornar-se velho» e do particípio passado *usalthans* «velho, antiquado»; *altheis* «velho», com o substantivo correspondente *althiza* «mais velho, ancião»; *alths*, *alds*, substantivo abstracto, «idade, época, mundo».

3.5. Comparação do radical germânico *ald-/alt-* com o radical latim *alt-*.

A raiz IE *al- «crescer, nutrir» deu origem, no alemão, aos verbos *altern* (intransitivo) «envelhecer» e *altern* (transitivo) «fazer parecer velho»; o adjectivo *alt* «velho, antigo», com as formas de grau comparativo *älter* «mais velho» e de grau superlativo *ältest* «velhíssimo, o mais velho», *ältlich* «de idade», *Altermann* «sénior, superior», *Alter* «idade, idade avançada, senioridade...», *Altersfolge* «ordem de senioridade ou antiguidade», *Ältervater*, *Ältermutter* «antepassado, antepassada», além de várias outras palavras derivadas. Pelos exemplos apresentados, nota-se que a variante *alt-* é frequente no léxico comum, enquanto a variante *ald-* se encontra num bom número de nomes próprios de origem germânica, tanto na antroponímia (*vide* secção 1.5.1 *infra*), como na toponímia (*vide* secção 1.5.2 *infra*), inclusive na onomástica da Península Ibérica (*vide* secção 2 *infra*), mormente na região noroeste (o Minho e a Galiza), como se mostra no mapa apresentado neste estudo (secção 2).

Verifica-se uma semelhança entre as histórias do radical germânico *ald-/alt-* e do radical latino *alt-*, tanto na origem como na formação e nos significados. Evidentemente, ambos dão sequência ao IE *al- «crescer, nutrir».

Por outro lado, a raiz IE *al- «crescer, nutrir» também deu origem ao verbo latino *alō*, *alis*, *aluī*, *altum* (*aliturum*) «nutrir», sendo que as formas *altus*, *alta*, *altum*, empregadas como adjectivos, correspondem ao particípio passado deste verbo, e eram usados inicialmente com os significados de «alto» e «profundo» (em face de *excelsus*, que referia exclusivamente a altura). Os sentidos de «alto» e «profundo» são comuns aos reflexos do IE *al-, através do latim *altu-*, nas línguas românicas (Meyer-Lübke: 386).

As formas do comparativo e do superlativo dos referidos adjectivos são, respectivamente, *altior* e *altissimus*, -a, -um. O neutro *altum* também se empregava como substantivo para designar o «alto mar», enquanto *altanus ventus*, ou simplesmente *altanus*, referia «vento [que vinha do mar]» (com diversos sentidos, indicados por Plínio, Servius e outros). Havia várias palavras latinas derivadas, com significados afins aos dos termos básicos.

Há uma prova da linguística histórica que confirma a origem germânica, em vez de itálica (ou latina), do topónimo *Aldão*. Observa-se que da raiz indo-europeia *al- «crescer, nutrir», se encontram reflexos com *ald-* e com *alt-* nas línguas germânicas, enquanto no ramo itálico (representado pelo latim, neste caso), há reflexos com *alt-* mas não com *ald-*. Assim sendo, uma suposta base latina de *Aldão* implicaria, em termos da fonética histórica, a passagem de [t] a [d] depois de [l]: tal mudança é alheia aos factos da história da língua portuguesa. Na história das línguas, não se encontram, de modo geral, casos de mudança fonética isolados ou únicos.

Quanto à terminação *-ão*, que representa a latinização do nome germânico, é provável que tenha resultado da convergência de diversas formas do singular no português antigo (veja-se a secção 1.6 *infra*).

3.6. A ocorrência do germânico *alda- na onomástica

3.6.1. A raiz *alda- na antroponímia

Há algumas obras que destacam a ocorrência do germânico *alda- no domínio de antroponímios (cf., entre outros autores, Kremer (1994a).

Segundo Ferguson (1864: 418), «There are no inconsiderable number of names which are derived from the period of life» (isto é, «Não é insignificante o número de nomes [de pessoas] derivados [da designação] do período de vida»). Segue-se, na referida obra, uma lista de nomes do anglo-saxão *ald*, *ield*, do alto antigo alemão *alt*, «velho» e do inglês *old* «velho», todos antroponímios:

- (a) formas simples: do antigo alemão, *Aldo*, *Alto*, *Alda* (formas documentadas a partir do século VII);
- (b) formas diminutivas: germânicas *Aldhysi*, *Haldisi*, inglesas *Aldis*, *Oldis*;
- (c) terminações fonéticas especiais: o antigo alemão *Aldini*, *Altun* (século VIII), o inglês *Alden*, *Alton*, *Elden*, *Elton*, o alemão moderno *Alten*, o francês *Aldon*;
- (d) patronímicos: no antigo alemão *Alding* (século VIII), no inglês *Olding*, no francês *Olding*.

Seguem-se alguns exemplos.

Aldo, forma hipocorística dos nomes germânicos assim começados por *Ald-* que se pode traduzir por *velho*, com o sentido de *experiente*. A respectiva forma feminina *Alda* é de uso muito maior, além de bastante antiga, visto que figura na *Chanson de Roland*, como nome da noiva do herói,

encontrando-se em documentos portugueses do século XV. Gil Vicente, na comédia da *Rubena*, cita *Don'Alda*; o mesmo nome que tem uma quinta, ou sítio, nos arredores de Portimão.

Aldosindo, nome de proveniência germânica, cujo significado em português é «velho, ou experiente, senhor», «soberano», com forma feminina regular, *Aldosinda*, que figura na toponímia; cf. *Aldo* etc.

Aldredo, nome germânico, que provém de *Alderredo*, forma esta que, com o patronímico *Alderiz*, consta de antigos documentos e quer dizer «velho conselheiro», formado por *alde*, de *aldi*, «velho» com *redo*, de *reth* (hoje *rat*), «conselho»). As formas afins incluem *Alderete*, *Alderetice*, *Aldereditiz*, *Alderetit*, *Aldereto*, *Alderetto*. Na toponímia encontra-se representado por *Aldreu*, antes *Aldrei* e *Aldarem*.

Observa-se que existem na língua moderna os antropónimos *Alda* (referido por Nunes no verbete sobre *Aldo*) e *Aldina*, este último também como substantivo comum, que designa (1) um tipo de planta e (2) uma letra de imprensa inventada por Manuzio (Houaiss e Villar, 2001 q.v.).

3.6.2. A raiz *alda- na toponímia.

Por sua vez, Machado (2003) regista vários nomes de lugares e de pessoas, relacionados com o radical *ald-*, que provém da raiz germânica **alda-*, incluindo-se, entre outros, os seguintes:

Alda, f. Do francês *Alde* (já atestável no séc. XI), donde *Auda* e *Aude*, se não do italiano, onde é muito vulgar o masculino *Aldo*, também em português (*Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* 1936-60: I, 355 e II: 317), mas raro. Leite de Vasconcellos (1928: 47) supõe que seja «*Alda* forma hipocorística de nomes começados por *Alt-* (com o significado de *velho*)», a notar que, a par de *Alda*, traz Förstemann também *Aldo*. É nome com história própria, com origem no antigo alemão *Alda*, «velho», «grande». Quanto à sua divulgação, Machado recorda que assim se chamava a noiva de Roldão, tendo a *Chanson de Roland Aude* (no verso 1720) e *Alde* (versos 3708, 3717, 3723), sendo daí que provém a presença deste nome no *Orlando Enamorado* de Boiardo (I, 22). O Calendário regista uma Santa *Alda* (da Ordem Terceira dos Humilhados, 1309), festejada a 26 de Abril, e Santo *Aldo* (por aproximação hagiológica, *Alto*), abade fundador da *Altomuenster*, na Alemanha (760, 770), a 9-II (ambos em Martins, 1961). Por vezes, com o antropónimo *Aldo* faz-se referência resumida ao célebre impressor Teobaldo Manuzio (1449?-1515). Em português, ocorre *Alda* já

no século XV (nome documentado in *Portugaliae Monumenta Histórica, Scriptores...*, p. 319), época em que era nome raro.

Aldano, topónimo de Santiago e de outras localidades no noroeste da Península Ibérica, o qual permite identificar a sequência **Aldanus*, *Aldana*, *Aldanaci*...

Aldão, topónimo de Barcelos, Feira e Guimarães. Em 1220, *Inq.*: 14. Segundo Piel, trata-se do nome *Alda*, do radical *Alds*, «tempo, idade dum homem», ou got. *Altheis* «velho»... Como não existem formas antigas, **Eldam* é mais natural como étimo do que *Hildis*. Do antropónimo, há o patronímico *Aldonici* (q.v.).

Aldarete, topónimo, Peso da Régua; na Galiza, *Aldareta* (Corunha). De origem germânica, a partir de *Alda*... Segundo Nunes (1933: 40), este «nome germânico ... provém imediatamente de *Alderredo*, forma esta que ... quer dizer, *velho* (*alde* ou *aldi*) *conselheiro* (*redo* de *reth*), ... Na toponímia, é representado por *Aldreu*, Barcelos...».

Aldebrando ou *Aldobrando*, ... Segundo Nunes (1933: 37), é «nome germânico, que quer dizer combatente (*brando* por *brand* ou *espada flamejante*) respeitável ou experimentado (*alde* por *alt-*, propriamente *velho*)»...

Aldegundes, f. Do al. *Adelgunde* (ou *Adalgunde*) e *Algunda*, que, segundo Nunes (1933: 38), quer dizer: «velha» (isto é, «experimentada»; cf. *Aldo*, etc.) «no combate» (-*gunde*)...

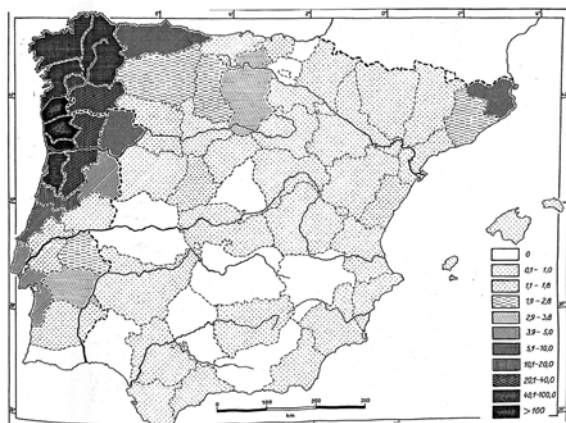
Aldelmo, m. Do inglês *Aldhelm*, sendo este do antigo inglês *Eald-helm*, de *Eald*, «velho, grande» e *helm* «elmo»...

Aldemir, m. Em texto de 974 (*Diplomata et Chartae*:71). Talvez esteja por *Adelmir(o)*, composto de *ald-* «velho», ou, mais provavelmente de *adel-*, «nobre», e *mir*, «afamado, ilustre»... Há as variantes *Aldimir*... e *Aldemiro*..., forma feminina: *Aldemira*... Topónimo na Galiza (Ponte Vedra).

Alderico ou *Aldrico*, ... Nome [de pessoa]. A Nunes (1933: 39) parece mais provável tratar-se de variante de *Hildérico*, o que oferece dificuldades prosódicas devidas à posição do acento: proparoxítono em *Hildérico*, mas paroxítono em *Alderico* e *Aldrico*. Por outro lado, admite tratar-se de antropónimo «de proveniência germânica, que, em virtude dos elementos de que se compõe, se deverá traduzir por *príncipe* ou *senhor venerável pela sua idade*», isto é, de *alds* + *rik*... As formas variantes *Alderigo* e *Aldrigo* ... devem provir de *Hildérico*...

Aldonaci, patronímico de *Aldão*. Registado em 924 (*Diplomata et Chartae*:18). Leite de Vasconcellos (1928: 108) regista esta forma mas não a explica.

Mapa 5. A distribuição dos topónimos de origem germânica na Península Ibérica.
(A densidade de pontos corresponde à relativa densidade de nomes de origem germânica segundo a quantidade por mil quilómetros quadrados).



São diversos os idiomas e dialectos das regiões e das localidades onde se encontram as formas citadas: o português, o galego, o leonês, o asturiano, entre outros. É de notar que se encontram na região noroeste da Península Ibérica estes nomes, além de muitos outros de origem germânica. A notável frequência dos topónimos de origem germânica na região noroeste da Península Ibérica é indicada pelas informações que se encontram nos trabalhos de Cortesão (1912), Nunes (1933-1937), Piel (1933-1944), Bouza Brey (1968), Kremer (1994b), Kremer e Piel (1976), Rivas Quintas (1991), entre outros.

As origens das formas acima citadas são conhecidas já faz bastante tempo, sendo confirmadas por obras mais recentes, tais como Watts e Insley (2004) e Dauzat (1963), que inclui, além de nomes de lugar em francês, vários topónimos em alemão com a raiz *alt-*: *Altenbach*, *Altenheim*, *Altenstadt*, *Altkirch*, *Altorf*, *Altrippe*, *Altwiller*, nomes que demonstram a vitalidade do processo de composição com a raiz germânica *alt-* (reflexo da raiz indo-europeia **al-* «crescer, nutrir»), na formação de topónimos.

Observa-se que os nomes de lugar de origem germânica são especialmente frequentes na região noroeste da Península Ibérica, em confronto com outras regiões, como se mostra no Mapa 5 (baseado em Lautensach, 1954: 232, Figura 3, reproduzida em Stanislawski, 1959: 209).

São discriminados onze graus diferentes na concentração dos topónimos de origem germânica, correspondendo a outros tantos graus de relativo sombreado das diversas áreas no mapa, desde a ausência de tais nomes (em branco) até à relativa frequência de mais de cem por mil quilómetros quadrados.

3.7. Documentação de *Aldão* em português.

O nome *Aldão*, que ocorre na antroponímia e na toponímia, presta-se a um estudo histórico. *Aldão* figura nas *Inquisitiones, Portugaliae monumenta histórica*, como topónimo em 1220, sob a forma de *Aldam* (*apud* Cortesão 1912). Antes desta data, porém, regista-se a palavra *Aldonaci*, patronímico de *Aldão*, em 924, nas *Diplomata et Chartae* (p. 18), da obra *Portugaliae monumenta histórica* (veja-se também Leite de Vasconcelos 1928: 108-110, onde são referidos os patronímicos em *-aci*, *-azi*, *-az*).

Interessa determinar qual a relação entre o topónimo (*Aldão*) e o antropónimo (*Aldão*, *Aldonaci*). Isto é, se (a) o antropónimo deu origem ao topónimo (com o nome de lugar derivado do nome de alguma pessoa) ou (b) o topónimo deu origem ao antropónimo (com este atribuído por causa do nome do lugar de origem).

Observa-se que os topónimos de origem germânica reflectem, não raramente, o nome do possuidor, com o emprego do genitivo (*apud* Piel, 1989: 155-166; veja-se, entre outros, Reinhart, 1952: 104-107, sobre os nomes pessoais na toponímia de origem germânica). Assim, é mais plausível que o topónimo (*Aldão*) tenha sido precedido pelo antropónimo (*Aldonaci*), de acordo com a cronologia das respectivas datas de registo na documentação referida, além do facto de que a derivação a partir de antropónimos ser o processo mais comum na formação dos topónimos devidos a influência germânica.

Por outro lado, não constitui problema a evolução fonética na constituição da forma *Aldão*, visto que o singular *-ão* nos substantivos em português resultou da convergência de diversas formas anteriores, tais como *-em*, *-im*, *-om*, *-um*, *-am* (segundo Azevedo Ferreira, 1989: 89, entre outros especialistas referidos na nota 14). Era frequente a latinização de formas de origem germânica, sobretudo no que se refere às terminações.

3.8. Perspectivas geográficas: ocorrência da raiz germânica *alda- na onomástica da Península Ibérica.

Na onomástica pessoal no noroeste hispânico, o estudo de Rivas Quintas regista a ocorrência, na referida região da Península Ibérica (1991: 95-97), dos seguintes nomes baseados na raiz germânica *alda-, reflexo da raiz *al- do antigo indo-europeu «crescer, nutrir», com a forma de participio, mediante o sufixo, *al-to «crescido».

Alda. Nome de mulher, registado em Bierzo, e, como topónimo em Portugal, *Aldam* (registado em 1220). Há vários outros nomes afins, a incluir os seguintes: de *Áladila*, hipocorístico (diminutivo familiar afectuoso) de *Alda*: *Aldia*, registado em Corunha; *Aldias*, nome de homem, registado no cartulário de Celanova em 1004;

Aldia, como nome de homem, registado em Portugal em 939; *Aldiam*, 1050, e o topónimo *Villa Aldiani*; em 1077, *Aldiani*, de *Aldia/Aldila*, forma familiar de *Alda*. De *Aldiani /Aldianu*, *Alxán* e *Aljão*; de *ald/aldani*, *Aldanu* e *Aldán*.

Aldegasto. Nome de um rei asturiano por 775 (*Compendio Histórico*, Madrid: 265); em documentos de Leão, 924, *Adecastu*. Em Astúria, 780, *Addegaster rex* (Floriano 1949-51: I, 72).

Algastré, 947 (Kremer & Piel 1976: 64). É nome germânico: gótico *alds* «época, idade, geração», combinado com *gast(r)*, relacionado com o alemão *Gast* «convitado, hóspede» (cf. Kremer & Piel *op. cit.*). *Alds* está relacionado com germânico *alda «velho», alemão *alt*, e o inglês *old*, cujo tema simples ocorre em *Alda* e no francês *Auda/Aude*, nome pessoal, no século XI, *Alde*.

Aldemundus, *Oldemundus*, 878, nome de homem (Flórez, Astúria); em 921, *Oldmundus* em Leão. Menéndez Pidal cita *Olemundus/Holemundus* (*Orígenes*, 1960: 204). Como se indica na secção anterior, o primeiro elemento é do gótico *alds* «época, geração, velho»; o segundo é do gótico *munds* «protecção, ajuda».

Alderredo Em português, *Alderredo* 924, *Aldoretus* 935, *Aldereto* 968, *Aldroitus* 1006 (Herculano, *Portugaliae Monumenta Histórica-Diplomata*); na *Revista Caminiana* 6: 164, *Alderredus/Alderetus*. Em Sanabria, Zamora 952, *Elderredus*. Em Leão, *Aldroiti* 922; em Astúria *Adroitus*; 887, *Aldoretus*; 895, *Alderetus* (Floriano 1949-51: II, 103, 171, 203). Segundo Piel (*Enciclopédia Linguística Hispánica* I: 442), *Aldoredo* provém do germânico gótico *alda* «tempo, era, geração», e do gótico *reths* «conselho» (cf. Kremer e Piel, 1976: 315).

Altemiro, 1047, nome de homem, Leão (Vignau, *op. cit.*). Na Catalunha *Altemirus*, 980 (Kremmer 1980: 154); em S. Cugat, 984, *Altimirus* (*Congreso* 1953: 800). Tendo em conta a alternância *Ald-/Alt-*, vem do germânico *alds* «época, geração, velho», e *mêreis* «famoso, célebre», ambos góticos.

Observações finais.

Embora não sejam muito extensos os vestígios da presença sueva no noroeste da Península Ibérica, registam-se algumas influências suevas na etnologia (mormente na agricultura), e especialmente na língua (especificamente, nos nomes de lugar e nos nomes de pessoas). A arqueologia revela aspectos importantes da vida social e económica da época, principalmente no sistema monetário (do qual diversas moedas são preservadas) e pela descoberta, na Pomerânia, de uma urna forma de espigueiro, do mesmo tipo que se encontra em Portugal e na Galiza até hoje.

Nota-se que é no noroeste da Península Ibérica onde se concentram as principais características da influência sueva consideradas no presente trabalho: de modo geral, na região do antigo Reino Suevo, onde predomina o espigueiro do tipo suevo e são especialmente frequentes os nomes de lugar de origem germânica antiga, da língua gótica.

No domínio da antropologia social, o presente estudo limita-se a considerar elementos físicos da etnologia; uma investigação mais ampla poderá examinar a questão de possíveis vestígios da presença dos suevos também nas crenças, nos mitos e nos costumes.

Quanto à arqueologia, o presente estudo examina, na numismática, só duas moedas cunhadas pelos suevos, havendo numerosas outras peças que também poderiam ser examinadas.

Na onomástica, o presente trabalho examina topónimos e antropónimos que representam influência sueva (de língua gótica), que constituem apenas uma parte da influência germânica neste domínio.

Referências

- AZEVEDO FERREIRA, José (1989), «O papel da História da Língua na aula de Português», *Diacrítica*, vol. 3-4, pp. 79-97.
- BOUZA-BREY, Fermín (1968), «Sobrevivencias antroponímicas, topomásticas, antropológicas, jurídicas y folclóricas de la Galicia sueva», *Brácaro Augusta*, vol. XXII, pp. 197-204.

- CABEZA QUILLES, Fernando (1992), *Os nomes de lugar. Topónimos de Galicia: a sua orixe e o seu significado*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia.
- CABEZA QUILLES, Fernando (2000), *Os nomes da terra. Topónimos galegos*, Noia; Toxosoutos, S.L.
- CAO, José Rafael Dorribo & Manuel REBOREDO TAXAS (2000), *Guía dos castros de Galicia*, Vigo, Edicións do Cumio, S. A.
- CORTESÃO, A. A. (1912), *Onomástica medieval portuguesa* (Separata do *Archeólogo Português*, vol. VIII e seguintes), Lisboa, Imprensa Nacional.
- CORTESÃO, A. A. (1900), *Subsídios para um dicionário completo (histórico-etymológico) da língua portuguesa*, Coimbra, França Amado.
- DAUZAT, Alfonse. (1995), *Dictionnaire étymologique des noms de lieux en France*, Paris, Larousse.
- DIAS, Jorge, Ernesto VEIGA DE OLIVEIRA e Fernando GALHANO (1961), *Sistemas primitivos de secagem e armazenagem de produtos agrícolas. Espigueiros portugueses*, Porto, Centro de Estudos da Etnologia Peninsular.
- DIAS, Jorge (1982), *Os arados portuguesas e as suas prováveis origens*, prefácio de Ernesto VEIGA DE OLIVEIRA, Lisboa, Imprensa Nacional / Casa da Moeda.
- EICHHOFF, Fédéric Gustave et Wilhelm de SUCHAU (1841), *Dictionnaire étymologique des racines allemandes, avec leur signification française, et leurs dérivés classés par familles; suivi d'un vocabulaire étymologique des mots étrangers germanisés, etc.*, Paris, Chez Thiérot, Libraire-Éditeur.
- FEIST, Sigmund (1939), *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache, mit Einschluss des Krimgotischen und sonstiger zerstreuter Überreste des Gotischen*, Leiden, E. J. Brill.
- FERGUSON, Robert (1864), *The Teutonic name-system applied to the family names of France, England and Germany*, London, Williams & Norgate.
- GRANDGENT, Charles H. (1962), *An introduction to Vulgar Latin*, New York, Haffner Publishing.
- FRANKOWSKI, Eugeniusz, José M. GÓMEZ-TABANERA y colaboradores (1986), *Horreos y palatitos de la Península Ibérica*, Madrid, Ediciones Istmo.
- HOLTUS, Günther, Michael METZELTIN & Christian SCHMITT, editores (1994), *Lexikon der ROMANISTISCHEN LINGUISTIK*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- HOUAISS, António & Mauro de Salles VILLAR (2001), *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro, Objectiva.
- KOLLER, Erwin (1998), «Suevos – Schwaben?», in Koller & Laitenberger, pp. 213-243.
- KOLLER, Erwin & Hugo LAITENBERGER, Hrsg. (1998), *Suevos-Schwaben. Das Königreich der Sueben auf der Iberischen Halbinsel (411-585)*, interdiziplinäres Kolloquium, Braga 1996, Tübingen, Gunter Narr Verlag.
- KREMER, Dieter (1994a), «Anthroponomastik / Antroponímia», HOLTUS, Günther, Michael METZELTIN & Christian SCHMITT, editores (1994), VI.2, pp. 518-533.

- KREMER, Dieter (1994b), «Topononomastik / Toponímia», HOLTUS, Günther, Michael METZELTIN & Christian SCHMITT, editores (1994), VI.2, pp. 534-544.
- KREMER, Dieter (1980), «Tradition und Namengebung (Statistiche Anmerkungen zu mittelalterlichen Namengebung)», *Verba*, vol. 7, pp. 75-109.
- KREMER, Dieter & Joseph-Maria PIEL (1976), *Hispano-gotisches Namenbuch*. Heidelberg: Carl Winter Verlag.
- LAUTENSACH, Hermann (1954), «Über die topographischen Namen arabischen Ursprungs in Spanien und Portugal», *Die Erde*, 3-4 (March-April), pp. 219-243.
- LEITE DE VASCONCELLOS, José. *Antroponímia portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1928.
- MACHADO, José Pedro (1956-59), *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, com a mais antiga documentação escrita e conhecida de muitos dos vocábulos estudados. 1.^a edição. 2 volumes. Lisboa: Editorial Confluência, Ltda.
- MACHADO, José Pedro (2003), *Dicionário onomástico etimológico da língua portuguesa*, 3.^a edição. 3 volumes, Lisboa, Livros Horizonte.
- MACHADO, José Pedro (1958-1961), *Influência árabe no vocabulário português*, 2 volumes. Lisboa, Álvaro Pinto, Revista de Portugal.
- MENENDEZ PIDAL, Ramón (1980), *Orígenes del Español, estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI*, Novena edición (según la tercera, muy corregida y adicionada), Madrid, Espasa-Calpe, S.A.
- MEYER-LÜBKE, Wilhelm. *Romanisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: C. Winter, 1935.
- MORALEJO LASSO, Abelardo (1977), *Toponímia gallega y leonesa*, Santiago de Compostela, Editora Pico Sacro.
- MOURA, Armando Reis (1995), *Espigueiros de Portugal*, Ria Formosa, Parque Natural de Ria Formosa.
- NUNES, José Joaquim (1933-1937), «Os nomes de baptismo (sua origem e significado)», *Revista Lusitana*, vol. XXXI, pp. 5-79, vol. XXXII, pp. 56-160, vol. XXXIII, pp. 5-72, vol. XXXIV, pp. 105-164, vol. XXXV, pp. 5-37.
- PEIXOTO CABRAL, J. M. & David M. METCALF (1997), *A moeda sueva*, Porto, Sociedade Portuguesa de Numismática.
- PIEL, Joseph-Maria (1989), *Estudos de linguística histórica galego-portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional / Casa da Moeda.
- PIEL, Joseph-Maria (1933-1944), «Os nomes germânicos na toponímia portuguesa», *Boletim de Filologia*, vol. II, pp. 105-140, 224-240, 289-314, vol. III, pp. 37-53, 218-242, 367-394, vol. IV, pp. 24-56, 307-322, vol. V, pp. 35-57, 277-288, vol. VI, pp. 65-86, 329-350, vol. VII, pp. 357-386. [Também publicado como livro: Lisboa: J. Fernandes Ltda., 1945].
- POKORNY, Julius. (2005), *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 volumes, Tübingen, Francke Verlag.

- REINHART, Wilhelm (1952), *Historia General del Reino Hispánico de los Suevo*, Madrid, S. Aguirre, Seminario de Historia Primitiva del Hombre.
- RIVAS QUINTAS, Eligio (1991), *Onomástica persoal do noroeste hispano*, Lugo, Editorial Alvarellos.
- SACAU RODRÍGUEZ, Gerardo (1996), *Os nomes da terra de Vigo. Estudo etimolóxico*. Vigo, Instituto de Estudos Viguenses.
- SÁEZ SALGADO, Javier (2002), *História da Moeda em Portugal*, Lisboa, Abril/Controljornal Editora.
- SILVEIRA, Joaquim da (1913-1935), «Toponímia portuguesa», *Revista Lusitana*, vol. XVI, pp. 147-158, vol. XXIV, pp. 189-226, vol. XXXIII, pp. 233-268.
- SKEAT, W[alter] W[illiam] (1868), *A Mæso-Gothic Glossary with an introduction, an outline of mæso-Gothic grammar, and a list of Anglo-Saxon and old and modern English words etymologically connected with mæso-Gothic*, London & Berlin, Asher & Co.
- STANISLAWSKI, Dan (1959), *The Individuality of Portugal. A Study in Historical-Political Geography*, Austin, University of Texas Press.
- TORRES RODRIGUEZ, Casimiro (1977), *Galicia sueva*, La Coruña, Fundación “Pedro Barrié de la Maza Conde de Fenosa”.
- VILILA, Mário (1994), «Portugiesisch: Wortbildungslehre / Formação de palavras», HOLTUS, Günther, Michael METZELTIN & Christian SCHMITT, editores (1994), VI.2, pp. 173-199.
- WATKINS, Calvert (2011), *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*, Boston, Houghton Mifflin. [Edições anteriores: 1985, 2006.]
- WATTS, Victor e John INSLEY, editors (2004), *The Cambridge dictionary of English place-names*,

[Submetido em 18 de Junho de 2013, re-submetido em 30 de Setembro de 2013 e aceite para publicação em 8 de Outubro de 2013]

Inéditos de María Zambrano

DEL TEMBLOR E UN PENSADOR. APUNTES: DOUS MOMENTOS DO PENSAR DENDE OS MANUSCRITOS DE MARÍA ZAMBRANO

M^a Aránzazu Serantes López*
arantxa.serantes@usc.es

El presente estudio recupera dos manuscritos de María Zambrano: *Del temblor* y *Un pensador. Apuntes*. Aparecen de forma conjunta porque reflejan dos claros momentos del pensar. Mediante el temblor, lo real se manifiesta en todo lo vivo y en el pensador se da como una primera forma del pensar, en estado naciente, por la vía contemplativa, de la que surgirá la revelación humana ofreciéndose como un modo de sentir universal, un conocimiento que también es propio de la poesía. De ahí la importancia de este acercamiento a unos manuscritos que hasta ahora han permanecido inéditos, de un modo u otro, pues de *El temblor* hay varias versiones realizadas por la autora en diversas publicaciones y *Un pensador. Apuntes* no ha sido estudiado debidamente hasta el momento.

Palabras clave: María Zambrano, manuscritos, temblor, pensador, estética filosófica.

O presente estudo recupera dous manuscritos de María Zambrano: *Del temblor* y *Un pensador. Apuntes*. Aparecen de forma conxunta porque reflicten dous claros momentos do pensar. Mediante o temblor, o real maniféstase en todo o vivo e no pensador dase como unha primeira forma do pensar, en estado nacente, pola vía contemplativa, da que surxirá a revelación humana ofrecéndose como un modo de sentir universal, un coñecemento que tamén é propio da poesía. De aí a importancia desta achega a uns manuscritos que ata agora permanecían inéditos, dun modo ou doutro, pois de *El temblor* hai varias versións realizadas pola autora en diversas publicacións e *Un pensador. Apuntes* non foi estudado debidamente ata este preciso intre.

Palabras chave: María Zambrano, manuscritos, temblor, pensador, estética filosófica.

* Universidade de Santiago de Compostela, Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía y Antropoloxía Social, 15782 Santiago de Compostela, España.

This study recovers two manuscripts of María Zambrano: *Del temblor y Un pensador. Apuntes*. These works appear together because they reflect two distinct moments of her thought. By the trembling, the real is manifested in all life and the thinker is given as a first way of thinking, in nascent state, the contemplative way of human revelation will emerge as a way of offering universal feel a knowledge which is also characteristic of poetry. Hence the importance of this approach to some manuscripts that have hitherto remained unpublished, in one way or another, because there are several versions of *El Temblor* made by the author in various publications and *Un pensador. Apuntes* has not been well studied so far.

Keywords: María Zambrano, manuscripts, tremble, thinker, philosophic aesthetics.

1. Breve introducción sobre a vixencia do pensamento de María Zambrano e a relevancia dos seus manuscritos.

Cando me atopei coa obra de María Zambrano tiña como obxectivo a profundización no método da razón poética para atopar posibles conexións da pensadora coa poeta metafísica Rosalía de Castro. Relación que tiña como finalidade a realización da miña tese de doutoramento. Unha estadia de investigación levoume ate a Fundación María Zambrano en Vélez (Málaga) e comprendín que a verdadeira esencia da filosofía zambranianiana estaba nos seus cadernos, esquemas e mecanoscritos.

Del temblor e Un pensador. Apuntes son escritos que dirixen a súa atención cara unha temática constante ao longo da obra de Zambrano: A relación entre filosofía e poesía. Normalmente, as interpretacións que soen ofrecerse ao respecto, cando se pretenden por en relación ambas esferas do coñecemento, atísbanse moi superficialmente as verdadeiras intencións da súa autora, coma si ésta tratase de expresar ou sintetizar con linguaxe poética o pensamento profundo da filosofía. Nada máis lonxe da realidade.

Aínda que o seu rexistro formal sexa poético, á hora de escribir non hai que esquecer que este sentir é unha forma de razoamento tan válida coma calquera outra. Ao longo da historia da filosofía, atopamos diferentes métodos e subxéneros que canalizaron o saber filosófico: Diálogos, epístolas, confesións, etc, dictadas por unha revelación ou intuición intelectual.

A filosofía de María Zambrano recupera estes “xéneros menores” que a historia esqueceu e que son auténticos tesouros de sabedoría, que se centra en realidades simbólicas e nas causas primeiras que constrúen unha metafísica experimental na que o ser pode coñecerse a sí mesmo a través dunha serie de nocións. Éstas poden servir de guía ou primeira pegada para alcanzar o sentimento dunha vida lograda.

Ate o momento a filosofía foise erixindo en base a abstraccións ou conceptos obscuros que suplantán a realidade mesma e incluso son incomprendibles para os profanos, pero cando ese mesmo saber apela a unha instancia creativa o seu contido convértese en razón mediadora ou saber comunicable cuxa forma de expresión máis recoñecible é a escritura. Por iso a poesía forma parte deste sistema, porque é capaz de captar as experiencias e eleválas á categoría de noús.

Todo o que o noso ser agocha redúcese a un sentimento de “temblor” ante u oculto e o inaccesible da condición humana que se padece e debe desentrañarse. Para conseguilo ten que realizarse e debe optar por unha actitude contemplativa, non dominante, aberta á posibilidade de descubrir fitos novos e iso require un exercicio de fonda humildade, aquela que nace do sentirse sen ser propio e acabado, porque ao fin e ao cabo somos tempo vivinte a medio camino entre o ser e o non-ser todavía. Aprender a velo é parte do oficio do pensar.

2. Unha achega aos manuscritos *Del temblor e Un pensador. Apuntes*

Os manuscritos que se presentan son *Del temblor* (catalogado como M-210 nos arquivos da Fundación María Zambrano) e *Un pensador. Apuntes* (coa signatura M-142) redactado no 1974. Ningún deles foi publicado na súa versión mecanoscrita, nin analizado criticamente. De ahí o seu interese.

Del temblor é un manuscrito relativamente coñecido, porque aparece referenciado en diversos libros colectivos e compilacións^[1]. Sen embargo, non se soen ter en conta as tres versións que María Zambrano fixo deste traballo, publicado por primeira vez en Nova Iorque, en 1980, baixo outro

1 Por orde de aparición: ZAMBRANO, María (1995), *Las palabras del regreso*, en Mercedes Gómez Blesa (ed.) Salamanca, Amarú. Nesta edición aparecen por separado *Del temblor* (p.79) e *El misterio de la flor* (p.181), que orixinalmente van xuntos. Gómez Blesa faría unha edición ampliada do mesmo libro na Editorial Cátedra no 2009 e clasificaría de novo os escritos por separado. O primeiro no subcapítulo: *Desde la palabra abismática* (p.268) e o segundo no subcapítulo: *Los espacios sagrados*, (p.150).

ZAMBRANO, María (1993) *La razón en la sombra*, en Jesús Moreno Sanz (ed.) Madrid, Siruela. (Do que hai unha edición posterior). Nesta compilación, tamén aparece o manuscrito *Un pensador. Apuntes*, como “Antonio Machado. Un pensador” (p.450 y ss) e ALONSO MONTERO, Xesús (ed) (1997), *Vinteseite escritores de fóra falan de Rosalía de Castro*, A Coruña, Fundación Rosalía de Castro, pp.198-199 no que recolle *El temblor*, prescindindo de *El misterio de la flor*. Sen embargo, fai alusión á compilación do prof. Moreno Sanz, a través dunha nota alusiva a Rosalía que aparece na p.466 de *La razón en la sombra* que recolle un extracto do artigo “Rafael Dieste y su enigma”.

epígrafe: “Fragmentos”²). Posteriormente, se editaría unha segunda versión no *Diario 16* –en 1985– para o suplemento *Culturas* e, finalmente, unha terceira versión publicada en *La Voz de Galicia* en outubro de 1989, ampliada, e pode que corrixida por José A. Valente, a xulgar polas datas, e porque se fai constar expresamente no propio artigo que é un amigo da pensadora quen o fai chegar á redacción do xornal.

Este escrito vai adicado á figura de Rosalía de Castro, de forma explícita, pero só é no artigo publicado no *Diario 16* onde figura: “A Rosalía de Castro”, non así nas outras dúas. O título tamén cambia: “Del temblor”, “El temblor” e “Del temblor en la palabra de María Zambrano” - como se fose elaborado de forma indirecta pola autora-.

Con respecto ao manuscrito *Un pensador. Apuntes*, hai outra variante no título: “Antonio Machado. Un pensador (Apuntes)”. Este traballo foi recollido pola revista *Cuadernos para el diálogo* e, posteriormente, nun libro editado polo prof. Ortega Muñoz (Ortega Muñoz, 1984:141-182). María Zambrano escribiu estes apuntamentos con anterioridade a *Del temblor* e emprega unha cita de Antonio Machado que recuperará para este último: “Y esa verdad divina es una flor que quiere echar su aroma al viento” (p.2 do manuscrito).

Se atendemos ás circunstancias vitais de María Zambrano entre os anos 1975 a 1980, atopámonos cunha serie de converxencias persoais que clarifican o seu interese polos poetas-filósofos: A influencia de J. A. Valente e a creación da súa obra *Claros del bosque* e *Notas de un método*, a publicación de artigos sobre poetas da tradición española e da Xeración do 27 (E. Prados, Lorca, M. Hernández, Cernuda, etc.), as correspondencias con

2 Neses “Fragmentos” o escrito aparece de forma orixinaria, sen os seus aditamentos posteriores, sen embargo en *El misterio de la flor* sí se aprecian cambios salientables ao final do artigo: “En aquel entonces, cuando el divino logos no había salido de sí” (p.10) fronte a: “En aquel entonces, cuando el divino Logos estaba ya saliendo y la flor era el signo de su salida. Por eso es leve, imprecisa, indeleble y perenne la flor. Y de ahí que en algunos grandes idiomas, como el hebreo y el árabe, al igual que en los jeroglíficos egipcios, las letras mismas sean como una flor”. Así aparecería no *Diario 16*, mais en *La Voz de Galicia* hai outra versión: “El “algo divino” revelado por la poesía encuentra su reposo en ella. Y entonces apenas se resiste ser mirada. Se está yendo, desvaneciéndose en aroma y música en una de esas identidades insospechadas que se producen cuando una forma pura se entrega a la muerte ignorándola ignoran el no saber interior a la aparición de la muerte cuando el divino logos no había salido de sí. Teme ella, ser mirada sin ser oída. “No me holléis” parece decir- “No me holléis sin oirme” (p.26). No caso de *El temblor* hai un cambio moi significativo entre a versión do *Diario 16* e o de *La Voz de Galicia*. No primeiro se amplía o texto e no segundo redúcese considerablemente dende: “Y recibir la temblorosa luz (...) no ascienden al mirarnos”. A partir desa oración hai variantes moi sustanciais, tal e como se pode apreciar.

Cintio Vitier e Edison Simons, etc, son signos dun período introspectivo que avanza cara unha mística rexida pola metáfora da pura visibilidade dun centro creador da razón poética, unha razón que se busca.

María Zambrano foi lectora de Rosalía de Castro. Iso se constata na súa biblioteca persoal, que se atopa na Fundación homónima. Nela hai un exemplar de *En las orillas del Sar* (Ex-libris de Javier Ruíz). Unha primeira edición da Editorial Castalia (Madrid) do ano 1976. Nel non hai ningunha anotación. Só as páxinas abertas revelan que o libro foi lido, pero non na súa totalidade. Sen embargo en *Del temblor* cítanse uns versos que non corresponden a este libro en particular: “lúa descolorida – como cor de ouro pálido” e “vesme i eu non quixera- me vises tan alto / O espazo que recorres, lévame, caladiña, nun teu raio” pertencen ao poema ‘Lúa descolorida’ de *Follas novas* (Castro,2004: 667). A selección deses versos non é fortuíta. Obedece a algúns dos imaxinarios que Zambrano estaba a desenvolver no libro *Claros del bosque*, nos que fai especial fincapé en tres tipos de metáforas que, persoalmente, clasificaría como: a) ascensionais, b) cósmicas e c) paradisíacas (volta ás orixes ou ao paraíso perdido).

En *Claros do bosque*, predominan as metáforas cósmicas. Nesta obra, préstase especial atención ao ceo nocturno e á súa luminosidade a través da cal “los cielos tienden a hacerse abstractos, por estar atraídos por lo uno: su centro. Y así en ellos el ser individual tiende a sustraerse a sí mismo: tiende a olvidarse de su cuerpo y de su sombra” (Zambrano, 1990: 142) Esta é a forma en que Zambrano concibe a natureza do ser humano elevado a un plano místico, a través dunhas alegorías astrais que delimitan o divino (sol) e o humano (lúa) como sabedoría do claroescuro.

Cando fai referencia ao astro lunar, vincula a súa presenza coa “vigilia amenazada de locura, de alguna más que enfermiza dolencia, estigma de luz, generadora de los venenos” (Zambrano, 1990:110) como a cicuta “flor pálida como una frente pensativa” (*ibidem*) que adquire unha forma intermediaria entre o sentido e o intelecto fronte a sensación e o concepto. A sabedoría é alcanzada a través da contemplación, como na Antigüedade, onde o ser mesmo era un microcosmos, “trésor de l’inconscient humain” (*apud* Doufour-Kowalska, 1985: 25).

En Rosalía de Castro, símbolos como a lúa, a noite ou mesmo a sombra, teñen sempre o mesmo significado. Representan vivencias dolorosas. O temblor é o preludio da morte, da escura noite da alma e a natureza se personaliza para captar o seu estado anímico onde a “lúa descolorida” é “una capacidad básica del Ser, susceptible de integrarse en la Aurora, antítesis, por esencia de toda oscuridad”(García-Sabell, 1952: 42-57).

No manuscrito *Un pensador. Apuntes*, tamén alúdese ao temblor, un lugar extremo onde a palabra non pode ser pronunciada por tratarse dunha revelación daquilo que é observado amosando “que se puede haber dejado de vivir sin haber caído en la muerte” e que “hay otra vida en este mundo en que se gusta la realidad más recóndita” (López, 2008: 3) a través do misterio das pequenas cousas, como o que se suxire en *El misterio de la flor*, escrito que quizáis estea inspirado no poemario *La flor* de Rosalía ou, pola contra, podería tratarse de temáticas coincidentes. Ambas aluden ao ensoño poético dun “jardín psíquico” que atopa “los acentos del entusiasmo efímero” (Bachelard, 1982: 234) do ‘eu’ como ser de experiencias sensibles aludindo á creación dun espazo propio, un cosmos que é “una promesa de mundo, una invitación a estar en el mundo” (*Idem*: 262).

O poeta-filósofo non se contenta cun pensamento único, nin con unha única voz, porque aspira a unha `verdad divina´ que emerxe da capacidade creativa do ser outro: personaxe ou forma-soño. Tanto Rosalía de Castro como María Zambrano buscan o seu “bosque ancestral” (Bachelard, 1994: 226) que vai dende a inmensidade do íntimo ata o detalle máis insignificante, oculto no subsolo, porque o que escribe se ofrece “a través de la palabra, como temblor” (Zambrano, 1989: 9) xa que o escrito emerxe dunha sombra que busca a luz para formar parte do mundo. Nese preciso instante, nace o temblor do pensamento.

3. As diferentes versións de *Del temblor*

Neste apartado transcribo as dúas versións editadas de *Del Temblor*. Se un as lee con atención pode comprobar as diferentes variantes entre ambas, incluso con respecto ao mecanoscrito orixinal.

Versión orixinal

*Del temblor, en la palabra de María Zambrano*³

“Y es una flor que quiere echar su aroma al viento” Antonio Machado

Todo tiembla en este universo que habitamos. La condición terrestre que de tan diversas maneras ha sido señalada, la gravitación. Pues que todo pesa aquí – todo lo real se sostiene sobre algo-. La condición terrestre podría

3 Fonte: *La Voz de Galicia*, 30 /outubro/1989, p. 26.

ser señalada también por estar tan emparentada, junto con la del peso del temblar. Tiembla todo lo vivo. Y hasta ese astro muerto, nos dicen, la Luna emite una luz temblorosa. “Lúa descolorida-como cor de ouro pálido”. No es una simple mención sino una invocación reveladora: “vesme i eu non quixera – me vises-de tan alto- O espazo que recorres, -lévame, caladiña, nun teu raio”, dice Rosalía. Y así define o señala en modo suficiente una condición, un modo de ser y estar, de estar aquí padeciendo sobreabundantemente por ello: un sentirse bajo la mirada de ese extraño astro que tiembla a su vez. Exilio y pureza de su palabra naciente. Y como toda revelación humana trasciende el individuo que la da casi ritualmente en un acto de total entrega, y paradójicamente de olvido de sí. Pues que habla desde sí; y no de sí desde un sí mismo que se ha hecho lugar de un sentir universal, de un paso de la pasión de lo humano y de su peregrinar. Pide este ser errante y desconocido, sumido en ese inmenso espacio cósmico, un albergue, un lugar íntimo y abierto al par, entrañable; una especie de entraña este lugar donde el desconocido, tembloroso ser humano, delegado de todo ser viviente, puede vivir celándose y al par abriéndose. Y recibir la temblorosa luz emitida por seres de lo alto que han de residir en verdad en alguna entraña celeste, y piden sin descanso “descender”, si acaso es que por ellos a su modo no asciende al mirarnos. Y entonces por el común, universal temblor, acogido por alguien desde una hondura cálida y abierta, como un pre-corazón, el espacio se hace un espacio vivible, habitado, donde lo alto y lo bajo se comunican desde dentro.

El misterio de la flor

Se ofrece la flor en la sombra. Imperceptiblemente toda flor y más todavía la que abre en esplendor, crea como un tenue fondo de sombra, su espacio sin duda, su espacio propio. Y todo aquello que se destaca en su propia sombra o arrastra consigo sombra cuanto más luminoso sea su cuerpo, es al modo de un querer, de un cumplido querer. Y la pálida flor impalpable, indecisa es a su vez luminosa sombra de un fuego lejano cuando se sonroja bajo la mirada. Pues que la flor nunca está quieta, nunca fija; el color se hace en ella; se enciende o se desvanece. Y nada corpóreo hay que dé a sentir como ella, el encenderse y el desvanecerse, y no sólo del color sino de la sustancia misma. De esa misma sustancia que todo cuerpo visible condensa, encierra; duración temporal también que toda sustancia corpórea se fija. Y en la flor, la sustancia se desvanece, expira; expira por darse o por no poder ya más seguir en el universo donde todo se detuvo un día, en un soplo que se

quedó congelado, materializado. Y ella, la flor, da testimonio de ese instante trascendente, hija directa de aquel soplo. Hija del viento,, en un suspiro de la creación. Criatura del aire como palabra breve que se quedó así, en un punto, quedándose de tan múltiples maneras habla de la identidad indivisa. Los órdenes, las clases, las especies, las variedades no dividen las flores. No hay castas entre ellas. Cada una es individuo que al modo como la Teología nos dice de los ángeles, son cada uno individuo y especie sin distinción. Toda la distinción pues está en su origen al que permanecen apegadas, sujetas eso es a parecer un día por la acción de la “inclemencia” de los elementos y del trato humano, y del animal que la suele ver para devorarla. El hombre para arrancarla o al menos para mustiarla con su aliento, sentenciada ya a la violencia aunque la sentencia no se cumpla, expuesta al rigor de la “ley”, esa ley que no aguarda a que llegue la muerte para arrancar la vida, sustrayendo así a la par a la muerte su acción y a la vida vuelo. La inclemencia adversa al soplo y a todo don de la clemencia.

Se derrama la flor sin dividirse, se aviene a caer sembrada desde lo más alto, en lo que más se hunde. Cuando más cae muestra venir desde lo más celeste y es donde el viento se aquieta, se hace agua. Se aviene la flor como soplo originario a los accidentes de la tierra, sus cuevas o concavidades: a sus secretas abrigadas praderas diminutas en las que nunca tornan a aparecer el siguiente año. Nunca son las mismas, hija del viento invulnerable. La flor perpetúa siempre algo efímero, algo transitorio- la vida misma ofrenda festiva y funeraria insustituible. La flor que perpetúa el tiempo feliz, la fiesta, aún ya mustia; la que sobre el cuerpo muerto, ceniza ya quizás se inclina y aún es capaz de brotar, de esa cal subyacente; de esa sal de la tierra que son los muertos.

Aroma que la misma flor botánicamente hablando no exhala en otros lugares, sólo allí olor a muerte viviente, a vida de la muerte aquí, escala de resurrección. Pasión suprema de ese aliento, de ese soplo de la clemencia invencible.

Algo invencible y que lejos de erguirse, se abaja hasta sumirse casi por entero, dado en prenda en un lecho cenagoso o de dura tierra en la que la sombra se pierde en la tiniebla que rememora la tiniebla primordial, nunca del todo salvada. Y en la tierra disimulada se abre la boca una sima, respiradero del reino de debajo de los ínferos, de esos ínferos donde la sierpe enrojecida fue a parar. La flor, esa flor que pertenece acaso a los ínferos, de esos ínferos donde la sierpe enrojecida fue a parar. La flor, esa flor que pertenece acaso a los ínferos, es la flor que al fin de la sierpe cáliz que recoge la gota de luz y de agua celeste indispensable a Perséfone para volver a la Tierra.

Todo florece entonces, todo hasta el fuego oscuro que alcanza por su flor la luz. Y ella no tiembla ya. El “algo divino” revelado por la poesía encuentra su reposo en ella. Y entonces apenas resiste ser mirada. Se está yendo, desvaneciéndose en aroma y música en una de esas identidades insospechadas que se producen cuando una forma pura se entrega a la muerte ignorándola ignorar en el no saber anterior a la aparición de la muerte cuando el divino logos no había salido de sí.

Teme, ella, ser mirada sin ser oída. “No me holléis” parece decir. “No me holléis sin oírme”.

María Zambrano- Ferney-Voltaire

La gentileza de un amigo hizo que llegase a nuestras manos este texto inédito de María Zambrano, escritora nacida en Vélez de 1904, y cuyo pensamiento, en el decir de muchos, es el más penetrante de cuantos hubieron de perderse en el exilio de 1939. Su último libro *Claros del bosque*, supuso todo un reencuentro. Poco antes, desde una localidad próxima a Ginebra, en la que vive actualmente pisando tierras francesas, llegó a nosotros su reflexión sobre *Los intelectuales en el drama de España* (1977). Y a los más jóvenes se les reveló como una de las más profundas pensadoras del momento. Antes, y los de su generación saben que este compromiso intelectual fue norma de conducta de aquella joven profesora de filosofía en la universidad madrileña, había interpretado entornos y figuras con una gran finura y agudeza. Ahí están sus libros: *Horizonte del liberalismo* (1930), *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939), *Filosofía y poesía* (1939), *El pensamiento vivo de Séneca* (1944), *La agonía de Europa* (1945), *Hacia un saber sobre el alma* (1950), *El hombre y lo divino* (1955), *Persona y democracia* (1959), *La España de Galdós* (1960), *España, sueño y verdad* (1965), *El sueño creador* (1965), *La tumba de Antígona* (1967). La primera entrega de sus *Obras reunidas* apareció en 1971. Con este texto que presentamos hoy, escrito el 1 de noviembre de hace un año, el lector puede acercarse a una de las más importantes intelectuales españolas que tuvieron hasta hace muy poco el silencio y el olvido por respuesta.

Segunda versión do texto^[4]

Todo tiembla en este universo que habitamos. La condición terrestre que de tan diversas maneras ha sido señalada, la de la gravedad —notoriamente, todo pesa aquí, todo lo real se sostiene sobre algo— podría ser señalada por esta condición del temblor tan emparentada con la del peso. Tiembla todo lo vivo. Y hasta ese astro muerto, según nos dicen que es la Luna, emite una luz temblorosa: «Lua descolorida / como cor de ouro pálido.» No es una simple mención, sino una innovación reveladora: «vesme e non quixera / me vises de tan alto / O espazo que recorres, levame, caladiña, nun teu raio.» Ya que aquella que define o señala en modo suficiente una condición, un modo de ser y de estar, de estar aquí padeciendo sobreabundantemente por ello es un sentirse bajo la mirada del extraño astro que tiembla a su vez. Exilio planetario que Rosalía de Castro logra por la intensidad y pureza de su palabra naciente, carácter de revelación. Y, como toda revelación humana, transciende al individuo que la da casi ritualmente, en un acto de total entrega y, paradójicamente, del olvido de sí. Pues que habla desde sí, desde un sí mismo que se ha hecho lugar de un sentir universal, de un paso de la pasión de lo humano y de su peregrinar. Pide este ser errante y desconocido, sumido en ese inmenso espacio cósmico, un albergue, un lugar íntimo y abierto al par entrañable; una especie de entraña, este lugar, donde el desconocido, tembloroso ser humano, delegado en verdad de todo ser viviente, pueda vivir celándose y al par abriéndose. Y recibir la temblorosa luz emitida por seres de lo alto, que han de residir en verdad en alguna entraña celeste; y piden sin descanso “descender”, si acaso ellos a su modo no ascienden al mirarnos. Pues que los seres naturales aparecen entre la luz y la sombra bajo el amparo de lo visible que tiembla. El temblor es un modo de palpitar que responde a una llamada sin argumento: una palabra sin oído, un pensamiento que se deslía en el aroma. El algo divino que llama desde antes de que al hombre se le diera la palabra. Señor de la palabra, podría ser titulado. Un señor que enseñoera sin oír. Propietario, entonces, llega a ser de la palabra, pues que la hace suya: toda palabra es suya sin oír ninguna. Y es ella entonces, es la palabra no oída, la que hace temblar a la palabra enseñoerada. Y es el aroma inconteniblemente dado al viento lo que dice esa verdad divina, que padece y teme desde antes que asome la palabra como su perenne aurora.

4 Fonte: *Escandalari*, v.3, n.4, (1980), pp.9-10 (Baixo o título “Fragmentos”) e no *Diario 16*, año X, Madrid, 14/7/1985, n.14, p.3. Nesta segunda versión amplíase o dito pola autora acerca de Rosalía de Castro. Mantense a primeira versión pero con matices e correccións, sen El misterio de la flor.

En la tradición lírica española, la referencia a los astros resulta muy escasa. Rosalía de Castro es una excepción. Ella, que parte a veces del tópico de la sencilla margarita, que está en el rincón de su huerto, de un salto hacia muy arriba llega a las estrellas, donde, excepto un poeta que con ella nada tiene que ver- Francisco de Quevedo- , solamente llegó. Fray Luis de León se refiere al firmamento, mas se refiere, sobre todo, a las esferas del pensamiento, mientras que Quevedo, en su Himno a las estrellas, está tan lleno de vida que logra que las estrellas le respondan. Esta hazaña, a mi modesto entender, solamente la ha repetido Rosalía de Castro: partiendo no de las esferas, no de de una cultura, no de un saber, sino de la modesta margarita, llega a las estrellas, llega al astro por el camino del sentimiento. En Rosalía, las estrellas, los astros, la Luna, son sentir. De ahí que la Luna esté tan cerca de ella como la margarita

Referencias

- BACHELARD, Gaston (1982), *La poética de la ensoñación*, México, FCE.
- BACHELARD, Gaston (1994), *La poética del espacio*, México, FCE.
- CASTRO, Rosalía de (2004), *Obras completas*, A Coruña, Fundación Rosalía de Castro.
- DOUFOUR-KOWALSKA, Gabrielle (1985), *L'arbre de vie et la croix*, Génova, Tricorne.
- GARCÍA-SABELL, Domingo (1952), "Rosalía y su sombra" en VV.AA., *Siete ensayos sobre Rosalía de Castro*, Vigo, Galaxia, pp.42-57.
- LÓPEZ, David [en liña], "El temblor de María Zambrano" disponible no enderezo [<http://www.davidlopez.info>] [consultado en decembro 2008].
- ORTEGA MUÑOZ, Juan Fernando (1984), *Andalucía, sueño y verdad*, Granada, EAUSA.
- ZAMBRANO, María (1989), *Senderos*, Barcelona, Anthopos.
- ZAMBRANO, María (1990), *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral.

[Submetido em 22 de agosto de 2013
e aceite para publicação em 17 de setembro de 2013]

DEL TEMBLOR

Y ES UNA FLOR QUE QUIERE
BORRAR SU ARCHA AL VIENTO.

Antonio Machado

I

Todo tiembla en este universo que habitamos. La condición terrestre que de tan diversas maneras ha sido señalada; la ~~gravedad~~ ^{gravedad} ~~de la~~ ^{de la} ~~gravitación~~ ^{gravitación} ~~de~~ ^{de} ~~los~~ ^{los} ~~pesos~~ ^{pesos} ~~que~~ ^{que} ~~actúan~~ ^{actúan} ~~sobre~~ ^{sobre} ~~ellos~~ ^{ellos} ~~todo~~ ^{todo} ~~lo~~ ^{lo} ~~real~~ ^{real} ~~se~~ ^{se} ~~sostiene~~ ^{sostiene} ~~sobre~~ ^{sobre} ~~algo~~ ^{algo} ~~que~~ ^{que} ~~podría~~ ^{podría} ~~ser~~ ^{ser} ~~señalada~~ ^{señalada} ~~también~~ ^{también} ~~por~~ ^{por} ~~esta~~ ^{esta} ~~tan~~ ^{tan} ~~emparentada~~ ^{emparentada} ~~con~~ ^{con} ~~la~~ ^{la} ~~del~~ ^{del} ~~peso~~ ^{peso} ~~de~~ ^{de} ~~temblar~~ ^{temblar}. ~~Tembla~~ ^{Tembla} ~~todo~~ ^{todo} ~~lo~~ ^{lo} ~~vivo~~ ^{vivo}. Y hasta ese astro muerto,

nos dicen, la Luna emite una luz temblorosa. "Luz descolorida - como cor de ouro pálido". No es una simple mención sino una invocación

reveladora: "vesme ~~que~~ ^{que} ~~eu~~ ^{eu} ~~non~~ ^{non} ~~quixera~~ ^{quixera} - me vises de tan alto, ~~de~~ ^{de} ~~ese~~ ^{ese} ~~espaço~~ ^{espaço} que recorres, - lévame, caladiña, nun teu raio", ~~que~~ ^{que} ~~define~~ ^{define} o señala en modo suficiente una condición, un modo de

ser y de estar, ~~de~~ ^{de} ~~estar~~ ^{estar} ~~aquí~~ ^{aquí} ~~padeciendo~~ ^{padeciendo} ~~sobresabundantemente~~ ^{sobresabundantemente} por ello: un sentirse bajo la mirada de extraño astro que

tiembla a su vez. Exilio planetario que Rosalía de Castro cobra carácter por la intensidad y pureza de su palabra naciente ~~de~~ ^{de} ~~su~~ ^{su} ~~palabra~~ ^{palabra} ~~naciente~~ ^{naciente}.

Y como toda revelación humana transciende el individuo que la da casi ritualmente en un acto ~~de~~ ^{de} ~~total~~ ^{total} entrega, y paradójicamente de olvido de sí. Pues que habla

desde sí; desde un sí mismo que se ha hecho lugar de un sentir universal, de un paso de la pasión de lo humano y de su peregrinar.

Pide ~~este~~ ^{este} ser errante y desconocido, sumido en ese inmeso espacio cósmico, un ~~lugar~~ ^{lugar} íntimo y abierto al par, entrañable; una especie de entraña este lugar donde el

desconocido, tembloroso ser humano, delegado ~~de~~ ^{de} ~~todo~~ ^{todo} ser viviente, puede vivir, celandose y al par abriéndose. Y recibir la temblorosa luz emitida por seres de lo alto que han de

residir en verdad en alguna entraña celeste, y piden sin descaer so "descender", si acaso ellos a su modo no asciende al mirarnos.

Y entonces por el común, universal temblor

abogado por alguien desde una hondura cálida

y abierta, como un pre-compasión, el espacio se

hace un espacio visible, habitado, donde lo alto

y lo bajo se comunican desde adentro.

de
 y no de sí

de
 y no de sí

2
II

X X X

EL MISTERIO DE LA FLOR

Se ofrece la flor en la sombra . Imperceptiblemente toda flor y mas
todavía la que se abre en esplendor, crea como un tenue fondo de som-
bra , su espacio sin duda , su espacio propio . Y todo ^{aquella} que <sup>se des-
vanece</sup> se desvanece
en su propia sombra o arrastra consigo sombra cuanto mas luminoso
sea su cuerpo, es al modo de un querer , de un cumplido querer . y
la pálida flor impalpable, indecisa es a su vez lumino-
sa sombra de un fuego lejano ^{cuando} ^{bajo} ^m de sonrojo ^{de} la mirada. Pues que
la flor nunca esta quieta, nunca fija; el color ^{en ella se hace}
se enciende o se desvanece . Y nada corporeo hay que de a sentir
como ella, el encenderse y el desvanecerse, y no solo del ~~resaca~~
color , sino de la sustancia ^{misma} de esa sustancia que todo cuerpo
visible condensa, encierra; duración temporal tambien que en
toda sustancia corporea se fija. Y en la flor, la sustancia
se desvanece, expira; expira por darse o por no poder ya mas seguir
aquí en este universo donde todo se detuvo un día, en un soplo
que se quedo congelado , materializado . Y ella, la flor, da testi-
monio ^{de ese instante trascendente}, hija directa ^{de ese soplo} ^{aquí} . Hija del viento, en un suspiro de
Chiatura del aire como palabra leve que se quedó así, en un punto,
que dándose de tan multiples maneras habla de la identidad indivisa
Los ordenes, las clases, las especies, las variedades no dividen
las flores.. No hay castas entre ellas, Cada una es individuo que
al modo como la teología nos dice de los ángeles, son cada uno
individuo y especie sin distinción. Toda la distinción pues
esta en su origen al que permanecen ~~en~~ apegadas, sujetas eso es
~~al~~ a parecer un día por la acción de la "inclemencia" de
los elementos y del trato ~~del~~ humano, y del animal que la suele
^{o al menos para mantenerla con su aliento} ver para covararla, ^{al} hombre para arrancarla; sentenciada ya aun-
que la sentencia ^{no} se cumpla a la ~~violencia~~, expuesta a ~~del~~
al rigor de la "Ley", ~~que~~ esa ley que no aguarda ~~ex~~ a que llegue
la muerte para arrancar la vida , sustrayendo así a la par a la
muerte su acción y a la vida su vuelo. La in-clemencia ~~es~~

La Creación

La Vida

humanas se nos aparecen, selladas en su piel o en su caparazón o en las figuras del plumaje de ciertas aves y que también en las nubes, a veces, se señalan.

Y así: "Olivo solitario/ ~~que se da en los campos~~, lejos del olivar, junto a la fuente, / olivo hospitalario/ que das tu sombra a un hombre pensativo/ y a un agua transparente" leemos en "Olivo del Camino", que abre ~~en~~ "Nuevas Canciones". Todo es revelador: el olivo no está solo, sino que es hospitalario al modo de un alma viviente. Paralelamente a "Y todo el campo un momento/ se queda mudo y sombrío, / meditando." de los primeros poemas de su primer libro "Soledades". ¿Puede sentirse solo quién siente el campo meditar? Soledades y no soledad, estados del ser como "mudo" y "sombrio", como "solitario", sentidos inmediatamente en los campos, en el árbol, como la transparencia en el agua.

Sí, ya sabemos que a tales expresiones se les llama metáforas o trasposiciones y más de acuerdo con la antepenúltima estética "proyección sentimental". Ya que la mente moderna rompió con lo inmediato salvo con la inmediatez del sujeto a través de su duda, en lo que ya inmediatez no hay, no puede aceptar el sentir ~~humano~~ directo de un modo de ser humano originado en una realidad que no llega al ser ~~que no lo es~~ realidad, ciertamente, si se tratara de seres, si se perciben y viven esas realidades como lo que son (seres)? entonces la cuestión aparece bien diferente.

~~De~~ De otra parte, la acusación o al menos diagnóstico de "panteísmo", saltaría sin esfuerzo, si nos colocásemos en los esquemas del pensar occidental: es el hombre y solo él el pensante, y solo él quién tiene relación directa con la divinidad. Y sentir lo divino y lo definitorio de lo humano como es el pensamiento, entonces, si no es metáfora es panteísmo. Pues que el pensamiento divino así mirado sería divino mas no existe, No lo hay, figura. Mas sucede que el pensamiento original, originario y al par universal, no procede de estos señalados modos; su proceso es otro. Existencialmente, existenciando al sujeto en cuestión? Mas para definirlo así, no habría más inconveniente que el que no se trate de que el sujeto exista, sino de alguna otra cosa que si se pone en relación con el existir para llegar a su objetivo.

29
del pensamiento creativo
, el des-existir. El hombre donde tal sujeto anida se vá quedando libre para hacerse responsable de modo inmediato, moral y aún políticamente, para la acción, si necesario fuese algún día por él no previsto.

Se podía también decir, cediendo a las formulaciones últimas, que este pensamiento "estructura" al sujeto, al hombre mismo. Y para ello no se ~~presenta~~ ^{presenta} mayor obstáculo que el caer en la cuenta de que ese hombre que se presenta ya en plenitud ^{esta} no ~~estructurado~~, sino configurado, conformado ^{y que ~~está~~ ~~que~~ se trata de}

que el despliegue del pensamiento abra las posibilidades de pensar y de ser en activo, mientras el sujeto íntimo se vá acercando como lavado por las aguas incesantes en que se baña, a la simplicidad primera y última, ~~en~~ la de ser criatura viviente y, luego, ~~de~~ la de ser sin más, en la nada. En una nada, como se ^{ha visto} ~~visto~~ que no le depara, ni le resiste, ni le acuna tampoco,

como si se ~~lo~~ fuera a llevar ^{se lo} de nuevo. En una nada que viene a ser la hospitalidad del creador.

Y así el hombre pensativo está amparado por el olivo solitario, "olivo del camino", que se ha ido a estar solo, justamente para estar al borde del camino por donde transitan los hombres, las bestias, el polvo ^y el camino también.

Y amparado por esta sombra buena (no olvidemos que Antonio Machado era de Andalucía, donde la sombra y el que sea buena es algo de mucha monta) el hombre pensativo está en sí porque está en el lugar de su pensamiento.

Es "hospitalario el solitario olivo. Hospitalaria la venta o la mujer ~~como~~ como en Cervantes, de paso sea dicho. ~~Quinta ~~del camino~~ ~~del~~~~ "Blanca hospedería, / celda del viajero, / con la sombra mía" -CLIX (Canciones)

La blanca hospedería equivale al olivo hospitalario, del camino que dá su sombra. Mas aquí, la sombra es la suya, es él quién dá su sombra, esa misteriosa sombra que lo acompaña siempre; la suya a veces ~~o~~ la de otro; ^{de otro o de uno, la del más fondo si mismo tal vez}

x x x

ma

Y el amor es ante todo y más allá de todo, un pensamiento de amor. Un pensamiento y no un lugar como hemos procurado señalar; el campo, el olivo y aún la hospitalidad. Y misteriosamente y sobre todo; sueño. El pensamiento de amor roza la "verdad divina" que está temblando. Y no es el simple temblor que encontramos en el campo también, ^{es} el desvanecimiento, ~~una~~ especie de temblor en su propio corazón entre el despertar y el sueño. "...El limonar florido, el ciprésal del huerto del sol, el campo, el iris- el agua en tus cabellos-. Y todo ~~se~~ ~~muere~~ ~~en~~ la memoria ^{se perdía} como una pompa de jabon al viento". Mas el ~~mezarse~~ perderse, que no ^{deja a ser} ~~es~~ olvidado, en el corazón-memoria es algo cósmico. Lo más alejado de un pensamiento.

El pensamiento de ^{amor} ~~amor~~ nace entero. Solo con este pensamiento ^{se podría} ~~vivir~~. ~~lo que decir quiere que este pensamiento solo tomara toda una vida.~~ ^{Acaso cuando el pensamiento de amor se ha dado -Dante, Petrarca,}

Quevedo...- ha sido solamente lo que se entiende por amor, amor entre hombre y mujer? ^{Entre}

~~"Gacela y leon"~~ ⁹² tal como si analogamente a lo que se cree esta -blecido acerca del pensar y de su sujeto humano, con el amor acontecie ra también. Es decir, como si el Amor, él, de si mismo viviera mientras se cree, y hoy obstinadamente, que el suceso del amor pudiera darse en terminos solamente psicológicos ^{so} ~~y~~ ^{so} ~~et~~ ~~icologicos~~, sin un "a priori", sin un pensamiento que germina en un ser. Como si de Guiomar pudiera cualquier hombre enamorarse (incluido el mismo Antonio Machado en otra estacion de su ser) sin que el pensamiento de amor lo ^{haya} ~~dispuso~~ ^{asi,}

Y así, la identificacion de Guiomar con la existencia real de una mujer amada viene a ser subsidiaria de ese pensamiento de amor, sin el cual, ese amor concreto o no hubiera existido o se hubiese dado ^{en} ~~en~~ forma diferente. Y para que este pensamiento de amor que no discutimos para ~~mda~~ ^{que} llegara a encarnarse, era indispensable ^{era} ~~era~~ Abel Martin. (1) Fué desde él, a traves de él y con él como el hombre real Antonio Machado llegó a vivir ese amor concreto que sería corroboración, respuesta (si es que así realmente se le dió).

9
Mas, ¿Cómo ^{luz} posible q Ya que en la metafísica ~~erótica~~ ^{erótica} de Abel Martín aparece que la amada es imposible, ¿Será ^{Acaso} aquella que "no acudió a la cita?" ^{¿Será?} En la metafísica intrasubjetiva de Abel Martín fracasa el amor, pero no el conocimiento, o mejor dicho, es el conocimiento el premio del amor. Pero el amor como tal no encuentra objeto; dicho líricamente: la amada es imposible". Y antes ~~de~~ ^{de}: "El ojo que todo lo vé al verse a sí mismo es, ciertamente, un ojo ante las ideas en actitud teórica, de vision a distancia; pero las ideas no son sino el alfabeto o conjunto de signos homogeneos que representan las esencias que integran el ser. (...)

Hijas del amor, y en cierto modo, del fracaso del amor. Nunca serían concebidas sin él, porque es el amor mismo o conato del ser por superar su propia limitacion, quién las proyecta sobre la nada o cero absoluto que también llama el poeta cero divino, ^{pués,} como veremos después, Dios no es el creador del mundo -según Martín- sino el creador de la nada. No tienen, ^{pués,} las ideas realidad esencial, "per se" son meros trasuntos (...). Estas esencias no pueden separarse de la realidad, sino en su proyección ilusoria, ni cabe tampoco -según Martín- apetencia de las ~~unas~~ hacia las otras, sino que todas ellas aspiran conjunta e indivisiblemente a lo otro, a un ser que sea lo contrario de lo que es, de lo que ellas son. En suma; a lo imposible."

Y así el verdadero conocimiento corre la suerte ~~del~~ del amor, como ~~el~~ hijo de su fracaso. Queda en plé y brillando como una columna de luz ya sin fuego, diríamos, esta aspiracion de las ideas conjunta e indivisiblemente hacia lo otro, ^{como emanadas por} ~~ya~~ ese imposible contrario a ellas mismas, aspiran ~~del~~, decimos, a su propia destruccion. Porque "No es tampoco para Abel Martín la belleza el gran incentivo del amor, sino la sed metafísica de lo esencialmente otro". Lo otro del que ama, lo otro del que piensa, lo otro del que mira. O lo otro en sí mismo, como sugiere, aunque califico a esta expresion de hiperbólica, "de un apasionado culto a la mujer que "La mujer es el anverso del ser", que no podríamos sin más interpretar como el no-ser en esta forma de pensar, ^{inverso} que no se atiene a las premisas y que más decisivamente aún, disuelve o supedita los contrarios a la heterogeneidad del ser. ¿Qué sería, nos preguntamos, este [?] anverso del

del ser? Un absoluto impensable, se nos ocurre. Y que sea impensable no supone forzosamente su inexistencia, ~~mas~~ ¿quedaría la mujer entonces como un absoluto? ~~Y~~ el absoluto ¿puede ser acaso uno que admita otro? ^{sera} Or un más allá del ser, ya que el ser no subsiste ante la nada, la nada divina. Antesala sería entonces la mujer para el varón, de la verdad última alcanzada por el pensamiento en la metafísica de Abel Martín, ~~mas~~ ¿vivable? ^{tan de la mitica toda} Vivible también como ^{de} "deseerse" que anuncia, como ~~una~~ vía negativa. "Mas nadie logrará ser el que es si antes no logra pensarse como es".

Y ^{esta} vía Abel Martín a través de Machado, la expone con nitida claridad al hacer en ~~esta~~ ^{de} líneas la crítica del pensar ~~que~~ que aún padecemos. "La concepción mecánica del mundo- añade Martín- es el ser pensado como pura inercia, el ser que no es por sí, inmutable y en perpetuo movimiento ~~de~~ un torbellino de cenizas que agita, no sabemos porqué ni para qué, la mano de Dios" Y comenta así este pensamiento originario de Martín: "Cuando esta mano patente aun en la "chiquenaude" cartesiana, no es tenida en cuenta, el ser es ya pensado como aquello que absolutamente no es. Los atributos de la subsistencia son ya, en Espinosa, los atributos de la pura nada. La conciencia llega por ansia de lo otro, al límite de su esfuerzo, a pensarse como no es, a deseerse. El trágico erotismo de Espinosa llevó a un límite infranqueable la desubjetivación del sujeto."

Y aquí, es donde se nos dá la solución, la salida de la aporía ^{de} y su interminable laberinto, pues que continúa diciendo con solo un punto y seguido ~~de~~ ^{de} pensamiento decisivo de Martín, su revelación: "¿Y cómo no intentar devolver a lo que es su propia intimidad? Esta empresa fué intentada por Leibniz -filósofo del porvenir, añade Martín-, pero solo puede ser consumada por la poesía, que define Martín como "aspiración a conciencia integral." Mas como la poesía a su vez, se nos dice, es hija del fracaso del amor, he aquí una hija que logra lo que la metafísica, ^{el consorcio} ~~no~~ no puede. Se trata, ^{de} ~~de~~ crear o descubrir ^{de} alguna creación posible, ~~de~~ ^{de} ~~una~~ ^{al menos} ~~una~~ ^{una} creación no de otro ser, sino de una conjunción entre el pensar y el amor. Quizás esta:

"Si un grano del pensar arder pudiera -no en el amante, en el amor-, sería

la más honda verdad que se viera". ¿Y el verla solo, nos bastaría, nos bastaría? Nos bastaría, aunque su inmediata acción se nos enuncia así: " y el espejo de amor se quebraría, roto su encanto".

"Quiere decir Abel Martín que el amante renunciaría a cuanto es espejo en el amor; porque comenzaría a amar en la amada lo que por esencia no podrá nunca reflejar su propia imagen". Lo que nos ^{entrega} ~~da~~ la clave del pensamiento que el hombre Antonio Machado, encerrado en los confines de las sociales, intelectuales e históricas circunstancias, no pudo por sí mismo declarar. ¿Cómo hubiera podido sin apartarse de su vía decirse ni tan siquiera a sí mismo, y menos aún sí mismo, un pensamiento, el central de toda mística y determinadamente de las más cristalina de este Occidente? La del maestro Eckhart, que aparece en cada uno de los pasos de su pensamiento, un pensamiento único si los ha habido. Elegimos este por su simplicidad y su adecuación: "Ninguna imagen nos abre la deidad ni el ser de Dios, si alguna imagen o semejanza permanece en tí, jamás llegarás a ser uno con Dios"- "Sermo surrexit autem Saulus".

No podía Antonio Machado formularse ^{este pensamiento} así ni a través de Abel Martín. Como poeta le es irrenunciable el olor, el sabor, el reflejo. Como pensador, la sombra. Como metafísico del amor a la heterogeneidad del ser -de la mujer como hombre-. Como habitante de un ^{país} ~~país~~, de una historia, de alma y espíritu irrenunciable (Y dicho sea de paso, solamente ~~cuando~~ ^{cuando} así sucede se tiene, aunque se pierda una patria). Y por todo ello pasó Antonio Machado sosteniendo al par con su vida esta especie de "Ars Amandi" ^{de la que} ~~que~~ Nos atrevemos ~~que~~

^{a decir} ~~que~~ ^{que} ~~condice~~ ^{condice} la metafísica y, por tanto, la fética de Martín y Maire. Más quizá difiera de la mística de Eckhart -hombre activo ~~que~~ ^{que} despertar a su histórico quehacer en su hora-, la acción que cambiaría, que transmutaría todo ^{al} ~~al~~ revelar ^{la} ~~la~~ "más honda verdad". "Si un grano del pensar ardiera ^{diérase,} / no en el amante, en el amor". ~~que~~ ^{que} se sepa una tal acción divina, humana, o humana y divina conjuntamente, no ha sido propuesta ni soñada declaradamente nunca. ^{Se} ~~Se~~ trata de algo inédito. Un inédito pensamiento de amor que reclama ^{su lugar propio} ~~su~~ ^{allá} ~~allá~~ en la constelación de los pensamientos únicos, ^{al modo de los} ~~que~~ ^{astros} ~~astros~~ indelebles como ellos, indestructibles en tanto que la vida humana ^{se desmilita, no se des-oliga} ~~no~~ ^{cosa} ~~que~~ no hay que dar por imposi-

¿Y nos podemos permitir identificar esta verdad ("lo más hondo que se viera") con "la verdad divina temblando de miedo" ~~en~~, en el profundo espejo de sus sueños, vista cuando un claro día miró sus bienamados versos?

La verdad divina tiembla, nos preguntamos, por estar reflejándose en el espejo?. Y si, como insinuábamos al referirnos a ella, nos pide algo más que el ser vista, si acaso tiembla por ~~que~~ ^{pedir} algo del hombre siendo divina, ^{es que} ~~si~~ es la verdad un ser divino que pide al hombre. Y es entonces la verdad del amor que se produce cuando lo uno ~~del uno~~-se hace lo otro, ^{así de} ~~pidiendo~~ al otro o a los otros que se haga, uno, unos en el amor, salvando la heterogeneidad del ser y de los seres. Y si es así en el caso del amor hombre-mujer se daría, que este anverso del ser que es la mujer ^{pide} ~~piden~~ enigmáticamente al hombre ~~que~~, ~~que~~ que la siga más de lo que entiende al modo espontáneo propio del hombre que se niegue trascendiéndose, y aún abismándose, ("Gracias, Petenera mía: / en tus ojos me he perdido/era lo que yo quería." [¿] Pues que tiembla también esta verdad divina por flotar en el humano sueño. ¿Tiembla ~~de~~ despertar dentro del ~~sueño humano~~? Y entonces temblaría de la historia que de los sueños humanos procede, y pediría una clara historia, una historia creadora y transparente, ^{que} que el "hombre pensativo" crea unificando la sombra que cubre su cabeza y el agua transparente que sin sombra le acompaña, al borde del camino, del histórico camino ~~mientras~~ aún serpea*.

Y así, aunque conserve algo de su propia imagen, llega a pensar y a amar con juntamente, en la intimidad del ser y de la historia. Y la historia misma de le hará íntima, la intimidad de la historia se hará verdad manifiesta y no

habrá contraposición entre el actuar y el pensar.
La Petenera es también la historia que nos mira.

El pensamiento único contiene o acaso esta contenido en la visión dada al poeta Antonio Machado (su verdadero punto de partida, motor de su poesía) (la "verdad divina" vista en sus "Bienamados versos"; En el "profundo espejo de mis sueños" que así como ~~un~~ espejo se ~~le~~ revela ^{dándole sus propios sueños} y ^{luego en ella} ~~los~~ ^{proprios sueños} ~~sueños~~.
 Obtener la revelación de los ~~sueños~~ ^{proprios sueños} por la poesía y por directa visión, es sustancia ~~adivana~~ ^{fundamente} de poesía y de conocimiento. Mas, sería ~~acaso~~ ^{acaso} posible una poesía que no sea conocimiento en sí misma, pensamiento ~~invisible~~ ^{visible}, pensamiento nacido, crecido como una flor, según ~~se~~ ^{se} dice de esa "verdad divina".
 Y ~~así~~ ^{así} la dialectica entre el ver y el mirar, entre el ojo y el ver tiene su raíz o fundamento divino. y es cosa de amor, como es sabido. "El amor es el ojo con que el amante ve a lo amado", enunció Plotino precisando precisando, no solamente la tradición platónica, sino como todo pensamiento cetero - único - hace el sentir difuso y tratándose de amor particularmente confuso, que afienta en el ~~corazón~~ ^{corazón} humano que no ha llegado a estar "maduro de sombra y de ciencia".

No encontramos trazas de que Machado- Martin- Mairena hayan ~~xxxxxxxxxxxx~~ bebido en este pensamiento de Plotino. Mas la filiación de un pensador o de un pensar ~~no~~ ^{no} depende, como se sabe y se olvida, ~~del~~ ^{del} conocimiento de los textos que por otra parte, pueden haber sido conocidos un día y ~~cuando~~ ^{cuando} ~~se~~ ^{se} ~~mirase~~ ^{mirase} en el fondo creador de la memoria.

La unidad indestructible ^{del} pensamiento único de Antonio Machado se muestra ~~así~~ ^{así} también en el arranque común de su poesía y ~~de~~ ^{de} la metafísica de Abel Martin, el primero de sus heterónomos, "poeta y filósofo" que "escribió en la primera ~~y~~ ^y página de su libro de ~~xxxxxxxxxxxx~~ poesías "Los Complementarios": "Mis ojos en el espejo - son ojos ciegos que miran ~~los~~ ^{los} ojos con que los veo". Y continúa: "En una nota, hace constar Abel Martin que fueron estos tres versos los primeros que compuso, y que los publica no obstante su aparente trivialidad o su marcada peregrinidad, porque de ellos sacó, más tarde, por reflexión y análisis, toda su metafísica".

Y no es cosa que deba de extrañarnos el que la poesía propiamente dicha, comience o se origine en una revelación y la metafísica ~~xxxxxxxx~~ se abra a partir de una revelación también, mas negativa; ~~de una revelación negativa~~ ^{que dan a conocer la existencia y inevitable?} "Mis ojos en el espejo" ^{encuentra, aunque no sea en los bienamados} del espejo que toda visión ~~se~~ ^{se} ~~encuentra~~ ^{encuentra} ~~en~~ ^{en} ~~los~~ ^{los} ~~versos~~ ^{versos}, responde a-qui ~~una~~ ^{una} pregunta que por ~~la~~ ^{la} ~~formulada~~ ^{formulada} no deja de ser ~~determinante~~ ^{determinante}. Ha puesto sus ojos en el espejo y entonces ~~se~~ ^{se} ~~miran~~ ^{miran} ciegos, se miran ciegos al ~~mirarse~~ ^{mirarse} ellos mismos, ~~en~~ ^{en} una frustrada, identidad

De la identidad, eje de toda de verdad metafísica, y de todo verdadero amor. No hay metafísica que no vaya haciéndose filosofía inevitable, impavida y hasta heroicamente ^{se} en busca de la identidad: del ser y de, pe-
 pensar, ~~del pensamiento del sujeto y del objeto~~ del sujeto y del objeto
 to mas integralmente ~~del sí mismo y del todo~~, del sí mismo y del ^{el} todo, de
 la vida y del ser; del amor uno y múltiple, del que ve y de lo visto, del
 amor. Del centro y de la circunferencia.

Y para flogar a lo menos a las puertas de la identidad o tan siquiera
 ra verla como posible sintiendola ya - ha sido siempre indispensable ^{efim}
 nar algo de la simple vida y del simple, dado, pensar. ^{por} lo menos se
 presenta una escisura: un abismo o una sola línea, límite; el límite
 que el pensamiento humano ha de establecer, aunque solo fuera ^{hacer} para ~~un~~
 indispensable ~~mixidezxxxxxxxx~~ vacío o hueco por donde corra el camino.
 Ese camino a l lado del que se yergue el "olivo solitario" como su guar-
 dian; el olivo hospitalario que da su sombra al hombre que ~~se~~
 piensa bajo su sombra como en lugar propio junto a un agua transparente
 representación del pensar mismo cuando se cumple. Esta figura poética de
 del lugar del pensamiento unico- el olivo unico a su vez- se ~~re~~ revela
 ahora como un método. Y la metáfora contenida en tan breves palabras se
 nos figura perfecta. Pues que el camino es una separación en un territe-
 torio que antes estaba junto, una apertura en lo indiferenciado.

~~xxxxxxxxxxxx~~

Encontramos que esta revelación negativa que hace posible la metafísica,
 el pensar humano, se origina nada menos que en un acto divino. Lo enuncia
 poéticamente Abel Martín y lo comenta, lo hace aun mas explicito "La Me-
 tafísica de Juan de "airena". Y mas integralmente, pues que en solo
 cuatro versos, aparece ~~la~~ la conjunción de la mirada con el acto creado)
 de la nada: "Dijo Dios: Brote la nada. - Y alzó la mano derecha, - hasta
 ocultar su mirada, - Y quedó la nada hecha". ¿Los ojos ciegos que miran
 no ya en el espejo, sino tras del espejo de la nada, "pizarra en la que
 se escribe el pensamiento humano". Y entonces, mientras exista esa
 pizarra, ~~este~~ espejo, mientras rij a el "Fiat umbra" de donde ^{bro} ~~bro~~ ^{to} ~~to~~
 el pensar humano podrá haber visión, la visión por el amor apetecida ^{que}
 es la única identidad posible que este pensamiento nos muestra?

RE 1

Y declara así él, este él único que por momentos forma Abel "Martin" Juan de Mairena. Pues que si Mairena es otro ~~metafísico~~ es porque ~~él~~ estaba llamado a ser ~~xxxxxxx~~ maestro de pensar en un aula semivacia que se ha ido llenado de xxx innumerables oyentes y como sucede de sólo un momento, de ~~ellos~~ ellos habrán salido y saldrán algunos verdaderos discípulos como él, lúcidos y rezumando ironía; la indispensable ironía que sella la unidad entre razón y ~~pi~~ piedad. - la grande Piedad. aunque sea dada al menudeo.

Machado

Y así entre la metafísica de estos heterónomos, no hay ~~ninguna~~ sino complementareidad. Explica ~~estos~~ estos cuatro versos: "Así simboliza Mairena, siguiendo a Martin, la Creación divina, por un acto negativo ~~de la divinidad~~ de la divinidad, por un voluntario cegar del gran ojo, que todo lo ve, al verse a sí mismo."

Dios como el "gran ojo que todo lo ve al verse a sí mismo" había quedado enunciado antes. Y prosigue:

"Se preguntara: ¿cómo si no hay problema de lo que es, puesto que lo ~~xxxxxxx~~ aparente y lo real son una y la misma cosa (...) puede haber una metafísica". Y responde Mairena "Precisamente la desproblematización del ser, que postula la absoluta realidad de lo aparente, pone inso facto sobre el tapete el problema del no ser. Y este es el tema de toda futura metafísica."

A? pone el problema del no ser, ~~libera~~ libera el pensamiento poético, decimos, según se muestra con precisión en el propio Abel Martin, el que

"sabe" toda su poesía metafísica de sus tres primeros versos, o sea de una intuición y un sentir y pensar poético (Mis ojos en el espejo, son ojos ciegos que miran- los ojos con que los veo), Abel Martin el teólogo-poeta ~~revela~~ ^{libera y} revelación a lo humano, del pensamiento poético como pensamiento divino. . Comentando de inmediato su soneto, base de su teologizar "Al gran Cero" dice:

"Dios regala al hombre el gran cero, la nada o cero integral, el cero integrado por por todas las negaciones de cuanto es. Así, posee la mente humana un concepto de totalidad, la suma de cuanto no es, que sirve de límite y frontera a la totalidad ~~de la nada~~

de cuanto es". Y repite "Fiat umbra. Brotó el pensar humano"

"Entiendase: el pensar homogeneizado - no es poético que es ya pensamiento divino."

Se da en el hombre gracias al poeta, el pensamiento divino. Mas ? Y es ver? ? La vision ^{que} divina habria de ser, que suerte corre?
 Y que del ^{ver} ~~se~~ se trata y por tanto, de un Dios de la vision, lo mostraria ^{ya} xxx en modo suficiente la súplica del hombre . Pues como apuntamos, se puede identificar al dios en quien el hombre cree por la súplica que al ~~se~~ ^{el} dios suyo no puede acallar ~~el~~ ~~xxxxxx~~. Y la encontramos precisamente en el poema ofrecido como de Abel "artin (os complementarios) donde se ofrece una vez mas la revelacion negativa .

" Muéstrame, oh Dios ! la portentosa mano - que hizo la sombra: la pizarra oscura- donde se escribe el pensamiento humano"
 Y esta súplica al modo de ^{casi} todas las ~~únicas~~ ^{nacidas de lo mas hondo} ~~únicas~~, queda en el texto sin comentario. Curiosamente en la poesia , en la metafísica misma, en todo aquello que el hombre "crea" y expresa ~~en un libro~~ lo mas revelador queda sin explicación, tal como en los sueños sucede. La verdad íntima, el motor del último fondo ya es mucho que aprezca. La verdad entrañable queda ahí como dejada, como si por si misma se fuera. Porque la verdad ~~xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx~~ esta tan emparentada con el sueño que se funde en él. La humana verdad que el hombre grita a su dios o a solas si dios no tiene o cree no tener, es como un sueño. Su sueño originario ~~su~~ ^{su} verdad .

Y antes, en el periodo diríamos ingenuo de la poesia de Antonio Machado antes de que "airena y Martin hubiesen nacido o antes de que se muestren encontramos...Pero aun antes, en las no muy frecuentes apariciones de la luz, "Luz en sueños " (Galerías) La luz, medio de la vision directa, de la vision verdadera inmediata ¿ esta en sueños?
 Encontramos en " Nuevas ~~apariciones~~ " en " Iris en la noche " una verdadera plegaria de la vision: "Y tú, Señor, por quien todos - vemos y que ves las almas ,- dínos si todos un día ,- hemos de verte la cara".
 ¿ Sera esta acaso la " mas honda verdad", quebrado el espejo que mantiene encantado, al amor ~~que~~ ^{que} muere por ver ^{que} que tiembla por ser visto

¿Y ha de seguir así el amor? El pensamiento poético, que es "pensamiento divino", no lo ha rescatado porque es cosa de visión. Y sólo hay la visión más allá del espejo, esa de los sueños o el de la pizarra oscura que al día voluntariamente ciego tendió al hombre que ha de reflexionar. Habría de verificarse una acción divina, o quizás humana, si posible lo fuera al hombre disponer de un grano de pensar enteramente divino, enteramente pensar. No aparece referencia alguna al "pensamiento de pensamientos" del Dios de Aristóteles cuyo acto es vida, pensamiento puro que no es creador como el Dios de la tradición judeo-cristiana que Martín recusa. Mas la nada, ¿existiría sin este acto creador? Bien es cierto que esa nada de Martín-Mairena no es la nada propiamente dicha, sino un espejo, una pizarra, un lugar dado al pensar humano. Y del pensar divino, poético en el hombre, es donde viene como posible el rescate. Ha de suceder algo extraordinario, casi impensable, para que la conjunción pensamiento-visión, sentido de la visión y del amor conjuntamente, vida pues, se verifique. Y es el amor, el lugar donde únicamente puede darse. Aire tiene de plegaria, y de tímida y ardiente plegaria recóndita, un arcano que al fin se abre, ese soneto donde leemos: "Si un grano del pensar arder pudiera - no en el amante, en el amor". Se rompería el encanto del espejo y sería la más honda verdad la que se viera. Se vería de verdad. Y de verdad se amaría.

Sería vida de verdad, nos decimos. Y el amor/^{no}temperaría. ~~sería~~ ^{no} ~~ardiera~~ ^{ardiera} y ~~ardiera~~ ^{ardiera} inextinguiblemente al pensamiento sacándolo de ~~la~~ ^{la} ~~sombra~~ ^{sombra} ~~hacia~~ ^{hacia} más allá del ~~hat~~ ^{instante} ~~umbra~~ ^{umbra} ~~de~~ ^{cuando} brotó el pensar humano.

Maria Zambrano

La Pitié 28 julio 1975.
Ormet-par-Gex.
Francia

2
vuir

adversa al soplo y a todo don de la clemencia.
^{se derrama la} flor sin dividirse, se aviene ^{ya caer} sembrada desde lo mas alto
^{en lo que} mas se hunde; ^{ya} cuando mas ^{abundancia} ^{muerte} desde lo mas celeste ^{ya} cuando mas se ^{ya} en la tierra. Nunca brota
de la tierra, la flor sin tallo donde el viento aquieta, se hace es
agua. SE aviene la flor como soplo originario a los accidentes
de la tierra; sus cuevas o ^{ya} concavidades; a sus secretas abrigadas
praderas diminutas en la que nunca tornan a aparecer al siguiente
año. Nunca son las mismas, hijas del viento invulnerable. La flor
perpetua siempre algo efimero, algo transitorio- la vida misma ofrece
festiva y funeraria ~~una~~ insustituible. La flor que perpetua el tiempo
feliz, la fiesta, aun ya muerta; la que sobre el cuerpo muerto ^{ya}
ceniza ^{ya} ^{ya} quizás se inclina y aun es capaz de brotar, de esa cal sub
yacente, de esa sal de la tierra que son los muertos.
Aroma que la misma flor botanicamente hablando no exala en otros
lugares, solo allí olor a muerte viviente, a vida de la muerte aqui,
escala de resurrección. Pasión suprema de ese aliento, de ese
soplo de la clemencia ~~XXXXXXXXXX~~ invencible. ~~XXXXXXXXXX~~.
Algo invencible y que lejos de erguirse, se abaja hasta suirse
dado en prenda
casi ~~XXXXXXXXXX~~ por entero, en un lecho cenagoso o de ~~XXXXXXXXXX~~
dura tierra en la que la sombra ~~XXXXXXXXXX~~ ^{se pierda la} tiniebla que rememora la
tiniebla primordial, nunca del todo ~~XXXXXXXXXX~~ salvada. Y en la tierra
disimulada se bre la boca de un sima, respiradero del reino de abajo
de los inferos, de esos inferos donde la sierpe enrojecida fue a
parar. La flor, esa flor pertenece acaso a los inferos, es la flor
que al fin da la sierpe el caliz que recoge la gota de luz y de agua
celeste. ^{indispensable para a Pensante para volver a la Tierra}
todo florece entonces, todo hasta el fuego oscuro
que alcanza por su flor la luz. Y ella no tiembla ya. ~~XXXXXXXXXX~~
El algo divino se cumple en ella y apenas puede ser mirada.
Teme, ella, ser mirada sin ser oida. "No me holleis" parece decir
"No me holleis sin oirme".

Tenny - Voltaire. Francia - Maria Zambrano

MARIA ZAMBRANO

U N P E N S A D O R
(Apuntes)

1
LUESTRAME, OH DIOS!, LA PORTENTOSA MARA
QUE HIZO LA SOMBRA: LA PIZARRA OSCURA
DONDE SE ESCRIBE EL PENSAMIENTO HUMANO.

(Abel Martín. "Los complementarios")

LEYENDO UN CLARO DIA
MIS BIEN AMADOS VERSOS,
HE VISTO EN EL PROFUNDO
ESPEJO DE MIS SUEÑOS

QUE UNA VERDAD DIVINA ME
TEMBLANDO ESTA DE MIEDO,
Y ES UNA FLOR QUE HIERE
ECHAR SU AROMA AL VIENTO

"Galerías" (Introducción)

SI UN GRANO DEL PENSAR ARDER PUDIERA
NO EN EL AMANTE, EN EL AMOR, SERIA
LA MAS HONDA VERDAD LO QUE SE VIERA.

(De un "Cancionero apócrifo", CLXVII)

Un pensador, mas de un pensamiento único que exige, como es ley de lo único, multiplicidad de formas o de "generos", y aún pluralidad de personas en quienes darse. El hombre habitado por un pensamiento único, tal vez a imagen y semejanza de la divinidad, necesita, además de la persona que lleva su nombre propio y manifiesta su ser individual, de otras personas que no siempre el ser así habitado alcanza a "crear", a dar vida y forma ^{de un} ser ^{de un} modo humano o pretendidamente sobrehumano. Poeta, por esto, solo es el que logra, como es el prodigioso caso de Antonio Machado, ~~Poeta~~ ^{que} ~~su poesía solo por que,~~ aunque poemas no hubiera nunca escrito. ~~En~~ Antonio Machado se nos aparece de inmediato como poeta desde el principio; mas veamos lo que él mismo entiende por ser poeta. ~~Lo~~ ^{él} declara nitidamente en su madurez cuando, dicho sea de paso, de los elementos - "Raíces del ser" los llamó su descubridor Empedocles- el fuego ha ido ganando en su pensamiento a los demás: a la tierra ante todo, al aire, y también sin esquivarla al agua misma. No ha esquivado a ninguno de ellos, ~~pero~~ ^{pero} el agua corre por las venas de su poesía como si fuera su sangre misma. Esa sangre que toda palabra ha de tener sin que deje de ser agua: ~~Di,~~ ^{Di,} por qué acequia escondida, / agua, vienes hasta mí, / manantial de nueva vida / en donde nunca bebí? - Invoca cuando su madurez alborea.

Es el "Cancionero apócrifo" (Juan de Mairena) en el capítulo "La metafísica de Juan de Mairena" ^{donde} vemos: "Todo poeta -dice Juan de Mairena- supone una metafísica; acaso cada poema debiera tener la suya implícita, -claro está ^{señala} ~~nunca~~ explícita-, y el poeta tiene el deber de exponerla, por separado, en conceptos claros. La posibilidad de hacerlo distingue al poeta del mero señorito que compone versos", citando del Tratado de metafísica "Los siete reversos".

Has esta metafísica resultar ^{señala} ~~ser~~ teología, una singular teología de la que ~~es~~ demasiado simple decir que ~~invierte~~ ^{invierte} los terminos del acto creador según la teología judeo-cristiana: "Cuando el "Ser que es" hizo la nada" -dice al comienzo del soneto "Al gran Cero" de Abel Martín que Mairena declara "inmortal" ~~ap~~ ^{ap} comentarfo.

Tiene, pues, un doble comentario el soneto revelador de su singular teología. ~~Singular por que no se trata de~~ moverse en un pensamiento dentro de una tradición, codificandola o alterandola, sino de un concebir al ser divino extrayéndoselo de las entrañas del sentir del hombre, de este hombre, Antonio Machado, a quién amenazan por igual el ser y la nada. Y como poeta declaradamente y no solo por hombre sin más, le resultan irrenunciables sensaciones y sentires, y pensares diríamos ante todo. Pensares que nacen del pensamiento único, de su fondo insondable que vienen a ser un sentir propio del pensamiento. Porque este pensamiento es de un ser confinado, amenazado, herido también. Una especie de astro en el universo. ¿Mónada?. Abel Martín señala a Leibniz como el filósofo del porvenir, cuando reclama la restitución (de su intimidad al universo,

Intimidad pura es este pensamiento único, no "interioridad del hombre" agustianamente. Aunque diga "Mirando un claro día/ mis bien amados versos/ he visto en el profundo espejo de mis sueños/ que una verdad divina temblando está de miedo". El profundo espejo de los sueños refleja la verdad divina, la muestra temblando. ¿Manifiesta ^{acaso} dentro de lo divino, que tiembla por darse en ^{un} espejo?

Y esa verdad divina "es una flor que quiere echar su aroma al viento". Debería bastarle al poeta el verla temblar en el espejo de sus sueños, así tirla, pues que tiene miedo, darle su aliento de vada para que eche su aroma al viento. Les bastaría quizá a toda una cadena de poetas, a toda una tradición ^{poética}, bastaría quizás a la poesía toda. Mas a Antonio Machado, poeta ante todo, no. Lo que quiere decir que la poesía toda no le basta. No le basta con la verdad divina, aunque sea ella la que ~~le~~ pide, ella ^{la que} quiere echar, como una flor, su aroma al viento, nada más. Mas a él le pide pensar ^{para que su cumpla su querer} y pensar, por lo que vemos, es llegar hasta Dios mismo, saber de él, entender su creación para insertarse en ella, tal como ^{el poeta} ~~la~~ ^{corresponde} ~~hacer~~ ^{hacer algo} ~~hacerse~~ dentro de esa divinidad? Y esta exigencia íntima de entender a Dios viene a ser enachado como lo que es en Nietzsche, en Holderling, en Novalis, - Unamuno no llegó a eso- un concebir a Dios en la intimidad del pensamiento y del ser, casi un re-crearlo.

Y ^{amunque} ~~sea~~ solo como enunciado ^{hagamos} ~~el que~~ no deje de ser un tanto sorprendente que se estudien las "concepciones del mundo", mientras quedan flotando estas concepciones de Dios o lo divino que a partir del Romanticismo Aleman -Goethe ^{el} ~~el~~ ^{cuando} ~~cuando~~ ^{primero} ~~se~~ vienen dando en poetas-filósofos y en filósofos-poetas -Hegel ^{cuando} ~~cuando~~. Su fondo, próximo ~~o~~ ^{de} remoto, es, sin duda alguna, el Dios que el místico concibe o muere por concebir. Eckhart, Boehme, San Juan de la Cruz, lo que no quiere decir que estos poetas-filósofos y filósofos-poetas sigan ~~la~~ ^{la} misma ~~del~~ ^{del} místico arquetípico. Por el contrario declara Mairena de ~~un~~ ^{un} Abel Martín, que tenía escasa simpatía por los místicos o la causa de ese su separarse del mundo, de la sensación de los sentimientos, de lo sensible, en suma. Quede en pie ^{reincarnate} ~~este~~ ^{este} ~~este~~ ^{este} cocebir lo divino ^{en} ~~en~~ la intimidad

del pensar y el sentir humanos, esta búsqueda de la intimidad conjunta de la divinidad, del hombre y del universo total.

Y en esta más que búsqueda de la intimidad, del dentro delo divino, universal y humano, el eros es agente insoslayable, hacedor tal vez. Abel Martín, en quién el eros se deposita más que en ningún otro de sus heteronomos, es un gran erótico, mas se nos dice que no platónicamente, a causa de la belleza, sino en modo metafísico, porque el ser es heterogéneo. Por nuestra parte añadimos que este eros ^{no} entra dentro de las honduras de la carne. Y no deja de haber un paralelismo entre el rechazo del dios creador judeo-cristiano, el del "Génesis" y esta ausencia total del eros carnal, del que ni una brizna vemos aparecer en la poesía de Machado, ni en la metafísica de sus heteronomos, ni por levemente que se^{an} en sus complementarios. Y tan pu ramente aparece así que ni tan siquiera se echa de ver esta ausencia de la pasión de la carne que pide reproducirse, engendrar y... ser reengendrada en la resurrección, que tanto llamea ~~hacia~~ en el pensamiento ~~profundo~~, de Miguel de Unamuno.

Esta ausencia de pasión de la carne es agente de transparencia entre Dios y hombre. Las entrañas del hombre no claman ni reclaman; su inexistencia deja todo el lugar al ser y al no-ser, al pensar y al pensamiento. No sueña este ser encarnarse. Se diría que el misterio cristiano de la Encarnación no le toca, ni el de la pasión ni el del dolor divino a lo humano; "No puedo cantar ni quiero a ese Jesús del madero/ sino al que anduvo en la mar." No pide, pues, ni acepta la humanización de Dios. No reclama existir. No pide ni tan siquiera tiempo. ¿De qué dios se trata? Pues que revelador es de la divinidad que se concibe o se quiere concebir, aquello que el hombre le pide: la súplica y la subsiguiente ofrenda.

Dos comentarios metafísicos nos ofrece, decíamos, el soneto "inmortal" "Al Gran Cero", y dos poemas aún en que se ahonda a la par se aclara; el de su autor Abel Martín y el de su discípulo Mairena. Observemos de puo, que si no encontramos trazos de ansia ~~existencial~~ de generación carnal ni existencial, en cambio, la relación de Martín y de Mairena se nos aparece como una suerte de generación del pensamiento; de sentires y pensares. Una génesis del pensamiento único, lo que corrobora que se trata de un pensamiento que apetece concebir y generar. Un pensamiento de amor pues, ha de ser

Un pensamiento único, que toma toda una vida humana, ha de ser un cierto modo de ser pensamiento o del ser con pensamiento, que podrían y aun deberían ser señalados "a priori". Se nos aparecen de inmediato ~~quaxx~~ tres "a priori" de este pensamiento: el indestructible, poseer sin hacer del sujeto en quien se da el "pensamiento" y, ya que toma para sí toda la vida, darla. Ser un pensamiento que es vida. Y al ser pensamiento verdadero, ser universal, trascendente. Contener en sí algún aspecto irrenunciable de la condición humana. Un imperativo que no es necesario se enuncie como tal, que se irá ~~de~~ enunciado en el proceso de su cumplimiento, según se vaya manifestando y no solo en el pensar, sino en el modo de vivir, de este sujeto a quien exige y que tanto más dócilmente le siga, más irá quedando en libertad. Y el mismo, el hombre, Antonio Machado, se irá haciendo visible, irá poniéndose de manifiesto en su más recóndita intimidad se irá dando y no solamente en el pensamiento y en conducta, sino que irá haciendo de él una figura inequívoca, una figura indeleble y viviente, como si hubiera nacido entero de la cabeza de una Pallas y armado como ella, tan inerte que se le veía que había nacido. Que lejos de borrar el ser de nacimiento, la criatura nacida en esta figura apta para la historia que no pasa, la revela o la trae a la luz. ¡Aquel su andar vacilante, buscando no pesar sobre la tierra, apenas rozaba el suelo con sus pies, que sentado se recogía y aun se encogía tendiendo a borrarse; por no ocupar espacio se sentía que eso era así. Su "torpeza" de movimientos no era ~~xxx~~ sino resistencia a ocupar lugares, a decir "aquí estoy yo". Corpulento, se deslizaba al andar entre las gentes, se ahilaba como si pasara por un laberinto. Solo cuando había de comparecer ante la "polis" y más allá de ella, se diría que ante un invisible ojo que lo miraba, se erguía y se quedaba firme, descubierto "casi desnudo" como uno de los "hijos de la mar" ^{ya desde} antes de subir a bordo de nave alguna.

Un pensamiento indestructible pues, que si destruye sera reduciendo, ~~quitando~~ quitando, y si nos atrevieramos diriamos purificando en una no declarada ascesis, como si la acción incesante de un fuego sutil, del mismo pensamiento se ejerciera ^{de} por sí ~~en~~ a oscuras del sujeto, que así conserva su candor ganado en sabiduría. "Corazon maduro de sombra y de ciencia"

5

Mayor sea la indestructibilidad de este pensamiento más necesitado está para pensarse y vivirse a un tiempo. Esto que podría ser un átomo quizás, una enigmática figura, una palabra, solo, pide plurales modos de manifestacion y aún de expresion. Aun porque este pensamiento no viene a dar en servir de expresion a un individuo, a satisfacer una pasion mediocre. Pide verdad y realidad a un tiempo, como un ser que ya es de por sí. Y ofrece plenitud dentro de la cual su portador puede quedar semiescondido, sin acabar de aparecer, casi anónimo, como le sucedió a Miguel de Cervantes. El corazón mismo es su aposento y el pensar su indispensable oficina, y aún pediría la sangre y la pide, en efecto, cuando ha de verificarse, haciendo del derramarse de la sangre algo universal. Y si abre alguna herida es la herida del hombre sin más; borra las características individuales, se alimenta de ellas, eso sí, o las deja bajo un velo que acentúa el misterio último de esta vida singular y de todos a la vez se hace en un o solo y le confiere soledad siendo para todos los hombres en principio. Y por ello es verdaderamente pensamiento. Es una proposición insoslayable de lo humano, un teorema, en cierto modo, que se verifica haciendo del individuo un hombre verdadero.

Un pensamiento, pues, dotado de vida propia que hace del hombre donde habita antes que un filósofo o un sabio o un poeta explícito, un pensador o meditador; un ser pensante a toda hora [hasta en sueños y, precisamente, en sueños], como se ^{le} ~~se~~ ~~ve~~ ~~en~~ Antonio Machado, arquetipo de esta especie de seres pensantes.

Y como tratándose de pensar, ~~ningún~~ ~~en~~ ~~este~~ ~~ocasionante~~ se entiende, ~~una~~ desde siglos de "occidental cultura" que ha de estar solo o ser, más bien, solo, ^{el pensante} ~~de~~ que ha de ser ~~en~~ suma, un existente, ~~hay~~ que señalar deseguido que esta especie de pensador no ~~está~~ ~~en~~ ~~soledad~~ solo nunca, aunque de sus "soledades" nos diga enseguida. Porque estas soledades no provienen de ese género de soledad del hombre sin mundo y sin Dios, sin ser y sin sueños, ^{estas soledades} ~~en~~ ~~estas~~ ~~soledades~~ ^{no} ~~provienen~~ de la duda al modo cartesiano. Hay que entender ^{una} ~~esta~~ como una plenitud de un ser balbuciente que se asoma, ^{una} ~~con~~ ~~inocencia~~ que no perderá nunca, al universo. Y que sabe con inmediatez de su lugar propio de su situación ~~en~~ ~~el~~ ~~pensamiento~~. Está bajo la sombra y al lado ~~de~~ ~~la~~ ~~atenuación~~ del pensamiento vivo: dentro del ser pensante y sin desprenderse de él, configurándolo, sellándolo, tal ^{como} ~~como~~ algunas criaturas no

Simpósio sobre a obra
Futuro Indefinido:
Ensaio de Filosofia Política

NOTA INTRODUTÓRIA

No dia 9 de Novembro de 2012, integrado no Colóquio de Outono do Centro de Estudos Humanísticos, realizou-se um simpósio sobre o livro *Futuro Indefinido: Ensaios de Filosofia Política* (Braga, Edições Húmus/Centro de Estudos Humanísticos, 2012), de João Cardoso Rosas. Nas páginas que se seguem surgem as versões escritas das principais intervenções aí ocorridas.

Na obra em causa, o autor começa por apresentar, logo no primeiro capítulo, uma concepção específica de Filosofia Política que se pode caracterizar, basicamente, como “anti-essencialista” e aproximada de autores como Karl Popper e John Rawls, entre outros. No capítulo em causa, essa concepção é distinguida de visões alternativas no panorama contemporâneo, assim como sistematicamente descrita enquanto modalidade de reflexão prática sobre as sociedades em que vivemos, mas voltada para o muito longo prazo (um “futuro” sem definição prévia).

Nos capítulos subsequentes do livro, esta forma de fazer Filosofia Política é ilustrada mediante análises críticas de conceitos políticos centrais no pensamento actual, como os de justiça social, igualdade de oportunidades, liberdade, democracia, liberalismo, etc. As análises que esses diferentes capítulos ou ensaios providenciam permitem também ao autor ilustrar uma ideia geral complementar à da tese exposta no primeiro capítulo, a saber: a da aceitação da fundamental “contestabilidade” dos conceitos políticos (eles são contestáveis “all the way down”, como diria Isaiah Berlin). No entanto, esta ideia não é aqui associada a qualquer tipo de cepticismo epistemológico, mas antes à necessidade e possibilidade de uma discussão racional e razoável numa sociedade aberta e pluralista.

Neste Simpósio, a concepção de Filosofia Política defendida por João Cardoso Rosas é criticada por Giuseppe Ballacci. Seguidamente, outros críticos incidem sobre temas mais específicos: Roberto Merrill sobre a igualdade de oportunidades, Maria João Cabrita sobre a liberdade e Marta Nunes da Costa sobre democracia. No final, o autor do livro responde aos críticos.

O editor

COMENTÁRIO SOBRE “A FILOSOFIA POLÍTICA E O FUTURO INDEFINIDO”

(CAPÍTULO I)

Giuseppe Ballacci*

gballacci@gmail.com

O primeiro capítulo do estimulante livro de João Cardoso Rosas, *Futuro Indefinido: Ensaio de Filosofia Política*, sobre o qual vou concentrar-me, tem a função de introduzir o leitor a uma série de ensaios que compõem esta obra, sobre alguns temas centrais na filosofia política contemporânea, como a questão da justiça e do pluralismo, a questão da relação entre justiça social e liberdade, ou a função da crítica na sociedade. Neste primeiro capítulo, portanto, o Prof. Rosas apresenta a sua visão geral desta disciplina; uma visão que irá concretizar nos restantes capítulos dedicados às várias questões específicas que acabamos de mencionar. O que o Prof. Rosas nos oferece neste capítulo introdutório é um fascinante relato onde nos encontramos com dois heróis, Karl Popper e John Rawls, um vilão, Leo Strauss, e com a história da fuga de uma terra asfixiadora, um certo tipo de marxismo dogmático, e a chegada a uma de liberdade e tolerância: precisamente as obras de pensadores como Karl Popper e Rawls, dois autores canónicos na tradição liberal e no pensamento político do século XX, assim como de outros campeões desta mesma tradição.

Mas realmente, tenho que dizer, palavras como herói, vilão, ou a imagem de uma viagem emancipadora não são muito adequadas para descrever a concepção que defende o autor. De facto, nesta filosofia política de que nos fala o atributo que mais destaca é o seu carácter desprezioso, a sua vontade de descer do pedestal e entrar no espaço público para resolver os

* Universidade do Minho, Instituto de Letras e Ciências Humanas, Centro de Estudos Humanísticos, 4710-057 Braga, Portugal.

problemas quotidianos, falando uma linguagem que todos podem entender. E esta atitude humilde, e sobretudo pragmática, pode ver-se desde o começo do capítulo, face à questão chave que o Prof. Rosas coloca: o que é a filosofia política? De facto, embora a mera circunstância de colocar explicitamente uma tal pergunta indique uma atitude crítica, genuinamente filosófica, que recorda a posição dum Leo Strauss (que voltou a tornar esta questão actual no século XX), a estratégia que o autor adopta indica antes uma postura diferente, mais próxima ao pragmatismo ‘irónico’ de dois grandes desconstrutores da tradição filosófica ocidental: Ludwig Wittgenstein e Richard Rorty. O primeiro quando, face ao problema da natureza da ‘linguagem’, aconselha deixar de lado a tradicional procura filosófica da ‘essência’ e investigar antes como é que tal ‘coisa’, a linguagem, é usada na prática; e o segundo, quando convida os filósofos a despreocupar-se com o tema que os ocupou durante séculos – a procura da Verdade – e concentrar-se na criação poética de descrições atractivas e úteis, mas nunca conclusivas, das coisas que se encontram no mundo. Seguindo a terminologia popperiana, portanto, em vez do método ‘essencialista’ que procura a essência das coisas – correndo o risco de criar concepções dogmáticas e distantes da realidade – o Prof. Rosas escolhe o método nominalista para abordar a questão crucial do que é a filosofia política, ou seja, observar o que fazem os que dizem fazer filosofia política e descrevê-lo, procurando recompor a grande variedade de abordagens que se encontra, buscando características comuns entre elas e a sua mútua relevância.

Mas face à grande variedade de concepções existentes – neo-aristotélicas, liberais rawlsianas, feministas, pós-modernas, straussianas, marxistas, etc. – como que critérios podemos escolher, uma vez que renunciámos a procura da Verdade? Pois, evidentemente, com este mesmo espírito pragmático promovido por Wittgenstein e Rorty: a concepção que parece mais relevante para o mundo onde vivemos, a que aborda os problemas reais e que fala da maneira mais clara – é esta a concepção a qual temos que dar a nossa preferência. E foi assim, de facto, que o Prof. Rosas chegou a Karl Popper e John Rawls. O primeiro, um pensador que, num período marcado pelos totalitarismos, forjou como antídoto a ideia duma sociedade aberta, fundamentada no uso público da razão crítica, na defesa das liberdades individuais, e da igualdade frente à lei. E o outro, John Rawls, um filósofo que nos anos 70 deu o novo impulso a uma teoria política que parecia ter perdido a sua relevância na sociedade, propondo uma teoria normativa para estabelecer os fundamentos políticos das nossas democracias liberais.

Destes dois pensadores, a característica essencial que o Prof. Rosas destaca é a ideia da filosofia política como uma actividade de reflexão crítica, mas sobretudo pública. Um atributo que significa, em primeiro lugar, não considerar que existe uma fractura entre o discurso que se desenvolve na praça pública e o discurso filosófico, e portanto não atribuir de maneira automática nenhuma autoridade especial a este último; e, secundariamente, pensar que a tarefa do discurso filosófico é dar uma justificação das práticas políticas, mas também orientá-las, indicando-lhes standards normativos, de carácter utópico, mas que sejam ao mesmo tempo realistas e praticáveis.

Agora bem, a descrição da filosofia política que o Prof. Rosas nos oferece revela características certamente muito atractivas num período em que esta disciplina parece oscilar entre excessos tecnicistas dos estudiosos mais analíticos e uma certa prosa vácuca dos representantes da tradição continental. Ainda assim, é verdade que algumas das exigências básicas reivindicadas pelo autor, como a necessidade da filosofia política falar a mesma linguagem do cidadão comum, a de começar sempre com os problema que se encontram na praça pública em vez que das questões abstractas, podem ser encontradas também em outros autores contemporâneos, entre os quais o mesmo Leo Strauss, que o Prof. Rosas considera ‘essencialista’ (por exemplo, Strauss: 1988). Mas o que me proponho fazer não é uma defesa de Strauss, mas antes apontar o que considero ser uma deficiência grave nos dois pensadores que o Prof. Rosas toma como guias: em primeiro lugar John Rawls e, em medida menor, Karl Popper. Uma deficiência que tem a ver com o que o Prof. Rosas chama a visão ‘essencialista’.

O que passo agora a expor, naturalmente, já foi assinalado por vários críticos de Rawls. Mas eu tentarei em alguma medida reformulá-lo. Como sabemos, o autor de *A Theory of Justice* focaliza toda a sua atenção sobre a questão dos princípios de justiça numa sociedade democrática. Isso porque a premissa básica da qual parte é a ideia dum irreduzível pluralismo que caracteriza as democracias contemporâneas, onde varias doutrinas abrangentes, ou mundividências, devem coexistir ainda que diferentes e irreconciliáveis (Rawls 1971). A este propósito podemos dizer, como fez o Bryan Garsten por exemplo, que a ideia do carácter dogmático dos convencimentos e da intratabilidade em última instância do conflito político, algo que tem as suas raízes na reacção às guerras de religião, representa também em Rawls, como já em Hobbes ou Locke, o dado político mais relevante (Garsten 2006). De facto, em *Political Liberalism* Rawls sintetiza o problema político fundamental assim: “How is a just and free society possible under conditions of deep doctrinal conflict with no prospect of resolution?”

(Rawls 2005: xxviii). Frente à questão do dogmatismo, a única solução possível para conseguir estabilidade e o respeito dos direitos básicos é ideia da razão pública através a qual estabelecer um marco básico de justiça, exclusivamente político, ou seja que não dependa de nenhuma doutrina abrangentes, mas que busca exclusivamente determinar os princípios para a convivência de concepções do bem diferentes, mas razoáveis.

A primeira crítica que podemos fazer a este tipo de concepção que tenta excluir do espaço público a discussão sobre o bem foi formulada de maneira contundente por Leo Strauss (Strauss 1953) e Eric Voegelin (Voegelin 1952). Ambos os autores fizeram da teoria liberal no seu conjunto, uma tradição onde este tipo de solução assume um carácter paradigmático, o alvo dos seus comentários. O mesmo tipo de questões foi depois levantado por um discípulo de Strauss, Allan Bloom, desta vez em relação directamente à teoria da justiça de Rawls (Bloom 1975). Para eles, o problema de admitir que os princípios últimos não devem entrar no debate político significa, na prática, privatizá-los, favorecendo desta maneira a criação duma série de grupos fechados, cada um com a sua visão geral, que nunca poderão garantir o seu pleno apoio a um conjunto de regras comuns de convivência. Mas podemos acrescentar ainda outra consequência desta abordagem: na medida que se estabelece que o único de que se tem que discutir são as regras de convivência, deixando as questões do bem fora da análise crítica, não se corre o risco de fomentar precisamente o processo de encerramento dogmático que se queria evitar? Rawls e muitos dos seus seguidores, parece-me a mim, muitas vezes falam demasiado precipitadamente da existência de doutrinas abrangentes, dando este dado por assente. Mas ainda que seja verdade que existem muitos dogmáticos neste mundo, também é verdade que evitando discutir publicamente tais visões gerais, sem estabelecer *a priori* definições muito estritas do que é razoável ou não, está-se a favorecer o seu processo de dogmatização: por um lado, porque estas se encerram nelas mesmas, não sendo obrigadas a argumentar publicamente as suas posições, e por outro, porque desta maneira elas são reificadas, reduzidas automaticamente a algo fechado e completo. A meu ver é precisamente porque existem muitos dogmáticos que é indispensável evitar este processo de dogmatização de mundividências que, quando questionadas, podem mostrar-se não tão compreensivas e acabadas, mas mais abertas e menos irracionais do que poderiam aparentar ao início.

Mas há também um segundo risco relacionado com esta exclusão operada por Rawls e por outros liberais, entre os quais o mesmo Popper. E este tem a ver com o facto de se conceber o problema da política exclusivamente

em termos institucionais e não das qualidades das pessoas que participam nela. Esta também é outra característica comum a uma grande parte do pensamento liberal. Sobre este aspecto, de facto, Popper diz que a pergunta realmente relevante em teoria política não é a de quem deve governar, mas como organizar as instituições políticas para evitar os abusos dos governantes. Para ele nenhum poder é realmente e completamente soberano, já que qualquer ditador por mais potente que seja, precisa sempre de se apoiar numa rede de instituições que de alguma medida limita o seu poder. O objetivo com que devem ser desenhadas as instituições, portanto, não é tanto o de assegurar que os melhores cheguem ao governo, mas de construir uma série de controlos democráticos para evitar que, no caso dos piores chegarem lá, possam abusar do poder (Popper: 1963). E em Rawls chega-se, por um caminho diferente, aos mesmos resultados, já que a exclusão das doutrinas abrangentes implica também que questões do tipo “o que é a virtude?”, “que qualidade tem que ter o político?”, não sejam tomadas em consideração.

Neste sentido, a minha dúvida é a seguinte: não é verdade que muitas experiências do século passado nos mostraram precisamente que, às vezes, não há barreira institucional suficiente para conter um poder totalitário? Ou inclusive, em escala menor, que muitas vezes os políticos podem, como dizem os ingleses, *pay a lip service* às instituições democráticas e manipulá-las à vontade desde o seu interior? Neste caso, o que será necessário não é precisamente julgar os políticos também enquanto pessoas, não através de critérios metafísicos, obviamente, mas sim através do que os antigos chamavam o bom juízo do cidadão?

Em conclusão, quero voltar muito rapidamente à questão do que é a filosofia política. Eu acho que apesar das grandes vantagens da abordagem pragmática e não ‘essencialista’ que sugere o Prof. Rosas – vantagens que aparecem claramente se olharmos a facilidade com que a filosofia política pode cair na irrelevância e no mero academicismo –, seja importante também continuar a perguntar “o que é a filosofia política?”, procurando, como fazia um pensador como Leo Strauss, a sua ‘essência’. E isto pelas mesmas razões que acho importante questionar publicamente, procurar as essências das várias mundividências que existem na praça pública, não para conseguir alguma visão definitiva compartilhada por todos mas, pelo contrário, para evitar aqueles problemas causados pela ‘catalogação’, aos quais me referi antes: reificar, obscurecer a complexidade interna das diferentes abordagens, obstruir o diálogo entre elas, etc.

Referências

- BLOOM, A. (1975), "Justice: John Rawls Vs. The Tradition of Political Philosophy", *The American Political Science Review*, vol. 69, no 2, pp. 648-662.
- GARSTEN, B. (2006), *Saving Persuasion: A Defense of Rhetoric and Judgment*, Cambridge, Harvard University Press.
- POPPER, K. (1963), *The Open Society and its Enemies, Vol. I*, Princeton, Princeton University Press.
- RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press.
- RAWLS, J. (2005), *Political liberalism*, New York, Columbia University Press.
- STRAUSS, L. (1953), *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press.
- STRAUSS, L. (1988), *What is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago, University of Chicago Press.
- VOEGELIN, E. (1952), *The New Science of Politics*, Chicago, University Of Chicago Press.

IGUALDADE SEM RESPONSABILIDADE? COMENTÁRIO A “JUSTIÇA SOCIAL E IGUALDADE DE OPORTUNIDADES” (CAPÍTULO III)

Roberto Merrill*
nrbmerrill@gmail.com

Introdução

No terceiro capítulo do seu livro *Futuro indefinido: Ensaio de Filosofia Política*, (Braga, 2012), intitulado “Justiça social e igualdade de oportunidades”, o Professor João Cardoso Rosas começa por distinguir entre a justiça social e outros conceitos de justiça (rectificativa, retributiva e distributiva). De seguida, concentra a sua atenção num dos princípios da justiça social, o princípio de igualdade de oportunidades, que constitui o tema central do seu capítulo. Como recorda Cardoso Rosas, a ideia de igualdade de oportunidades é das mais citadas no discurso público, e certamente que hoje em dia ninguém nega a sua relevância. No entanto, apesar deste consenso sobre a sua importância, é fulcral notar que o conceito de igualdade de oportunidades (IO) pode ser dividido em pelo menos quatro concepções diferentes: (1) IO formal; (2) IO equitativa; (3) Real IO; (4) IO perfeita.

O autor define cada uma destas concepções, expondo também as principais objecções a cada uma, e desenvolve os seus próprios argumentos para justificar a preferência por uma delas, a saber: a igualdade de oportunidades real. Neste artigo vou, numa primeira parte, seguir a ordem de exposição do Professor Cardoso Rosas, marcando alguns pontos de desacordo com o autor. Numa segunda parte, formulo quatro objecções. Antes de começar, gostaria no entanto de recordar a distinção entre a igualdade

* Investigador do Grupo de Teoria Política do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho e investigador associado ao CEVIPOF-Sciences Po Paris.

de oportunidades e a igualdade estrita, para colocar em contexto o sentido da igualdade de oportunidades. A igualdade de oportunidades distingue-se da igualdade estrita, ou igualdade de resultados, essencialmente pela razão seguinte: segundo a igualdade de oportunidades, e contrariamente à igualdade estrita, certas desigualdades podem ser consideradas justas, quando a responsabilidade dessas desigualdades pode ser atribuída aos indivíduos. Inversamente, as desigualdades injustas são aquelas cuja responsabilidade não pode ser atribuída aos indivíduos. O autor, no seu capítulo, não desenvolve explicitamente o tema da responsabilidade, mas julgo que é interessante ter em conta que cada uma destas concepções da igualdade de oportunidades dá um peso diferente à responsabilidade individual. Com efeito, o que está em jogo nestas definições da igualdade de oportunidades é a questão dos limites a colocar à rectificação das desigualdades, em nome de conceitos como “responsabilidade”, “liberdade” ou “eficiência”.

1. Quatro concepções da igualdade de oportunidades

1.1. Igualdade de oportunidades em sentido formal

Como escreve João Cardoso Rosas, a concepção de igualdade de oportunidades em sentido formal corresponde à ideia de “carreiras abertas às competências” e consiste num princípio de não discriminação que interdita o estabelecimento de barreiras legais ao acesso às diferentes funções e posições por parte da generalidade dos cidadãos. Esta concepção formal visa apenas eliminar barreiras de ordem legal, sendo assim incompatível com a discriminação legal de alguns tipos de cidadãos (mulheres, minorias étnicas, homossexuais, etc.). No entanto, esta concepção formal é compatível com a existência de grandes assimetrias sociais dependentes das circunstâncias sociais e naturais das pessoas. Como nota o autor, a objecção mais forte a esta concepção da igualdade de oportunidades no sentido formal é a seguinte: não permite justificar a rectificação das desigualdades que resultam das contingências sociais e naturais. Ora as desvantagens sociais e naturais são moralmente arbitrárias. Isto significa que os indivíduos não podem ser moralmente responsabilizados pelas desvantagens sociais e naturais existentes à partida. Assim, embora um regime que respeita a igualdade de oportunidades formal seja mais justo do que um regime legal discriminatório, esta concepção formal não permite justificar a criação de

mecanismos de correcção das lotarias social e natural e é por esta razão que a devemos rejeitar, ou procurar superar.

1.2. Igualdade equitativa de oportunidades

Como escreve o autor, a concepção da igualdade equitativa de oportunidades critica a insuficiência da ideia de “carreiras abertas às competências” porque ela não garante as mesmas oportunidades para indivíduos com as mesmas capacidades mas pertencendo a grupos sociais mais desfavorecidos e, nessa medida, sem as condições materiais necessárias para o desenvolvimento das suas capacidades. De acordo com a concepção equitativa, o aspecto meramente formal da primeira concepção deve ser complementado pela garantia de certas condições materiais para indivíduos desfavorecidos pela lotaria social, como por exemplo a garantia dum sistema de saúde capaz de dispensar cuidados básicos a todos, ou a garantia dum sistema educativo, que permitem mitigar a influência das contingências sociais nas oportunidades de acesso às diferentes posições e funções. A concepção equitativa, ao permitir, por exemplo, o acesso efectivo à educação, torna possível que os menos desfavorecidos socialmente possam aceder às funções e posições a que acedem com maior facilidade os mais favorecidos, desde que igualmente dotados e motivados. No entanto, como salienta o Professor Cardoso Rosas, a concepção equitativa fica a meio caminho de um argumento moralmente consequente: se as contingências naturais – a saúde física e psíquica, a inteligência e a perseverança, a energia e a motivação, as habilidades e os talentos naturais, etc. – são tão moralmente arbitrárias como as contingências sociais, por que não corrigir também as enormes disparidades sociais que essas contingências naturais também geram? De facto, parece não ter sentido corrigir as contingências sociais e não corrigir as contingências naturais (ou vice-versa), ou seja não tem sentido tornar as pessoas responsáveis pelas contingências naturais mas não torná-las responsáveis pelas contingências sociais.

1.3. Real igualdade de oportunidades

Como escreve Cardoso Rosas, segundo a perspectiva da real igualdade de oportunidades, “as duas concepções anteriores são insuficientes e devem ser complementadas por um esquema distributivo da riqueza e dos rendimentos, inscrito na estrutura social” (p. 47). Existe um conjunto de propostas

recentes que podem ser agrupadas na categoria de *stakeholding*, que permitem implementar este esquema mais igualitário proposto pela real igualdade de oportunidades. Segundo estas propostas, devemos colocar directamente nas mãos dos indivíduos os recursos necessários à criação de mais oportunidades, de acordo com as capacidades e motivações de cada um. Philippe Van Parijs (1995) propõe um rendimento básico e incondicional para todos, auferido em prestações regulares ao longo da vida. Por seu lado, Bruce Ackerman (2001) propõe uma herança social de cidadania depositada pelo Estado no momento do nascimento e resgatável pelos cidadãos aos 21 anos. A objecção exposta pelo Professor Cardoso Rosas a esta concepção da igualdade de oportunidades é dupla. Por um lado, para um individualista e amante do risco, uma sociedade estruturada pela igualdade real pode parecer aborrecida, pois nesta sociedade haveria uma maior aversão ao risco. Por outro lado, e mais fundamentalmente, esta concepção poderá ser considerada por alguns moralmente incorrecta, pois contribuir com os seus impostos para alterar a situação económica de outros implica uma intromissão excessiva na liberdade individual.

Sobre a igualdade real, gostaria de esclarecer o ponto seguinte: o Professor Cardoso Rosas afirma que Rawls seria a favor da igualdade real pois o princípio de diferença faria o trabalho necessário para transformar a igualdade equitativa em igualdade real (p.52). No entanto, julgo que John Rawls é explicitamente contra medidas como aquelas propostas por Van Parijs e Bruce Ackerman. Gostaria pois de perguntar ao autor de que maneira a igualdade real pode ser defendida, dum ponto de vista rawlsiano, sem que isso implique a defesa dum rendimento básico incondicional. É certo que o último Rawls defende uma “democracia de proprietários”, mas tenho sérias dúvidas em relação à sua aceitação dum rendimento básico incondicional.

1.4. Igualdade de oportunidades perfeita

A quarta e última concepção da igualdade de oportunidades é a “perfeita”, ou seja, uma concepção segunda a qual todas as desigualdades são consideradas injustas e por essa razão devem ser neutralizadas, e não apenas mitigadas. O autor recorda que a razão pela qual a igualdade de oportunidades não é perfeita é a existência da família, já que os dados sociológicos disponíveis demonstram que o ambiente familiar é determinante no desenvolvimento de motivações e talentos potenciais. Assim, só a abolição da família poderia fazer a diferença entre a concepção real e a concepção

perfeita. A objecção principal à igualdade de oportunidades perfeita é que só seria viável mediante um regime ditatorial que intentasse a supressão das escolhas individuais na formação e manutenção da família. A concepção perfeita deve ser afastada, na medida em que colidiria com as liberdades fundamentais dos indivíduos.

2. Concepção formal, equitativa, real, ou perfeita?

Na segunda parte do seu capítulo, João Cardoso Rosas expõe o seu próprio ponto de vista sobre as quatro concepções em discussão. Tendo em conta os argumentos do autor, vou nesta secção propor três objecções, a do “moralmente arbitrário”, a do “peso moral”, e a da “neutralização”.

2.1. O moralmente arbitrário

Segundo João Cardoso Rosas, a igualdade de oportunidades equitativa é a menos defensável de todas as concepções, pois é instável e incoerente (p. 52). A ideia é a seguinte: sendo moralmente arbitrárias tanto a lotaria social como a lotaria natural, tanto podemos mitigar as duas como não mitigar nenhuma. O que é moralmente arbitrário pode ser corrigido, ou pode não o ser, precisamente porque é moralmente arbitrário. Segundo o autor, em ambos os casos estamos a tratar os indivíduos com igual consideração e respeito. Para a concepção formal, o valor da igualdade assenta na não discriminação. Tratar todos e cada um com igual consideração e respeito significa não discriminar ninguém no acesso a carreiras e funções (o que corresponde à utopia libertária de Robert Nozick). Para a concepção real, pelo contrário, o valor da igualdade assenta na garantia estrutural do maior número possível de oportunidades para todos os indivíduos. Tratar todos e cada um com igual consideração e respeito significa compensar os que têm um ponto de partida mais desfavorecido desde que a igualdade de oportunidades estruturalmente assegurada não ferisse o seu sentido moral e contribuísse para o respeito próprio de todos e de cada um numa relação de reciprocidade.

Tenho dificuldade em perceber esta equivalência entre a igualdade de oportunidades formal e a real, pela razão seguinte: se segundo a igualdade formal o que é arbitrário nunca é corrigido então os indivíduos que têm má sorte bruta (*brute bad luck*), em comparação com os que têm boa sorte, são discriminados de maneira injusta. Ou seja, se as pessoas com má sorte

bruta (por exemplo as pessoas que ficam na pobreza devido a um terramoto que destruiu os seus bens) são penalizadas por razões pelas quais não são responsáveis, então estamos a discriminar estas pessoas, ou seja, não estamos a tratar com igual respeito todas as pessoas. O que parece justo é manter a responsabilidade individual: as desigualdades provocadas por escolhas responsáveis são justas. Alguma má sorte devido a escolhas responsáveis pode não ser corrigida pois não deve ser necessariamente considerada uma exigência da justiça, mas a má sorte bruta deve ser corrigida. Logo, a igualdade de oportunidades formal, comparada com a real, parece injusta já que discrimina as pessoas vítimas da má sorte bruta, pois não as trata da mesma maneira em relação ao critério da sorte. Neste ponto, e contrariamente ao afirmado pelo Professor Cardoso Rosas, a igualdade de oportunidades real parece-me superior à formal pois, não discriminando as pessoas com má sorte bruta, considera-as todas com igual respeito.

Na minha opinião, a equivalência que o professor Cardoso Rosas atribui a estas duas concepções da igualdade de oportunidades provém também da sua defesa do pluralismo dos princípios de justiça. De facto, na página 55, o autor, contra Rawls, estende a aplicação dos chamados “fardos do juízo” (“burdens of judgment”) aos princípios de justiça. Ora, esta extensão do pluralismo fornece-lhe um argumento teórico para justificar que tanto a igualdade formal como a real têm peso moral. Mas não me parece que esse pluralismo que decorre da aplicação dos fardos do juízo se justifique neste caso, e na verdade o autor admite ter razões para considerar a igualdade real superior à formal.

2.2. O peso moral: algum peso, mas não igual

Acabamos de ver que, para o autor, as concepções formal e real da igualdade de oportunidades, ambas coerentes mas claramente contrastantes, têm ambas algum peso moral. No entanto, o facto de ambas as concepções terem peso moral não implica que tenham *igual* peso moral (p. 56). De que maneira propõe o Professor Cardoso Rosas avaliar se o peso moral de uma é maior do que o da outra? O autor considera que a igualdade real é superior à formal pois os indivíduos não devem ser penalizados por factores moralmente arbitrários (p. 56). Mas, apesar de considerar a igualdade real superior, afirma que isso não pode ser estabelecido objectivamente com toda a certeza.

Julgo que aqui o tema da responsabilidade individual é importante: as desigualdades de riqueza entre indivíduos são justificadas quando

resultantes de escolhas pelas quais os indivíduos podem ser considerados responsáveis. Inversamente, as desigualdades causadas apenas pelo acaso ou pela má sorte bruta não são moralmente justificadas. Ora, a igualdade formal tem de admitir que os indivíduos são responsáveis pelas desigualdades provocadas pela má sorte bruta, mas isto é injusto. Este argumento parece decisivo contra a igualdade de oportunidades formal. Neste sentido, tenho dificuldades em aceitar o falibilismo assumido pelo autor (p. 56), pois não vejo de que maneira esta objecção pode ser razoavelmente rejeitada pelos defensores da igualdade de oportunidades formal.

Também me parece ideologicamente importante colocar o debate entre a igualdade formal e a real no terreno da responsabilidade individual: não nos esqueçamos que o pensamento de direita, naturalmente a favor da igualdade formal, acaba sempre por fazer apelo a ideias de responsabilidade individual para justificar as desigualdades. Ora, fazer apelo à responsabilidade para rejeitar a discriminação aparente da igualdade formal (que discrimina as pessoas vítimas da má sorte bruta) coloca os defensores da igualdade formal numa posição delicada.

No entanto, este argumento da responsabilidade individual pode também ser formulado contra a igualdade real, já que as medidas como as propostas por Philippe Van Parijs ou Bruce Ackerman não têm em conta a responsabilidade individual na distribuição das oportunidades: dar a todos um rendimento universal sem distinguir as vítimas da má sorte bruta das vítimas da má sorte opcional (*bad option luck*) que decorre de escolhas responsáveis também parece ser discriminatório em relação as vítimas da má sorte bruta. Assim, talvez fosse mais justo distribuir um rendimento mais elevado às vítimas da má sorte bruta.

No entanto, até que ponto devemos dar importância à responsabilidade individual? Embora para um igualitarista seja uma intuição comum considerar que um indivíduo deve suportar os custos das suas escolhas quando feitas em circunstâncias de igualdade de oportunidades, sejam elas formais, equitativas, reais, ou perfeitas, no entanto a verdade é que nem sempre, ou talvez mesmo nunca, se justifica exigir que os indivíduos suportem os custos das suas escolhas quando estas os colocam em situações de sofrimento extremo (mesmo quando são inteiramente responsáveis por elas). Julgo ser importante distinguir a ausência de oportunidade da oportunidade que não se sabe aproveitar. Neste sentido, devemos evitar concentrar-nos nas teorias subjectivas ou objectivas da escolha e perguntar: que ónus é razoável exigir aos indivíduos desfavorecidos vítimas de más escolhas? Se as consequências da escolha podem ter demasiado impacto no bem-estar dos indivíduos,

podemos dizer que a escolha que leva a uma situação desesperante não permite uma oportunidade genuína mas formal. Neste sentido, a igualdade de oportunidades, associada à responsabilidade, deixaria de ser relevante. O importante é que certas escolhas, quando implicam ónus com demasiado impacto no bem-estar dos indivíduos, devem ser compensadas pelo Estado.

Porque os fundamentos da responsabilidade são frágeis e porque o igualitarismo da responsabilidade pode ser demasiado duro ou demasiado flexível, uma outra maneira de rejeitar o conceito da responsabilidade como uma justificação moral das desigualdades é considerar a liberdade como uma justificação alternativa da responsabilidade. Em vez de perguntar se um indivíduo é responsável pela sua posição desfavorecida na sociedade, podemos perguntar se a sua situação desfavorecida na sociedade corresponde à sua escolha livre quanto à orientação da sua vida. Do ponto de vista da liberdade, de que serve oferecer a possibilidade de morrer de fome sem poder fazer nada? Em detrimento da teoria da justiça distributiva fundamentada no conceito de responsabilidade, a teoria da igualdade proposta por Marc Fleurbaey (2008) faz do princípio de igualdade de liberdade o seu núcleo – este princípio funciona como um constrangimento que tem por finalidade assegurar um nível mínimo de autonomia a todos os indivíduos, independentemente da responsabilidade que possam ter pelas escolhas que os colocam em situações desesperantes. Além deste nível mínimo de autonomia, o acesso a um nível mais elevado de autonomia constitui uma questão de preferência individual. Esta alternativa está no entanto sujeita à seguinte objecção: seria uma teoria explicitamente perfeccionista, já que todos os indivíduos devem atingir um nível mínimo de autonomia graças às políticas sociais do Estado. Por outras palavras, os indivíduos nunca seriam considerados responsáveis das consequências das suas escolhas quando estas os colocam em situação de pobreza extrema, pois nesta situação não podem ser considerados indivíduos autónomos. Gostaria pois de saber se a igualdade de oportunidades real, tal como a concebe o Professor Cardoso Rosas, o levaria a abandonar a noção de responsabilidade individual.

3. Mitigar ou neutralizar as desigualdades?

Gostaria de formular uma última objecção ao autor, em relação à distinção entre mitigar ou neutralizar as desigualdades. Para o autor, o objectivo da igualdade de oportunidades é o de mitigar os efeitos provocados pelas desigualdades (p. 53). Um argumento para defender a mitigação e não a neutralização das desigualdades é precisamente o dos riscos autoritários da

neutralização, riscos que são reais na igualdade de oportunidades perfeita. Mas se somos igualitários, por que razão apenas mitigar as desigualdades? Por que não tentar neutralizá-las? Sabemos que os indivíduos não são responsáveis por desigualdades provocadas pela má sorte bruta. Logo, estas desvantagens são injustas e por isso devem ser neutralizadas e não apenas mitigadas graças a impostos. Certamente que o proponente da neutralização não pode insistir em neutralizar as vantagens pela via institucional, pois isso apenas um regime autoritário pode fazê-lo. No entanto, nada impede os igualitaristas da sorte de exigirem que os princípios de justiça também devam informar a conduta pessoal dos indivíduos, assim como o *ethos* da sociedade. Esta exigência torna os neutralizadores moralmente mais coerentes, pois os mitigadores têm de admitir que não há nada de moralmente incorrecto no facto de contribuírem para aumentar as desigualdades injustas se depois pagarem impostos para mitigar as desigualdades injustas provocadas pelos seus comportamentos. Ora isto é moralmente e psicologicamente incoerente. Dou um exemplo: se eu colocar os meus filhos em escolas privadas para aumentar as suas oportunidades em terem uma vida com sucesso, estou a aumentar de facto as desigualdades injustas. Mas pagar impostos (que contribuam para o financiamento de escolas públicas) para mitigar as desigualdades provocadas pela minha motivação em favorecer os meus filhos parece-me uma atitude mais dificilmente compatível com as minhas convicções igualitárias.

Gostaria pois de perguntar ao professor Cardoso Rosas se não deveríamos, por exigência de coerência moral, pelo menos em certas situações tentar individualmente atingir a igualdade de oportunidades perfeita graças às escolhas que fazemos na nossa conduta pessoal, neutralizando as desigualdades injustas, em vez de apenas mitigá-las.

Referências

- ACKERMAN, Bruce e Anne Alstott (1999), *The Stakeholder Society*, New Haven, Yale University Press.
- FLEURBAEY, Marc (2008), *Fairness, Responsibility and Welfare*, Oxford University Press.
- VAN PARIJS, Philippe (1995), *Real Freedom for All: What (if Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford, Oxford University Press.

COMENTÁRIO A “LIBERDADE E JUSTIÇA SOCIAL” (CAPÍTULO IV)

Maria João Cabrita*
majcabrita@hotmail.com

O capítulo intitulado “Liberdade e Justiça Social” ilustra exemplarmente o modo como João Cardoso Rosas emprega a sua caixa de ferramentas rawlsianas na clarificação de problemas contíguos à discussão pública coeva, recorrendo a uma linguagem inteligível a qualquer pessoa desperta pelo mundo social e político e não apenas aos seus pares – o filósofo político, como acentua o autor, não representa uma autoridade especial.

Neste exercício de reflexão, o filósofo é desafiado pela questão: haverá liberdade sem justiça social? Na prática parece que assim seja, mas – como assinala – nem sempre e necessariamente é assim. Consequentemente, antes de confundir-se os conceitos de liberdade e de justiça social, de submergir nas suas afinidades, urge avaliar-se o significado de cada um *per se* – como proferiu Isaiah Berlin: “liberdade é liberdade” (1958: 172) . Por outro lado, esta diligência pretere a desagregação definitiva entre a liberdade e a justiça social, sustentada por alguns teóricos – Hayek, por exemplo. Na proximidade de Berlin, João Cardoso Rosas distingue os conceitos de liberdade e de justiça social – a fim de evitar a amálgama entre um e outro – e estabelece conexões conceptuais e valorativas entre eles – afastando-se, assim, da ideia hayekiana de que a justiça social, ou distributiva, é ilusória e contraria a liberdade. Com este intuito, a sua análise desenvolve-se a partir do tema “liberdade e liberdades”, prossegue sobre o mote “elementos do conceito de justiça social” e, por último, desemboca “[n]o valor da liberdade”.

* Universidade do Minho, Instituto de Letras e Ciências Humanas, Centro de Estudos Humanísticos, 4710-057 Braga, Portugal.

Em “liberdade e liberdades”, o filósofo mostra como as várias versões da visão dualista da liberdade – liberdade dos antigos *versus* liberdade dos modernos de Benjamin Constant; liberdade positiva *versus* liberdade negativa de Isaiah Berlin; e “liberdade de” *versus* “liberdade para” do discurso mais comum e idealista – se prestam “mais à confusão que ao esclarecimento” (p. 63) do conceito ético-político de liberdade. Detenhamo-nos, então, na sua apreciação sobre estas variantes dualistas. Na terminologia de Constant, a “liberdade dos antigos” implica a participação directa e activa dos cidadãos na “res publica” – é de carácter republicano e concerne à democracia directa. Mas a liberdade como participação, essencialmente política, revela a submissão do indivíduo à *polis*. Por sua vez, a “liberdade dos modernos” é compreendida como liberdade “enquanto gozo da independência privada” (p. 61). De carácter liberal e associada à democracia representativa, esta liberdade enfatiza o valor dos direitos do cidadão enquanto liberdades civis. À luz desta noção, o exercício dos direitos políticos do cidadão é opcional e não determinante do conceito de liberdade.

Mais actual, a distinção de Berlin entre “liberdade negativa” e “liberdade positiva” revela a polaridade entre a “liberdade como não interferência” (p. 62) e a “liberdade como autonomia ou autodeterminação” (ibidem) – se aquela corresponde exactamente à “liberdade dos modernos”, esta amplia a ideia de “liberdade dos antigos” de modo a “abarcar outras visões características da modernidade” (ibidem). Perscrutar a nossa liberdade negativa equivale a perguntar “até que ponto podem os outros interferir comigo?” (ibidem); diferentemente, o inquérito à liberdade positiva revê-se na questão “quem nos governa?” (ibidem). No pensamento político contemporâneo é visível o realce de uma em detrimento da outra – enquanto os liberais privilegiam a liberdade negativa, os republicanos privilegiam a liberdade positiva.

Esta apreciação é, todavia, demasiado vaga. Como acentua o filósofo, no seio do pensamento liberal existem muitas famílias, da mais igualitária (Rawls) à mais libertária (Nozick), divergindo pelo que tomam como interferência – os obstáculos criados pelos outros, todos os obstáculos externos, os obstáculos internos, etc. Do mesmo modo, o pensamento republicano não tem uma visão unívoca quer da liberdade positiva, quer da sua conjugação com a liberdade negativa – da qual não prescinde. Neste âmbito, o filósofo limita-se a indicar um rumo – remete para o artigo “Republicanismo” de Roberto Merrill e Vincent Bourdeau (in Rosas J. C. (coord) 2008, *Manual de Filosofia Política*, Lisboa: Almedina, pp. 109-127). Porém, teria sido oportuno elucidar a disparidade da “liberdade republicana” relativamente

à “liberdade positiva” de Berlin – quer por não se basear na participação política virtuosa, dada a sua visão da participação como utensílio da “não dominação”, sem a qual não é possível gozar da “não interferência”; quer ainda por evitar os perigos do autoritarismo através do seu compromisso com a “não dominação” e as instituições liberais-democratas que a colocam em prática.

Na esteira deste aparte, prossigo na análise do filósofo à visão dualista da liberdade. O dualismo conceptual da liberdade é sublimado, no discurso corrente e mais ideológico, pela distinção entre “liberdade de” e “liberdade para”. A primeira, correspondendo à “liberdade negativa” e coincidindo, historicamente, com a “liberdade dos modernos”, é ideologicamente peculiar ao liberalismo económico e ao neoliberalismo; a segunda, correspondendo à “liberdade positiva” e, coincidindo parcialmente com a “liberdade dos antigos”, é característica, em termos ideológicos, do republicanismo e socialismo. Radicalismo que espelha o conflito entre a defesa do “Estado mínimo” e a defesa do “Estado de bem-estar social”, de um tipo de Estado que protege as liberdades individuais e propicia as condições materiais que garantem a efectivação das liberdades civis.

Na medida em que a visão dualista da liberdade – sobretudo nas duas últimas versões – incide especialmente no “diferente valor que atribuímos às diversas liberdades” (p. 63), no enaltecimento ou das liberdades políticas ou das liberdades civis, não clarifica o conceito de liberdade. Neste âmbito, a liberdade como uma relação triádica de Gerald MacCallum é muito mais frutífera – somos assim remetidos para o texto “Negative and Positive Freedom” (1967). Trata-se de uma noção meta-teorética – porque inscrita numa teoria sobre as diferenças entre as teorias da liberdade – e não social e política, como a de Oppenheim (1950/60), e que influenciou profundamente a tradição da filosofia analítica. Paradoxalmente, como mostra MacCallum (1967), a liberdade triádica de Oppenheim, como a relação entre dois agentes e uma acção particular (obstruída ou não), por ser redutível à “liberdade negativa” de Berlin não dilucida o conceito de liberdade no domínio social e político.

Para MacCallum, como lembra o filósofo, todas as concepções de liberdade, seja qual for a liberdade específica em questão (negativa, positiva, liberal, republicana, etc), revelam uma mesma relação triádica e concernente aos seguintes elementos: agente ou agentes; constrangimentos ou obstáculos; e aquilo que ele ou eles podem fazer. Neste sentido, alguém é (ou não é) livre de obstáculos para fazer (ou não) algo/de tornar-se (ou não) algo. À luz desta noção, conclui-se que as vertentes da visão dualista

da liberdade – especialmente as de Constant e de Berlin – “devem ser lidas como (...) tomadas de posição em relação à importância relativa das várias liberdades” (p. 65). Ora, a demarcação das concepções de liberdade decorre precisamente do diferente peso valorativo atribuído às diversas liberdades.

O conceito triádico de liberdade de MacCallum aconselha, assim, que se reflecta não tanto sobre a liberdade como sobre “as liberdades particulares e o seu peso relativo” (p. 65). A relevância em falar de liberdades (e não da liberdade), no horizonte ético-político, é ilustrada pela teoria da justiça como equidade de Rawls – no primeiro princípio da justiça a liberdade é traduzível em liberdades básicas (de pensamento, de expressão, de reunião, o direito à integridade pessoal, etc.), por um elenco de liberdades alcançável tanto empiricamente, dado reflectirem a tradição do constitucionalismo moderno, como dedutivamente, quando pensadas como necessárias à realização dos planos de vida dos indivíduos, na prossecução das suas próprias concepções de bem.

Mantendo-se no trilha de Rawls, a análise do filósofo centra-se, então, nos elementos do conceito de justiça social – conceito que, tal como o de liberdade, se diferencia das várias concepções. Começa por lembrar que “o conceito de justiça em geral é definido pela necessidade em encontrar uma divisão adequada dos benefícios e encargos que resultam da vida em sociedade” (p. 66); uma divisão não arbitrária que preveja o tratamento análogo de casos semelhantes e distinto de casos diferentes. Ao adjectivar-se a justiça de “social” toma-se em consideração dois aspectos intuitivamente associados ao conceito e ilustrados pelas ideias de igualdade de oportunidades e de distribuição de rendimentos e riqueza, incorporadas no segundo princípio da justiça como equidade. Na concepção de Rawls, a ideia de igualdade de oportunidades assume dois sentidos distintos: 1) como princípio de “carreiras abertas às competências” – trata-se, neste sentido, de um princípio de não discriminação perante a lei e que é relevante, consequentemente, para os indivíduos historicamente discriminados (os pobres, as mulheres, as minorias raciais, etc); e 2) como “igualdade equitativa de oportunidades” – substancial e não meramente formal. Esta última acepção é mais exigente – visa não só abolir barreiras legais discriminatórias como garantir a quem nasce numa situação desfavorável que não seja por isso preterido no ingresso às diferentes funções e posições. Consequentemente, cabe ao Estado fornecer os meios necessários ao acréscimo das expectativas dos indivíduos quando estes, por mero acaso, se encontrem à partida numa situação social desfavorável. O Estado deve garantir, por exemplo, o acesso dos indivíduos à educação e ao desenvolvimento cultural, quer seja através

de um sistema de ensino público, de um sistema criterioso de subsidiação de escolas privadas, de cheques-educação, ou de qualquer outro método.

Todavia, que uma sociedade seja equitativa do ponto de vista das oportunidades não significa que não seja desigual – até porque “os talentos são diferentemente remunerados pelo mercado e, por outro lado, a boa sorte de alguns é por vezes acompanhada pelo azar de outros” (p. 68). Na concepção em análise, porque igualitária, isto constitui um problema; ou seja, a justiça social comporta também princípios de redistribuição de rendimento e de riqueza. Mas outras aceções de distribuição justa não reconhecem isto como um problema – é o caso, por exemplo, da concepção de justiça histórica de Nozick, segundo a qual a distribuição de rendimentos e riqueza se rege pelas regras do mercado livre, sendo suficiente que estas acompanhem a igualdade de oportunidades como não discriminação. Nesta óptica, os haveres entram no mundo vinculados às pessoas, que têm direitos sobre eles e os transaccionam voluntariamente.

Uma aceção de distribuição justa mais estrutural e igualitária, que conceba a sociedade como um sistema de cooperação entre iguais e não como mero somatório de indivíduos – ou senão mesmo como artefacto da linguagem – procura regras para uma redistribuição mais justa que a decorrente das transacções livres entre os indivíduos. Neste caso, urge avaliar-se os critérios a utilizar em vista da distribuição. O filósofo confronta-nos com duas alternativas: o princípio da utilidade marginal decrescente e o princípio da diferença de Rawls. Mas acaba por enveredar por esta opção, dado aquela, ao maximizar o bem-estar social na sua totalidade, não ter por preocupação maior a justiça distributiva mas o aumento da utilidade geral, do bem-estar agregado. Distintamente, o segundo critério exige “maximizar a situação daqueles que estão em pior situação à partida” (p. 69).

Tal como demonstrara que as diversas concepções de liberdade se articulam a um mesmo conceito de liberdade, à liberdade enquanto relação triádica, o filósofo mostra que qualquer uma das concepções de justiça social mencionadas – liberal igualitária (Rawls), liberal libertária (Nozick) e a alternativa utilitarista – pode ser vista como uma aplicação de um mesmo conceito de justiça social. É sob este intuito que enceta a sua análise sobre as conexões conceptuais e valorativas entre o conceito de liberdade e o conceito de justiça social que, como assinalado, integra “uma especificação da igualdade de oportunidades (...) e uma perspectiva distributiva de algum tipo” (ibidem).

O “valor da liberdade” constitui a categoria que permite estabelecer a ligação entre os dois conceitos – distinto da liberdade em si mesma, o valor da liberdade “consiste na capacidade de um cidadão prosseguir os seus fins

nos quadros da estrutura de regras definida no sistema de liberdades iguais para todos” (p. 70). Isto significa que, conquanto a liberdade possa ser a mesma para todos, como no caso de um Estado de direito democrático, o valor, ou proveito, da liberdade difere – será maior para quem possua mais riqueza ou poder, por exemplo. Esta distinção permite contestar a ideia de que “uma liberdade sem um alto valor assegurado à partida não significa nada” (ibidem) – sustentada por aqueles que crêem que sem justiça social não existe liberdade. Na perspectiva do filósofo, a existência da liberdade não depende do valor da liberdade – podemos ter a liberdade de viajar pelo mundo fora e não possuímos dinheiro para fazê-lo, mas isso não anula essa liberdade; dado que a qualquer momento, uma vez que a nossa capacidade económica aumente, poderemos fazê-lo.

Não obstante, a ideia de que a liberdade depende do valor da liberdade é sustentável no horizonte das liberdades políticas – alguém que num Estado de direito democrático não tenha recursos para se deslocar ao local de voto vê ser nulificada a sua liberdade de votar. Como salienta o filósofo, “as liberdades políticas são direitos de tipo especial” (p. 71), dado o seu efeito perder-se quando tenham um valor baixo ou nulo – daí questões como as da acessibilidade de todos às assembleias eleitorais e da transparência do financiamento dos partidos e candidaturas políticas serem indispensáveis à democracia. Também aqui se denota a proximidade do autor a Rawls, à ideia de que uma sociedade democrática deve garantir que as liberdades políticas sejam asseguradas pelo seu justo valor – este deve ser aproximadamente ou, no mínimo, suficientemente igual para todos os cidadãos, de modo a todos terem uma mesma oportunidade de ocupar cargos públicos e de influir no resultado das decisões políticas.

Retomando a questão da relação das liberdades em geral – políticas e sociais – com a justiça social e o valor da liberdade, o filósofo mostra como os casos da liberdade de escolha de ocupação e das liberdades de expressão e de reunião ilustram que “se ninguém tem mais liberdade apenas porque há mais justiça social, também é verdade que todos têm um maior valor das suas liberdades quando a justiça social é efectiva” (p. 71s). Da mesma forma que o valor da liberdade de escolha de ocupação dos mais desfavorecidos à partida aumenta na sequência da interferência do Estado em prol do acesso de todos à educação e formação profissional, o valor da liberdade de expressão acresce com a “igualdade de oportunidades num sentido equitativo” (p. 72) e o da liberdade de reunião com a melhoria do nível socioeconómico dos indivíduos. Este ensaio guia-nos, assim, pela elucidação conceptual que sonda o âmago da sociedade contemporânea.

Ao terminar a leitura do ensaio “Liberdade e Justiça Social”, confronto-me com duas questões que me parecem relevantes: 1) se a justiça social tem por objectivo maximizar o valor da liberdade para os mais desfavorecidos da sociedade, poderá ser compensatória para quem conduza a sua vida sem qualquer empenho ou que seja apático ao sistema social? ; e 2) de que modo, nesta via de reflexão do elo entre as liberdades e a justiça social, a renúncia à participação política poderá constituir um embaraço social?

Referências

- BERLIN, Isaiah (1958), “Two Concepts of Liberty”, in Isaiah Berlin, *Liberty*, Oxford: Oxford University Press.
- CONSTANT, Benjamin (2001), *A Liberdade dos Antigos Comparada com a Liberdade dos Modernos*, trad. de António Araújo, Coimbra: Edições Tenacitas [1819].
- HAYEK, F. A. (2009), *O Caminho para a Servidão*, trad. de Marcelino Amaral, Lisboa: Edições 70 [1944].
- MACCALLUM JR, Gerald (1967), “Negative and Positive Freedom”, in *The Philosophical Review*, 76(3): 312-334.
- MERRILL, Roberto & Vincent Bordeau (2008), in João Cardoso Rosas (org.), *Manual de Filosofia Política*, Coimbra: Almedina.
- NOZICK, Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell.
- OPPENHEIM, Félix E. (1960), “Evaluating Interpersonal Freedoms”, in *The Journal of Philosophy*, 57(12): 373-384.
- OPPENHEIM, Félix E. (1961), *Dimensions of Freedom: An Analysis*, New York: St. Martin’s Press.
- RAWLS, John (1999), *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press [1971].
- RAWLS, John (2001), *Justice as Fairness: a Restatement*, ed. by Erin Kelly, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

COMENTÁRIO A “DEMOCRACIA E ANTI-LIBERALISMO” (CAPÍTULO VI)

Marta Nunes da Costa*
nunesdacosta77@gmail.com

No sexto capítulo de *Futuro indefinido: Ensaio de Filosofia Política*, João Cardoso Rosas oferece-nos uma leitura crítica da relação entre democracia e liberalismo, apontando para as convergências e divergências teóricas e práticas ou históricas entre ambos. De acordo com o autor, temos tendência para pensar as democracias contemporâneas dentro de um horizonte definido por parâmetros e critérios ditos liberais. Porém, como o mesmo reconhece, vivemos num ambiente de tensão permanente entre, por um lado, um discurso, bem ou mal fundamentado, sobre a democracia enquanto poder do povo e por outro, um discurso que visa reforçar o papel do indivíduo enquanto agente moral e politicamente livre. Embora muitos possam ter tendência para convergir ambos os planos – de governação e de direitos individuais – a verdade é que democracia e liberalismo têm uma história de conflito e desarmonia, que só nas últimas décadas alcançou uma resolução aparente, estando contudo sujeita a diferentes interpretações, consonante o país ou democracia em análise. Apesar deste conflito imanente, Rosas defende que as democracias devem ser sempre pensadas no contexto liberal, e que as próprias correntes anti-liberais adquirem o seu sentido mais profundo num estado democrático.

Olhemos então para o argumento defendido pelo autor. Na análise histórica do conceito e práticas de democracia, Rosas começa por apoiar-se na distinção entre a democracia (e liberdade) nos antigos e nos modernos,

* Universidade do Minho, Instituto de Letras e Ciências Humanas, Centro de Estudos Humanísticos, 4710-057 Braga, Portugal.

iluminando o percurso histórico – e polémico – da democracia. Podemos retrair a experiência democrática à polis ateniense, mas mesmo aquando desta, o modelo era alvo de ataques. Platão, por exemplo, denunciou a democracia como modelo próximo da anarquia, defendendo uma oligarquia específica, onde os melhores deveriam governar – os melhores, definidos por mérito e educação, e não por hereditariedade. A visão da democracia enquanto modelo indesejável manteve-se em vigor, dentro da filosofia política, até ao século XX, onde encontramos autores como Schumpeter a defender uma concepção de democracia enquanto processo político e mínimo necessário para a legitimação do governo, excluindo, porém, toda a sua vertente mais participativa ou radical. Dahl e Sartori são outros autores que defendem a limitação das nossas leituras democráticas e projeções acerca das expectativas da própria democracia. Seria, no entanto, errado pensar que as posições destes autores traduzem um consenso quase hegemónico sobre a conceptualização e instanciações democráticas. Como Carole Pateman bem denuncia na sua obra incontornável *Participação e Teoria Democrática* (1970), não há uma teoria democrática, nem uma teoria democrática ‘clássica’; há sim várias teorias democráticas, cada uma refletindo um conjunto de ideais e prioridades político-institucionais. O que importa sublinhar, de acordo com Rosas, é que a recuperação dos ideais democráticos em geral – quer na sua vertente mais procedimentalista, quer na sua vertente mais substantiva – só foi possível a partir de finais do século XVIII, com a experiência do liberalismo.

Liberalismo, na sua aceção original, remete para a introdução do constitucionalismo moderno, e não deve ser entendido apenas como mutação ideológica específica do século XX e XXI. Como Rosas diz, “o liberalismo consiste na defesa teórica e nas instituições jurídicas de protecção dos direitos naturais do homem – na linguagem jusnaturalista – e dos direitos fundamentais do cidadão, a começar pelos civis e políticos, mas podendo alargar-se aos direitos sociais. Para o liberalismo, o poder legítimo assenta no contrato e na utilidade social. O princípio do império da lei predomina. A soberania reside, em última instância, no povo ou na nação. Mas esse poder é exercido por representantes nomeados pelo soberano, embora dividido em diferentes poderes e sujeito a um esquema de freios e contrapesos.” (p. 90)

Percebe-se, desta passagem, que a relação entre democracia e liberalismo nunca pode ser óbvia. Porém, as dificuldades desta relação assentam numa mutação mais profunda, na medida em que a introdução do liberalismo obrigou a uma reformulação do conceito original de democracia.

Retrospectivamente, podemos observar como o modelo político promovido a partir do século XVIII assentava na representação política. Esta representação visava contrabalançar os perigos eminentes potencialmente presentes numa política mais participativa, garantindo ao mesmo tempo uma participação, porém, mediada, pelos representantes.

Esta é a nossa herança. Falar de democracia hoje é falar da ‘democratização dos regimes liberais’, de democracia representativa, ou, por outras palavras, de um sistema político que assenta na relação primordial entre representantes e representados. Mas à medida que os direitos políticos foram progressivamente projetados como fundamentais, a experiência democrática alterou-se, abrindo campo para novos modelos políticos que passariam a articular a dimensão representativa com as dimensões participativa e deliberativa.

A coexistência destas dimensões traduziu-se na proliferação de discursos políticos que são normalmente designados por ‘anti-liberais’. Porém, estes discursos só se desenham e se afirmam como pertinentes por estarem desde logo enquadrados no horizonte conceptual do liberalismo. Quer entendamos o liberalismo como fenómeno essencialmente político, ou como fenómeno também económico, o liberalismo esteve até ao século XIX associado à esquerda. Porém, seria simplista pensar que o liberalismo é só isto. Há tantas correntes liberais como autores que as propõem, daí que para o mesmo conceito possamos encontrar leituras dispares, mesmo que suportadas pela partilha de teses centrais.

Rosas denuncia e expõe a complexidade do liberalismo e das suas diferentes correntes, assim como das suas críticas. Depois de retraçar alguns dos argumentos centrais dos anti-liberais, Rosas mostra como essas críticas assentam numa leitura redutora e simplificada do liberalismo. Com efeito, ser liberal não implica necessariamente defender uma visão atomista da sociedade, mesmo sendo considerada como essencialmente individualista. Além disso, o individualismo subjacente ao pensamento liberal não invalida a adopção de uma – ou várias – concepções de bem comum. Rosas sublinha ainda o facto de o liberalismo não poder ser confundido com relativismo ou cepticismo moral *tout court*, já que o liberalismo por si só engloba várias visões do mundo e da sociedade política.

É verdade que pensar hoje na democracia implica, quase de forma automatizada, pensar no fundo liberal da sociedade que se quer e diz democrática. Porém, como mencionei acima, a reflexão sobre a relação entre democracia e liberalismo assenta num modelo democrático específico – e dominante – que é o modelo representativo. As tendências de

democratização da sociedade, sobretudo pela expansão de mecanismos participativos e deliberativos – como por exemplo a iniciativa popular, orçamento participativo, referendo, entre outros – pode parecer anti-liberal na sua natureza, *se* adotarmos a visão mais simplista de liberalismo enquanto defesa de direitos individuais específicos constitucionalmente determinados. Mas poderíamos olhar para a questão de outro ângulo, e dizer que esses mecanismos não só visam o aprofundamento das democracias contemporâneas, como o próprio desenvolvimento e atualização dos direitos individuais, na medida em que os indivíduos, enquanto agentes morais e políticos autônomos, passariam a controlar de forma mais direta (e participativa) o seu destino pessoal assim como o destino da sua comunidade. Assim, o que parece inicialmente como anti-liberal torna-se um fenómeno de redefinição do paradigma democrático, numa era em que as crises do sistema representativo são incontornáveis e exigem respostas institucionais, substantivas e de políticas públicas.

Assim, queria mencionar alguns factores que considero importantes não só para repensar a relação entre democracia e liberalismo, mas também a redefinição do paradigma democrático.

O tópico da representação política e da relação desta com a democracia tem sido alvo de vários trabalhos por diferentes autores desde sempre. Não entrarei aqui nos detalhes do debate, até porque para o nosso propósito interessa realçar a transformação que essas leituras estão tomando.

Em qualquer teoria da representação (política), há vários elementos que devem ser explorados: por um lado, o carácter dinâmico e a relação de interdependência entre representantes e representados. Representantes existem porque representam os representados e vice-versa; porém, a representação não é um fenómeno estático e permanente no tempo, no sentido em que quem representa não fica *ad eternum* na posição de representante; a representação é uma relação que se afirma na sua legitimidade ao longo do seu próprio exercício, implicando o reconhecimento da validade das demandas por parte dos representados, que encontram corpo e voz nos representantes. Por isso, essa relação deve traduzir as próprias mutações e transformação das demandas, interesses e posições dos cidadãos ao longo do tempo; a legitimidade da relação representativa assenta na capacidade de escutar e traduzir as várias demandas, em vários momentos no tempo e no espaço, no domínio político do processo de deliberação, constituição da agenda política e tomada de decisão. Defendo, por isso, uma concepção mais orgânica de representação, seguindo a linha de Saward (2010), e contrariando a tendência dominante de pensar representação através de uma

leitura essencialista baseada em interesses e necessidades ossificados dos cidadãos. Representação deve implicar *sempre* reciprocidade e mútua constituição, apoiando-se em estratégias de comunicação eficazes.

Hoje, a demanda pela reciprocidade torna-se mais gritante, na medida em que muitos cidadãos não se sentem representados pelos representantes oficiais. Com efeito, encontramos desafios à representação política em várias frentes: por um lado, podemos identificar um hiato na relação representativa tradicional, isto é, pensada através das instituições políticas representativas de deputados, parlamentos, assembleias, entre outros. A política partidária não é suficiente nem capaz de responder à multiplicidade (quantitativa e qualitativa) de demandas de cidadãos. Por outro lado, a constelação pós-nacional (Habermas 1998) do século XXI, obriga-nos a expandir e redefinir o conceito de ator político, que não está necessariamente determinado pela dinâmica da relação representativa tradicional. Com efeito, alguns atores políticos não estão sujeitos aos mecanismos clássicos de responsabilização, nem de justificação política ou controle democrático. Além destes dois factores, encontramos um terceiro, a saber, a proliferação de instituições políticas representativas que se projetam à escala global mas cuja representatividade não está definida nem nos seus parâmetros, nem na sua legitimidade. Quem representa quem, como e porquê? Esta é uma leitura breve de elementos que obrigam a repensar o paradigma representativo democrático.

Para responder a alguns destes dilemas, autores contemporâneos como Mansbridge (1980), Pateman (1970), Gutmann e Thompson (2004) ou Benjamin Barber (1984) oferecem alternativas à conceptualização e prática democráticas. Cito Barber quando diz

“[d]emocracia só pode sobreviver como democracia forte, assegurada não por grandes líderes mas sim por cidadãos competentes e responsáveis. Ditadura eficaz requer grandes líderes. Democracias eficazes requerem grandes cidadãos. Somos livres somente enquanto somos cidadãos e a nossa liberdade e a nossa igualdade só duram enquanto dura a nossa cidadania. Talvez nasçamos livres, mas só morremos livres quando trabalhamos na liberdade nesse intervalo.” (Barber, 1984, preface to the 1990 edition, xxix)

Esta passagem é elucidativa pela forma como recoloca a questão da natureza da própria democracia. Se a democracia representativa está em crise, fará sentido olhar para a forma como os mecanismos representativos sobre a qual se baseiam se podem transformar, apostando na redefinição da relação entre as vertentes representativa, participativa e deliberativa.

Autores como Barber ou Arendt defendem que a política democrática se afirma pela participação e ação cidadã. Ser cidadão de uma comunidade democrática não pode significar apenas deter certos direitos (individuais), mas também cumprir deveres perante si mesmo, enquanto indivíduo autónomo e membro de uma comunidade mais vasta. O conceito de liberdade (sob o qual o liberalismo se edifica e constrói) adquire assim um carácter mais dinâmico e de permanente atualização. Ser livre é ser cidadão, e isso implica participar e agir de forma concertada na vida pública e política, visando um bem comum no qual os direitos individuais possam ser maximizados.

Muitos países têm sentido a necessidade de reconfigurar as tradicionais instituições representativas, introduzindo novos mecanismos participativos que possam dar resposta às demandas cidadãs, ao mesmo tempo que possam espelhar o vínculo entre o cidadão e a comunidade política. Olhemos para o exemplo do orçamento participativo, que começou em Porto Alegre, no Brasil, em 1989 e que hoje está espalhado pelos vários continentes. Mas esse é apenas um exemplo que cumpre o seu papel, ou seja, que demonstra quanto necessário é para a democracia se manter aberta à transformação e mudança, não se deixando iludir por ideais até totalitários.

O reconhecimento da importância da participação política vem reforçar a necessidade que as democracias têm de se redefinir constantemente. Se a democracia é atualidade e utopia, enquanto projeção de um futuro onde os seus ideais simultaneamente nos pautam a conduta e nos guiam pelo caminho, depreende-se que a relação entre democracia e liberalismo está também ela em constante mutação.

Mas a vertente mais participativa da democracia não é a única resposta às crises da representatividade. Podemos encontrar no paradigma da democracia deliberativa outros exemplos de reconstrução do espaço político e do cidadão democrático. Neste paradigma a reflexão desempenha um papel essencial na vida democrática. Deliberação deve ser entendida simultaneamente como processo (deliberativo) e como finalidade ou objectivo a alcançar. A deliberação assenta nos princípios da reciprocidade – ou reconhecimento de igualdade moral e política entre todos os que participam do processo – e da publicidade. A publicidade aqui remete-nos à máxima kantiana do pensamento alargado, funcionando por isso como teste de legitimidade das máximas proclamadas pelos indivíduos.

O que a experiência da deliberação nos ensina é que as preferências que um indivíduo possa ter são *sempre* resultado de um contexto económico, político, social e cultural específico, ou como Foucault diria, são sempre a

tradução de um *a priori* histórico. Por outro lado, ela também nos mostra que essas preferências podem mudar, a partir do processo deliberativo entre vários indivíduos. O objectivo deste é alcançar soluções mais justas para os indivíduos, sempre pensados a partir e no âmbito de uma comunidade política. Em poucas palavras podemos dizer que o paradigma deliberativo obriga a reequacionar a forma como os interesses e demandas se constroem e se projetam, assim como a forma como cada indivíduo lida e aceita (ou não) a carga da responsabilidade individual e coletiva.

Para concluir, reitero a importância de repensar a relação entre democracia e liberalismo, tendo em conta os diferentes paradigmas democráticos, liberais e anti-liberais. O que a crise da representatividade democrática nos ensina é que a democracia se traduz e se manifesta pela tensão constante entre os seus ideais fundadores de liberdade e igualdade. Para que ambos se concretizem é preciso articular as diferentes dimensões democráticas de representação, participação e deliberação, procurando construir um modelo ou teoria mais apto a explicar a atual realidade, e a prever futuras crises. A participação política tem-se afirmado como elemento essencial à saúde do projeto democrático – não só político mas também social e económico. Sem participação não há democracia. Nesse sentido, os direitos individuais – direitos de primeira, segunda, terceira e quarta geração – só poderão atualizar-se plenamente quando as estruturas dominantes de política representativa se abrirem às propostas oferecidas por mecanismos participativos e deliberativos.

Referências

- ARENDRT, Hannah (1963/2006) , *On Revolution*, London, Penguin Classics
- BARBER, Benjamin (1984/2003) *Strong Democracy – Participatory Politics for a new Age*, University of California Press
- DAHL, Robert, (1989) *Democracy and its Critics*, Yale University Press
- GUTMANN, Amy, and Thompson, Dennis (2004) *Why deliberative democracy?*, Princeton University Press
- MANSBRIDGE, Jane J., (1980), *Beyond Adversary Democracy*, Chicago University Press.
- PATEMAN, Carole, (1970) *Participation and Democratic Theory*, Cambridge University Press.
- PITKIN, Hannah F., (1967/1992), *The concept of Representation*, University of California Press
- SAWARD, M. (ed). (2000) *Democratic Innovation – Deliberation, representation and association*, Routledge/ECPR.

RESPOSTA AOS CRÍTICOS

João Cardoso Rosas*

rosas@ilch.uminho.pt

Queria começar por agradecer a generosidade daqueles que entenderam contribuir para o debate em torno do meu livro *Futuro Indefinido: Ensaios de Filosofia Política*. Desde há anos que me habituei a beneficiar da inteligência e do conhecimento dos participantes neste Simpósio graças à sua intervenção na discussão de obras de outros autores, em inúmeros colóquios e seminários, na Universidade do Minho e não só. Mas ser o alvo principal desse tipo de discussão é, sem dúvida, um privilégio acrescido.

Os meus críticos decidiram escolher, cada um deles, um capítulo do livro em causa. Isso poderia ter vários inconvenientes, desde logo pela perda da ideia do conjunto, ou então pelo não tratamento de capítulos fundamentais. No entanto, a estrutura da obra em debate autoriza facilmente uma tal divisão do trabalho.

Com efeito, o livro começa por um capítulo dedicado à questão “O que é a Filosofia Política?”, aqui recenseado por Giuseppe Ballacci, lançando uma determinada ideia – ou uma ideia determinada – da prática filosófica neste domínio e que os restantes capítulos ilustram. O segundo capítulo, que não foi escolhido pelos críticos para recensão, avança a tese do pluralismo inultrapassável das concepções políticas e da justiça – e não apenas das concepções do bem, como acontece em Rawls e noutros autores da tradição liberal. Mas a melhor ilustração dessa tese acontece mediante a análise de conceitos mais específicos. Ora, é precisamente isso que é desenvolvido nos restantes

* Universidade do Minho, Instituto de Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, 4710-057 Braga, Portugal.

ensaios que aqui são abordados, incidindo sobre os conceitos de “igualdade de oportunidades” (no capítulo III, recenseado por Roberto Merrill), “liberdade” (no capítulo IV, revisto por Maria João Cabrita) e “democracia” (no capítulo VI, criticado por Marta Nunes da Costa). Assim, o leitor deste Simpósio poderá ficar com uma ideia bastante robusta sobre alguns dos problemas fundamentais que o livro suscita e aos quais procurarei agora, certamente sem sucesso, responder.

A análise de Giuseppe Ballacci incide, como acima se disse, sobre a própria concepção de Filosofia Política por mim defendida. Depois de expor e contextualizar em termos filosóficos, com grande maestria, aspectos básicos dessa mesma concepção, Ballacci suscita sobretudo duas críticas. A saber: 1) a ideia de que as concepções do bem e os princípios últimos não devem fazer parte da discussão política acaba por remeter essas ideias para uma esfera privada, levando ao seu “encerramento dogmático”; 2) o enfoque exclusivo da Filosofia Política nas instituições deixa de lado a questão das características das pessoas que nelas participam – a virtude dos cidadãos e dos agentes políticos – e a história desaconselha tal esquecimento.

Quanto à primeira questão, creio que o Doutor Ballacci critica aqui mais a visão original de Rawls, tal como exposta na obra *Liberalismo Político*, do que aquela que eu próprio defendo. Com efeito, Rawls considera que, numa sociedade livre, não é possível haver um consenso estrito em torno das questões básicas de justiça. Isso deve-se ao facto de existir uma pluralidade de doutrinas abrangentes e mundividências, de carácter religioso (na maior parte dos casos), filosófico ou moral. Essa pluralidade é inultrapassável porque deriva do uso livre da razão e dos chamados “fardos do juízo”, ou seja, das condições epistémicas e práticas que explicam o desacordo (carácter vago dos conceitos, influência da experiência pessoal de cada um, etc.). Nesse quadro pluralista não é expectável que todos os cidadãos possam aderir aos mesmos princípios *pelas mesmas razões*. Daí a impossibilidade do consenso estrito.

A solução encontrada por Rawls para este problema gira, como se sabe, em torno da categoria de “consenso de sobreposição”. Rawls acredita que, ao longo do tempo, uma sociedade pode evoluir para um consenso sobre as questões básicas de justiça, mas não pelas mesmas razões aceites por todos os cidadãos. Ou seja, o único consenso possível – e necessário – tem de assentar na sobreposição entre as diferentes doutrinas abrangentes existentes na sociedade e os próprios princípios de justiça. As razões pelas quais um cristão, um muçulmano ou um filósofo ateu aderem a esse tipo de princípios – por exemplo a protecção das liberdades básicas – podem

ser muito diferentes entre si. Mas sobrepõem-se no apoio aos próprios princípios.

No entanto, para que um consenso de sobreposição seja efectivamente possível, é necessário que a justiça seja apresentada como política, não abrangente. Isto é, separada de qualquer doutrina compreensiva de cariz religioso, filosófico ou moral e formulada a partir de ideias que pertençam à cultura pública e partilhada da sociedade. Além disso, a justiça deverá dizer respeito apenas àquilo que Rawls designa por “estrutura básica da sociedade”, isto é, as principais instituições legais e o modo como elas funcionam em conjunto para distribuir, de facto, direitos e deveres pelos cidadãos. Essa estrutura básica é composta pela Constituição, pelos principais arranjos relativos à propriedade, à fiscalidade, etc. Voltarei a este assunto mais adiante, quando se tratar de responder à segunda objecção do Dr. Ballacci.

A solução que Rawls encontra para a possibilidade de apoio a princípios e instituições de justiça numa sociedade pluralista, tendo como eixo central a ideia de consenso de sobreposição, obriga também a um determinado uso da razão pública. Por razão pública Rawls entende uma razão política, aquela que é usada pelos juizes nas sentenças, pelos políticos nos discursos, pelos funcionários na sua profissão, pelos cidadãos quando discutem questões de justiça que a todos dizem respeito. Para que o consenso de sobreposição seja possível e persista no tempo é necessário que a razão pública corresponda a um determinado ideal que reforce esse consenso. Por outras palavras, a razão pública deve praticar um “método de evitamento” das doutrinas abrangentes, fixando-se nos princípios políticos e nas razões políticas. É contra isto que Giuseppe Ballacci se insurge, criticando Rawls, por considerar que as questões de princípios últimos não devem sair da discussão pública e que, se isso acontecer, será contraproducente.

Ora, do meu ponto de vista, esta interpretação de Rawls não colhe ou, para dizê-lo de uma forma menos definitiva, não pratica suficientemente a caridade hermenêutica devida ao pensador de Harvard. Quando Rawls diz que, numa razão pública ideal, as doutrinas abrangentes não devem ser invocadas não está a defender a interdição da discussão dessas doutrinas em público. Isso seria absurdo. A razão pública, como acima disse, é a razão política, a razão respeitante a certos temas e a determinados agentes quando, nas suas funções específicas, abordam esses temas. Mas há muitas formas de debate público que não têm a ver com razão pública neste sentido, por exemplo nas universidades, nas igrejas, nas múltiplas instituições da sociedade civil, nos debates públicos em órgãos de comunicação social, etc. Todos esses domínios se inscrevem no não-político e não deverão

existir aí limitações quanto à invocação de princípios últimos e concepções específicas do bem.

O domínio próprio da razão pública no sentido rawlsiano é, por exemplo, uma sentença de um tribunal. Pergunto: seria aceitável que um juiz, numa sociedade democrática, invocasse numa sentença as suas próprias doutrinas compreensivas? Outra possibilidade: um discurso formal do Presidente da República. Será desejável que o Presidente, quando fala à nação sobre questões constitucionais ou de justiça básica invoque nos seus argumentos a sua própria doutrina abrangente (por ex., um certo tipo de cristianismo, ou uma filosofia ateia)? Não será preferível que ele se atenha aos próprios princípios políticos? Um último exemplo: quando os cidadãos discutem as mesmas questões de justiça e da Constituição, a discussão torna-se mais proveitosa quando se atém às divergências políticas expectáveis, ou seria preferível que invocasse directamente convicções teológicas ou teorias filosóficas particulares? Não levaria esta última possibilidade a comprometer o consenso que, no âmbito político, é apesar de tudo possível e confere estabilidade à sociedade ao longo do tempo?

Em suma, Rawls não considera que se deva evitar a discussão pública sobre todos os temas, incluindo os princípios últimos. As restrições que ele coloca a um ideal de razão pública política são muito menos limitadoras do debate público no sentido mais geral do que pensa o meu crítico. Mas, até agora, falei apenas de Rawls, não especifiquei qual a minha própria posição. Ela está patente no capítulo aqui em análise mas, do meu ponto de vista, a sua diferenciação em relação ao pensamento de Rawls não foi devidamente tomada em conta pelo meu crítico.

Eu considero que a Filosofia Política tem vantagem em ser também uma Filosofia Pública que se endereça a todos e cuja tecnicidade é por vezes um resultado da elaboração intelectual, mas não da produção de um conhecimento com alguma fonte privilegiada (intuição, ideias inatas, verdades inscritas nos céus, ou outra coisa do género). Assim, a Filosofia Política é mais uma forma de *doxa* acompanhada de razão do que de *episteme*, ela é um domínio de racionalidade e de razoabilidade, mas não um domínio de certeza.

Ora, esta minha visão, devidamente sistematizada no capítulo em causa, é muito genérica e engloba não apenas filósofos como Rawls, Barry, Dworkin, mas também pensadores perfeccionistas neorristotélicos, como Sandel hoje em dia, ou mais estritamente comunitaristas, como Walzer. Muitos destes pensadores são críticos do “método de evitamento” proposto por Rawls e eu devo dizer que, embora considere que Rawls, como deixei claro, tem bons argumentos para a objecção apresentada por Giuseppe

Ballacci, também estou entre aqueles que não consideram que o método de evitamento seja sempre defensável, ou que o seja por regra.

Mesmo no uso da razão pública, no sentido estrito que lhe é dado por Rawls, parece-me ser por vezes inevitável – ainda que não necessariamente vantajoso –, o uso de razões não-públicas. Isso deve-se a circunstâncias específicas que têm a ver com o próprio uso prático da razão. Por exemplo, na interpretação de princípios constitucionais gerais por parte de um tribunal constitucional ou de um outro tribunal com as mesmas funções, por vezes é difícil interpretar o alcance desses princípios sem recurso a pressupostos interpretativos arraigados em doutrinas abrangentes (e.g., sobre o significado da “dignidade humana”). No discurso de um político ou de um cidadão pode dar-se algo parecido. Por vezes a invocação de doutrinas abrangentes acaba até por fortalecer o consenso porque elas podem apelar muito para além da sua origem teológica ou filosófica e da comunidade de cidadãos que as aceita à partida. Mas, mesmo que assim não seja, por vezes é difícil falar sem que as nossas doutrinas de base estejam, de um forma explícita ou implícita, a condicionar a interpretação que fazemos de princípios da Constituição e de questões básicas de justiça.

Como se vê, portanto, eu nem defendo a posição “ortodoxa” rawlsiana. Mas a razão pela qual não a defendo não coincide com a crítica que dela é feita por Giuseppe Ballacci.

Passemos então à segunda questão levantada pelo meu crítico: o problema do excessivo enfoque nas instituições (e não nas pessoas e na sua virtude). Neste aspecto, a minha posição coincide com a de Rawls – sou institucionalista, portanto – embora as razões que eu próprio invoque não sejam, por norma, coincidentes com as dele.

Referi acima que uma das condições de possibilidade do consenso de sobreposição é a aplicação restrita da justiça às instituições, à estrutura básica da sociedade. Este ponto estava já presente no pensamento de Rawls antes da sua teorização do consenso de sobreposição. Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls insiste na ideia de que o objecto da justiça é a estrutura institucional. A justiça não se aplica directamente às pessoas ou acções particulares. Se uma sociedade tiver instituições justas, então ela é uma sociedade justa. É claro que isso não impede que possam existir algumas injustiças localizadas. Tal é inevitável sempre que se trata de aplicar regras institucionais a casos concretos. Por exemplo, as regras do processo penal podem ser perfeitas, mas isso não impede a existência de algumas sentenças injustas.

Apesar de tudo, Rawls não deixa de consagrar um pequeno espaço de *Uma Teoria da Justiça* à análise de princípios aplicados aos indivíduos,

nomeadamente o “princípio de equidade” e os “deveres naturais” de justiça. Mas, com o enfoque dado aos aspectos pluralistas da sociedade e ao consenso de sobreposição, especialmente em *Liberalismo Político*, Rawls reforça seu lado institucionalista. A única forma de encontrar um consenso numa sociedade em que existe uma pluralidade inultrapassável de doutrinas abrangentes consiste em restringir a justiça àquilo que é partilhável, ao nível da estrutura básica, deixando de fora as visões e concepções específicas do bem, desde que elas não sejam contrárias à própria justiça (como seria o caso, por exemplo, de concepções racistas ou fascistas).

As fontes do meu próprio institucionalismo são um pouco diversas. Creio que ele radica, antes de mais, numa certa leitura de Platão e da tradição da Filosofia Política. Também na *República* platónica se coloca a questão de saber se a justiça está em primeiro lugar na estrutura institucional ou no indivíduo, na polis ou na alma. A intuição fundamental de Platão a este respeito sempre me pareceu correcta. Ou seja, se fosse possível construir uma sociedade justa, então estaria aberto o caminho para que as almas individuais alcançassem o mesmo equilíbrio justo. Viver numa sociedade justa molda o carácter justo.

É certo que, num determinado momento do diálogo, Sócrates admite que, mesmo se não for possível construir a cidade justa, cada um pode tentar construí-la para si mesmo. Mas eu sempre associei essa construção da vida boa e justa à Ética e não à Filosofia Política. Esta trata antes de mais das condicionantes institucionais. Ela não é substituível pela Ética. Por isso não estou de acordo com a eticização da política, ou com um certo reductionismo da política à reflexão sobre a virtude dos cidadãos ou mesmo dos governantes. Este é um ponto no qual já divirjo de Platão, quando este esperava que a sociedade se tornasse justa quando o rei se tornasse filósofo ou o filósofo se tornasse rei. Esta ideia passa ao lado do carácter específico da política e da vida social, bem captado por uma perspectiva mais institucional.

A segunda fonte do meu próprio institucionalismo são as Ciências Sociais, especialmente a Sociologia e a Antropologia tal como foram desenvolvidas no século XX. Com efeito, a ideia de uma Filosofia Política centrada no estudo da virtude dos cidadãos e governantes, sobretudo de inspiração aristotélica, depois cristã, depois ainda maquiaveliana (com a substituição da virtude cristã pela antiga *virtù*), parece-me ultrapassada com a ideia de que existem instituições, formais (como as regras da Constituição) e informais (as regras da cortesia, por ex.) e que as interacções sociais são compreensíveis e explicáveis nesse quadro institucional. As Ciências Sociais

estudam esse quadro, as interações individuais, os seus efeitos não intencionais, por vezes mesmo perversos e em todo o caso independentes face às intenções e virtudes dos agentes. Se o desenvolvimento das Ciências Sociais nos ensinou alguma coisa foi precisamente a necessidade de olhar para a estrutura e não apenas, ou não primeiramente, para o indivíduo e para as suas qualidades de carácter. Da mesma forma, uma Filosofia Política que assuma a sua dimensão política ou societal não pode deixar de se centrar nas instituições e não, pelo menos *prima facie*, nos indivíduos e nas suas virtudes.

Em suma: não desejo certamente desvalorizar a importância da reflexão da “ética das virtudes”, do cuidado de si e da formação do carácter. No entanto, creio que não é essa a missão primeira da Filosofia Política. Recusar o institucionalismo, como parece sugerir Giuseppe Ballacci, para substituí-lo por uma reflexão sobre o carácter corresponde a uma Filosofia Política que se demite do seu papel fundamental.

O meu segundo crítico, o Doutor Roberto Merrill, incide a sua interessante análise na conceptualização da igualdade de oportunidades por mim realizada no capítulo III. Merrill aceita, pelo menos inicialmente, a minha inserção da questão da igualdade de oportunidades no tema mais vasto da justiça para as instituições, assim como a distinção que proponho entre quatro concepções: igualdade de oportunidades formal, equitativa, real e perfeita. No entanto, não parece compreender plenamente a ideia de igualdade de oportunidades real – sem dúvida porque a minha própria explicação é insuficiente –, na medida em que a vincula exclusivamente a esquemas do tipo “rendimento básico universal”. Não é esse o meu entendimento.

É certo que esquemas como o “rendimento básico” (Van Parijs) ou a “herança social de cidadania” (Ackerman) podem contribuir para uma tendência igualitária da sociedade ao estabelecer um mínimo social elevado. No entanto, a concepção de igualdade real é mais lata e não abarca apenas esse tipo de esquemas. O “princípio da diferença” (maximização da posição dos que estão pior à partida), por exemplo, é uma outra e talvez melhor forma de realizar uma igualdade real, ou seja, uma igualdade de oportunidades que vá para além das oportunidades equitativas que se conseguem propiciar através do sistema de educação e formação profissional. Ao minimizar as desigualdades – sem aboli-las –, o princípio da diferença permite que mais indivíduos acedam a mais oportunidades. Com efeito, numa sociedade altamente desigual as oportunidades tendem a ser mal distribuídas, ainda que o sistema educativo seja acessível a todos. As grandes

desigualdades de riqueza tendem a subverter a igualdade de oportunidades gerada a outros níveis da estrutura básica.

No entanto, *grosso modo*, a interpretação que Merrill faz das minhas quatro concepções é perfeitamente aceitável e rigorosa. As suas três objecções mais importantes são substantivas e não meros esclarecimentos conceptuais. Passo agora a endereçá-las brevemente.

Em primeiro lugar, considera o meu crítico que eu estabeleço uma inaceitável equivalência moral entre as visões que se propõem corrigir aquilo que é moralmente arbitrário – englobáveis numa concepção de igualdade real – e aquelas que consideram que aquilo que é arbitrário não deve ser corrigido – englobáveis numa concepção formal. Com efeito eu afirmo, no seguimento de Rawls, que a concepção da igualdade equitativa é intrinsecamente instável porque permite corrigir em boa medida a arbitrariedade da lotaria social, mas não corrige a lotaria natural (a lotaria de talentos) – que é igualmente arbitrária de um ponto de vista moral. Em contraposição, tanto a concepção formal como a real são coerentes. Uma não corrige nem a lotaria social nem a natural, a outra corrige ambas. Mas a equivalência não se fica por aí.

Como nota a justo título Merrill, eu considero que os “fardos do juízo” – de que falei acima – explicam e até certo ponto justificam não apenas o pluralismo das concepções do bem e das doutrinas compreensivas (como acontece em Rawls), mas também o pluralismo das próprias visões da justiça social, incluindo as concepções de igualdade de oportunidades. Assim, eu poderia ser levado a um relativismo acerca das concepções da justiça e considerar que nenhuma delas pode ser melhor justificada do que as outras. A minha posição, no entanto, não é essa. Ela pode ser descrita como falibílica, mas não relativista.

Aquilo que eu sugiro é que, num balanço de razões feito por qualquer cidadão de uma sociedade democrática, alguns podem ser levados a preferir viver num enquadramento institucional que procura rectificar os factores naturais e sociais da desigualdade pelos quais os indivíduos não são moralmente responsáveis. Porém, outros poderão preferir não rectificar esses factores por qualquer razão adicional de ordem moral (e.g., individualismo extremo, concepção libertarista da propriedade de si mesmo à la Nozick, etc.). Nestas circunstâncias é necessário recorrer aos mecanismos processuais da democracia (eleições, referendos, etc.), para que seja possível decidir sobre aquilo que a todos vincula através da lei e do Estado. Em muitas situações sociais a Filosofia, entendida como teoria da justiça, não tem a última palavra. Esta pertence às instituições procedimentais da

democracia, de modo a permitir que as decisões sejam tomadas num contexto de desacordo, não apenas sobre a vida boa mas também sobre a própria justiça.

Porém, como não deixa de notar Roberto Merrill, eu próprio considero que estas duas concepções – formal e real – não têm igual peso moral. Isso conduz-nos à segunda objecção por ele colocada. Considera o meu crítico que as razões invocáveis por uma visão formal, nomeadamente o gosto individual pelo risco, a que podíamos acrescentar a oposição ao maior poder do Estado que é uma consequência de qualquer lógica rectificadora, são pouco relevantes. Em vez disso, ele atribui especial importância à questão da responsabilidade.

Exprimindo uma posição que na Filosofia Política contemporânea costuma ser designada por “igualitarismo da sorte” (“luck egalitarianism”), Merrill argumenta no sentido de mostrar que o peso moral da responsabilidade deve levar à opção por uma visão de igualdade de oportunidades real. Neste aspecto, são particularmente importantes os casos de “má sorte bruta” (uma doença ou deficiência grave, por ex.) pelos quais os indivíduos não são moralmente responsáveis e que devem ser corrigidos através dos mecanismos distributivos que geram uma igualdade de oportunidades real. Por outro lado, os casos em que a desigualdade resulta de escolhas individuais pelas quais os indivíduos são moralmente responsáveis (suponho que caberiam aqui coisas como, por exemplo, os gostos caros, e.g., alguém que considera essencial para si beber *champagne* francês todos os dias) não devem levar a qualquer correcção.

Eu sou sensível às objecções do igualitarismo da sorte, ou seja, à necessidade de afinar as nossas concepções de justiça de modo a torna-las mais sensíveis aos factores de pura má sorte e menos sensíveis aos factores que resultam de escolhas individuais conscientes, incluindo, por exemplo, a escolha de não trabalhar e de não se envolver em qualquer tipo de actividade produtiva, social ou cultural. No entanto, as razões pelas quais eu atribuo maior peso moral à concepção da igualdade real estão a montante das objecções do igualitarismo da sorte e têm a ver, muito simplesmente, com os resultados da lotaria social e natural.

Isto é, ainda que as objecções do igualitarismo da sorte não colhessem, a concepção de igualdade real seria mais forte em termos de peso moral – mesmo concedendo algum peso moral à concepção formal – porque só ela permite rectificar os factores de lotaria social (a família em que se nasce) e natural (as características e talentos) pelos quais cada indivíduo é afectado à partida independentemente de quaisquer escolhas responsáveis e mesmo

não sendo atingido por factores de pura má sorte. A lotaria social e natural condiciona os pontos de partida dos indivíduos e tem sempre um peso relevante no seu percurso de vida.

O senso comum tende a dar grande importância aos factores da lotaria social, mas tende também a negligenciar a lotaria natural. Ou seja, toda a gente reconhece que os diferentes pontos de partida sócio-culturais condicionam em parte o percurso de vida dos indivíduos e que só com mais oportunidades – nomeadamente através do sistema educativo – é possível rectificar parcialmente as desvantagens de partida. Porém, poucos reconhecem que a lotaria natural deve também ser corrigida e que para isso são necessários esquemas distributivos mais amplos (Rawls tem a vantagem de ter atendido aos dois aspectos). Assim, a correcção de factores arbitrários do ponto de vista social e natural confere desde logo maior peso moral à concepção de igualdade de oportunidades real.^[1]

A terceira e última objecção levantada por Merrill é especialmente interessante. No capítulo aqui em apreço eu considero que existe uma outra concepção de igualdade de oportunidades – para além das concepções formal, equitativa e real –, a que chamo “igualdade de oportunidades perfeita”. Esta implicaria não apenas rectificar, na medida do possível, as desvantagens naturais e sociais pelas quais os indivíduos não são moralmente responsáveis (ao que poderíamos acrescentar os factores de pura má sorte), mas anular verdadeiramente essas desvantagens. Ora, isso poderia implicar, no que concerne à lotaria natural, uma intervenção muito forte na própria herança genética e o uso controlado pelo Estado de todas as técnicas disponíveis de melhoramento humano. Não vale a pena insistir aqui na indesejabilidade desta via. Mas também não é isso que eu refiro no livro. Uma forma de gerar a igualdade perfeita excluindo à partida a intervenção genética e o melhoramento humano e intervindo apenas na lotaria social consiste na abolição da família (como já notara Platão, ao aplicar tal receita aos guardiões da sua sociedade ideal). Com efeito, a diversidade das famílias, do seu estatuto sócio-económico, mas também da estrutura motivacional que desencadeiam nos filhos independentemente desse estatuto, é a grande responsável pela diversidade dos pontos de partida sociais.

Ora, a minha tese consiste em dizer que a igualdade de oportunidades perfeita é indesejável na medida em que interferiria com outros valores igualmente importantes, como a liberdade de constituir família e o respeito pelos laços familiares (assim como pelas relações pessoais especiais em

1 Roberto Merrill, neste ponto, refere também o trabalho de um outro autor, Marc Fleurbaey. No entanto, por desconhecer este autor, não posso aqui comentá-lo.

geral, incluindo as das famílias não biológicas). Ou seja, eu defendo que a igualdade real é o nosso melhor ideal. Roberto Merrill discorda.

Ele considera – correctamente – que a igualdade real apenas permite mitigar e não neutralizar as desigualdades de base. Mas em vez de aceitar esse facto como limitativo daquilo que uma concepção de igualdade de oportunidades pode defender, considera que esta deve não apenas mitigar mas antes neutralizar as desigualdades de base. No entanto, para que tal seja possível, para que a igualdade perfeita seja pelo menos intentada, é necessário interferir no plano das relações familiares e pessoais e não apenas no plano institucional geral no qual se situa a aplicação da igualdade real.

Roberto Merrill sabe bem que uma intervenção nesse domínio por parte do Estado seria iliberal e, em última instância, autoritária. Mas não é isso que ele propõe. O que considera necessário é complementar o plano institucional por um *ethos* da justiça – o que me faz pensar no influente trabalho de G.A. Cohen – que agiria, por assim dizer, no plano intrafamiliar e interpessoal. Por exemplo, se alguém favorece uma igualdade perfeita de oportunidades não deve enviar os seus filhos para colégios privados uma vez que isso cria desigualdades de partida entre as crianças. Mas essa tem de ser uma atitude pessoal e não uma imposição institucional.

A minha resposta a esta crítica permite-me retomar o que acima disse acerca do meu institucionalismo (em resposta a Giuseppe Ballacci). Parece-me certamente interessante a linha de pensamento que gira em torno do desenvolvimento de um *ethos* de justiça, tal como a corrente ética mais geral que se costuma designar por “ética das virtudes”. No entanto, não é esse o centro e o cerne da Filosofia Política. Esta deve resistir à sua moralização, ou seja, à sua transformação num conjunto de exigências morais dirigidas aos indivíduos em si mesmos. A Filosofia Política tem certamente uma dimensão Ética. Mas não é a mesma coisa que a Ética. À Filosofia Política cabe antes de mais pensar as instituições às quais estamos obrigados e sobre as quais temos de tomar decisões em conjunto – no caso aqui em análise, as instituições que podem realizar a igualdade real de oportunidades.

A minha terceira crítica, a Doutora Maria João Cabrita, faz incidir o seu comentário no tratamento do tema da liberdade e da sua relação com a justiça social. Queria agradecer-lhe a análise cuidadosa e detalhada que faz do capítulo do livro dedicado a este tema. Não me compete a mim retomar essa análise, mas quero enfatizar os aspectos essenciais do capítulo, antes de responder directamente às questões colocadas por Maria João Cabrita na parte final do seu comentário.

No capítulo dedicado à liberdade e justiça social procurei sobretudo afastar determinadas ideias comuns não apenas no discurso corrente mas também no discurso filosófico. A tendência geral é a de distinguir entre dois tipos de liberdade (“negativa” e “positiva”, “liberdade de” e “liberdade para”, etc.). É certo que este tipo de distinções tem as suas raízes em autores insígnies, como Constant e Berlin, mas tende a ser caricaturada e a surgir como uma espécie de diferenciação conceptual absoluta, como se uma liberdade fosse algo totalmente distinto da outra. A minha própria opinião não podia ser mais contrária a esta.

Para reabilitar uma visão unificada das liberdades em termos políticos – é disso que se trata, não da liberdade em sentido metafísico e da oposição entre determinismo, compatibilismo, etc. – recorri a um autor obscuro e negligenciado: G. MacCallum. Este autor olha para as liberdades como assentando numa relação triádica: elas implicam sempre um agente e são sempre “de alguma coisa”, a inexistência de certos obstáculos, e “para alguma coisa”, para atingir determinadas ações ou circunstâncias. Isso aplica-se tanto a uma liberdade geralmente considerada negativa – como a liberdade de expressão – como às liberdades ditas positivas – como é o caso do direito à participação política. Por isso, em termos analíticos, as liberdades do agente são sempre positivas e negativas ao mesmo tempo. É claro que se pode sempre enfatizar mais os aspectos negativos ou os aspectos positivos. Mas trata-se aqui de diferentes concepções do conceito de liberdades e não de conceitos radicalmente distintos.

Para além do dualismo da liberdade, uma outra ideia corrente que procuro criticar no mesmo capítulo é a da oposição entre a própria liberdade, ou as liberdades, e a justiça social. É comum ouvirmos o argumento – que em termos filosófico-políticos se desenvolve desde Hayek a Nozick – segundo o qual existe uma tensão, ou mesmo contradição, essencial entre liberdade e justiça social. A justiça neste sentido seria o caminho da servidão e a liberdade, a prevalecer, contrariaria todos os padrões de justiça social.

Embora eu próprio aceite, em termos analíticos, a distinção entre liberdade e justiça social, considero não apenas possível mas mesmo necessário religar as duas ideias. Para tal, recorro ao conceito de “valor da liberdade”. Este consiste na capacidade – poder-se-ia dizer também “capabilidade”, para usar a expressão de Amartya Sen – para prosseguir os seus próprios fins dentro das regras morais e jurídicas que estabelecem um sistema de liberdades (de consciência, expressão, reunião, participação, etc.). Mesmo quando todos têm as suas liberdades protegidas por um sistema de regras, isso não significa que essas liberdades tenham o mesmo valor para todos.

Por exemplo a liberdade de deslocação pode estar garantida, mas não ter valor para quem não possui recursos que lhe confirmam capacidade para a actualizar na prática. Ora, é precisamente a justiça social que permite conferir valor a esta e outras liberdades.

No seguimento da sua exposição das minhas teses, Maria João Cabrita coloca-me, então, duas questões centrais e que se poderão reformular da seguinte forma: 1) se a justiça social aumenta o valor da liberdade dos mais desfavorecidos, o que pensar daqueles que não estão interessados no exercício dessas liberdades? 2) e não será que a renúncia por parte de alguns ao exercício da participação política constitui um problema para um ideal que visa aumentar o valor da liberdade mediante a justiça social?

Em relação à primeira destas duas questões creio ser necessário explicar que, do meu ponto de vista, as liberdades tanto podem ser usadas como não sê-lo mas, mesmo não o sendo, permanecem como valores políticos e sociais relevantes. Da mesma forma, a justiça social é um valor independente e deve ser aferido enquanto tal. Ao conferir maior valor à liberdade, a justiça social torna-a mais robusta. No entanto, ninguém está obrigado a fazer um uso constante das suas liberdades, eventualmente robustecidas por uma sociedade mais justa.

As liberdades são um esquema protectivo de todos e de cada um dos indivíduos. É bom que elas existam e vejam aumentado o seu valor. Mas há sempre algumas liberdades que muitos de nós não usarão na sua vida. Por exemplo, a liberdade de imprensa é boa e é necessário que tenha valor, mesmo se há muitos que não a usam para escrever em jornais, por exemplo, ou até mesmo para lê-los. Da mesma forma, a liberdade de movimento é importante em si mesma e convém que não seja meramente formal, até para quem não queira viajar e decida viver sempre na cidade em que nasceu. O facto de alguns não estarem interessados em exercer algumas liberdades não lhes retira importância nem obsta à necessidade de reforçar o seu valor em termos sociais e institucionais.

A segunda questão é uma continuação da primeira, mas é correcto diferenciá-la na medida em que diz respeito a algo mais específico e especialmente relevante, a saber, a participação política, ou seja, o uso das liberdades políticas. Devemos a Benjamin Constant a primeira intuição clara de que o contexto da política e da sociedade modernas diminui a motivação para a participação política e aumenta a importância da esfera privada. Mas, precisamente por isso, para que a *res publica* não fique aprisionada pelos interesses particulares, é especialmente importante dar valor às liberdades políticas.

Porém, a questão que me é colocada parece partir de uma espécie de “preconceito republicano”, segundo o qual a não participação de alguns, o desejo de não participar ainda que livre e consciente, é um mal em si mesmo. Não creio que assim seja. Não sei se isso transforma a minha interpretação das liberdades numa visão mais liberal do que republicana. É possível que sim e isso, em si mesmo, constitui uma resposta à segunda questão que me foi colocada. Quando temos uma interpretação vagamente liberal das liberdades tendemos, por exemplo, a não favorecer mecanismos como os do voto obrigatório, ou a colocar na participação e na deliberação todo o peso da importância da democracia. Mas isto leva directamente às críticas levantadas por Marta Nunes da Costa à minha concepção de democracia, de que tratarei já de seguida.

No seu erudito comentário ao capítulo do livro dedicado ao conceito de democracia na sua relação com o liberalismo (e o anti-liberalismo), a Doutora Marta Nunes da Costa não formula perguntas directas, preferindo explicitar aspectos que considera fundamentais na teoria democrática contemporânea. Mas, ao fazê-lo, está também a contrastar a sua visão com a minha, ou com o que parece considerar em falta no meu tratamento do tema. Por isso o seu texto é uma excelente oportunidade para que eu possa clarificar a minha posição.

No entanto, gostaria de começar por enfatizar aquilo de que a Doutora Nunes da Costa não trata e que ocupa, em boa verdade, a maior parte do texto em causa. O meu principal intento nesse ensaio é o de categorizar e analisar as diversas vertentes do discurso anti-liberal com vista a mostrar que, em última instância, uma boa parte desse discurso é também anti-democrático. Para isso considero dois tipos de anti-liberalismo: o superficial e o profundo.

O primeiro assenta em confusões conceptuais ou numa caricatura do liberalismo histórico que associa o liberalismo em sentido lato – ou seja, o constitucionalismo liberal – a uma visão ideológica muito particular e que também se chama correntemente “liberal”, ou “neoliberal”. Trata-se aqui de tomar o todo por uma parte, ou melhor, por uma ideologia específica no enquadramento liberal-democrático que o constitucionalismo propiciou.

O anti-liberalismo profundo, por seu turno, não comete estes erros. Tanto na versão de esquerda, que tem como principal origem o pensamento marxista, como na versão de direita, originada no pensamento reaccionário (de Joseph de Maistre e herdeiros), ele procura atacar o âmago do constitucionalismo liberal, acusando-o do esquecimento do bem comum, da promoção do egoísmo, de ceticismo ou relativismo moral, etc. Estas e outras

acusações são facilmente rebatíveis de um ponto de vista liberal em sentido lato. Mas o anti-liberalismo profundo não está muito interessado na argumentação das “classes discutidoras”, preferindo antes mobilizar emoções no ataque às sociedades livres e democráticas.

Na minha analítica do pensamento anti-liberal e anti-democrático sou sobretudo devedor da crítica demolidora de Karl Popper ao totalitarismo – ou ao que ele próprio considera, não sem alguma criatividade, o pensamento totalitário –, assim como de outros autores da mesma linha, como Raymond Boudon. Creio que podemos utilizar as categorias por eles desenvolvidas como instrumentos de análise para identificar certas “figuras de pensamento”, de revolta contra a “sociedade aberta”, a razão e a razoabilidade, que se repetem desde o início da modernidade e do constitucionalismo, tanto a nível filosófico como em num registo de senso comum. Mas regressemos agora ao fundamental.

A questão é a seguinte: os regimes democráticos que evoluíram a partir dos modelos da revolução americana e da revolução francesa têm uma base liberal. O ataque ao liberalismo é, neste sentido, um ataque à democracia baseada em liberdades fundamentais e com um princípio de representação.

A minha crítica, Marta Nunes da Costa, parece considerar que eu enfatizo excessivamente os aspectos liberais e representativos da democracia e que esqueço outras dimensões, nomeadamente a participativa e deliberativa. De acordo com esta linha de pensamento, ela salienta o facto da própria noção de representação ser dinâmica e necessitar hoje de ser renovada, funcionando nos dois sentidos, em termos de reciprocidade, entre representante e representados. Por outro lado, os mecanismos de participação (petições populares, orçamentos participativos, etc.) devem ser reforçados para conferir maior dinâmica à democracia. Finalmente, também os contextos deliberativos, nos quais os agentes podem, graças à própria deliberação, mudar as suas preferências para além da simples expressão do interesse próprio, devem ser propiciados com vista ao mesmo fortalecimento da democracia.

Devo dizer que há aqui talvez uma questão de ênfase, mas que eu não me oponho, antes pelo contrário, ao aprofundamento da representação e ao desenvolvimento dos aspectos participativos e deliberativos dos regimes democráticos. No entanto, há com certeza algo de sintomático na ênfase que dou a alguns aspectos da democracia em relação a outros, em especial à sua herança liberal e à ideia de representação. Gostaria de explica-lo agora um pouco melhor.

Partindo de uma simplificação útil, podemos admitir que existem sobretudo dois tipos de teorias sobre a legitimidade democrática (em geral,

tomando em consideração as várias dimensões já referidas da democracia). O primeiro tipo é de carácter procedimental, enquanto o segundo é de cariz instrumental. Para as teorias procedimentais a democracia está justificada pela qualidade dos seus procedimentos, incluindo as regras do processo político e as liberdades fundamentais. Já para as teorias instrumentais aquilo que legitima a democracia são os seus resultados, por exemplo medidos em termos de bem-estar agregado, ou numa qualquer métrica de justiça social (realização de direitos sociais, capacidades, etc.).

É claro que há também teorias que combinam os dois aspectos, mas é provável que exista geralmente uma tendência para se centrar mais nos resultados, ou mais nos procedimentos. Pois bem, a minha própria visão da democracia é mais procedimental e há razões claras para isso. Como o leitor já se apercebeu, o meu entendimento dos conceitos políticos é pluralista num sentido profundo e parte de uma reflexão sobre a sua “contabilidade essencial”. Ou seja, eu considero que não é possível encerrar a discussão, por assim dizer, de uma vez por todas sobre conceitos como a justiça social, igualdade de oportunidades, liberdade, etc. Como referi de início, a Filosofia Política é uma forma de pensamento conjectural, baseado em razões, mas não uma forma de *episteme*. Ora, a partir do momento em que se enfatiza esta realidade do desacordo político – e não apenas do desacordo sobre o bem –, então é necessário valorizar os mecanismos ou procedimentos que nos permitem tomar decisões colectivas num contexto de inultrapassável pluralismo. Para isso serve, antes de mais, a democracia (pelo menos na minha interpretação desse conceito).

Por outras palavras: parece-me que a justificação última da democracia baseada nos resultados não está disponível numa sociedade pluralista precisamente porque os resultados a obter são aquilo acerca de que discordamos. Assim, enquanto que as nossas concepções da justiça, da igualdade de oportunidades, da liberdade, etc., são de primeira ordem (fazem parte da nossa teoria ideal), a democracia é uma questão de segunda instância, i.e., ela permite tomar decisões apesar do desacordo político moral existente nas sociedades que nasceram do constitucionalismo moderno. A minha própria concepção de democracia adapta-se ao pluralismo conceptual da teoria-ideal.

Aquilo que me parece é que a Doutora Marta Nunes da Costa favorece uma concepção mais instrumental da democracia – ou pelo menos mais instrumental do que a minha. Assim, ela estará menos preocupada com os próprios procedimentos da democracia representativa – baseados nas liberdades básicas que os tornam possíveis – e mais empenhada em reforçar

os aspectos deliberativos e participativos. Como diz no final do seu texto, a democracia visa a realização das várias gerações de direitos humanos. Ora, eu penso que devemos realizar as várias gerações de direitos humanos, mas que os mecanismos democráticos têm, antes de mais, uma função independente desses e de outros resultados que possam produzir.

Não posso terminar sem deixar claro que, na minha opinião, entre mim e os meus quatro críticos são mais os aspectos em comum do que aqueles que nos afastam. Não se trata apenas de dizer que partilhamos o entusiasmo pela Filosofia Política e que cultivamos a crítica, o esforço e a honestidade intelectual. Isso seria já muito e raro. Mas aquilo que nos une é ainda mais substantivo porque se situa na aspiração comum a uma sociedade mais justa e da qual faz parte, necessariamente, uma conversação que constantemente se retoma e renova.

Recensões

ORBAE MATRES. A DOR DA MÃE PELA PERDA DE UM FILHO NA LITERATURA LATINA

Cristina Santos Pinheiro, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2012. 530 pp.
ISBN: 978-972-31-1436-2

Virgínia Soares Pereira*
virginia@ilch.uminho.pt

O volume em apreço, da autoria de uma docente da área de Estudos Clássicos da Universidade da Madeira, Cristina Santos Pinheiro, é o resultado de uma longa investigação que culminou (mas não terminou) na realização da dissertação de doutoramento sob o mesmo título. Nas palavras da A., “O projecto desta dissertação nasceu na sequência da união das áreas de Psicologia e de Estudos Clássicos numa estrutura nova e sem precedentes a que se deu o nome de Departamento de Psicologia e Estudos Humanísticos.” (p. 3). A inesperada afinidade de interesses entre estas duas áreas e o próprio e acentuado interesse de Cristina Santos Pinheiro pelo tema da condição feminina e das suas vivências, da sua força e das suas fragilidades, obtiveram como

resultado um livro admirável e surpreendente, na sua dupla estruturação e na profunda humanidade que o envolve, que dimana da A. e se comunica ao leitor.

Para tal não deixa de contribuir o horizonte temporal escolhido para palco e cenário da investigação – os finais da República e o Principado de Augusto –, que é um tempo rico de contornos e matizes, de luzes e sombras, de tradições e de inovações, marcadamente acentuadas no tempo de Augusto no que à reavaliação moral da sociedade diz respeito, porquanto, como escreve Cristina Pinheiro, “Nesta restauração de costumes que Augusto pretendia, a existência feminina recebeu atenção singular e as mulheres da casa imperial assumiram uma importância determinante na criação da

* Universidade do Minho, Instituto de Letras e Ciências Humanas, Departamento de Estudos Portugueses e Lusófonos, 4710-057 Braga, Portugal.

imagem pública dos imperadores que lhe sucederam.” (p. 5). Neste tempo, política, arte, religião, literatura e legislação conjugam-se, diz a A., na definição de papéis sociais e do papel da mulher, nomeadamente na questão do casamento, da maternidade e da morte.

É com este pano de fundo que o tema se desenvolve ao longo das suas 530 páginas, em duas partes distintas: A Parte I (cerca de duzentas páginas) é de âmbito histórico e sociológico e ocupa-se da saúde da mulher no que se prende com a maternidade (e o modo como é vista nas obras de medicina ginecológica), e aborda ainda questões relativas ao “enquadramento jurídico, social e moral da maternidade”, além de tratar de matérias como taxas de natalidade, doenças e causas de morte entre adultos e crianças, e ainda cerimónias fúnebres. Para este estudo são convocadas autoridades como o *Corpus Hippocraticum*, Plínio, o Velho, Sorano de Éfeso, Celso, que documentam como é antigo o interesse dos estudiosos pelos *gynaikeia* (estudos ginecológicos). Esta secção tem a ilustrá-la um conjunto de 10 quadros que reúnem interessantes informações sobre o tipo e local de sepultura de crianças e dados numéricos provenientes de escavações arqueológicas, realizadas em várias zonas e relativas aos primeiros séculos imperiais; acresce que

todos estes dados são recolhidos em fontes perfeitamente identificadas.

A Parte II é de feição eminentemente literária e começa por traçar um quadro panorâmico sobre a teorização retórica do lamento nos autores clássicos, a que se segue um olhar atento sobre a expressão da dor e do luto na literatura latina, revisitados através do estudo de algumas obras de três vultos da maior envergadura poética: Virgílio, Ovídio, Séneca.

É difícil escolher entre estas duas secções tão distintas, mas ambas tão ricas de informação, de perspectivas, de sensibilidade poética, de humanidade. Entre os *realia* e a sua representação literária, a dissertação traz ao nosso conhecimento não só as mulheres que sofreram por serem mulheres, mães, e, sobretudo, *matres orbae*, enquadradas numa sociedade que tendia a reconhecê-las sobretudo como garante da tradição e perpetuação familiar, mas também a dor das mulheres da tradição mítica que a literatura representou. Para esta segunda parte, são carreados, num primeiro capítulo, estudos teóricos sobre o treno, o lamento, a consolação (documentados em algumas obras de Cícero, *Rhetorica ad Herennium*, Quintiliano, Séneca, Valério Máximo). Segue-se uma detida análise do sofrimento representado nas principais figuras femininas da *Eneida*, que refletem a mundividência do Mantuano e constituem como

que o seu *implicit comment*: a dor de Dido, amante abandonada que não teve filhos; os lamentos desesperados da mãe do jovem Eurialo, caído em combate (a este lamento e às suas fundas implicações no universo feminino e épico do poema, são consagradas cerca de vinte páginas de minuciosa e sensível análise estilístico-literária); Juturna e a dor perante a morte iminente do irmão Turno; Evandro e Mezêncio chorando a morte dos filhos Palante e Lauso, respetivamente, caídos em combate; outras tantas mortes que constituem presença inevitável num poema épico caracterizado por uma forte componente guerreira. Note-se que a ocorrência, na *Eneida*, de tantas mortes *ante diem* tem sido objeto de inúmeras e por vezes contraditórias análises, perspectivas, conclusões, embora todas elas reduzíveis, em última análise, às duas visões dicotómicas que têm norteado os estudos do *epos* virgiliano, uma épica e optimista, outra pessimista e profundamente trágica. Mas a A. traduziu muito bem esta dupla visão, só aparentemente paradoxal. Como escreve, na p. 276, a concluir o capítulo consagrado à *Eneida*: “Para nós, que lemos a *Eneida* neste início do século XXI, o luto e o sofrimento carregam um peso negativo que recai sobre quem deles beneficia. Para Vergílio e para os Romanos do seu tempo, são elementos intrínsecos da vitória e um preço a pagar

pelo triunfo, é certo, mas também pela conquista da paz. É a *parta uictoriis pax* de que Augusto se vangloria nas *Res Gestae* (2.43-44).”

Depois da *Eneida*, a A. faz incidir a sua atenção em várias *matres orbae* e outras figuras dolorosas do universo ovidiano das *Metamorfoses* e dos *Fastos*. Refiram-se: a dor de Clímene e das Heliades perante a morte de Faetonte, o sofrimento de Agave e a morte de Penteu, Ino e Atamante, Ceres e o doloroso sentimento de perda pelo rapto de Prosérpina; a infinda dor de Níobe, que perdeu doze filhos, “seis filhas e seis filhos vigorosos” (como lembrou Homero, no final da *Iliada*) e a sua transformação em pedra; a vingança de Procne e o assassinio dos filhos; Alteia e as irmãs de Meleagro, Alcmena (mãe de Hércules), a nora Íole e o relato doloroso da transformação da irmã, Dríope, em pedra; a suprema dor de Hécuba, que viu morrer todos os seus filhos (cerca de vinte páginas dedicadas a esta figura mítica que ilustra paradigmaticamente, mais do que qualquer outra, a inconstância da *fortuna*); são ainda objeto de atenção duas outras figuras míticas, Vénus e Aurora. Cristina Pinheiro, procurando delinear os contornos dominantes em todas estas figuras, conclui que são convencionais os traços da representação ovidiana do amor materno, que a dor infinda faz com que a mulher se comporte

como um animal ou fera, e que a mulher *orbata* nunca deixa de ser sentida como um ser inútil à sociedade, pois a perda de um filho acaba por afetar a já frágil *dignitas* social da mulher.

O último grande capítulo da dissertação é dedicado a Séneca e às figuras femininas da sua dramaturgia, nomeadamente Andrômaca, Hécuba e Medeia, símbolos inquestionáveis da maternidade trágica. Uma análise profunda das *Troades* (“As Troianas”) comenta a tragédia das duas primeiras mulheres, Andrômaca (mãe de Astíanax) e Hécuba (mãe de Políxena). São mães inconsoláveis que perderam os seus filhos, vítimas de vingança no contexto atroz da guerra. Por sua vez, a tragédia *Medeia* representa, como todos sabem, a mulher que se privou dos filhos, por vingança, por amor.

Estes são os grandes capítulos que compõem o volume, que encerra com uma breve conclusão, a que acrescem uma Bibliografia (pp. 487-508) e um *Index Locorum* (pp. 509-530), que são de regra, sem dúvida, e da maior utilidade numa obra de recorte académico.

A extensão do volume não nos permite apresentar dele uma visão mais circunstanciada. Mas importa dar particular ênfase a alguns aspetos dignos de nota: o interesse das referências médicas e jurídicas relativas

ao tema em estudo, a abundância de notas esclarecedoras e atinentes às fontes consultadas, a elegância da escrita e a acribia das constantes análises estilístico-literárias e dos comentários de inúmeros passos extraídos de Virgílio, Ovídio e Séneca, que ilustram de forma magistral as múltiplas variáveis da condição feminina: a fragilidade da mulher, a maternidade, a frustração, a dor, a vingança, etc... Nas palavras de Cristina Santos Pinheiro, que encerram este seu estudo (p. 485): “A *mater orba* é uma figura aterradora que representa aspetos inquietantes da humanidade: o sofrimento, a frustração do futuro, a imprevisibilidade da fortuna. Mas é precisamente devido a essa dimensão humana, é porque qualquer indivíduo se vê representado na imagem da mãe que chora a morte do filho, que ela constitui um dos motivos mais patéticos e apelativos da arte e da literatura.”

Assim termina este valioso e surpreendente estudo. Ele comprova, sem dúvida, uma constante dos estudos que se acercam da matéria e dos tempos clássicos: a sua perenidade, a sua vitalidade, a sua capacidade de continuar a interpelar-nos. Olhar o mundo que nos rodeia sem conhecer os Clássicos é possível, segundo alguns, mas a acuidade desse olhar tende forçosamente a perder-se.

LER CONTRA O TEMPO. CONDIÇÕES DOS TEXTOS NA CULTURA PORTUGUESA (RECOLHA DE ESTUDOS EM HORA DE VÉSPERAS)

Aires A. Nascimento, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2012, 2 volumes, 1147 pp.

ISBN: 978-972-9376-28-3

Virgínia Soares Pereira*

virginia@ilch.uminho.pt

No peso dos seus dois volumes e das suas 1147 páginas, esta obra reúne uma parte muito significativa da investigação produzida ao longo de uma vida estudiosa, a de Aires Nascimento, Professor Catedrático da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e durante largos anos Diretor da prestigiada revista *Euphrosyne*. Como escreve Cristina Pimentel nas “Palavras Prévias” que abrem o primeiro volume, Aires Nascimento tem sido “Filólogo de formação e paixão”. Este primeiro volume começa, aliás, com um *Curriculum Vitae* académico-científico e uma bibliografia do A., constituída por mais de 400 artigos e 30 monografias – para não falar das mais de quinhentas recensões e notas, dos quais são agora recom-

pilados cinquenta estudos e artigos – que ilustram bem o seu labor constante. O “Prólogo”, a abrir o primeiro volume, dá a medida do conjunto, quando o A., que se confessa leitor atento de muitos textos, escreve: “só lemos com a alma, dilatando-a e sintonizando-a com os autores...” – uma forma de afirmar o seu grande débito a tantos textos nos quais se sedimentou a formação e a paixão de um grande filólogo. Compreende-se, assim, o irónico quadro escolhido para ilustrar a capa dos dois volumes: o “Bibliófilo”, ou, como lhe chama o A., o “Rato de Biblioteca” de Carl Spitzweg, um ávido leitor que nos aparece desconfortavelmente equilibrado no topo de uma escada, atento apenas à página de um livro, que lê, na penumbra de uma biblioteca antiga e veneranda.

* Universidade do Minho, Instituto de Letras e Ciências Humanas, Departamento de Estudos Portugueses e Lusófonos, 4710-057 Braga, Portugal.

A diversidade de estudos que compõem os dois volumes foi organizada em grandes secções, intituladas como se segue:

1. Clássicos: A permanência e o comprometimento cultural
2. Tradição e continuidade: Entender o livro, mais que texto
3. Idade Média: Inovação e recuperações na deriva
4. Humanismo e reencontro de tradições
5. Tradução em recepção de texto
6. *Peregrinae voces*.

Por seu turno, as publicações científicas enquadradas nestas secções encontram-se distribuídas por várias áreas de estudo, nomeadamente: 1) Filologia Latina Medieval e Renascentista – Edição de textos e estudos; 2) Codicologia e História do Livro manuscrito; 3) Literatura Latina (Clássica, Medieval, Renascentista e Moderna); 4) História da Tradução; 5) Tratamento de textos em Bases de Dados (um conjunto de estudos informáticos aplicados a textos em latim medieval); 6) Outras áreas (textos e reflexões sobre o ensino do Latim, os Estudos Clássicos, Epigrafia, o Património Clássico, as *Litterae Humaniores*, textos sobre Nuno de Santa Maria, efemérides, homenagens, entre outros).

Apesar da quantidade de textos aqui recolhidos e oferecidos ao leitor, eles constituem parte apenas da produção científica de Aires Nascimento. Como diz o A. (com evidente modéstia), em palavras que talvez descortinem um pouco o sentido algo enigmático do título da obra: “Aqui fica o que me foi reclamado como dever de colação no final de tarde, antes do *Nunc dimittis*. Não é completa a recompilação, até porque seria longo o registo e talvez nulo o benefício.”

O que particularmente agrada observar, no acervo de estudos aqui reunido, é ver como uma investigação que assenta no conhecimento profundo dos textos clássicos e bíblicos – e com tal bagagem faz incidir a sua atenção sobre as épocas antigas, os tempos medievais, os ideais humanístico-renascentistas, e ainda sobre a influência que todos esses tempos exerceram nos vindouros, até aos tempos de hoje –, alia, com uma agilidade notável, os estudos de mais pura filologia e o atento *aggiornamento* dos mais diversos temas, “combinando a leitura de ontem com os instrumentos de hoje” e retomando até alguns problemas, de resto já muito antigos, da tradução e da sua função de mediação cultural.

Olhando agora à variedade dos textos coligidos, diga-se que nesta “recompilação” são de notar duas grandes linhas de força, que

conferem sentido e unidade ao conjunto: os estudos de medievalidade e do humanismo renascentista, por um lado, e as reflexões sobre o lugar dos Clássicos nos tempos de hoje, por outro.

Sendo o Autor um medievalista, compreende-se que na sua grande maioria os textos aqui reunidos versem matérias atinentes a textos e gentes da Idade Média, de que se destacam vários artigos, riquíssimos de informação, sobre o “Percurso do livro na história da cultura portuguesa medieval” (um estudo de cinquenta páginas que assenta a sua investigação em fundos manuscritos de bibliotecas e outras fontes documentais, como testamentos), “Os textos clássicos em período medieval: tradução como alargamento de comunidade cultural”, “Literatura religiosa medieval”, “A cultura bracarense no século VI: uma revisitação necessária”, “Livros e claustro no século XIII em Portugal”, “Em busca dos códices alcobacenses perdidos”, “As livrarias dos Príncipes de Avis”, “Tempos e livros medievos: os antigos códices de Lorvão – do esquecimento à recuperação de tradições”. Convém recordar ainda, neste elenco não exaustivo, o estudo de textos latinos e a sua tradução, que têm a virtude de pôr à disposição dos historiadores textos até há tempos conhecidos apenas em latim; tal é o caso dos artigos “A religião dos rústicos” (texto latino e tradução

do famoso *De correctione rusticorum* de São Martinho de Braga, do século VI), “A *Vita S. Geraldi* de Bernardo, Bispo de Coimbra” (texto e tradução), ou dois artigos que dão a conhecer textos de extraordinária importância histórica e documental, que se prendem com os primeiros tempos de Portugal, a saber: “O júbilo da vitória: celebração da tomada de Santarém aos Mouros (a.D. 1147)”, um texto considerado um poema em prosa, em boa hora traduzido e comentado com o saber de quem domina os tempos e os registos essenciais ao seu comentário: o bíblico, o clássico, o medieval. O mesmo se diga do artigo “Poema de conquista: a tomada de Alcácer do Sal aos Mouros (1217)”, que em parte retoma o anterior, dedicado a Santarém, no intuito de assinalar as semelhanças e as diferenças entre estes dois textos de vitória.

Ainda nesta vertente dos estudos de medievalidade, alguns artigos versam sobre o estatuto da imagem no texto, isto é, sobre a relação entre a palavra e a imagem, como no estudo “A imagem no texto: esplendor do livro e marcação de leitura no manuscrito medieval”, que à componente teórica alia uma pormenorizada análise e interpretação de alguns registos iconográficos, desde uma iluminura de um manuscrito identificado como “Apocalipse Gulbenkian”, entre outros Apocalipses, até ao tímpano da basílica

de Santa Madalena de Vézelay, no qual a figura central de Cristo está rodeada de outros signos, os signos do Zodíaco e os relativos aos trabalhos agrícolas ao longo do ano. A exemplo destas, surgem outras reflexões em torno da imagem de capa, dos elementos auxiliares de leitura, e de outros temas, de que cumpre destacar: “O poder da imagem: encantos, ambiguidades e valorizações” (trinta páginas).

Sob a premissa de que “Le temps de l’Humanisme européen n’est pas homogène” (p. 643), outra secção remete para o Humanismo e o reencontro de tradições, começando com um artigo dedicado ao humanismo jesuítico dos primeiros tempos, passando depois ao estudo de alguns dos mais notáveis humanistas portugueses do século XVI, como sejam Damião de Góis, André de Resende (ambos analisados sob a perspectiva da tradição dos fundadores míticos de Lisboa e sobre a importância do mito no estabelecimento da identidade nacional), bem como um estudo centrado no pensamento de Cícero relacionado com o humanismo cívico, além de um precioso contributo de 25 páginas intitulado “Erudição e livros em Portugal no tempo de Arias Montano: a biblioteca do Duque de Bragança”, consagrado ao estudo da riquíssima e vasta livreria do Duque D. Teodósio I, que faleceu em Vila Viçosa em 1563.

Passando agora à segunda vertente dos estudos de Aires Nascimento, que se revela sumamente enriquecedora (porque assente em sólidas e inovadoras referências culturais), atentemos na reflexão constante do A. em torno do modo como os Clássicos estão ou devem estar presentes no nosso quotidiano. Pela leitura de artigos com títulos tão sugestivos como “Aprender com a Musa... Ecos e presenças da Antiguidade Clássica na moderna poesia portuguesa” (uma significativa revisitação caleidoscópica de figuras míticas, em 25 páginas, pela pena de Pessoa, Miguel Torga, Sofia, Manuel Alegre, Eugénio de Andrade, José Augusto Seabra, Fernando Guimarães, Vasco Graça Moura, David Mourão-Ferreira), “As Línguas clássicas para uma formação cultural de hoje”, “Les Classiques de toujours pour les temps nouveaux: une réflexion nécessaire”, “A Europa que fomos, a Europa que somos: identidade e inquietude num mundo sem fronteiras” (um ensaio que suscita questões e convida a meditar) ou ainda “Uma alma para a Europa: os Clássicos em desafio contra o tempo”, pela leitura destes estudos, dizia, percebemos estar perante um conjunto de reflexões do maior interesse e de uma forte densidade cultural. Do último (pp. 189-190), retiro uma citação extraída de Fernando Pessoa (*Livro do Desassossego*, 2005, ed. de Richard Zenith, Lisboa,

Assírio & Alvim, frg. 55): “por mais que pertença, por alma, à linhagem dos românticos, não encontro repouso senão na leitura dos clássicos. A sua mesma estreiteza, através da qual a sua clareza se exprime, me conforta não sei de quê. Colho neles uma impressão álcere de vida larga, que contempla amplos espaços sem os percorrer.” Ou, como escreve Aires Nascimento (p. 190): “A leitura dos clássicos contamina com a sua dimensão”. Agrada-me concluir sublinhando, a negrito, esta feliz formulação de uma ideia tão verdadeira e, por vezes, tão esquecida: **A leitura dos clássicos contamina com a sua dimensão.** Estes dois volumes são

uma prova desta afirmação. Por isso, cumpre agradecer a iniciativa e o trabalho de quem decidiu reunir tão rico acervo de estudos, dispersos em livros e revistas nem sempre acessíveis, e oferecê-los à comunidade científica, em particular àqueles que continuam a acreditar na perenidade, vitalidade e fecundidade dos Estudos Clássicos. Tendo consciência de que, como escreveu Fernando Pessoa (e Aires Nascimento cita, na p. 1122): “Cada época entrega às seguintes apenas aquilo que foi”... Caberá, assim aos presentes e aos vindouros prolongar o eco dos antigos e devolver-lhes a voz que o tempo não conseguiu apagar.

NARRATIVAS DO PODER FEMININO

Maria José Lopes, Ana Paula Pinto, António Melo, Armanda Gonçalves, João Amadeu Silva, Miguel Gonçalves (Orgs.), Publicações da Faculdade de Filosofia, Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2012. 741 pp.
ISBN: 978-972-697-205-1

Virgínia Soares Pereira*
virginia@ilch.uminho.pt

No mundo ocidental é hoje em dia atribuído à mulher um peso social que as sociedades transactas tiveram dificuldade em reconhecer, como se sabe. Que esse poder, exercido nas mais diversas áreas da vida humana (família, trabalho, lazer), se tem consolidado paulatinamente, é indiscutível. O que é menos conhecido é o modo como ao longo dos tempos esse poder se foi afirmando, como se foram tecendo as “narrativas do poder feminino”, como se foram construindo, ou reavaliando, ou reinterpretando as imagens da mulher desde a Antiguidade até aos nossos dias. Tal é o cerne dos contributos reunidos no presente volume, que alia os estudos clássicos e os estudos do feminino. Os artigos revisitam grandes figuras míticas, literárias ou reais da Antiguidade, como

sejam Helena, Ifigénia, Andrómaca, Antígona, Safo, Lisístrata, Tecmessa, Cleópatra, Octávia, Dido, Lívía, Lucrecia, Pasífae, Medeia, Jezabel, Hipátia, Medusa, Cassandra, com todas as evocações e dimensões para que tais vultos remetam, seja no passado clássico, seja nas suas representações nos tempos modernos. Somam-se, aos artigos relativos às figuras mencionadas, outros artigos que incidem sobre figuras porventura menos conhecidas, como, por exemplo, Sássia, a perversa mãe de Cluêncio, a plautina Fronésio, Psique (e o Amor), a rainha visigoda Brunilda, a peregrina Egéria, a bíblica Asenet, a camiliana Teresinha da Ginjeira. Acrescentem-se ainda artigos em torno de catálogos de ilustres mulheres ou de entidades femininas, como as Amazonas ou as

* Universidade do Minho, Instituto de Letras e Ciências Humanas, Departamento de Estudos Portugueses e Lusófonos, 4710-057 Braga, Portugal.

Sereias, bem como artigos consagrados a conjuntos como as mulheres na Atenas de Eurípides, as mulheres na *Eneida*, as mulheres na Lusitânia Romana, ou a mulher cristã na Antiguidade Tardia (com recurso a fontes documentais e muito particularmente epigráficas), a *Domina* afro-romana de finais do século IV, ou as mulheres celtas na Antiguidade. A este elenco, já de si muito amplo, juntem-se ainda artigos que revisitam mulheres de poderoso recorte histórico, como, entre as portuguesas, a Rainha Santa Isabel, Leonor Teles, a Dama na corte de D. João II, a rainha D. Maria I, bem como as escritoras Glückel Von Hameln, Rosalía de Castro, Ana Hatherly, a pintora Lourdes Castro e o poder feminino em José Saramago. São igualmente evocadas as rainhas da restauração, as mulheres do Portugal Colonial, ou uma Lavínia do século XIX, ou figuras da pós-modernidade portuguesa, ou as mulheres da migração internacional, ou as mulheres em narrativas televisivas, entre outros.

Ressalvada alguma omissão involuntária, esta enumeração caleidoscópica tem exatamente o objetivo de dar uma visão panorâmica e discriminada da diversidade dos temas e das abordagens da matéria feminina, que vão desde a Literatura à Arte, da Psicologia à História,

e trazem até ao leitor inesperadas perspectivas ou dão a conhecer textos literários modernos de menor difusão junto do público. Apesar do interesse em referir os nomes dos autores e dos títulos, a verdade é que o Índice, no início do volume, supre de imediato esta falta. Pretendeu-se desta forma, enunciando apenas os temas, sem referir os autores dos artigos nem os títulos, evitar a apresentação de mais duas listagens, por um lado, e, por outro, deixar aberta a porta à curiosidade de quem se interesse quer pelos estudos clássicos, quer pelos estudos do feminino. E o leitor, seja ele quem for, não se arrependerá. Dada a pertinência atual do tema e atendendo a que os artigos foram sujeitos a “um processo rigoroso de avaliação por pares”, sem dúvida que não sairá defraudado quem pretenda consultar tantos artigos (sessenta e dois) que se caracterizam por uma indesmentível qualidade, variedade, novidade e interesse.

O volume encerra com cerca de setenta páginas de referências bibliográficas (páginas 675 a 741), que têm a virtude de dar a ver, mediante a própria diversidade dos títulos bibliográficos elencados, a diversidade dos temas tratados no âmbito das “Narrativas do poder feminino” e mostram de modo expressivo a vitalidade dos estudos clássicos.

LIBERAL OU PATERNALISTA?

SERÁ QUE OS SURFISTAS DEVEM SER SUBSIDIADOS?

Martim Avillez Figueiredo, Alêtheia, 2013. 180 pp.

ISBN: 9789896225582

Roberto Merrill*

nrbmerrill@gmail.com

Introdução

Nas últimas décadas, as políticas da social-democracia têm-se limitado a usar o sistema de impostos e de benefícios fiscais para tentar mitigar *ex post* as desigualdades que o capitalismo gera. No entanto, as desigualdades não têm parado de aumentar (*vide Crédit Suisse World Wealth Report*, 2013). Podemos supor que hoje em muitos dos países europeus pelo menos um quarto da população adulta pertence ao “precariado” (Standing, 2011), ou seja vive numa situação que não oferece nenhum sentido de carreira e de identidade profissional. Sem dúvida que alguns impostos são necessários *ex post* para corrigir as desigualdades, mas devemos admitir que as políticas redistributivas

não são eficazes, pois os seus efeitos são insuficientes para tirar as pessoas da pobreza. Para resolver as causas básicas da desigualdade, existem outras maneiras de agir, como por exemplo distribuir *ex ante* a propriedade do capital pela sociedade, combinando a economia de mercado com uma maior igualdade e realizando o ideal duma sociedade de cidadãos verdadeiramente livres e iguais, atacando as desigualdades directamente, em vez de apenas mitigar os sintomas destas através de políticas convencionais de justiça social redistributiva. Assim, em vez de redistribuir as riquezas, porque não pré-distribuí-las, dando assim à luta pela justiça social uma direcção mais igualitária? (Hacker, 2011;

* Investigador do Grupo de teoria política do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho e investigador associado ao CEVIPOF-Sciences Po Paris.

O'Neill e Williamson, 2012; Cardoso Rosas, 2012; Merrill, 2013). A verdade é que o Estado social fundado nas políticas tradicionais de redistribuição das riquezas já não funciona, tornando hoje necessária uma reflexão sobre as alternativas teóricas e práticas. Que alternativas existem? Várias opções foram delineadas para defender uma concepção preventiva da justiça social, todas elas reclamando-se do ideal da autonomia individual que só pode exprimir-se através de uma forma de igualação material do ponto de partida: quer se trate da sociedade de accionistas (em inglês “*stakeholder society*”), descrita por Bruce Ackerman e Anne Alstott (1999), que prevê uma dotação inicial de 80.000\$ para cada cidadão, do “mínimo cívico” proposto por Stuart White (2003), ou de um rendimento básico incondicional (em inglês “*basic income*”), à maneira de Philippe Van Parijs (1995); todas estas fórmulas são dignos exemplos de mecanismos imaginados sob a alçada da tradição do pensamento igualitário, como meios de redução dos fossos de riqueza com o objectivo de criar uma sociedade de iguais e permitir aos indivíduos a posse dos meios necessários para as suas livres iniciativas.

Uma forma concreta de pôr em prática a pré-distribuição das riquezas seria pois a de acrescentar aos nossos direitos fundamentais um

novo direito a que todos os membros da comunidade política teriam acesso, em virtude de serem cidadãos dessa comunidade – o direito a um *Rendimento Básico Incondicional* (RBI). Um RBI é um rendimento de igual valor cuja quantia deve ser suficiente para garantir condições de vida decentes, paga em dinheiro a todos os cidadãos e de maneira incondicional, ou seja, sem ter em conta a situação financeira assim como a situação salarial, caso exista, de todos os que a recebem.

Mas, pensará o leitor, esta ideia dum rendimento básico incondicional não será uma utopia irrealista, demasiado radical para poder ser realizada? É necessário recordar que este tema não é recente e que existe actualmente uma bibliografia numerosa sobre esta ideia, que tem crescido de modo assinalável desde os anos 80, e que pode ser consultada no sítio em linha português – *Rendimento Básico Incondicional* (<http://www.rendimentobasico.pt>). Está ainda a decorrer neste momento uma iniciativa de cidadania europeia sobre o tema (<http://www.rendimentobasico.pt/assinar>), cujo objectivo é conseguir que a Comissão Europeia se comprometa a examinar a iniciativa e a discutir publicamente esta proposta no Parlamento Europeu.

Apesar do tema ser muito debatido internacionalmente, não existia em Portugal até à publicação de *Será*

que os surfistas devem ser subsidiados? (2013), um livro que expusesse rigorosamente os fundamentos filosóficos desta ideia, e Martim Avillez Figueiredo fá-lo com muito talento, rigor, e honestidade intelectual. O autor explica as razões do seu entusiasmo pela ideia, quando escreve na introdução:

É mesmo difícil não ser seduzido, de forma quase natural, pelo argumento: a ideia de que a liberdade e a igualdade podem ser valores compatíveis. Isto é, de que defender a liberdade como um valor fundamental (o argumento da direita) não significa aceitar que dela decorram a maior parte das desigualdades do mundo de hoje (o argumento da esquerda). (Avillez Figueiredo, 2013:21)

De facto, conciliar a liberdade e a igualdade, os dois valores centrais da teoria política, parece tornar-se possível com a ideia dum RBI (no seu livro, a expressão adoptada por Avillez Figueiredo é a de “rendimento garantido para todos” (RGT), mas vou manter a expressão “rendimento básico incondicional” (RBI) pois é a expressão mais conhecida, além de ser a expressão utilizada por Philippe van Parijs). Apesar de entusiasta da ideia, o autor em última instância acaba por rejeitá-la. Vou nesta recensão expor as razões que levam o autor a rejeitar o RBI e formularei em seguida

algumas objecções. Os primeiros capítulos (do segundo ao sexto) do livro são consagrados à exposição e análise dos argumentos a favor dum RBI, formulados pelo filósofo belga Philippe Van Parijs num livro essencial intitulado *Real Freedom for All* (1995; Tradução portuguesa de Avillez Figueiredo no prelo sob o título de *Real liberdade para todos*). Apesar dos argumentos de Van Parijs a favor dum RBI serem muito abstractos, Martim Avillez Figueiredo consegue tornar a sua exposição acessível.

Os capítulos seguintes constituem a parte mais crítica do livro, sendo o capítulo sete, intitulado “O desafio da próxima onda”, aquele onde o autor formula a sua objecção central ao RBI tal como defendido por Van Parijs. Neste capítulo, o autor propõe que imaginemos uma sociedade de surfistas, onde todos competem por apanhar ondas, em situação de igualdade formal de oportunidades, as quais constituem os seus meios de subsistência. O objectivo desta experiência de pensamento é o de nos fazer questionar a teoria da real liberdade de Van Parijs: para este, um RBI seria a “onda” que todos temos o direito de apanhar para exercermos vidas autónomas, expressando assim a nossa liberdade real, e não apenas uma liberdade formal. No entanto, para Avillez Figueiredo, o desafio da próxima onda mostra que um

RBI não permite necessariamente a expressão duma liberdade real, antes pelo contrário:

O desafio da Próxima Onda, porém, consegue tornar mais evidente que Van Parijs não está, nesta troca, a ceder oportunidades por oportunidades. Isto é, se de facto os compradores seriam sempre os surfistas mais ambiciosos, aqueles dispostos a vender não seriam apenas os surfistas mais preguiçosos. Parece até demasiado evidente imaginar quem estaria disposto a vender: os que sentissem menores capacidades de conquistar um lugar na próxima onda – acontecesse isso por questões de talento, acesso a lições de surf, ‘background’ familiar ou, no limite, auto-estima. (Avillez Figueiredo, 2013: 104)

Ou seja, a objecção central de Avillez Figueiredo ao RBI provém assim da sua preocupação pelos mais desfavorecidos da sociedade. A ideia é que ao receber um RBI, os mais desfavorecidos vão ficar numa situação ainda pior do que aquela que já vivem, isto essencialmente porque os mais desfavorecidos não vão conseguir graças a um RBI escolher de maneira autónoma uma vida mais prometedora, não vão querer “apanhar a onda”. Como escreve o autor:

[...] a limitação principal da Liberdade Real para Todos é a sua incapacidade de alterar o mecanismo de escolha dos mais

desfavorecidos. Pior: é a forma como potencia escolhas que acabam a deixar os desfavorecidos numa situação ainda pior do que aquela em que se encontram. (Avillez Figueiredo, 2013: 154-155)

Segundo o autor, Philippe Van Parijs não faz desta preocupação uma prioridade, o que constituiria uma falha essencial da sua teoria. Contra este argumento de Avillez Figueiredo, podemos objectar de pelo menos três maneiras: (1) é falso que Philippe Van Parijs não se preocupe com as escolhas dos mais desfavorecidos da sociedade; (2) os estudos empíricos provam o contrário do que afirma Avillez Figueiredo, ou seja os indicadores mostram que os mais desfavorecidos fazem boas escolhas; (3) mesmo se não o provassem seria de qualquer modo demasiado paternalista em relação aos desfavorecidos considerá-los de modo duradouro incapazes de boas escolhas, o que é uma posição inaceitável se formos liberais. Vou desenvolver estas três objecções.

As escolhas dos mais desfavorecidos da sociedade em Van Parijs

Julgo que é falso que Philippe Van Parijs não tem em conta o tema das escolhas dos mais desfavorecidos da sociedade, quando estes podem ser vítimas das suas próprias escolhas. Vejamos por que razões.

Como escreve Van Parijs no parágrafo 2.4, intitulado “Dinheiro ou espécie? ”, do seu livro *Real Freedom for All* (1995) :

Nada que tenha sido dito até agora, portanto, obriga a que o subsídio tome a forma de poder de compra expresso numa qualquer moeda e não em terras, ferramentas, ou um pacote de bens e serviços. (Van Parijs, 1995: 41)

Ou seja, é precisamente porque sabemos que nem sempre as pessoas fazem as escolhas mais acertadas em relação aos seus rendimentos, que Van Parijs sugere que um RBI não deve ser necessariamente distribuído em espécie. No entanto, esta posição de Van Parijs expõe-se à crítica de ser demasiado paternalista, o que é pouco compatível com o fundamento libertário duma liberdade real para todos. Mas Van Parijs vai mais longe no seu objectivo de proteger as pessoas delas próprias, ao ponto de assumir uma posição explicitamente paternalista, embora “suave”, com o objectivo de assegurar uma liberdade real:

Em alternativa, pode-se permitir uma forma suave de paternalismo a fim de impedir que algumas pessoas não usem parte do seu subsídio em dinheiro para aderirem a um plano de seguros básico que elas genuinamente desejam “no seu perfeito juízo”. Este apelo à protecção de cada membro da

sociedade contra consequências possivelmente fatais e irreversíveis das escolhas que elas próprias, nas circunstâncias adequadas, reconheceriam ser mal orientadas, não constitui apenas um fundamento lógico plausível para ignorar a presunção a favor do pagamento total do rendimento básico em dinheiro. (Van Parijs, 1995: 45)

Ou seja, Van Parijs está disposto a pagar o preço de ser considerado paternalista, o que é no mínimo provocante para um autor que pretende desenvolver uma teoria libertária (de esquerda), como fundamento teórico do RBI. É aliás esta preocupação paternalista pelas escolhas das pessoas que o leva a rejeitar a ideia duma dotação inicial básica, defendida por Bruce Ackerman e Anne Alstott (1999). Como escreve Van Parijs:

Neste cenário, uma preocupação ligeiramente paternalista com a liberdade real das pessoas ao longo das suas vidas, e não apenas “no início”, faz com que seja razoável entregar o rendimento básico na forma de um fluxo regular (não hipotecável) – tal como uma preocupação ligeiramente paternalista com a sua liberdade formal faz com que seja razoável proibir a alienação permanente da propriedade de si, mas não a venda da força de trabalho de cada um por períodos de tempo limitados. (Van Parijs, 1995: 47-48)

No que diz respeito a esta objecção, seria importante que Avillez Figueiredo desenvolvesse as razões que o levaram a objectar que Van Parijs não se preocupa com as escolhas dos mais desfavorecidos, já que os excertos do Van Parijs que citei levam a afirmar o contrário. Esta dificuldade acentua-se dado que o próprio autor reconhece parcialmente isto quando escreve:

Van Parijs [...] não é um partidário do princípio de que através da distribuição de um valor único em capital, pago uma única vez (no nascimento ou na maioridade), se consiga assegurar a liberdade real. Para ele, só um pagamento mensal e ininterrupto ao longo da vida consegue, também de forma ininterrupta, colocar à disposição de todos, e permanentemente, os meios necessários ao exercício da liberdade real, isto é, os meios que permitem a todos ativar a vida que escolheram para si. (Avillez Figueiredo, 2013: 135)

Ou seja, de que outra maneira devemos compreender este excerto senão no sentido que indica que Van Parijs está de facto a fazer uma concessão ao paternalismo, em nome do bem-estar dos menos favorecidos? Para concluir esta objecção, por um lado é falso que Van Parijs não tenha em conta o problema das escolhas dos mais desfavorecidos, e por outro é surpreendente que Avillez Figueiredo não o reconheça,

pelo menos parcialmente, quando recorda que Van Parijs é contra a distribuição de um valor único em capital.

Os mais desfavorecidos fazem mesmo más escolhas?

Do ponto de vista da eficácia da luta contra a pobreza, que é a preocupação de fundo que anima Avillez Figueiredo na sua objecção contra um RBI, podemos ainda contra-argumentar afirmando que é no mínimo duvidoso que os estudos empíricos provem que os mais desfavorecidos fazem más escolhas, e isto independentemente da posição paternalista de Van Parijs sobre o tema. Aliás um dos problemas das transferências de prestações sociais sujeitas a condições de recursos, além de serem humilhantes e estigmatizantes para quem as recebe, é precisamente o de manterem quem as recebe na “armadilha da pobreza”. Ora o RBI pode em parte ser justificado como instrumento de eliminação desta armadilha, pois ao não ser retirado quando as pessoas conseguem um emprego, motiva-as a procurarem-no e a sair assim da pobreza, acumulando o RBI com o salário do trabalho remunerado.

Por outro lado, é claro que um sistema de distribuição – universal ou não, inteiramente em dinheiro ou não, não tornaria inútil a ajuda que os profissionais da assistência

social possam dar às pessoas mais desfavorecidas que se sintam temporariamente desorientadas na vida. Aliás, uma das consequências de um RBI é precisamente os efeitos positivos que este pode ter na disponibilidade para o trabalho voluntário e desempenho da cidadania estimulando as pessoas para ajudar os outros. Este estímulo pode dar à sociedade uma direcção mais solidária. Ora Avillez Figueiredo, na sua crítica ao RBI, não parece ter em conta que uma política pública não é necessariamente eficaz por si só, mas somente quando acompanhada por outras políticas públicas. Assim, o autor deveria explicar porque razão a implementação do RBI não seria facilmente compatível (seja por razões teóricas ou por razões empíricas) com políticas de Estado que visem reforçar a autonomia dos indivíduos na suas escolhas. É de salientar que na literatura feminista sobre o RBI, a objecção central contra este é uma variante do argumento de Avillez Figueiredo: se o Estado distribuir um RBI, as donas de casa vão deixar de lutar pelas oportunidades que o mercado do trabalho lhes oferece (Robeyns, 2008). Mas a resposta a esta crítica feminista é a mesma que pode ser dada à objecção de Avillez Figueiredo: ninguém defende que a implementação do RBI seja a panaceia para todos os males da sociedade, assim como ninguém defende que

esta implementação tornaria inúteis outras políticas públicas que lutem contra a desigualdade de género, ou tornaria inútil o trabalho dos profissionais da assistência social em prol dos menos favorecidos.

Por fim, é de salientar que contrariamente ao afirmado por Avillez Figueiredo, a investigação mais recente em relação ao tema das escolhas dos mais desfavorecidos indica que as transferências de dinheiro incondicionais têm resultados muito positivos nas suas vidas. Como escrevem Hanlon *et al.* a propósito deste tema e apoiando-se em experiências recentes:

Quatro conclusões emergem frequentemente: estes programas são acessíveis, os destinatários usam bem o dinheiro e não o desperdiçam, as doações em dinheiro são uma maneira eficiente de reduzir directamente a pobreza actual, e têm o potencial de prevenir a pobreza futura, facilitando o crescimento económico e promovendo o desenvolvimento humano. (Hanlon *et al.*, 2010: 2)

Sobre este ponto, a leitura deste estudo elaborado pelo *UK Department for International Development* é instructiva (<http://www.givedirectly.org/pdf/DFID%20cash-transfers-evidence>). Também instructivos são os resultados obtidos pela ONG *Give Directly* (<http://www.givedirectly.org>); assim como o artigo recente

no *The Economist*, “Pennies from heaven” (<http://www.economist.com/news/international/21588385-giving-money-directly-poor-people-works-surprisingly-well-it-cannot-deal?fsrc=rss%257Cint>).

A ideia de que o RBI pode prejudicar os mais desfavorecidos corresponde sobretudo a um preconceito cultural e social, e não a uma verdade empiricamente comprovada. Os estudos empíricos realizados em vários países com o objectivo de averiguar a objectividade desta concepção, demonstraram que entre as pessoas que recebem um RBI e têm um trabalho remunerado apenas um número reduzido opta por mudar de trabalho e as que o fazem é com o objectivo de encontrar um trabalho que corresponda mais às suas capacidades e gostos. *Vide* alguns desses resultados, no Alaska (<http://www.apfc.org/home/Content/dividend/dividendamounts.cfm>); Brasil (<http://www.recivitas.org/>); Canadá (<http://www.dominionpaper.ca/articles/4100>); Índia (<http://binews.org/2012/09/india-basic-income-pilot-project-finds-positive-results>); Irão (<http://www.economist.com/node/18867440>); Namíbia (http://www.bignam.org/BIG_pilot.html). *Vide* também a proposta de financiamento dum RBI para a Catalunha por Arcarons *et al* (2013).

Admitindo que o RBI não tem consequências negativas para os

mais desfavorecidos, como tudo parece indicar na investigação empiricamente comprovada, podemos mesmo assim pôr em causa a sua incondicionalidade em nome não da preocupação em relação às escolhas dos mais desfavorecidos, mas sim da necessária contribuição de todos para o bem comum da sociedade, exigindo que os seus beneficiários realizem alguma actividade cívica em troca dum RBI, por exemplo seguindo uma formação, ou cuidando crianças ou pessoas debilitadas, ou trabalhando numa associação (Atkinson, 1995; White, 1995). No entanto, Avillez Figueiredo em nenhum momento explora esta alternativa, que merece ser desenvolvida por alguém que se sente seduzido pela ideia dum RBI, mas que se preocupa com os seus efeitos nos mais desfavorecidos da sociedade. Aproveito para salientar que esta alternativa não me parece muito convincente, pois um rendimento básico condicionado a um trabalho “mínimo cívico” tem a meu ver pelo menos três desvantagens: (1) contrariamente ao RBI cuja distribuição é automática, muitas pessoas desfavorecidas não têm acesso a um rendimento condicional porque simplesmente não estão informadas desse direito ou quando o estão, não cumprem as condições burocráticas a preencher; (2) um rendimento condicional pode ser humilhante, intrusivo e estigmatizante; e (3) um

rendimento condicional, por mais cívico que seja, parece-me violar, pelo seu paternalismo, o princípio liberal de neutralidade do Estado. Vou desenvolver este ponto agora, que constitui a minha última objecção ao autor.

Neutralidade e paternalismo

Há uma razão forte para Philippe Van Parijs não desenvolver de maneira muito explícita o tema das escolhas dos mais desfavorecidos: é a defesa que faz no seu livro da neutralidade do Estado, tema central da teoria política contemporânea. A ideia na neutralidade do Estado é a seguinte: o Estado, para ser justo, deve ser moralmente neutro entre os estilos de vida que as pessoas querem adoptar: não deve dar prioridade aos que querem trabalhar sobre os que querem uma vida de lazer. E não deve proteger as pessoas contra elas próprias, para o seu próprio bem. Ou seja, deve deixar na medida do possível as pessoas livres de orientarem a sua vida como quiserem. Avillez Figueiredo é sensível a este ideal de neutralidade, como se pode verificar ao longo do seu livro. Já vimos que Van Parijs está disposto a sacrificar parcialmente este ideal em nome dum paternalismo suave que proteja as pessoas de serem vítimas de más escolhas. Mas seria interessante perceber de que maneira Martim Avillez Figueiredo consegue

conciliar a sua preocupação pelas escolhas dos mais desfavorecidos com o respeito pela neutralidade do Estado: quais seriam as maneiras não paternalistas de defender os menos favorecidos das consequências das suas próprias escolhas, por exemplo seguindo as propostas duma “arquitectura da escolha”, de Sunstein e Thaler (2008)? Por outras palavras, se a preocupação do autor pelos menos favorecidos o leva a rejeitar a neutralidade, em que medida é que não cai numa posição paternalista dificilmente compatível com o liberalismo político?

Bibliografia citada

- BRUCE ACKERMAN & ANNE ALSTOTT, *The Stakeholder Society*, New Haven, Yale University Press, 1999.
- JORDI ARCARONS, Daniel Raventós, e Lluís Torrens, “Una propuesta de financiación de una renta básica universal en plena crisis económica”, *Sin permiso*, Julho 2013. (<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=6119>)
- ANTHONY ATKINSON, ‘The Case for a Participation Income’, *The Political Quarterly* 67, 1996, pp.67-70.
- CREDIT SUISSE GLOBAL WEALTH REPORT, 2013 (<https://publications.credit-suisse.com/tasks/render/file/?fileID=BCDB1364-A105-0560-1332EC9100FF5C83>)
- JOÃO CARDOSO ROSAS, “Pré-distribuição”, *Diário Económico*, 26 de Dezembro de 2012.

- JACOB HACKER, 'The institutional foundations of middle class democracy', London, Policy Network, 2011.
- JOSEPH HANLON, Armando Barrientos, David Hulme, *Just Give Money to the Poor: The Development Revolution from the Global South*, Kumarian Press, 2010.
- ROBERTO MERRILL, "Pré-distribuição: uma nova agenda política para a social-democracia?", *CAIS*, Outubro 2013.
- MARTIN O'NEILL & THAD WILLIAMSON, "The promise of pre-distribution", *Policy Network*, 28 de Setembro de 2012.
- DANIEL RAVENTÓS, *Basic Income: The Material Conditions of Freedom*. London: Pluto Press, 2007.
- INGRID ROBEYNS, ed. "Should Feminists Endorse Basic Income?" Special issue of *Basic Income Studies*. Special 3 (3), 2008.
- GUY STANDING, *The Precariat - the New Dangerous Class*, Bloomsbury Publishing, 2011.
- CASS SUNSTEIN, & Richard Thaler, *Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2008.
- STUART WHITE, *The Civic Minimum: On the Rights and Obligations of Economic Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- PHILIPPE VAN PARIJS, *Real Freedom for All: What (if Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

diacrítica

revista do centro de estudos humanísticos
série filosofia e cultura

1. Apresentação

Diacrítica – Série Filosofia e Cultura é uma revista universitária, de periodicidade anual, editada pelo Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho e subsidiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia. A revista acolhe propostas de publicação de colaboradores internos e externos ao CEHUM que se enquadrem no domínio dos estudos filosóficos e culturais.

Para além de artigos, sujeitos a arbitragem científica, a revista recebe igualmente entrevistas e recensões críticas, dentro das mesmas áreas de investigação atrás mencionadas, que se pautem por critérios de qualidade e interesse científicos reconhecidos pelos órgãos competentes da revista. As recensões críticas deverão eleger preferencialmente ensaios e obras teórico-críticas com relevância para as áreas referidas. Nas suas edições mais recentes, a revista tem incorporado regularmente um *dossier* temático de abertura.

Os números editados da *Diacrítica – Série Filosofia e Cultura* a partir de 2003 estão disponíveis em linha na página do CEHUM (<http://ceh.ilch.uminho.pt/diacritica.htm>).

2. Edição e Comissões Científica e Redatorial

Editor:

João Ribeiro Mendes
jcrmendes@ilch.uminho.pt

Comissão Científica:

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha (U. Minho), Arnaldo Espírito Santo (U. Lisboa), Bernhard Josef Sylla (U. Minho), Catherine Audard (London School of Economics and Political Science), Elisa Lessa (U. Minho), Fernando Augusto Machado (U. Minho), Joanne Madin Vieira Paisana (U.

Minho), João Manuel Cardoso Rosas (U. Minho), João Ribeiro Mendes (U. Minho), João Vila-Chã (U. Católica Portuguesa), José Esteves Pereira (U. Nova de Lisboa), José Luís Barreiro Barreiro (U. Santiago de Compostela), Manuel Ferreira Patrício (U. Évora), Manuel Rosa Gonçalves Gama (U. Minho), Maria Xosé Agra (U. Santiago de Compostela), Mário Vieira de Carvalho (U. Nova de Lisboa), Norberto Amadeu Ferreira Cunha (U. Minho), Pedro Cerezo Galán (U. Granada), Richard Bellamy (U. Essex), Steven Lukes (New York University), Virgínia Soares Pereira (U. Minho), Viriato Soromenho-Marques (U. Lisboa), José Manuel Robalo Curado (U. Minho), Vítor Manuel Ferreira Ribeiro Moura (U. Minho).

Comissão Redatorial:

A Comissão Redatorial da *Diacrítica-Série Filosofia e Cultura* integra, para cada número da revista, o conjunto de professores, investigadores e especialistas responsáveis pela revisão científica dos artigos propostos para publicação.

3. Arbitragem Científica

Os artigos propostos à *Diacrítica - Série Filosofia e Cultura* para publicação são submetidos à emissão de pareceres por dois avaliadores (ou três, quando necessário) na respetiva área científica em que o texto se enquadra. Os artigos são enviados sob anonimato aos *blind referees*, internos e externos ao CEHUM, a quem é solicitado que o parecer emitido tenha em conta, de acordo com a ficha de avaliação adotada pela Revista:

- adequação às normas de publicação da Revista;
- adequação do tema do artigo ao âmbito da Revista;
- pertinência;
- originalidade;
- enquadramento teórico;
- pertinência da metodologia crítica;
- clareza da apresentação;
- argumentação e relação entre hipóteses de partida e resultados.

Os pareceres deverão incluir uma recomendação em relação a possível publicação, entre as seguintes: publicar sem quaisquer modificações; publicar com pequenas modificações; publicar com modificações significativas; o artigo não se revela adequado para publicação.

Será ainda solicitada a indicação de sugestões e sua justificação, com vista a uma otimização da qualidade científica do artigo submetido a parecer, a ser enviadas, sob anonimato, aos Autores.

A aprovação dos artigos sujeitos a arbitragem científica terá lugar durante o mês de **outubro** de cada ano civil.

4. Instruções para os Autores

1. Todos os artigos, entrevistas e resenhas propostos para publicação na *Diacrítica – Série Filosofia e Cultura* devem ser enviados ao Editor da Revista até **30 de junho** de cada ano civil e elaborados de acordo com as Normas de Publicação descritas neste documento.

2. Dos artigos a submeter a publicação na revista devem ser remetidas duas versões eletrônicas, apresentadas em tamanho A4:

- uma versão anónima, em ficheiro doc/docx (Microsoft Word);
- uma versão identificada, em ficheiro pdf (Adobe), com a afiliação de autor e o respetivo endereço eletrónico (conforme consta nas normas de publicação).

3. Os textos das entrevistas e resenhas serão enviados em duas versões eletrônicas, ambas identificadas, uma em ficheiro doc/docx (Microsoft Word) e outra em ficheiro pdf (Adobe).

4. Impõe-se que todos os artigos propostos para publicação sejam originais inéditos, não tendo sido anteriormente publicados, completos ou em parte, quer no formato impresso quer no eletrónico.

5. Os textos publicados e as imagens (se as houver) são da responsabilidade dos respetivos Autores.

5. Normas de Publicação

Informações Gerais

1. São aceites originais inéditos escritos em língua portuguesa, galega, inglesa, francesa e espanhola.

2. O título, o resumo e as palavras-chave devem ser apresentados no idioma do texto do artigo e nos idiomas português e inglês.
3. Os artigos e as entrevistas não devem exceder 20 páginas (incluindo as notas e as referências).
4. As resenhas críticas não devem ir além dos 10 000 caracteres com espaços.
5. A afiliação de autores deve ser feita a três níveis, em nota de rodapé, devendo conter informação completa sobre os autores, incluindo o respectivo domicílio institucional.

Obs.: Obs.: Todos os textos propostos para publicação na revista e redigidos no idioma português deverão seguir o disposto no Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor desde 2009.

Afiliação de Autores

1. Após o título do artigo, alinhado à esquerda, deve constar o nome do Autor seguido, na linha imediata, do endereço de correio eletrônico.
Fonte: Times New Roman, Tamanho 12, Espaçamento entre linhas Simples.
2. Em nota de rodapé, com remissão para o nome do Autor, deve ser feita menção à instituição a que pertence (a três níveis: Universidade/Faculdade ou Escola ou Instituto/Departamento ou Centro), bem como o domicílio institucional completo.

Instruções de Formatação

Títulos

1. O título do original deverá estar em Negrito, Times New Roman 14, alinhado à esquerda.
2. Os títulos das secções e subsecções deverão estar em negrito e o tamanho da fonte deve ser Times New Roman 12.

3. Sugere-se a utilização de, no máximo, dois níveis de titulação, sem numeração ou com numeração árabe (e.g. 1, 2.2., mas não 3.2.1.).

Resumo/Abstract e Palavras-chave/Keywords

1. O resumo deverá ser escrito depois do título do artigo, sem parágrafo e com 1 cm de recuo a partir das margens esquerda e direita. Não deve constar a designação Resumo.

2. O texto do resumo não deverá exceder 150 palavras.

3. O número máximo de palavras-chave é 6.

Texto

As páginas deverão ser numeradas.

Corpo de Texto:

- Tipo de letra: Times New Roman
- Tamanho: 12
- Espaçamento entre linhas: Simple
- Espaçamento entre parágrafos: 0 pt
- Alinhamento: Justificado
- Indentação de parágrafos: 1 cm
- Margem superior e esquerda: 3 cm
- Margem inferior e direita: 2 cm

Imagens

1. Todas as imagens, incluindo tabelas e equações que sejam imagens, devem ser incluídas no corpo do texto com referência. As imagens devem ser identificadas com numeração consecutiva e título, aparecendo abaixo da imagem (i.e. Figura 1. Título).

2. Imagens a preto e branco produzem os melhores resultados, pelo que as coloridas devem ser evitadas.

Notas/Epígrafes

1. As notas deverão ser em Times New Roman 8, com espaçamento simples entre linhas e espaçamento de 0 pt entre notas e entre parágrafos de uma mesma nota, e surgirão em pé de página, com a numeração seguida.
2. O algarismo que remete para a nota deverá ser colocado depois do sinal de pontuação. Exemplo: “como frequentemente pode ser demonstrado.⁵”.
3. Nas remissões de umas para outras páginas do artigo, usar-se-ão as expressões latinas consagradas (cf. *supra*, cf. *infra*), que virão sempre em itálico e por extenso.
4. As epígrafes, que deverão ser em itálico e sem aspas, em Times New Roman 10, só necessitam da indicação do nome do autor, sendo opcional a indicação do título da obra. Não devem ser usados parênteses para a indicação do nome do autor da epígrafe.

Referências

1. As citações pouco extensas (até três linhas, inclusive) podem ser incorporadas no texto, entre aspas. (Utilizar a seguinte sinalização para aspas: “...”; e no caso de uma citação com aspas dentro de aspas: “... ‘...’ ...”.)
2. As citações mais longas serão recolhidas, ficando impressas em Times New Roman 10, sem aspas, alinhadas, à esquerda, pela indentação de parágrafo do texto.
3. As interpolações serão identificadas por meio de parênteses retos [].
4. As omissões serão assinaladas por reticências dentro de parênteses curvos (...).
5. No texto, o título das publicações será em itálico e o dos artigos, colocado entre aspas.
6. Nas Referências devem apenas ser mencionados os autores e obras citadas no artigo.

7. As referências serão sempre feitas no corpo do texto, na forma abreviada da indicação, entre parênteses curvos, do nome do autor, data de publicação e, se for o caso, número de página. Se se tratar de uma citação indireta, essas indicações serão precedidas da palavra *apud*.

Exemplos:

Um só autor: (Simenon, 1985: 7).

Dois autores: (Sjowall & Wahloo, 1985).

Nota: o símbolo “&” deverá ser utilizado apenas para referências entre parênteses. No corpo do texto deve-se utilizar “e” no idioma no qual o artigo for escrito.

Exemplo: “Martins e Oliveira (2008) afirmam que...”, ou “Martins and Oliveira (2008) state that...”.

Três ou mais autores: (Doyle *et al.*, 1973).

Nota: a primeira referência a textos de mais de dois autores deverá conter o nome de todos (até ao limite de cinco autores), e as demais ocorrências deverão utilizar “*et al.*”.

Exemplo: (a) primeira referência: “Conforme Silva, Martins e Lira (2009),...”; (b) demais ocorrências: “No entanto, Silva *et al.* (2009) sugerem...”.

Citação indireta: (*apud* Chandler, 1974: 755).

Autor repetidamente citado: (*Idem*, 10) ou (*Ibidem*) no caso de ser citada a mesma obra na mesma página.

8. Será incluída no final, em Times New Roman 10, com o título “Referências”, se o texto for em português, e com o título “References”, se o texto for em inglês, a lista completa, por ordem alfabética de apelidos de autores, das obras que tenham sido referidas ao longo do texto.

9. Se houver duas ou mais referências do mesmo autor e do mesmo ano, acrescentar-se-ão à data as letras a, b, etc. : e.g. Van Dine (1946a), (1946b).

10. Qualquer informação adicional, tal como a indicação da data original de publicação de um artigo, deve ser apresentada entre parênteses retos [].

11. O apelido do autor consultado deverá estar formatado com a fonte Maiúsculas pequenas (no Word, menu Formatar, Fonte, opção Maiúsculas pequenas).

12. Deverá sempre indicar-se a editora e a edição consultada. Poderá também indicar-se, se for considerada relevante, a data da primeira edição. Estas indicações deverão vir no fim da referência, entre parênteses retos. Quando se trate de traduções, deverá vir sempre indicado o nome do tradutor.

Exemplos:

Livros:

DURRENMATT, Friedrich (1992), *Der Richter und sein Henker*, Zurich, Diogenes [1950].

DURRENMATT, Friedrich (1993), *O juiz e o seu carrasco*, trad. Fátima Freire de Andrade, Porto, Asa.

BOILEAU, Pierre & Thomas NARCEJAC (1982), *Le roman policier*, Paris, Nathan.

Coletâneas:

ALEWYN, Richard (1968), "Anatomie des Detektivromans", in Jochen Vogt (ed.) (1998), *Der Kriminalroman. Poetik.Theorie. Geschichte*, Munchen, pp. 52-72.

Revistas:

JAMESON, Fredric R. (1970), "On Raymond Chandler", *The Southern Review* 6, pp. 624-650.

PIZER, John (1987), "History, Genre and 'Ursprung' in Benjamin's Early Aesthetics", *The German Quaterly*, vol. 60, no 1, pp. 68-87.

Documento na Internet:

APELIDO, nome próprio (ano), *Título do Documento*, [em linha] disponível no endereço [consultado em data].

Locais na Internet e páginas pessoais ou de instituições:

NOME, [em linha] disponível em endereço [consultado em data].

Publicações em revistas na Internet:

APELIDO, nome próprio (ano), «Título do Artigo», *Título da Revista*, volume, número, número das páginas, [em linha] disponível em endereço [consultado em data].

Recensões:

1. A recensão não deverá apresentar título próprio, sendo identificada pelo nome do autor e título da obra recenseada, seguidos das indicações de edição e, por fim, do número de páginas do volume.

Exemplo:

ZAFIROPOULOS, Markos, *L'Oeil désespéré par le regard. Sur le fantasme*, Paris, Les Éditions Arkhê, 2009, 124 pp.

2. A afiliação de Autor deverá seguir as mesmas normas já referidas para os artigos.

ISSN 0807-8967



9 770807 896021

27

IV meetings on ethics and political philosophy

Equality, Democracy and Welfare: an overview of the discussions at the IV Meetings on Ethics and Political Philosophy

Cátia Faria e Maria João Cabrita

Persons as Free and Equal: Examining the Fundamental Assumption of Liberal Political Philosophy

Mats Volberg

Las políticas del liberalismo igualitario: Justicia Rawlsiana vs Justicia Dworkiniana

Jahel Queralt Lange

In search of a telos: A critique of the performative green public sphere

Carme Melo Escrihuela

Physis and nomos: The nature of equality in Popper's and Strauss' readings of Plato

José Colen

Carlos Nino's conception of consent in crime

Miroslav Imbrisevic

Some curious cases against cognitive human enhancement

Alberto Carrío Sampredo

Good to die

Rainer Ebert

Centenário do nascimento de Paul Ricoeur

O caráter híbrido do conceito de referência em Ricoeur

Bernhard Sylla

No centenário do nascimento de Paul Ricoeur: A memória como espaço de experiência e horizonte de espera

Luis Miguel Pereira

Vária

"The most Christian state in the world": Irish nationalist newspapers and the Estado Novo, 1932-1945

Jean Noël Fernand Mercereau

A pulsão no pensamento mítico. Freud, Lacan e o estruturalismo na Potière Jalouse, de Claude Lévi-Strauss

Cristina Álvares

Un recorrido en el pensamiento de Hannah Arendt: De la Vita Contemplativa a la Vita Activa

Leticia Heras Gómez

Claudia Abigail Morales Gómez

Música como mundividência. Da estaticidade medieval à contemporânea

Ângelo Martingo

Vestígios da presença sueva no noroeste da Península Ibérica: na etnologia, na arqueologia e na língua

Brian F. Head

Larisa Seménova-Head

Inéditos de María Zambrano

Del temblor e Un pensador. Apuntes: Dous momentos do pensar dende os manuscritos de María Zambrano

Mª Aránzazu Serantes López

Simpósio sobre a obra futuro indefinido: ensaios de filosofia política

Nota Introdutória do editor

Comentário sobre "A Filosofia Política e o Futuro Indefinido" (Capítulo I)

Giuseppe Ballacci

Igualdade sem responsabilidade? Comentário a "Justiça social e igualdade de oportunidades" (Capítulo III)

Roberto Merrill

Comentário a "Liberdade e justiça social" (Capítulo IV)

Maria João Cabrita

Comentário a "Democracia e anti-liberalismo" (Capítulo VI)

Marta Nunes da Costa

Resposta aos críticos

João Cardoso Rosas

Recensões

Orbae Matres. A Dor da Mãe pela Perda de um Filho na Literatura Latina

Virginia Soares Pereira

Ler contra o Tempo. Condições dos Textos na Cultura Portuguesa (Recolha de Estudos em Hora de Vésperas)

Virginia Soares Pereira

Narrativas do Poder Feminino

Virginia Soares Pereira

Liberal ou paternalista? Será que os surfistas devem ser subsidiados?

Roberto Merrill